

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XXI, № 41/2024

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XXI, № 41/2024



FILOZOFSKI FAKULTET
UNIVERZITET U NOVOM SADU
1954—2024

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)
IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman

Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief

Stanko Vlaški

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief

Dragan Prole

Izvršne urednice/Executive Editors

Mina Đikanović, Nevena Jevtić

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:

Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board

Željko Kaluderović (Novi Sad), Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.

Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet,

Odsek za filozofiju, Novi Sad/

Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 485-3860

e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**

Prelom/Layout: **Eled Černik**

Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

SADRŽAJ

7 / Uvodnik

IN MEMORIAM

- 11 / Milenko A. Perović, *Epohalni smisao Kantove filozofije*
33 / Miloš Perović, *Marksizam Milenka A. Perovića:*
„Vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva“

TEMA BROJA

FILOZOFIJA EMPIRIZMA

- 53 / Una Popović, *Problem apstraktnih ideja*
71 / Marica Rajković, *Empirizam kao prekretnica:*
Hjumova uloga u Kantovom filozofskom buđenju
91 / Nevena Jevtić, *Transcendentalna iluzija u Kantovoj i*
Fihteovoj filozofiji: Rasprava protiv empirizma
111 / Đorđe Hristov, *Kant, Delez i transcendentalni empirizam*
127 / Stanko Vlaški, *O verovanju i veri: Hjum i Jakobi*

POVOD

FENOMENOLOGIJA I ISTORIJA

- 153 / Mark Lošonc, *Fenomenološka hijeroistorija*
kod Elijadea i Korbena
171 / Gaetan Ilo, *Da li je čulno iskustvo determinisano*
kulturnom istorijom? Huserl, studije čula i psihologija
191 / Andrija Jurić, *Da li Ja ima istoriju?*
Problem konstitucije čistog Ja

STUDIJE I OGLEDI

- 223 / Dragan Prole, *Pećina – mit ili alegorija?*
243 / Željko Kaluđerović, *Hen, polla, archai i aitiai*
267 / Nataša Vilić i Danijela I. Milinković,
Od umetnosti Da Vinčija i Mocarta do (anti)umetnosti Vorhola i
Abramović (Da li je istina u umetnosti na izdisaju?!)
293 / Nataša S. Milović, *O mogućem za čoveka –*
prožimanje i sažimanje uvida Žila Deleza i Hane Arent
325 / Ana Miljević, *Physis u pesništvu klasičnog razdoblja*
351 / Zoran R. Nikolić, *Nevolje sa Makijavelijem. Odnos sredstava i*
ciljeva u politici: đavolji učitelj ili korifej slobode?
373 / Gordan Živić, *Smisao u spasu, smisao bez spasa:*
Adornova refleksija Beketove filozofije
399 / Jadranka Pešti, *Nastava logike u srednjim školama*
Srbije u periodu 2000-2020.

PRILOZI

- 407 / Marko Galić, *Naukom do korijena religioznosti:*
Da li kognitivna nauka može odgonetnuti čovjekovu
sklonost ka natprirodnom?

CONTENTS

7 / Editorial

IN MEMORIAM

- 11 / Milenko A. Perović, *The Epochal Meaning of Kant's Philosophy*
33 / Miloš Perović, *The Marxism of Milenko A. Perović:
"The Consciousness of the Petty Bourgeois: The Value System and
Moral Consciousness of the Petty Bourgeoisie"*

TOPIC OF THE ISSUE

EMPIRICISM

- 53 / Una Popović, *The Problem of Abstract Ideas*
71 / Marica Rajković, *Empiricism as a Turning Point:
Hume's Role in Kant's Philosophical Awakening*
91 / Nevena Jevtić, *Transcendental Illusion in Kant's and Fichte's
Philosophies: Argument Against Empiricism*
111 / George Hristov, *Kant, Deleuze,
and Transcendental Empiricism*
127 / Stanko Vlaški, *On Belief and Faith: Hume and Jacobi*

OCCASION

PHENOMENOLOGY AND HISTORY

- 153 / Mark Losonczi, *Phenomenological Hierohistory
in Eliade and Corbin*
171 / Gaëtan Hulot, *Is Sensory Experience Determined by Cultural
History? Husserl, Sensory Studies and Psychology*
191 / Andrija Jurić, *Does the I Have a History?
The Problem of Constitution of the Pure I*

STUDIES AND INQUIRIES

- 223 / Dragan Prole, *Plato's Cave – A Myth or an Allegory?*
243 / Željko Kaluđerović, Hen, Polla, Archai and Aitiai
267 / Nataša Vilić and Danijela I. Milinković,
*From the Art of Da Vinci and Mozart to the (Anti)Art of Warhol
and Abramovic (Is the Truth in Art on Exhalation?!)*
293 / Nataša S. Milović, *On the Possible for Human Beings –
Interweaving and Compression Insights of
Gilles Deleuze and Hannah Arendt*
325 / Ana Miljević, *Physis in the Poetry of the Classical Period*
351 / Zoran R. Nikolić, *Troubles with Machiavelli.
The Relationship Between Means and Goals in Politics—
Devil's Teacher or Corypheus of Freedom?*
373 / Gordan Živić, *Meaning in Salvation, Meaning Without
Salvation: Adorno's Reflection on Beckett's Philosophy*
399 / Jadranka Pešti, *Teaching Logic in Secondary
Schools in Serbia From 2000 to 2020*

BOOK REVIEWS

- 407 / Marko Galić, *Science to the Roots of Religiosity:
Can Cognitive Science Unravel Humanity's Inclination
Toward the Supernatural?*

UVODNIK

In memoriam:
prof. dr Milenko A. Perović
(14. novembar 1950 – 25. decembar 2023.)

U trenutku kada ovaj broj bude pred čitaocima, biće godina od dana kada nas je napustio profesor Milenko A. Perović, predsednik Save-ta *Arhea*, suosnivač našeg časopisa, dugogodišnji glavni urednik, ali i stalni oslonac u dve decenije njegovog postojanja. Znanje o veličini dela profesora Perovića, osnivača Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu i jednog od najznačajnijih filozofa našeg podneblja, tek će sazrevati. Podigao je Odsek za filozofiju, a kao prvi pred-sednik Uređivačkog odbora zasnivao je *Arhe* kao intelektualni prostor na kojem će se, u susretanjima sa krugom saradnika iz zemlje i ino-stranstva koji je iz godine u godinu postajao sve širi, moći svedočiti o tome kako se stvari filozofije razumeju na novosadskom univerzitetu. Saradničko jezgro Časopisa danas čine autori koji su imali čast da im profesor Perović bude učitelj u filozofiji. Od samih početaka, ono je okupljano oko poziva da se našoj filozofskoj kulturi pruži podsticaj da krene putem na kojem će sebe graditi kako u misaonom suočavanju s vodećim koncepcijama koje je filozofija iznedrila svojom istorijom i s njenim najvažnijim školama, tako i s fundamentalnim disciplinarnim i problemskim poljima filozofskog mišljenja kao takvog. U godinama tokom kojih je Milenko A. Perović bio glavni i odgovorni urednik Ča-sopisa (2007 – 2015), taj poziv je, pokazujući se u svom punom filo-zofskom potencijalu, u potpunosti uobličen kao njegova programska orijentacija. Takvom orijentacijom jeste i danas. Njenom ustaljivanju profesor Perović i kao autor pružao je ključni doprinos. Na stranicama *Arhea* objavljeni su neki od njegovih najvažnijih radova, radova s ko-jima je naša filozofija uzdizala sebe na nove stupnjeve. Poslednji au-torski rad profesora Perovića za *Arhe*, rad posvećen političkoj filozofiji Tome Akvinskog, objavljen je 2019. godine. No, i u godinama koje su usledile, sve do poslednjih svojih dana, ostao je posvećen Časopisu i savetima pomagao da ostane na putu koji ga je učinio prepoznatljivim u filozofskim krugovima zemlje i ovog dela Evrope.

Prvi pak autorski prilog Milenka A. Perovića za *Arhe* prilog je kojim je časopis takav svoj put i započeo. U godini u kojoj je filozofija obeležavala dva veka od smrti Imanuela Kanta, sada već davnoj 2004, prvi broj tada novopokrenutog filozofskog glasila otvoren je njegovim kapitalnim člankom „Epohalni smisao Kantove filozofije“. Danas, kada svetska filozofija takođe obeležava jedan Kantov jubilej, 300. godišnjicu rođenja kenigzberškog filozofa, a kada s profesorom ne možemo, kao što smo to želeli, prirediti razgovor o dvadesetogodišnjici *Arhea* i svim onim izazovima koji su pratili njegovo utemeljivanje i afirmisanje, u znak poštovanja i zahvalnosti koja se ne može meriti, u rubrici *In memoriam* objavljujemo upravo taj članak. Epohalni smisao obrta koji se u filozofiji dešava s Kantovom kritičkom mišlju, pokazao je profesor Perović, u tome je što ona, i pod teretom svojih imanentnih i za nju samu nerešivih protivrečja, u bitnom jeste samoosvešćivanje ljudske slobode, slobode čoveka kao sazajnog, delatnog i stvaralačkog bića. Ponovno objavljivanje ovog članka istovremeno je i poziv na dalja i nova proučavanja profesorovog velikog dela. Sloboda za to delo nije samo jedna od središnjih istraživačkih tema. Delo Milenka A. Perovića njena je stvarnost. Počeci stvaralačkog rada profesora Perovića i njegova prva knjiga *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, izvorno doktorska disertacija nastala i odbranjena pod mentorstvom velikog *praksisovca* Milana Kangrge, bili su vezani za kritičko suočavanje s fenomenom malograđanstva. Radom Miloša Perovića, u kojem se svestrano razmatraju pozicije ove knjige i na svetlo izvodi novum u marksističkoj misli koji je njome profesor Perović razvio i izrazio, ta proučavanja počinju na stranicama *Arhea*.

Delo profesora Milenka A. Perovića nastaviće s *Arheom* svoj život i u godinama koje budu dolazile. Dugujući to profesoru Peroviću, *Arhe* to duguje filozofiji.

*

Tematsko preispitivanje nasleđa najznačajnijih mislilaca, odnosno škola koje su određivale istorijski hod filozofije, preispitivanje koje je utkano u njegove osnove, *Arhe* nastavlja povodom filozofije empirizma. U radu koji otvara tematski blok, Una Popović razmatra stavove Loka, Berklija i Hjuma po pitanju odnosa razuma i čulnosti, i to u svetlu za njih ključne problematizacije statusa apstraktnih ideja. Rado-

vi koji slede pozicije klasičnog empirizma osvetljavaju u perspektivi pitanosti o njihovom značenju za docnije filozofiranje. Da Hjumova misao jeste prekretnica za Kanta i rađanje kritičkog stava prema tradicionalnoj metafizici, ali i da Hjumovi epistemološki, etički, politički i estetički stavovi u bitnom određuju i savremenost filozofije, pokazuje Marica Rajković. Nevena Jevtić istražuje kritički potencijal Kantovog i Fihteovog traganja za uslovima mogućnosti metafizičkog privida u sučeljavanju s pozicijama britanskog empirizma samog. Đorđe Hristov transcendentalni empirizam Žila Deleza sagledava u njegovom kritičkom odnošenju kako prema Kantovom transcendentalnom idealizmu, tako i prema stanovištu klasičnog empirizma. U radu Stanka Vlaškog, Jakobijev poziv na novo tumačenje Hjumovog pojma verovanja razmatran je u svetlu Jakobijevog nastojanja da filozofiranje povede putem na kojem bi se prevazilazile teškoće koje su kantovskom mišljenju ostale nesavladivim.

Rubrika *Povod* posvećena je godišnjoj konferenciji Društva za fenomenologiju za Srednju i Istočnu Evropu (CEESP) koja je septembra 2023. na temu „Fenomenologija i istorija“ održana na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. U njoj objavljujemo tri rada. Mark Lošonc bavi se pitanjem o stavu prema istoričnosti u kontekstu Eljadovog i Korbenovog proučavanja religije. Tezi prema kojoj bi čulno iskustvo bilo determinisano kulturnom istorijom, s pozicija Huserlove fenomenologije, ali i u osvrtu na savremena eksperimentalna istraživanja kritički pristupa Gaetan Ilo. Pitanje o istoričnosti jastva u Huserlovoj misli problematizuje Andrija Jurić. Rubriku je uredio profesor Dragan Prole.

Rubriku *Studije i ogledi* i u ovom broju čine radovi s razolikih polja filozofije. Dragan Prole Platonovu *pećinu* tumači kao sliku iskazanu rečima i istovremeno pokazuje kako se njen smisao oblikuje u svetu za koji više nema ničeg što bi u odnosu na pećinu značilo transcenciju. Željko Kaluđerović ukazuje na teškoće da se elejska monistička misao, shodno parmenidovskom „putu istine“, obuhvati Aristotelovim učenjem o uzrocima, ali i pokazuje da s obzirom na „put mnenja“ to jeste moguće. Rad Nataše Vilić i Danijele Milinković vođen je pitanjem da li umetnost danas sebi još postavlja zahtev za otkrivanjem istine. Nataša S. Milović u vezi pitanja o onome mogućem za čoveka u svetu osvetljava uzajamna dopunjavanja uvida Hane Arent i Žila Deleza. U još jednom radu inspirisanom helenskom mišlju, Ana Miljević prefilozofska, pesnička značenja termina *physis* tematizuje kao oslonac

za njegova potonja filozofska promišljanja. Filozofsko-politička misao Nikola Makijavelija, te problem da se firentinskom misliocu pripiše ono za šta bi se inače pretpostavljalo da jeste *makijavelizam*, u centru je pažnje Zorana R. Nikolića. U osvrtu na Adornove refleksije, o jeziku Semjuela Beketa iz vizure otklona od metafizičkog logocentrizma piše Gordan Živić. Rubriku zatvara rad Jadranke Pešti koji pažnju skreće na nejasan status logike kao nastavnog predmeta u srednjoškolskom obrazovanju u Srbiji u prve dve decenije XXI veka.

U rubrici *Prilozi*, Marko Galić prikazuje knjigu *Zašto vjerujemo u Boga? Filozofski temelji kognitivne znanosti o religiji* Saše Horvata.

UREDNIŠTVO

IN MEMORIAM

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.11-31>

MILENKO A. PEROVIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

EPOHALNI SMISAO KANTOVE FILOZOFIJE¹

Pouzdanost istorijsko-filozofskih sudova o epohalnom značenju Kantove filozofije, koja je otvorila tematski, svjetonazorni i duhovni prostor za moćnu misaonu struju filozofije njemačkog idealizma, nije u biti pokolebana preovlađujućim skeptičkim i ciničkim držanjem potonjih prominentnih recepcija filozofskog nasljeđa. Nekoliko temeljnih postavki može konstituirati tematsko polje za odbranu te pouzdanosti.

Prvo. Poslije dugog niza vijekova prevlasti tzv. „filozofije razuma“, Kant je u filozofiju vratio interes za autentičnu spekulativnu bit filozofije, koja samu sebe tematski postavlja iz razumijevanja *principa duha*. Njegovo veliko vraćanje toj spekulativnoj biti otvorilo je mogućnost da se u filozofiji njemačkog idealizma stvore veliki filozofski sistemi, izvedeni na oživotvorenju ideala antičke filozofije o potpunoj otvorenosti mišljenja za neskrivenost bitka i o totalitetu mislivosti onoga mislivog, ali na pretpostavkama moderne slobode duha kao principa moderne građanske epohe i najimanentnijeg principa same filozofije. Tematska otvorenost filozofije ovdje nije postavila poimanje filozofije samo kao „sistematsko sažimanje, koje prožima i oblikuje sve što je ljudski duh dotada mislio“ (Vindelband). „Sistematsko sažimanje“ svega doživljenog i svega mišljenog, s obzirom na ljudsku istorijsku oblikovalačku univerzalnost, u filozofiji njemačkog idealizma moguće je razumjeti na temelju nečega mnogo bitnijeg. Ta je velika filozofska orijentacija proistekla iz postavke novog načina i smisla promišljanja starog fundamentalnog filozofskog pitanja o *jedinstvu mišljenja i bit-*

¹ U spomen na profesora Milenka A. Perovića i s nemerljivom zahvalnošću za sve što je učinio za časopis *Arhe*, za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu i za čitavu našu filozofsku kulturu, ponovo objavljujemo ovaj njegov članak. Članak se izvorno pojavio na stranicama prvog broja *Arhea* 2004. godine.

ka. Za razliku od antičkog i novovjekovnog poimanja toga zadatka, ona je taj način i smisao izgradila na ideji da je jedinstvo mišljenja i bitka moguće prirediti kao misaoni predmet samo ako u izvornoj dinamičkoj pretpostavci filozofskog mišljenja ono bude shvaćeno kao *unutrašnji nužni tok misaonog kretanja*. Drugim riječima, ona je pred sebe postavila zadatak da *jedinstvo shvati, izvede i dokaže kao život pojma!*

Drugo. Njemačka idealistička filozofija s Kantom je otvorila problem misaone mogućnosti da se ono apsolutno jedno, koje je trajni, ali i samo-pokretni i samo-uposebljujući osnov svega, pokaže u njegovom uposebljivanju, individualiziranju. Filozofsko pokazivanje je misaono vraćanje u bit prirodnog i duhovnog univerzuma, tj. pokazivanje „apsolutnosti uma u samosvijesti“. Proces filozofskog mišljenja u filozofiji njemačkog idealizma postavljen je kao razumijevanje vraćanja samosvijesnog uma kao duha u svoju apsolutnu osnovu. Kantova filozofija počiva na ideji „apsolutnosti uma u samosvijesti“. Njezino polazište i princip je ljudski subjekt kao ono slobodno, individualizirano, kritičko i negativno. Njezino temeljno stanovište je subjektivna individualiziranost, koja traga za putevima povratka u ono objektivno. Cjelina Kantove filozofije može se razumjeti kao proces filozofiranja o subjektivnosti koja traga za vlastitom objektivnošću. Taj proces filozofiranja na određujući način postavlja mjerilo smisla i vrijednosti Kantove filozofije i filozofije njegovih njemačkih sljedbenika. Unutrašnjom izgradnjom toga mjerila očituje se i sama granica Kantove filozofije na poziciji „apstraktne apsolutnosti uma“. Po tom mjerilu pokazuje se da Fihteova filozofija na spekulativni način shvata bit samosvijesti kao konkretno jastvo, ali dopire samo do subjektivne forme apsolutnog (do subjektivnog oblika povratka samosvijesti u apsolutni osnov svega). Šelingova filozofija pokušava teškoće Kantovog i Fihteovog mišljenja povratka individualnosti u supstancijalnost riješiti polaskom od pretpostavljenog apsolutnog jedinstva supstancije i individualnosti. Iz takve pretpostavke nastaju osnovne misaone teškoće razumijevanja individualnosti. Za Šelinga trajnim problemom ostaje pitanje pokretne individualizacije apsolutne supstancije, apsolutnog jedinstva (pitanje izvođenja razlike u jedinstvu). Hegelova filozofija polazi od apsolutne supstancije. Ona je razumljena kao duh. Duh je ono Jedno koje sebe uposebljuje, individualizira, postavlja kao konačni svijet prirode i svijet konačnog duha, da bi se iz te konačnosti duha, zato što on jeste duh (jedinstvo jedinstva i razlike duha u sebi) mogao vratiti u apsolutnu

supstanciju (kao horizont apsolutnog duha), kao samorazumijevanje vječne konačnosti u vječnoj beskonačnosti.

Treće. Kantova se kritička filozofija oblikuje kroz nastojanje da se na višoj misaonoj razini tematizuje i riješi spoznajni problem koji bijaše razlog osnovnog novovjekovnog filozofskog spora između metafizike i empirizma. Oblikovanje Kantove filozofije, kao i cijele filozofije njemačkog idealizma, može se razumjeti kao gradnja na onome filozofskom području koga je uspostavila kartezijanska filozofija subjektivnosti. Nema nikakve sumnje da ova filozofija u svom generalnom smjeru stasa na temelju novovjekovne filozofske diskusije, koja je za vlastitu podlogu i polazište uzela slobodu samosvijesti. Ta je podloga u dubljem duhovnom smislu priređena iz hrišćanskog principa duha. Njen novovjekovni metafizički smisao i polazište je bez-pretpostavna pretpostavljenost djelatnosti individualnosti (aktivitet spoznajne svijesti) i njoj naspramno pretpostavljene nezavisnosti objekta (tj. apsolutne supstancije). To stanovište određuju temeljni karakter i rezultat novovjekovne filozofske diskusije u njezinom dogmatskom i skeptičkom dovršetku. Kantova filozofija osvjetljava i prevladava pretpostavke i rezultate te diskusije. U njoj se nastoji da dublje misaono bude zahvaćena sama bit ljudskog mišljenja, da se temeljnije preispita priroda ljudske svijesti i samosvijesti. Svoje polazište ova filozofija statuiru u duhovno-misaonu sintetičku bit svijesti. Njezino rasvjetljivanje treba da otvori misaoni put razumijevanju da bit odnosa između mišljenja i bitka, subjekta i objekta, tj. svijesti i svijeta jeste sami njihov *odnos*. Tek po vlastitom *odnosu* mišljenje i bitak, subjekt i objekt, svijest i svijet se konstituiraju, tj. su-konstituiraju. Filozofski zasnovati najviši ontološki rang pitanja o *odnosu* znači pokazati izvornost slobodnog produktivnog kretanja prelaženja svijesti u svijet i svijeta u svijest, samodjelatnost posvjetovljivanja svijesti i samo-osvješćivanja svijeta. Rekonstrukcija cjeline bića, cjeline predmetnog polja filozofije kojim ona sebi daje karakter i zadatak da se oblikuje kao misaoni sistem, slijedi tu osnovnu ideju.

Četvrto. Postavljajući svoj osnovni zadatak Kantova je filozofija pokazala nužnost stupanja u tragalački dijalog s antičkom filozofijom, osobito s njezinim dijalektičkim i spekulativnim paradigmama mišljenja. Protiv antitetičkog razumskog filozofiranja Novoga vijeka ona se, na izvjestan način, morala vratiti antičkim uzorima *umskoga* mišljenja filozofije. Taj povratak nije značio podražavanje antičke filozofije,

nego povratak u onaj trajni posjed što ga je filozofija već jednom bila stekla kao svoje najvlastitije stanovište i metodu. Taj posjed antičkog dijalektičko-spekulativnog mišljenja preuzet je sada, ali ne u dovršenosti i neponovljivosti svoga platonističkog, aristotelovskog i neoplatoničarskog obrasca, nego na temelju onoga samorazumijevanja čovjeka i filozofije koje je priređeno s hrišćanskim principom duha. U tom samorazumijevanju filozofiji se ljudska svijest otvara u imanentnoj duhovnoj slojevitosti, kao slobodna djelatnost koja djeluje u samoj sebi, produbljujući se prema vlastitoj duhovnoj biti. Svijesti se otvara sama svijest u svojoj svjesnoj i slobodnoj djelatnosti, koja je njezina vlastita izvorna sintetičnost, sagledana u svom samorazvijanju i jedinstvu, kao i razlici. Nije to svijest shvaćena kao duša, u kojoj bitak naprosto govori, ni svijest koja se pasivno drži pred naspravnim objektom, niti svijest koja nekritički nalazi u sebi tzv. urođene ideje. Ovoj se filozofiji, takođe, bitak, svijet, objekt ne otvara više kao naspramna supstancijalnost (koja, naprosto, govori u individualitetu ljudske svijesti), ni kao moćna i masivna supstancija koja stoji naspram svijesti, nego se nastoji pokazati *supstancija i kao subjekt*, kao živa djelatnost uposebljivanja i upojedinjavanja opšteg (supstancije), koja stvara prirodni i povijesno-duhovni svijet, s nužnošću toga duhovnog kretanja kao razumljenog, opojmljenog vraćanja subjektivnog u supstancijalno. To je pokazani tok individualizacije supstancijalnog i supstancijalizacije individualnog, osvjetovljenje svijesti i osvješenje svijeta.

Sve fundamentalne teme Kantove filozofije moguće je očitovati u njihovom epohalnom smislu i sadržaju na temelju predočenih opštih postavki.

FILOZOFIJA KAO KRITIKA

Kantova filozofija stoji na stanovištu *mišljenja* koje sebe više ne razumije kao nešto slučajno, nego kao ono što je *apsolutno i konkretno*. To je stanovište slobode subjekta, koja se ogleda u njegovoj slobodnoj spoznavalačkoj, praktičkoj i tvoračkoj djelatnosti. Subjekt koji sebe shvata kao slobodnog može se okrenuti sebi samom, da bi na jedan nov kritički način ispitivao i razumijevao strukturu mišljenja, tj. ljudsku svijest. Princip Kantove filozofije je mišljenje koje sebe razumije kao ono subjektivno, što je u sebi konkretno, ono što samo sebe određuje i sebe priznaje u vlastitoj razumljenoj slobodnosti. Sve što jeste shvata

se samo prema svojoj vezi s ljudskom samosviješću. Po Hegelovom sudu, Kantova filozofija „vraća suštinu u samosvijest“.

U tom pogledu Kantova filozofija predstavlja dovršetak prosvjetiteljske filozofije. I ona počiva na zahtjevu za potpunom transparentnošću ljudskog razuma. I ona istinu shvata kao znanje samosvijesti, a ne kao rezultat povjerenja u dogmatske i nekritičke autoritete. Međutim, prosvjetiteljstvo nije iskoristilo misaoni horizont koji je u njemu bio otvoren Rusoovim razumijevanjem slobode kao onoga što je apsolutno. Rusoovo povezivanje ideje slobode s idejom volje bilo je plodotvorna misaona osnova za novo zasnivanje teorijske, ali i praktičke filozofije. Prosvjetiteljstvo nije iskoristilo taj veliki misaoni podsticaj u pogledu mogućnosti koje su se otvorile na tlu slobodnog uvida za teorijsku filozofiju, konkretnije za dublju misaonu tematizaciju *problema spoznaje*. Ono je ostalo na njutnovskom naturalističkom gledištu, odnosno, na tlu dualističke spoznajne koncepcije. Po toj koncepciji uloga svijesti u spoznajnom procesu shvaćena je kao pasivna receptivnost, kao moć mehaničkog primanja utisaka iz spoljašnje zbiljnosti, a sama zbiljnost shvaćena je na mehanicistički i matematizirani način.

Novovjekovna filozofija, razvijajući se u racionalističkim i empirističkim misaonim solucijama, takođe je polazila iz dualizma subjekta i objekta u spoznajnom procesu. Polazište vlastite filozofije Kant gradi na kritici oba glavna toka novovjekovne filozofije. Njegova kritička filozofija usmjerena je protiv Lajbnic-Volfove metafizike, kao i protiv empirističke filozofije. Usmjerena je protiv opšteg načina na koji ove filozofije pokušavaju riješiti problem odnosa svijesti prema svom predmetu u spoznajnom procesu. Protiv empirizma Kant zauzima kritički stav koji počiva na filozofskom uvjerenju da se psihološko-genetičkom metodom ne može rješavati spoznajno-teorijski problem. Da bi se otvorio novi horizont rješavanja problema spoznaje mora se odvojiti pitanje o *porijeklu* spoznaje (*quaestio facti*) od pitanja o *vrijednosti* spoznaje (*quaestio juris*). Protiv racionalizma Kant postavlja kritički stav da je pretpostavka metafizike o mogućnosti identifikacije misaonih odredbi svijesti s realitetom nekritička i dogmatska. Takva pretpostavka donosi opasnost pronalaženja i izgradnje pojmova, kategorija i cijelih sistema filozofije, koji ne traže, niti nalaze svoju potvrdu u realitetu. Racionalno-metafizičke pojmovne i kategorijalne odredbe Kant razumije samo kao čiste subjektivne odredbe ljudske svijesti, koje ne mogu imati stvarno značenje. Prema vlastitom priznanju, Hjumov em-

piristički skepsis probudio ga je iz „dogmatskog drijemeža“ u kome se nalazio kao sljedbenik Lajbnic-Volfove racionalističke metafizike. Usredsredivši vlastitu kritiku te metafizike na jedan od njezinih centralnih pojmova, na pojam uzročnosti (kauzalna determinacija), Hjum je zaključio da metafizika ne može dokazati opštost i nužnost, tj. objektivnost toga pojma. Ako to nije moguće dokazati, onda se jedino može pretpostaviti da pojam uzročnosti počiva na prostoj subjektivnoj navici povezivanja događaja. Na taj način Hjum cijelom metafizičkom načinu razumijevanja spoznaje i znanja oduzima objektivnu vrijednost, dokazujući da se opštost i nužnost znanja svijesti ne nalazi u opažanju. Hjum je podstakao Kanta da u novom svjetlu sagleda i postavi problem objektivnosti i vrijednosti ljudske spoznaje uopšte. Ako je iskustvo mišljenja pokazalo da empirizam nužno vodi u skepticizam, a racionalizam u nekritički dogmatizam, onda se pred Kanta u potpunoj otvorenosti i problemskoj zaoštrenosti postavilo pitanje o mogućnosti ljudske spoznaje. Pitanje je vodilo Kanta u rješavanje novog temeljnog zadatka filozofije: Treba spoznati samo spoznavanje!

Gubitak zbiljskog karaktera filozofije u novovjekovnoj metafizici moguće je prevladati, te time filozofiji povratiti vrijednost supstancijalnog znanja o supstancijalnom po Kantovom sudu ponajprije htijenjem da se pretpostavljajuća objektivistička nastrojenost te metafizike razumije i prevlada u vlastitom korijenu, da bi se izborio onaj horizont rješavanja spoznajnog problema koji započinje *pitanjem o predmetnom karakteru ljudske svijesti*. Filozofsko imanjenje „same stvari pred očima“ moguće je zadobiti samo ako se izvornim filozofskim pitanjem učini pitanje o djelatnosti svijesti u postavljanju vlastitih predmeta. To pitanje otvara cjelovitu tematiku razumijevanja ljudske čulne, razumske i umske djelatnosti, po njenoj postavljenosti jedinstvenom aperceptivnom sintetičkom sposobnošću svijesti, kao korijenom i izvorom svake ljudske spoznaje. Građenje „sistema filozofskih spoznaja ili umskih spoznaja iz pojmova“, kao korpusa filozofskih spoznaja, moguće je samo ako filozofsko istraživanje pred sebe postavlja fundamentalni uslov kritičkog ispitivanja same djelatnosti ljudske spoznajne svijesti. Budući da je pojmovnost sama bit svijesti, kritika spoznajne svijesti predstavlja istraživanje o zbiljskom (objektivnom i nužnom) ili nezbiljskom (prostom subjektivnom) značenju apriornih pojmova. Prirodi spoznajnih pretenzija ljudske svijesti pripada moć da iz vlastitog aprioriteta, iz vlastite transcendentalne biti, postavlja najrazličitije

pojmovne mreže, na temelju kojih proizvodi „konstrukciju“ zbiljnosti. Svi veliki metafizički sporovi, po Kantovom sudu, vođeni su sučeljavanjem oprečnih „konstrukcija“, koje su počesto gubile tlo zbiljnosti pod sobom. Filozofija pred sebe nužno mora postaviti zadatak kritičkog preispitivanja pojmovne moći svijesti, da bi se utvrdile granice te moći. Zbog toga, predmetno polje mora se moći nužno ograničiti na pojmove a priori koji imaju svoju primjenu, dakle, na nužne pojmove koji mogu istrpjeti vlastitu transcendentalno-filozofsku kritiku. Shodno tome, djelatnost filozofije ne može biti sadržana u ideji izgradnje jedne završene i opštevažeće filozofije, koja bi se onda mogla naučiti. Učiti se može samo filozofiranje, dakle, transcendentalno-kritičko propitivanje zbiljskog predmetnog karaktera ljudske svijesti u njezinoj najizvornijoj djelatnosti. Budući da je filozofska spoznaja isključivo umska spoznaja „iz pojmova“, filozofska transcendentalna kritika u prvom je redu samokritika uma. Nije ona „kritika knjiga i sistema, nego umske moći uopšte“, dakle, suštinska djelatnost uma u samospoznaji moći i granica vlastite metafizičke djelatnosti. Kant kritiku tematizuje po modelu sudskog procesa nad „beskonačnim sporovima“ koji se vode na metafizičkom bojnom polju. Smisao suđenja nalazi se u tome da metafizika nađe sigurni put nauke po uzoru na matematiku i fiziku. Um u kritičkoj upotrebi mora otkrivati temelje metafizičkog diskursa, da bi se propitala moć ljudskog uma na polju zadataka spoznaje boga, slobode i besmrtnosti. Transcendentalna kritika je stoga „nauka čistog prosuđivanja čistog uma, njegovih izvora i granica“, a „koja se ne bavi predmetima, nego našim apriornim pojmovima o predmetima“. Negativna korist kritike shvaćena je kao suzbijanje neovlašćenih pretenzija uma, koje su u tradiciji metafizike uvijek vodile preko iskustvenih granica. Kritika je „samospoznaja uma, koji je od sebe samog i na sebi samom postavljen; kritika je tako ispunjavanje najunutrašnjije umnosti uma“ (Heidegger, „Die Frage nach dem Ding“). Ona nije sistematska doktrina, nego je „učenje o principima spoznaje a priori“, te ima karakter „propedeutike za sistem čistog uma“.

Praktički um takođe potrebuje kritiku, po smislu drugačiju od kritike čistog spekulativnog uma. Drugačiji karakter te kritike određen je drugačijim karakterom ontološkog statusa čovjekova praktičko-povijesnog svijeta. U tom važnom elementu novog razumijevanja toga svijeta, novog pojma zbiljnosti, novog pojma čovjekove slobode, te novog utemeljenja ideje praktičke filozofije Kant je veliki Hjumov

dužnik; ne manje od njegovog duga Hjumu za buđenje iz metafizičkog „dogmatskog drijemeža“. Tradicija filozofije od Platona i Aristotela oblikovana je na pretpostavkama nužne dominacije mišljenja nad djelanjem, teorije nad praksom, prirode nad slobodom itd. Ta je pretpostavka vodila nepropitanom postavljanju teorijske filozofije kao mjerodavne za praktičku filozofiju, tj. dominaciji teorijske nad praktičkom filozofijom. Novovjekovna filozofija, stasajući na historijskom tlu probuđenog građanskog senzibiliteta slobode, pripremila je pretpostavke za prevladavanje ideje o nužnosti takve dominacije, za novo razumijevanje ljudskog djelanja, a time i konstituirajućeg temelja čovjekovog praktičkog i historijskog svijeta. To novo razumijevanje pripremljeno je kartezijanskom pojmom *samosvijesti*, Lajbnicovim pojmom *apercepcije*, te Vikoovim pojmom *factum*. Ipak, odlučujući podsticaj za Kantovo epohalno novo i značajno zasnivanje praktičke filozofije i etike došao je od Hjumove teze da se vrijednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova, tj. da se trebanje ne može izvoditi iz bitka. Drugim riječima, cjelina vrijednosnog područja zbiljnosti ne može se posmatrati kao zasnovana u prirodnom bitku, nego se za nju mora izboriti posve novi i drugačiji ontološki status. To nije samo borba protiv tzv. obične ljudske svijesti u njezinom naivno-metafizičkom uvjerenju o prioritarnom ontološkom statusu prirode, nego i protiv cijele tradicije metafizike (dakle, cijele tradicije filozofije) koja je to prostodušno uvjerenje izdigla do nivoa svoje najtemeljnije i najnespornije pretpostavke. Zbog toga, fundamentalni smisao Kantove samokritike uma u njegovoj praktičkoj upotrebi sastoji se ne samo u tome što ona omogućava da filozofija za sebe izbori potpuno novu stajnu tačku, stanovište slobode, nego i u tome što ona otvara put samo-emancipaciji čovjekovog praktičko-povijesnog svijeta, put u samorazumijevanje toga svijeta kao postavljenog po ljudskoj slobodi. Dakle, Kantova transcendentalna samokritika teorijskog uma, tj. uma u teorijskoj upotrebi uzrokuje slom tradicionalne teorijske (metafizičke) filozofije, a njegova kritika uma u praktičkoj upotrebi uzrokuje slom tradicionalne praktičke filozofije.

Na tim kapitalnim filozofskim pitanjima gradi se Kantov projekt kritičke filozofije. Njegovo je težište, s jedne strane, na kritičkom ispitivanju moći ljudskog saznanja, te s druge strane, na kritičkom sagledavanju mogućnosti slobodnog ljudskog djelanja. Da bi se na filozofski tematski način uopšte moglo postaviti pitanje o spoznaji, tj. o problemu odnosa subjekta i objekta spoznaje, najprije se mora ispitati sama moć

svijesti u spoznaji. Moraju se kritički ispitati izvori, granice i doseg ljudske *spoznaje*. Isto tako, mora se ispitati da li se u ljudskoj svijesti uopšte mogu pronaći neki principski temelji, koji bi ljudskom *djelanju* dali neophodnu sigurnost, tj. opštost i nužnost praktičke spoznaje.

Pitanjima o spoznaji i djelanju Kant pristupa razvijanjem i prevazi-
laženjem stanovišta kartezijanske filozofije subjektivnosti, koje je iz-
građeno na ideji slobode subjekta kao spoznavalačkog bića, tj. na ideji
da subjekt vlastitom djelatnošću proizvodi vlastiti predmet. Za Dekarta
rješenje tzv. spoznajnog problema sadrži se u razumijevanju djelatnosti
subjekta kao osvjetljavanju predmetnog karaktera svijesti. Predmetni
karakter svijesti shvaćen je kao moć svijesti da slobodno iz sebe pro-
izvodi predmete. Te proizvode, kao vlastite predstave o predmetima,
svijest onda iznosi u spoljašnju zbiljnost, povezujući ih s njim. Takvo
povezivanje je shvaćeno kao spoznaja same objektivne stvarnosti, tj.
prirode. Izvedeći cjelovitu tematiku filozofije iz stava „Ego cogito“,
Dekart je „*cogitatio*“ razumio kao cjelovitu unutrašnju strukturu svije-
sti (duše), čiji je ključni element analitička moć razuma. Po vlastitom
pojmu *svijest* je uvijek *svijest o nečemu*. Zato, rješavanje spoznajnog
problema *sa stanovišta svijesti* nužno povlači i pretpostavku o izvornom
postojanju onoga što nije sama svijest, pretpostavku o postojanju
prirode (bitka) kao nezavisnog od svijesti. Razumjevši svijest u njezi-
nom bitnom ustrojstvu kao *predmetnu svijest*, Dekart je izveo nužnu
konzekvenciju da predmetna svijest u prvom činu vlastite djelatnosti
proizvodi i postavlja sebi vlastiti *pred-met* kao ono svoje *drugo* (pri-
rodu, bitak). To *svoje drugo* predmetna svijest shvata *istodobno* kao
ono što je od nje postavljeno, ali i kao ono što je od nje nezavisno, što
ima samostalni bitak. Zbog toga se u Dekartovom stavu „Ego cogito“
sadrži jedinstvo predmetne svijesti i predmeta, ali i razlika predmetne
svijesti (*cogitatio*) i onoga što u samom proizvodu predmetne svijesti,
u predmetu nije njezina vlastita djelatnost, što nije sami *cogitatio*. Ide-
ja jedinstva predmetne svijesti i predmeta implicira da cijeli spoznajni
problem, dakle, problem filozofskog obrazloženja mogućnosti jedin-
stva predmetne svijesti i predmeta počiva na istraživanju subjektivne
samodjelatnosti predmetne svijesti. Međutim, ideja razlike predmetne
svijesti i predmeta odmah donosi radikalnu izmjenu u filozofsko istra-
živanje spoznajnog problema, jer u njega unosi drugačiju pretpostavku
o ograničenju subjektivne djelatnosti predmetne svijesti vlastitim misa-
onim predmetom. Drugim riječima, Dekartov stav „Ego cogito“ u sebi

krije istodobnu apsolutizaciju i de-apsolutizaciju subjektivne samodjelatnosti svijesti. U tom vodećem stavu Dekartove filozofije istodobno se afirmiše i negira produkcijska sloboda spoznavalačkog subjekta. Istodobno se bitak shvata kao postavljen od svijesti, ali i kao samostalan, nepostavljen od svijesti (kao supstancija). Dekart je tako u temelj vlastite projekatske ideje filozofije postavio ideju *jedinstva*, ali i *razlike* (koja odmah napreduje do *suprotnosti*) između svijesti i onoga drugoga svijesti (bitak, priroda). Ta pretpostavljena suprotnost u isti mah treba da bude *očuvana kao suprotnost* (da bi bila očuvana pretpostavka o samoograničavanju predmetnog, djelatnog karaktera svijesti), ali i *ukinuta kao suprotnost* (da bi filozofsko istraživanje opravdalo samo sebe, jer sebe je vodilo zadatkom obrazloženja same mogućnosti spoznaje, dakle, jedinstva predmetne svijesti i predmeta). Ključ ovakvog najdubljeg imanentnog paradoksa kartezijanske filozofije subjektivnosti sadržan je u samoj pretpostavljajućoj ideji o *cogitationes*. Naime, cogitatio je u svojoj najimanentnijoj moći shvaćen kao analitička moć svijesti kao razuma bez refleksije na samu sebe, bez refleksije na ono što sintetički u svijesti omogućava i samu svijest i njezin predmetni karakter. To sintetično u svijesti jeste ono što svijesti daje mogućnost da bude predmetna, što je verifikuje ili opovrgava u njezinoj predmetnosti. Međutim, Dekartova filozofija nije otvorila taj transcendentalni horizont razumijevanja samodjelatnosti svijesti, te je stoga ostala samo *filozofija svijesti*, tj. *filozofija razuma*. U toj činjenici nalazi se objašnjenje cjeline misaonih teškoća s kojima se suočavala, kao i opšte aporetske strukture njezinih misaonih rezultata. Dakle, osnovna teškoća kartezijanske filozofije subjektivnosti bila je u tome što *nije bila dovoljno subjektivna!*

Izlaz iz kartezijanske aporetike polaznog filozofskog stava Kant traži u produbljivanju stanovišta svijesti, u traženju samoga osnova svijesti, koji daje da svijest može biti predmetna. Osnov razumske predmetne svijesti nije sama razumska predmetna svijest, nego jedna dublja sintetička moć svijesti koja daje da bude moguća sama svijest, ona moć koja samoj svijesti daje mogućnost da bude predmetna i da zna sebe kao predmetnu. Osnov svijesti je *samosvijest!* Ona daje da svijest vlastiti predmetni karakter, vlastito izvorno traženje jedinstva s predmetima može okrenuti na samu sebe, da bi samu sebe uzela za vlastiti predmet i da bi našla jedinstvo sa samom sobom. Moć svijesti da uzme sebe za vlastiti predmet ne može biti shvaćena kao izvedena iz predmetne moći svijesti, nego je upravo obrnuto. *Svijest može biti*

predmetna (dakle, može sebi nešto postaviti kao spoznajni predmet) *samo zato što sebe može uzeti za vlastiti predmet!*

Kartezijanski „Ego cogito“ kao filozofski stav može biti istodobno očuvan, ali i ukinut samo ako se pretumači u stav „Ja mislim, koje mora moći pratiti sve moje predstave“. Drugim riječima, polazište rješavanja spoznajnog problema mora se tražiti dublje u ljudskoj subjektivnoj svijesti. Bit svijesti, bit kartezijanskog „cogitatio“ nije analitička moć razuma, nego je moć da se ima *svijest o svijesti*, dakle, *samosvijest*. Ona je sintetička aperceptivna moć svijesti kao samosvijesti, u kojoj treba tražiti istinu o zbiljnosti. Kao čista logička svijest, tj. „samodjelatnost misaonog subjekta“, ona omogućava da se u prvom filozofskom stavu ispitivanja moći ljudske spoznaje (kao puta rješavanja spoznajnog problema) izbjegne i kartezijanska dualistička pretpostavka prvog filozofskog stava i dogmatsko postupanje u slobodnoj konstrukciji pojmova. S Kantom pojam samosvijesti biva učinjen centralnom filozofskom kategorijom, a time i osnovnim pojmom filozofskog razumijevanja problema spoznaje i problema djelanja.

U premještanju težišne tačke prvog filozofskog pitanja sadržan je smisao Kantovog „kopernikanskog obrta“. On se sastoji u obrtanju stanovišta razumijevanja čovjekove spoznajne i praktičke djelatnosti, čovjeka kao spoznajnog i moralnog subjekta. Kopernik je potpuno preokrenuo geocentrično u heliocentrično stanovište. Zemlja više nije shvaćena kao centar svijeta, nego kao jedna od planeta, koja se okreće oko Sunca. Kant je, isto tako radikalno, preokrenuo razumijevanje odnosa činilaca u spoznajnom problemu. Težište spoznajnog odnosa premjestio je s predmeta (objekt, bitak) na subjekt (svijest, mišljenje). Time je osnovnu ulogu u razumijevanju spoznajnog odnosa postavio na subjektivnost subjekta. Stoga, sami izraz „kopernikanski obrt“ ne treba shvatiti doslovno, nego metaforično. Kantov poduhvat je srodan Kopernikovom samo po radikalnosti preokretanja postojećih shvatanja. Po samom značenju, njihova su preokretanja potpuno suprotna. Kopernik je odbacio homocentričku sliku svijeta, dok je Kant upravo načinio preokret s naturalističke na homocentričku sliku svijeta.

NOVI POJAM ČOVJEKA

Kant potpuno napušta opšte naturalističko stanovište cijele filozofske tradicije, posebno novovjekovne filozofije, stavljajući u središte vlastite filozofije spoznajni i djelatni svijet čovjeka, čovjeka kao spon-

tano, slobodno i samodjelatno biće. Zbog toga, sva su vodeća pitanja Kantove filozofije pitanja o čovjeku, usmjerena na osnovna područja čovjekove samodjelatnosti i sami čovjekov bitak. To su četiri pitanja: (1) Šta ja mogu znati? ; (2) Šta treba da činim? ; (3) Čemu se mogu nadati?, te (4) Šta je čovjek? Prvo je pitanje metafizičko i istražuje se u „Kritici čistog uma“. Drugo je etičko i ispituje se u „Kritici praktičkog uma“. Treće je religijsko i rasvjetljava se u djelu „Religija unutar granica čistoga uma“. Četvrto pitanje je antropološko. S jedne strane, kao uže pitanje, Kant ga raspravlja u djelu „Antropologija“. S druge strane, ono je pitanje koje u sebi sabira sva prijetna pitanja, čineći Kantovu filozofiju u cjelini mjestom epohalne pobjede nove homocentričke i logocentričke slike svijeta.

Kantovo kritičko razumijevanje slobodne duhovne samosvijesti čovjeka pokazalo je da sve temeljne kategorije tradicionalne metafizike iznova moraju biti konstituirane i misaono-kritički opravdane s obzirom na ljudski duh u njegovom „djelotvornom samostalnom biću“ (Hegel). Djelotvornost čovjeka kao duhovnog bića pokazala se u *teorijskom smislu* kao samozhtjev samosvjesnog duha da „samog sebe mora učiniti svjesnim sebe“. Samoposmatranje duha kao teorijskog uma, tj. samokritika uma bijaše vođena zahtjevom uma sebi samom da spozna sebe u onome što je od njega izazvano ili što je spolja zadobiveno. Utoliko je Kantova kritika uma našla granicu teorijskog uma u području pojavnosti, postavljajući u tome samu granicu Kantovog kritičkog projekta filozofije kao samorefleksije ljudske slobode. Međutim, idejom primata praktičkog nad teorijskim umom kod Kanta je očuvan fundamentalni novum shvatanja filozofije kao samorefleksije ljudske slobode, kao i epohalni novum poimanja čovjeka kao slobodnog duhovnog bića koje proizvodi cjelinu smisla prirodnog i duhovno-povijesnog univerzuma.

Po Kantovom temeljnom sudi praktički um nije ograničen spoznajnim moćima svijesti. Ljudski duh u *praktičkom smislu* u onome što mu je spolja dato (svijet drugih ljudi) proizvodi samoga sebe i u tom samoproizvođenju spoznaje vlastitu slobodu i vlastitu najvišu ljudsku vrijednost i dostojanstvo. On može prelaziti u nad-čulni, noumenalni svijet, u područje onoga što nije dato, nego je zadato. Ideje slobode volje, besmrtnosti duše i božjeg postojanja ne mogu se spoznajno dokučiti, ali mogu biti predmet čovjekovih moralnih uvjerenja. Te ideje mogu biti regulativni principi ljudskog ponašanja. Pitanje „*Što treba da*

činim?“ središnje je pitanje Kantove praktičke filozofije. Ono počiva na kritičkom ispitivanju praktičkog uma, koje u svojoj dubini odmah zahtijeva i odluku u pogledu pitanja „Što je čovjek“. Kant smatra da čovjek nije prevashodno teorijsko, nego djelatno, praktičko biće. Ljudski poziv i pojam nije primarno u spoznajnom odnosu prema datome, nego u djelatnom odnosu prema samom sebi. Cijela tradicija praktičke filozofije i etike pokušavala je djelatni odnos, tj. samu bit ljudskog djelanja razumjeti i tumačiti iz njezinog odnosa prema datosti (bitku). Datost je pretpostavljena kao antički pojam prirode (*physis*), hrišćanski pojam boga ili novovjekovni pojam prirode (*natura*). Kant je prihvatio izuzetno podsticajno Hjumovo upozorenje da se vrijednosni sudovi (sudovi o dobrom, zlom, pravednom itd.) ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova (sudovi o datom, prirodi itd.). Time se za Kanta otvorilo temeljno pitanje o izvoru tih sudova. Pitanje ga je vodilo temeljnom pretumačivanju cijele tradicionalne ideje zbiljnosti. Naime, ako se vrijednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova, onda se cjelina područja ljudskog djelanja ne može izvoditi iz ideje prirode (bitka). Ako je ljudsko djelanje vođeno onim zadatim (onim što još nije, a trebalo bi činiti), te ako je ono zadato djelo slobodnog samozakonodavstva ljudskog praktičkog uma, onda trebanje više ne može biti shvaćeno kao epifenomen bitka. Nepropitana pretpostavka cijele tradicije filozofije do Kanta bijaše pretpostavka o apsolutnosti bitka. Po prvi put u historiji ljudskog filozofskog mišljenja Kant postavlja tezu o jednakom ontološkom statusu bitka i trebanja. Tom se tezom ne osporava supstancijalni status ideje bitka (prirode), nego se ideja trebanja izvlači iz područja kompetencije ideje bitka, te joj se dodjeljuje samostalni ontološki status. Područje ljudskog samosvjesnog i samodjelatnog duhovno-povijesnog svijeta može biti shvaćeno u svojoj ontološkoj strukturi i smislu samo kao radikalni otklon od područja prirodnog svijeta, samo kao onaj dio specifično ljudske zbiljnosti koji vlastiti uzrok i svrhu slobodno postavlja iz sebe, tj. iz samozakonodavne slobodne moći ljudskog uma.

Kantova filozofija u cjelini, te praktička filozofija posebno, predstavlja radikalni zaokret u odnosu na tradicionalni metafizičko-antropološki pojam čovjeka. Čovjeka on shvata kao *amfibijsko biće*, jer živi u dva svijeta: prirodnom i slobodnom. U prvom je on podređen kauzalitetu prirode, a u drugome iz vlastite autonomne biti, iz slobode postavlja kauzalitet vlastitog djelovanja. Čovjek pribavlja sebi vrijednost i dostojanstvo po svom „kauzalitetu kroz slobodu“, dakle, kao

slobodno, a ne prirodno biće. Zato praktički um mora imati primat nad teorijskim umom. Po prvi put u istoriji mišljenja kod Kanta se bit ljudskog djelanja ne traži, niti izvodi iz bitka kao takvog, nego iz slobode kao noumenalne moći čovjeka. Isto tako, njegova praktička filozofija po prvi put u istoriji mišljenja nastoji se zasnovati iz jedinstva s teorijskom filozofijom, ne kao njezin izvedeni i zavisni dio, nego zapravo kao središte filozofije. Slobodni praktički um je izvor cjeline ljudskog djelanja. Bit ljudskog djelanja je moralno djelanje. Zbog toga, Kantova „Kritika praktičkog uma“, „Osnovi metafizike morala“ i druga praktičko-filozofska djela u prvom redu zasnivaju *etiku*. Težište etičkih istraživanja nije u zasnivanju bilo kakve normativne etike, niti u utemeljenju nekog novoga morala, nego u ispitivanju sigurnosti i vrijednosti čovjekovog moralnog prosuđivanja. To se ispitivanje ne odnosi na predmete spoznaje, nego na predmete htijenja, u kojima se otkrivaju čovjekove djelatne svrhe. Kritikom praktičkog uma Kant utvrđuje postojanje apriornog praktičkog sintetičkog karaktera ljudskog uma s obzirom na predmete htijenja. Utvrđuje postojanje umskih apriornih principa moralnog djelanja, koji daju mogućnost realizacije postavljenih djelatnih svrha čovjeka. Stoga, zadatak kritičkog ispitivanja na ovom području je spoznaja u moralnom djelanju.

POJAM SLOBODNOG DJELANJA

Novovjekovna je filozofija učinila problematiku slobode područjem vlastitog tematskog ispitivanja u kome je vodeći karakter toga ispitivanja određen vodećim karakterom same projekatske ideje u ovom razdoblju filozofskog razvitka. Budući da se ta ideja, u svojoj izvorno netematizovanoj aporetici *res cogitans* i *res extensa*, oblikuje načinom razuma, kao primarnim držanjem filozofske svijesti, koji počinje i završava u suprotnosti subjektivnog i objektivnog, tematski rezultat njezine diskusije o pitanju slobode nužno se javio kao *aporetika determinizma i indeterminizma* (kako u metafizičkoj, tako u praktičko-etičkoj ravni razumijevanja). Razvijena novovjekovna filozofska određenja slobode (*libertas indifferentiae*, *libertas spontaneitatis*, *libertas a coactione*, *liberum arbitrium*, te *libera voluntas*) predstavljaju refleks osnovne kartezijske pozicije djelatnog razuma. Razum slobodnim metodičkim samoproduciranjem producira i sebi odgovarajuću sliku prirodnog svijeta. Isto toliko, ta su određenja i indirektni refleks duha nastupaju-

ćeg građanskog vremena (opšteg procesa sekularizacije i „homocentričizacije“ svijeta, koji po sebi pretpostavljaju i proizvode rast svijesti o slobodi, najprije u prirodno-naučnom oslobađanju od fatalističkog pogleda na prirodu i čovjekov položaj u njoj, onda i u unutar-društvenom području života u oslobađanju od svakoga tuđega određenja i „prirodnosti“ političkog, ekonomskog, pravnog etc. potčinjavanja).

S druge strane, takva određenja slobode još nijesu sposobna da se oslobode okvira predočene aporetike, jer ih u tome sprječava izvorna kartezijanska aporetika svijesti i samosvijesti. U njoj *ideja samosvijesti* (kao spontanosti, samozakonodavstva ljudskog uma u teorijskom, praktičkom i poietičkom području) još trpi od mjerodavnosti *stanovišta svijesti*. Tek oslobođenje od te mjerodavnosti može donijeti istinski povijesno-misaoni proboj iz aporetike determinizma i indeterminizma. Taj se proboj, u veličini svog epohalnog početka, događa s Kantovim „kopernikanskim obrtom“, u kojemu se rastvara pretpostavljena *datost* prirodno-teorijskih, praktičko-moralnih i poietičkih struktura čovjekova svijeta. Rastvara se u tom obrtu netematska pretpostavljenost opstojanja gotovog objektiviteta (prema kojemu bi imala da se upravlja čovjekova spoznaja, a čovjekovo djelanje da traži svoje mjesto u slučajnostima otklona od kauzalne determinacije). *Spontanost* spoznajnih, djelatnih i tvorbenih moći čovjeka s Kantom je shvaćena kao slobodno-organizujuće središte jednoga, na potpuno novi način sagledanog i uspostavljenog, homocentričnog čovjekova svijeta. Spontanost kojom se ideja slobode dovodi u samo središte projekatske ideje filozofije (na način transcendentalnog idealizma), iz svog transcendentalnog jedinstvenog izvorišta (iz jedinstva transcendentalne apercepcije, onoga „Ja mislim, koje sve moje predstave mora moći pratiti“), jeste moć ljudske svijesti da: kao *autonomija teorijskog uma* može slobodno u sebe *asimilovati* empirijske sadržaje pojavnog svijeta (tj. da može „prirodu propisivati zakone“), kao *autonomija praktičkog uma* (autonomija volje) može slobodno sebi postavljati područje praktičko-moralnog svijeta, te kao *autonomija reflektirajuće rasudne snage* („heautonomija“) može voditi subjektivnu upotrebu našeg uma u pogledu iskustvenih zakona.

Spontanost saznanja i *spontanost djelanja*, teorijske i praktičke djelatnosti ljudske svijesti u njihovom traženom izvornom jedinstvu, kod Kanta rastvaraju aporetiku determinizma i indeterminizma pomoću dva kapitalna momenta razumijevanja slobode: *sloboda kao transcen-*

dentalna ideja, te sloboda kao autonomija volje (moralna sloboda, te s njom povezana politička i pravna sloboda).

Temelji razumijevanja slobode kao transcendentalne ideje postavljeni su kod Kanta u samom obrtu pojma spoznavanja, u kojemu su subjektivna upravljenost ljudske spoznajne svijesti „prema predmetima“ preokreće u izvorniju ideju upravljenosti spoznajnih predmeta „prema našem saznanju“, u kojemu može biti očitovan spontani sintetički karakter ljudske svijesti (na način razuma, uma i moći uobrazilje). Spontanost „čini da ja sebe imenujem inteligencijom“ tj. da se pored „receptiviteta utisaka“ kao izvor spoznaje pokazuje i „spontanitet pojmovi“, moć ljudskog razuma da se ti utisci kao predstave logički preoblikuju u „spoznaju nekog predmeta“. Sintetička *moć razuma* sastoji se u „proizvođenju predstava“, u „spontanosti mišljenja“, inteligencije uopšte, na kojoj se temelje svi ljudski pojmovi, te time i mogućnost samoodređenja i samoposmatranja čovjeka kao umnog bića, u kojemu se diferencira čulni svijet i svijet razuma (uopšte, „intelektualni svijet“ kao djelo „čiste djelatnosti“ razuma). Isto tako, opstoji „čista spontanost uma“ kao „čiste samodjelatnosti“ kojoj se afekcija iz čulnosti ne može pojaviti kao neophodna sadržina, nego kao „čisti spontanitet“ koji stavlja ljudsko biće u inteligibilni svijet. U tom svijetu ljudsko biće nije podložno prirodnim zakonima, nego vlastitom samozakonodavstvu. Napokon, *moć uobrazilje* (Einbildungskraft, facultas imagi-nandi), kao produktivna, jeste subjektivni izvor spoznaje koji na spontan način povezuje predstave prema pravilima razuma, prema njegovim čistim pojmovima (kategorijama), naime, „sinteza“ kojom razum djeluje na čulnost, donoseći povezanost u mnogostrukost opažanja.

Suštinsko pitanje na kojemu kod Kanta treba da se demonstrira misaoni dobitak s idejom spontanosti, odnosno autonomije već je određeno aporetičkom baštinom determinizma i indeterminizma. Ta aporetika kod Kanta u sistemu kosmoloških ideja dobiva poziciju *treće antinomije*. Teza u toj antinomiji glasi „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave svijeta. Radi njihova objašnjenja mora se pretpostaviti još jedan kauzalitet na osnovu slobode“ odnosno, „Ima na svijetu uzroka s pomoću slobode“, dok je antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svijetu dešava samo po zakonima prirode“ odnosno „Nema slobode, nego je sve priroda“. Teza pretpostavlja „apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava“, tj. pretpostavlja „transcenden-

talnu slobodu“, moć koja sama od sebe započinje niz sukcesivnih stvari ili stanja. Antiteza se gradi na opreci takve transcendentalne slobode s kauzalnom determinacijom (koja odista jeste ideja „fiziokratije“). Kantovo rješenje ove antinomije sastoji se u pokušaju izvlačenja ideje slobode iz sklopa kauzalne determinacije (jer u njemu ona naprosto nije moguća), da bi se sloboda pokazala kao *noumenalna moć*. Drugim riječima, u teorijskoj ravni aporija determinizma i indeterminizma najprije mora biti izvučena iz samoga realiteta (jer se on ne može misliti kao protivrječan u sebi), te postavljena kao opreka isključivo u umu, a rješenje aporije, kao oslobođenje uma od takve unutrašnje oprečnosti sastoji se u mogućnosti da se sloboda i nužnost misle kao neprotivrječne. Takvu mogućnost pruža samo žrtvovanje jedinstva *pojave i stvari po sebi*, dakle, dopuštanje da one opstoje isključivo u razlici, jer naime „ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasiti“. Pomičenje ideje slobode s idejom kauzalne determinacije moguće je samo diferencijom *empirijskog i inteligibilnog* karaktera ljudskog subjekta: ukoliko se subjekt pojavljuje kao član empirijskog, pojavnog svijeta, njegovo djelanje mora stajati pod zakonima prirode, jer „prirodna nužnost odnosi se samo na pojave“, a ukoliko se pojavljuje kao član inteligibilnog, noumenalnog svijeta, koji ne stoji pod uslovima čulnosti, tj. kauzalne determinacije, on može biti uzročnik djelanja koja će se javiti u pojavnom svijetu, te se utoliko njegova sloboda odnosi samo na stvari po sebi. Subjekt kao *causa faenomenon* jeste „jedna od pojava čulnog svijeta“, te je utoliko i sam jedan od prirodnih uzroka, čiji kauzalitet stoji pod empirijskim zakonima. Subjekt kao „*noumenon*“ nije prosta pojava, nego sebe shvata putem „čiste apercepcije“ kao misaono-djelatno biće koje je obdareno spontanošću duhovnih moći, koje ga odvajaju od svih empirijski uslovljenih moći, te omogućavaju da umskim idejama određuje područje svojih predmeta. Takvo određivanje nosi u sebi vlastiti umski kauzalitet ili se on može pretpostaviti, ali ono ne može podlijegati teorijskom dokazivanju.

Kako ono što *treba da se dogodi*, nešto neodređeno što određuje ljudsku djelatnost, te biva njezinim uzrokom, uopšte može biti shvaćeno, to naprosto ne pripada moći ljudskog razumijevanja, te tako ni sloboda ne može biti teorijski dokazivana. Ona može biti pokazivana u faktumu *imperativa* koje čovjek sebi postavlja, vođen idejom *trebanja*, dakle, kao *praktička sloboda*, odnosno „moć da se spontano započne kakav niz stanja, a da se ne dođe u protuvrječje s prirodnim zakonima“,

moć da se proizvede sasvim drugačiji uzročni niz od onoga prirodnog, ali da on ne proizilazi iz uma po empirijskim zakonima. U tome je smisao razumijevanja slobode kao *transcendentalne ideje*. Ona se ne dokazuje kao „stvarnost slobode“, nego se očituje kao *umska ideja* „u praktičkom pogledu“, koja daje mišljenje o spontanosti i neuslovljenosti čovjekova djelanja. Ona je „regulativna ideja“ ljudskog praksisa, kojom um može postavljati zakone koji imaju karakter imperativa, tj. „objektivnih zakona slobode“. Sloboda shvaćena kao transcendentalna ideja, odnosno, transcendentalna sloboda koja izvire iz praktičke moći uma, predočenim izvođenjem kod Kanta razgraničava se spram *fatalizma*, koji svako ljudsko činjenje i djelanje vidi kao „puku marionetsku igru“ s čovjekom, ali i spram ideje *apsolutne slobode*, odnosno *indeterminizma*, koji otklanja predeterminaciju, ali slobodu shvata kao „apsolutni spontanitet“. Transcendentalna sloboda podrazumijeva *samodeterminaciju* ljudske volje moralnim zakonom kao svojom najvišom svrhom, te je time *sloboda volje*.

Sloboda kao autonomija volje u Kantovom razumijevanju izvire iz pretpostavke transcendentalne slobode. Njezin se objektivni realitet teorijskom umu javlja u biti kao problematičan, neshvatljiv i nedokaziv. Međutim, u području praktičke upotrebe uma, u kojemu se um može javiti kao onaj koji ljudskoj volji daje odredbene razloge, dakle, kao praktički um, sloboda se pojavljuje kao ratio essendi moralnog zakona, dok je moralni zakon ratio cognoscendi slobode. Ukoliko praktički um izvorno ne bi posjedovao moć slobode, ne bi bilo moguće postavljanje njegovog vlastitog kauzaliteta kao moralnog zakona (te time moraliteta u cjelini). Međutim, budući da se sloboda ne može teorijski dokazivati, svijest o njoj kao opstojećoj moći uma moguća je samo na temelju mogućnosti postavljanja moralnog zakona, moraliteta uopšte. Ona je „jedina među idejama spekulativnog uma za čiju mogućnost a priori znamo, a da je ipak ne uviđamo, jer je ona uslov moralnog zakona koji znamo“. Praktički um pribavlja realnost „natčulnom predmetu kategorije kauzaliteta, naime slobodi, mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu“. U tom pogledu, sloboda u *negativnom* određenju je nezavisnost od prirodnog zakona pojave, a sloboda u *pozitivnom određenju*, kao slobodna volja, jeste ona koja sebi postavlja zakon o obliku „čiste zakonodavne forme maksime“. Pojam slobode je čisti umski pojam, transcendentan za teorijsku filozofiju, jer se ne može izvoditi iz iskustva (budući da ono daje samo zakone pojava), te

time ne može ni biti pojam koji konstituira spoznaju, nego može regulirati ponašanje, te je utoliko sloboda „negativni princip spekulativnog uma“ kao nezavisnost od kauzaliteta prirode. Međutim, u pozitivnom određenju, u praktičkoj upotrebi uma, sloboda kao „kauzalitet čistog uma“ je moć uma da sebi postavlja „bezuslovne praktičke zakone“, moralne zakone (imperative). Sloboda shvaćena kao *autonomija volje* je „jedini princip svih moralnih zakona i njima primjerenih dužnosti“, koji se shvata kao *nezavisnost* od „materije zakona“ (od onoga što se želi u djelanju), ali i kao „*određivanje volje* pomoću čiste sveopšte zakonodavne forme za koji neka maksima mora biti podesna“, tj. vlastito zakonodavstvo čistog, te time, praktičkog uma (dakle, sloboda u negativnom i pozitivnom određenju).

Određenje slobode volje kao autonomije time nije učinjeno potpuno razumljivim, jer treba ga razlikovati od određenja *empirijsko-psihološke slobode*. Po Kantu, ova se sastoji u nezavisnosti voljnih akata od spoljašnjih faktora, u njihovoj određenosti predstavama i osjećajima. Takva sloboda pretpostavlja *determinaciju* psihološko-kauzalnom nužnošću. *Moralna sloboda* (sloboda volje kao autonomija), naprotiv, upravo je nezavisnost od takve determinacije (od nagona, želja, prohtjeva), dakle, ona je *samo-determinacija* kao određenost volje (htijenja) čisto pomoću praktičkog uma, odnosno svijesti o moralnom zakonu, odnosno moralne ideje. Drugim riječima, *empirijsko-psihološko određenje slobode* stoji na stanovištu *heteronomije volje*, čiji se karakter sastoji u tome da „volja ne postavlja sama sebi zakon, već objekt svojim odnosom prema volji postavlja njoj zakon“, tj. volja biva određena nekim htijenjem koje nije čisto moralno, a prema zahtjevima hipotetičkog imperativa (napr. ne treba lagati, da se ne izgubi „dobar glas“).

Moralno određenje slobode počiva na *autonomiji volje* kao moći volje (kao praktičkog uma) da sebi samoj postavlja zakon, nezavisno od predmeta htijenja, a prema predstavi sveobuhvatnog i opšteg zakona kao kategoričkog imperativa (napr. ne treba lagati, čak i kad to ne bi nanijelo sramotu). Time se iz autonomije volje uklanjaju svi *empirijski principi* (naime, sva moguća određenja *sreće*, koja bi mogla voditi čovjeka u djelanju), kao i svi *racionalni principi* (ideje savršenstva kao ono što bi volju vodilo), te time i „moralni osjećaj“, „moralno čulo“ itd., dakle, sve ono što može određivati slobodnu volju. „Volja je jedna vrsta kauzaliteta živih bića ukoliko su ona umna, a *sloboda* bi predstavljala onu osobinu tog kauzaliteta po kojoj on može da djela nezavi-

sno od tuđih uzroka koji ga determiniraju, kao što je *prirodna nužnost* osobina kauzaliteta svih bezumnih bića po kojoj njihovo djelanje određuje uticaj stranih uzroka“. Sloboda volje je, dakle, autonomija, „svojestvo volje da samoj sebi bude zakon“, moć da se ne djela po drugim maksimama, nego po onima koje volja sebi samoj postavlja. Slobodna volja i volja koja sebe stavlja pod vlastiti moralni zakon jesu jedno te isto. Štaviše, čovjek je biće koje „ne može djelati drugačije nego *pod idejom slobode*“, te je time u *praktičkom pogledu* – slobodno biće, jer ne može se zamisliti, po Kantu, da bi praktički um (volja umnog bića) mogao prihvatiti rukovodstvo koje je izvan njega.

Pojam moralnosti tako biva zasnovan na ideji slobode, te se moralnost i sloboda uzajamno odnose kao *ratio essendi* i *ratio cognoscendi* (razlog bivstvovanja i razlog spoznavanja): slobodu spoznajemo iz postojanja moralnosti, a postojanje moralnosti mora pretpostavljati slobodu. Prived ovakvog kružnog dokazivanja pojmovu moralnosti i slobode počiva na osebnom položaju slobodnog moralnog praksisa u odnosu na fakticitet, uopšte u osebnom položaju slobode u odnosu na bitak (prirodu). S Hjumom je „prebijen štap“ preko leđa tradicije etike i praktičke filozofije, koja je uporno pokušavala trebanje (slobodu) izvoditi iz bitka. Hjum je pokazao nesuvislost takvih pokušaja: trebanje (sloboda) ne može se izvesti iz bitka, niti može podlijegati teorijskom dokazivanju. Kantovo određenje slobode volje kao autonomije razvija taj hjumovski stav: čovjek nije samo element *empirijskog karaktera* fenomenalnog svijeta, nego je i element *inteligibilnog karaktera* noumenalnog svijeta. „U ideji slobode zapravo samo pretpostavljamo moralni zakon, naime princip autonomije same volje, i da ne bismo bili kadri da za sebe dokažemo njegov realitet i objektivnu nužnost“. Utoliko su sloboda i autonomija „korelativni“ pojmovi, ali „tajni krug“ u dokazivanju, koji bi polazio od slobode prema autonomiji, te od nje prema moralnom zakonu, a od njega na samu moralnost, koja bi opet vlastiti princip tražila u slobodi, po Kantu je izbjegnuto upravo diferencijom inteligibilnog i čulnog svijeta (tj. kretanjem čovjeka iz jednog u drugi svijet, procesom obitkovljenja slobode, jer „umski svijet sadrži osnov čulnog svijeta, dakle, i osnov njegovih zakona“).

Na temelju slobode volje kao autonomije kod Kanta se dolazi do određenja *pravne* i *političke slobode*. Pojam pravne slobode najprije se postavlja kroz Kantovu negaciju određenja ovlašćenja da se „čini sve što se hoće, ako se nikome ne čini nepravda“ (jer ono je tautološ-

ko), da bi onda postavio svoje pozitivno određenje: pravna (spoljašnja) sloboda je „ovlašćenje da se ne pokoravam nikakvim spoljašnjim zakonima, do onima za koje sam dao svoju saglasnost“. Princip *političke slobode* glasi: „Niko me ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću smije tražiti na putu koji se njemu samom čini dobrim, samo ako pritom ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati zajedno sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu (tj. ne smetati tom pravu drugih)“. Dakle, politička se sloboda „sastoji u tome da svako može tražiti svoju dobrobit prema vlastitim pojmovima, ali ne kao sredstvo za svrhu vlastite sreće od drugih i za koje bi mogao upotrebljavati njihove pojmove, nego čisto prema onim vlastitim“. Oba određenja slobode, političko i pravno, izvire iz čistog modela liberalnog pojma slobode koji je kod Kanta usidren u pojmu moralne slobode. Kant je prvi relevantni zastupnik liberalne paradigme u njemačkom duhovnom i političkom prostoru. Iz takvog se sklopa kod njega dedukuje ideja *autonomije univerziteta* u smislu institucionalnog samoodređenja (prema idejama samoodređenja nauke i naučnosti, te institucionaliziranja na principu podjele rada), kao i ideja *autonomije države*. Obje ideje počivaju na stavu o *autonomiji ličnosti*: univerzitet-ska autonomija na naučnosti mišljenja naučnika, a državna autonomija na opštoj umnoj volji građana.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 141.82 Perović M. A.

17 : 316.342.2

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.33-52>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILOŠ PEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MARKSIZAM MILENKA A. PEROVIĆA:
„VRIJEDNOSNI SISTEM I MORALNA SVIJEST
MALOGRAĐANSTVA“

Sažetak: Ova studija predstavlja posvetu pokojnom profesoru Milenku A. Peroviću. Autor u radu osvetljava njegovu marksističku orijentaciju kroz analizu sadržaja Perovićeve prve knjige *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*. Ova knjiga predstavlja doktorsku disertaciju profesora Perovića izvedenu pod mentorstvom Milana Kangrge. Autor analizira metod kojim Perović izvodi analizu fenomena malograđanstva i strukturu njegove studije kako bi ukazao na različite teorijske uticaje koji se u Perovićevoj filozofiji sintetišu u originalno stanovište.

Ključne reči: Milenko A. Perović, marksizam, malograđanstvo, moralna svest

Široj akademskoj javnosti je poznato da su osnovna područja filozofskog interesa profesora Milenka Perovića bile istorija filozofije, etika i praktička filozofija, a da je nemačka klasična filozofija, poglavito Hegelova filozofija, bila njegova osnovna filozofska orijentacija. Dok je nama koji smo bili bliže upoznati sa njegovim delom dobro poznato da je Perovića zapravo Marksova filozofija i kritika političke ekonomije zakonomerno vodila ka nemačkom idealizmu, to je danas u javnoj percepciji Perovićevog profesionalnog rada manje poznato. Razlog tome je dvojak: s jedne strane, sadržan je u tranzicionom ili, bolje reći, restauracijskom odbacivanju Marksove misli u prethodnih više od 30 godina na ovim prostorima usled čega je marksistička orijentacija bila skrajnuta na same margine društva, a, s druge strane, u potrebi da se na

1 E-mail adresa autora: milos@ff.uns.ac.rs

novosadskom Univerzitetu utemelji Odsek za filozofiju koji će upravo nemačku klasičnu filozofiju postaviti kao svoju osnovnu orijentaciju.

Utemeljenju Odseka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu profesor Perović je posvetio gotovo čitavu svoju profesionalnu delatnost. Bez ikakvog preterivanja se može reći da bez profesora Perovića ne bi bilo studija filozofije u Novom Sadu, pa dakle ni u Vojvodini. Posedovao je veoma retku sposobnost izgrađivanja institucija koje prethodno nisu postojale. Može se reći da je tom zadatku u dobroj meri bila podređena i njegova filozofska delatnost od izbora u zvanje docenta i zasnivanja radnog odnosa na Filozofskom fakultetu. Široj akademskoj javnosti je, stoga, najpoznatiji onaj deo njegovog filozofskog opusa koji obuhvata udžbenike za osnovne studije filozofije poput *Istorije filozofije*², *Etike*³, *Praktičke filozofije*⁴, *Filozofije morala*⁵ i *Filozofije politike*⁶. Boljim poznavacima Perovićevog filozofskog dela je poznato da je ovo samo jedan, manji deo njegove filozofske zaostavštine.

Meni je dopala dužnost da se osvrnem na sami početak Perovićeve naučno-filozofske delatnosti, konkretno na njegovu prvu knjigu *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*⁷ objavljenu u zagrebačkoj izdavačkoj kući August Cesarec 1989. godine. Mesto i datum objavljivanja odredili su nešto slabiju recepciju ove knjige na području Srbije i Crne Gore koje su zahvaljujući nacionalističkoj kontrarevoluciji koja je rezultirala ratnim dejstvima u Hrvatskoj čitavu deceniju nakon objavljivanja ove knjige ostale uskraćene za kompletnu izdavačku delatnost koja je dolazila sa, za ovdašnje nacionaliste, neprijateljske teritorije. Ista stvar se odvijala i u suprotnom smeru, o čemu je pisao Perovićev filozofski mentor.⁸ Čini se da je iz

2 Perović, Milenko, *Istorija filozofije*. Novi Sad: Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta; „Vrkatić“, 1994.

3 Perović, Milenko, *Etika*, Novi Sad: Grafomedia, 2001.

4 Perović, Milenko, *Praktička filozofija*, Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, 2004.

5 Perović, Milenko, *Filozofija morala*, Novi Sad: Cenzura, 2013.

6 Perović, Milenko, *Filozofija politike*, Podgorica: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2019.

7 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989.

8 Kangrga, Milan, *Nacionalizam ili demokracija*, Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2002, str. 127-134.

tog razloga ova knjiga manje poznata poznavateljima Perovićevog opusa, premda u tom opusu zauzima jednu od najznačajnijih pozicija.

Publikacija o kojoj je reč je zapravo doktorska disertacija *Vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva* koju je Perović pod mentorstvom profesora Milana Kangrge odbranio na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1984. godine. Premda je osnovne studije filozofije završio u Beogradu 1974. godine, Perovića je ka Zagrebu i mentorstvu Milana Kangrge vodio ugled i visoki filozofski standardi tamošnje Katedre za filozofiju koja je predstavljala sukus svetski relevantne Praxis filozofske grupe ili škole. Ova je škola u svom zlatnom periodu 60-ih i 70-ih godina prošlog veka okupljala najrelevantnije svetske filozofe i sociologe, prvenstveno kroz delovanje Korčulanske ljetnje škole i časopisa Praxis.⁹ Prema njegovu svedočenju u našim privatnim razgovorima, Perović se za mentorstvo prvobitno obratio podjednako uglednom članu Praxis kruga Predragu Vranickom, koji ga je nakon upoznavanja sa temom disertacije uputio na profesora Kangrgu kojeg je kao profesora etike držao za datu temu kompetentnijim od sebe sama. Bitni preduslov za mentorstvo koji je postavio Kangrga bio je uvid u nekoliko Perovićevih ranijih tekstova u kojima se bavio problemima morala i malograđanstva. S obzirom da je Perović u periodu od 1978. do 1982. godine, kada je stupio u kontakt sa Kangrgom, objavio 23 naučno-filozofska teksta među kojima je više od polovine za predmet imalo fenomene morala i malograđanstva, Kangrgi nije trebalo dugo vremena da shvati da pred sobom ima kandidata koji je u stanju da izvede valjanu doktorsku disertaciju.

„Moje poznanstvo i saradnja s Kangrgom započinju 1982. godine kada sam mu predložio da bude mentor na mojoj doktorskoj disertaciji. Upoznao se s mojim dotadašnjim radovima i pristao da mi bude mentor. Tada počinje i moj temeljniji studij njegovih knjiga i radova predstavnika Praxis-filozofije. U formalnom i faktičkom smislu, taj studij nije uslovio da postanem tek sljedbenik Kangrge i ‘praksisovaca’, nego je izuzetno doprinio da postignem produbljeno razumijevanje stvari filozofije, da izuzetno unaprijedim vlastitu filozofsku obrazovanost, kao i receptivnost za kritičku filozofsku i ličnu orijentaciju u prostoru i vremenu. Osim divnog prijateljstva koje će potrajati do Kangrgine smrti 2008. godine, najveću zahvalnost dugujem tom čovjeku što mi je

9 Vidi u: Kangrga, Milan, *Švrceri vlastitog života: refleksije o hrvatskoj političkoj kulturi i duhovnosti*, Beograd: Republika, 2001, str. 215-226.

izuzetno pomogao da u sebi otkrijem i kultivisem ‘nerv’ spekulativne filozofije.“¹⁰

Premda sam sociolog koji se retko kada usuđuje da kroči na tlo filozofije, osim ako je u pitanju Marksova i filozofija marksizma, Perovićeva doktorska disertacija i prva knjiga sadrži dovoljnu dozu interdisciplinarnosti – zalazeći u područja sociologije i kritike političke ekonomije – koja mi daje osnovu da kompetentno sudim o njenoj vrednosti. Ona predstavlja primer metodološki gotovo besprekorno zasnovanog naučno-filozofskog rada koji pred sebe prvenstveno postavlja zadatak pojmovnog utemeljenja predmeta istraživanja, da bi se on uopšte mogao istraživati. Ovaj naizgled veoma prost metodološki postupak zapravo predstavlja nerešiv problem za većinu teoretičara u oblasti društvenih nauka i filozofije čiji pojmovi lebde, često dobijajući različita, nekad i kontradiktorna značenja u istom tekstu. Profesor Perović je veoma držao do čvrstine i jasnoće pojmova. To je bila karakteristika njegove filozofije, od doktorske disertacije do poslednje knjige iz područja filozofije. Ta odlika Perovićevog misaonog procesa se protezala i na nekoliko stotina njegovih publicističkih tekstova koje je sam nazivao malim filozofskim traktatima. Nužnost pojmovnog utemeljenja kao preduslova filozofiranja usadio je i u temelje studija filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, o čemu najbolje mogu svedočiti njegovi studenti.

U ovoj studiji Perović postavlja dva zadatka analize: polazeći od pretpostavke da se bit malograđanstva ne može pojmiti bez razumevanja osnovnih zakonitosti koje tvore povesni horizont građanstva, autor u prvom delu studije koji naslovljava *Društveno i klasno biće klase malograđanstva* vrši analizu kapitalističkog načina proizvodnje, logosa kapitala i građanskog društva koristeći Marksovu kritiku političke ekonomije kako bi pokazao ekonomsku osnovu na kojoj nastaje moderna klasa malograđanstva; drugi zadatak analize koji se proteže na drugi i treći deo studije (*Ispoljavanje života malograđanstva i Bačenost u moralitet*) najdirektnije sledi iz prvog i usmeren je na razu-

10 Citat je iz intervjua koji je sa profesorom Perovićem vodio dr Aleksandar Matković za potrebe istraživanja o istoriji marksističkog obrazovanja u SFRJ. Intervju je nakon smrti profesora Perovića objavljen na portalu „Autonomija“ 29. 12. 2023. kao In memoriam, a dostupan na <https://autonomija.info/in-memoriam-milenko-perovic-o-istoriji-marksistickog-obrazovanja-intervju/>

mevanje moraliteta malograđanstva kao osnovnog miljea građanske egzistencije ove društvene klase. „Traganje za smislom, korijenom i bitnim manifestacijama *bačenosti u moralitet malograđanstva* čini srž analitičkog zadatka koji cijela analiza, koja slijedi, primarno pred sebe postavlja“.¹¹

Kao što je već istaknuto, pre nego li se upušta u samu analizu, Perović pojmovno utemeljuje predmet istraživanja, odnosno malograđanstvo. Ukazujući da uobičajena teorijska i svakodnevna upotreba pojma malograđanstva ima prvenstveno kulturološku, psihološku i duhovnu konotaciju koja za posledicu ima „nepreciznost i razlivenost pojma“, Perović znatno proširuje sadržaj ovog pojma tragajući za njegovom ekonomskom osnovom koja osim dvaju glavnih klasa građanskog društva – buržoazije i proletarijata – produkuje čitav korpus socijalnih slojeva čija se klasna pripadnost bitno razlikuje od dvaju glavnih klasa kao „čistih agenata“ kapitala i rada. Ovi socijalni slojevi se u teorijskoj literaturi najčešće nazivaju „srednja klasa“, „sitna buržoazija“, „sterilna klasa“, „parazitska klasa“, „prelazna klasa“, „ideološke klase“ itd. Smatrajući da ovi termini nisu dovoljno jasni, pogotovo u njihovoj sociološkoj upotrebi, Perović nalazi pojam malograđanstva najprikladnijim za označavanje ovih socijalnih slojeva:

„U totalitetu epohe građanstva, pod malograđanstvom, dakle, podrazumijevamo *treći bitni socijalno klasni entitet*, treću klasu građanskog društva sa njenim posebnim mjestom u klasnoj stratifikaciji toga društva, kojemu korespondira odgovarajuće političko ponašanje, odgovarajući sistem ideologijskih predstava, kulturni i duhovni topos, specifična psihologija klase, vrijednosno-moralni sistem etc., dakle, klasu koja se u svojoj praosnovnoj heterogenosti i klasnoj nestabilnosti uvijek iznova konstituiše kao klasa ili pak kao brojni socijalni plankton (u smislu grč. *plagktós* – ‘onaj koji luta tamo-amo’ ili zool. ‘svijet koji tumara’)“.¹²

Bitni preduslov shvatanja specifične ekonomske osnove na kojoj nastaje klasa malograđanstva jeste razumevanje principa kapitalističkog načina proizvodnje, poglavito najamnog rada. U tome Perović poseže za Marksom kojeg drži neprikosnovenim tumačem kapitalističke eko-

11 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 9.

12 Ibid., str. 11-12.

nomije kao ontologije građanskog društva.¹³ Međutim, ovaj problem se samo delimično može rešiti na ovaj način, jer autor drži da stara i nova klasa malograđanstva nastaju na bitno drugačijim ekonomskim osnovama. Kako kaže, „sitni kapital je rodno mjesto svakog kapitala“, a njegov milje nije razvijeni kapitalski svet, nego feudalna zajednica koja je iznedrila malograđanstvo, „feudalni ‘treći stalež’ iz kojega će se, povijesnom misijom kapitala, roditi moderne klase građanstva, prije svega, osnovni antagonistički par na suprotnosti rada i kapitala, a onda i klasa malograđanstva – sitna buržoazija kao primordijalna sinteza kapitala i rada koja nastoji da njihovo protivrjeđe izmiri, očuva i da mu da oblik dominantne osnove za način proizvodjenja života malograđanstva“.¹⁴ Tradicijsko malograđanstvo, dakle, nastaje na osnovama „jednoga ‘fosilnoga’ načina proizvodnje (...) koji se kao relikv feudalnog svijeta održava uz bok dominantnog načina proizvodnje“¹⁵, pa je njeno rodno mjesto sitno preduzetništvo i sitni trgovački kapital. S druge strane, savremeno malograđanstvo nastaje u naprednijoj fazi razvoja kapitalističkih odnosa, naime u njenoj monopolističkoj fazi. Ono je, prema tome, posledica bitno različitih socioekonomskih faktora koji postavljaju čitav jedan ešalon socijalnih slojeva koji imaju tendenciju izuzetnog rasta u razvijenom kapitalizmu. Dakle, pod pojam malograđanstva Perović smešta ono što se uobičajeno naziva srednjom klasom, pri tom razlikujući tradicijsko malograđanstvo koje nastaje u eri tzv. liberalnog kapitalizma na sitnosopstveničkom preduzetništvu i sitnom trgovačkom kapitalu, te novu klasu malograđanstva karakterističnu za eru državno-monopolističkog kapitalizma, u kojoj se objedinjava radno-stručna i ideološka funkcija srednjih segmenata produkcijskog i društveno-državnog hijerarhizovanog građanskog mehanizma.¹⁶

Odlika najamnog rada na kojem izrasta savremena klasa malograđanstva jeste spajanje proizvodne funkcije sa ideološkom, što za posledicu ima da se malograđanin ne pojavljuje samo kao najamnik,

13 „Ako se malograđanstvo svojom suštastvenom djelatnom nepredvidivošću pojavljuje u građanskom svijetu kao jedna od njegovih tajni, (...) odgonetka te tajne se nalazi, prije svega, u onome što se tradicijski označava kao ekonomija. [E]konomija [se] u slijedu Marxova povijesnog mišljenja može razumijevati kao logika građanskog svijeta, a ekonomijski uvid u taj svijet kao organon mišljenja tog svijeta (...)“. Ibid, str. 40.

14 Ibid., str. 55-56.

15 Ibid., str. 10.

16 Ibid., str. 10-11.

već i kao agent postojećih društvenih odnosa zainteresovan za njihovo očuvanje. Određujući kapital kao „poopšteni moderni pojam subjektivnosti“ u smislu praksisa koji označava prekretnicu u povesti „kojom se izlazi iz metafizičke bezličnosti srednjevjekovlja“¹⁷, Perović ocenjuje da se revolucionarni karakter kapitala iskrivljuje u potrebi sopstvenog etabliranja tako što se „totalitet oslobođene moći subjektivnosti“ redukuje na samo dva elementa – lukrativnost i svođenje čoveka kao racionalnog subjekta na čoveka-calculusa kom se mišljenje (cogito) pojavljuje isključivo kao instrument lukrativnosti. U potrebi za etabliranjem kapitalističkih odnosa autor prepoznaje prelazak u istorijski način egzistiranja, „gdje se povijesno izborena moć subjektiviteta pretvara u istorijsku moć kapitala nad parcijalno objektiviranim subjektivitetom. (...) Na tome sa zasniva dominacija mrtvog nad živim radom, te prevrat kapitalске re-evolucije prema kapitalskoj evoluciji, od kapital-revolucionarnog procesa do kapital-porjetka“.¹⁸

Da bi se kapital-odnos ovekovečio potrebna su dva preduslova.¹⁹ Prvi je stalno revolucionisanje proizvodne snage rada za šta je nužna organizacija stručnog, naučnog i tehničkog natproleterskog rada koji stvara mašineriju. Na ovom se zahtevu kapitala izdiže čitav socijalni sloj nosilaca ove funkcije. Drugi preduslov je održavanje datog društvenog odnosa koji zahteva rad održavanja proizvodnog *status quo*-a i društvene ravnoteže, sluganski rad, rad nadzora i kontrole. Dakle, dve osnovne vrste rada neophodne za održavanje kapitalističke datosti jesu *najamni tehničko-intelektualni rad* i *najamni rad održavanja najamnosti* koji, osim birokratije i činovništva sadrži i društveno-intelektualni rad kao apologiju društvene datosti.²⁰ Time Perović ukazuje na sluganski karakter rada savremene inteligencije. Dodaju li se tome savremeni relativno marginalni slojevi tradicijskog malograđanstva, odnosno sitne buržoazije, to čini celinu savremene klase malograđanstva prema

17 Ibid., str. 70.

18 Ibid., str. 71.

19 Ibid., str. 72-73.

20 Posebno je zanimljiva Perovićeva analiza inteligencije kao personifikacije duhovnih snaga društva utemeljenog na kapital-odnosu. U savremenom obliku postojanja inteligencija je svedena na najamništvo i najamni karakter njenog rada čini je intelektualnim proletarijatom koji usled visoke kvalifikovanosti uživa malograđanski životni standard i način života, koji rezultira najtipičnijim malograđanskim pogledom na svet i pripadnošću ovoj klasi. Vidi više u: Ibid., str. 122-130.

Perovićevom sudu. Upravo poreklo ovih slojeva u sitnom kapitalu navodi Perovića na stanovište da je za njihovo pojmovno određenje najprikladniji pojam malograđanstva (fra. *petit bourgeois*).

Kako bi do kraja osvetlio ekonomsku osnovu na kojem izrasta izučavana klasa, Perović poseže za onim mestom²¹ u *Kapitalu* u kojem Marks izlaže zakon tendencijskog pada profitne stope. Prema njegovom mišljenju, ova je Marksova interpretacija bitne tendencije razvoja robnog načina proizvodnje ključna za svaku analizu kapitalizma, ali i za sam predmet Perovićeve analize – shvatanje propasti tradicionalnog malograđanstva i nastanak nove klase malograđanstva. Zakon tendencijskog pada profitne stope direktno proizlazi iz Marksove teorije vrednosti prema kojoj se višak vrednosti ostvaruje na višku rada u kapitalističkoj proizvodnji. Za razumevanje ovog zakona nužna je spoznaja o razlici između apsolutnog i relativnog viška vrednosti. Apsolutni višak vrednosti se ostvaruje produženjem radnog vremena, odnosno vremena koji radna snaga provodi u proizvodnji. Relativni višak vrednosti se ostvaruje smanjenjem društveno potrebnog radnog vremena, odnosno povećanjem proizvodne snage rada. Posledica toga je smanjenje vrednosti roba potrebnih za reprodukciju radne snage, što rezultira smanjenjem vrednosti (ne cene!) radne snage u ukupnom sastavu predujmljenog kapitala. Na određenom stupnju razvoja kapitalističkih odnosa i razvoja klasne svesti proletarijata koji sada udruženo nastupa prema kapitalu, odvija se istorijski prelazak sa apsolutnog na relativni višak vrednosti.²² Ukratko, ovu tendenciju kapitalističke proizvodnje na višem stupnju njena razvitka Marks objašnjava rastom postojanog kapitala (sredstava za proizvodnju, mašinerije) u odnosu na promenljivi kapital (radna snaga) u organskom sastavu kapitala. Premda ukupna masa viška vrednosti tako raste, opada profitna stopa. Opadanje profitne stope kapital nužno vodi u potragu za jeftinijom radnom snagom kako bi se sprečilo opadanje profitne stope, što predstavlja jedan od ekonomskih stubova savremenog kolonijalizma i imperijalizma. Ovo za posledicu ima propast sitne proizvodnje, porast klase ljudi koja živi od tuđeg rada, povećanje najamnina u imperijalnim centrima što re-

21 Marx, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije. I-III*, Beograd: BIGZ, Prosveta, 1973. str. 1313-1358.

22 Više u: Perović, Miloš, *Kritika shvatanja prekarizata kao nove društvene klase: doktorska disertacija*, Novi Sad: [Miloš Perović], 2023.

zultira time da se eksploatacija sada može pojavljivati u ugodnom i liberalnom obliku, razvitak moći nauke koja je u potpunosti podređena reprodukciji kapital-odnosa, te, naposljetku, tendencijski rast srednje klase²³. Za predmet istraživanja je bitno da na ovom stupnju razvitka kapitalizma dolazi do hiperprodukcije, koja zakonomerno uslovljava potrebu za hiperpotrošnjom ili hiperkonzumacijom. Hiperproizvodnja, dakle, zahteva klasu ljudi koja će je apsorbovati, pa pred društvo postavlja imperativ dirigovanog hedonizma.²⁴ S obzirom da proletarijat nije u stanju da odgovori na ovaj imperativ, logika kapital-odnosa za ovu potrebu postavlja sinekurni sloj društva za apsorbovanje hiperprodukcije. „Otuda, paradoksalno, *kapitalom postavljeni društveni parazitizam omogućava samu društvenu proizvodnju!* (...) *Na tom protivriječju kapitala opstoji i umnožava se klasa malograđanstva!*“²⁵

Razmatrajući razliku između proizvodnog i neproizvodnog, te umnog i fizičkog rada, autor konstatuje da savremeno malograđanstvo opstoji na neproizvodnom radu, odnosno onom radu koji ne proizvodi višak vrednosti i koji se razmenjuje „neposredno za dohodak“.²⁶ U tom smislu je neproizvodni rad onaj rad koji ne proizvodi robu, ali je nužan robnom načinu proizvodnje kao ona vrsta rada potrebna za repariranje radne snage kao robe i perpetuiranje kapital-odnosa. On, dakle, ima svoju svrhu u totalitetu kapitalističkog načina proizvodnje. Ova vrsta rada – u koju spada rad činovništva, inteligencije, te čitavog niza uslužnih delatnosti – sa stanovišta kapitala vrlo je korisna jer se njome štiti i reprodukuje postojeći društveno-ekonomski odnos.

23 Nicolaus, Martin, *Proletarijat i srednja klasa kod Marxa: hegelijanska koreografija i kapitalistička dijalektika*, Marksizam u svetu, br. 3/1975, prema: Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 86.

24 Autor u posebnom poglavlju problematizuje prelaz od asketizma ka hedonizmu u kojem se ogleda i svetonazorska razlika između tradicionalne i nove klase malograđanstva: „‘Hronologija’ etabliranja logosa kapitala u građanstvu bilježi dva bitna istorijska momenta. *Prvi*, kao momenat samopostavljanja kapitala (prvobitna akumulacija) postavlja *asketski način života i asketski sistem potreba* kao presudni istorijski korak u procesu univerzalnog ispražnjivanja čovjeka. *Drugi*, kao momenat temeljne ekstrapolacije logosa kapitala (...) postavlja *hedonistički način života i hedonistički sistem potreba*, gdje je u hiper-konzumaciji proces univerzalnog ispražnjivanja čovjekove unutrašnjosti doveden do krajnjih tačaka“. Ibid., str. 249-250.

25 Ibid., str. 87-88.

26 Marx, Karl i Engels, Friedrich, Dela. T. 24, [Teorije o višku vrednosti]: (Četvrti tom „Kapitala“). Deo 1, (Glava I-VI), Beograd: Prosveta, 1969, str. 102.

Premda se proizvodni rad razmenjuje neposredno za kapital, a neproizvodni rad za dohodak, zajednički im je najamni karakter. Stoga se troškovi neproizvodnog rada repariraju iz štednje dohotka koju omogućuje totalitet kapitalističke produkcije koja viškove vrednosti stiće eksploatiranjem proizvodnog rada. „Dakle, bitna razlika između proizvodnog i neproizvodnog rada jeste u tome što prvi realizuje profit, a drugi predstavlja izdatak“.²⁷ Imperativu petrificiranja kapital-odnosa potrebna je ova vrsta rada, iako se njegovom primenom ne ostvaruje višak vrednosti. Na ovoj protivrečnosti kapital-poretka formira se čitava jedna neproizvodna klasa najamnih radnika, „klasa ‘državnih sinekurista’ ili ‘otmenih paupera’“²⁸ čija brojnost proporcionalno raste sa rastom produktivne snage rada. U samom proizvodnom procesu odvija se deoba umnog i fizičkog rada na osnovu koje se uspostavlja hijerarhija rada na temelju znanja. Na toj hijerarhiji izrastaju *tri klasna entiteta* – manuelni radnik kao neposredni proizvođač, kao onaj koji primenom manualnog rada ostvaruje neposredni odnos sa sredstvima za proizvodnju; inženjersko-tehničarski, naučni i organizacijski rad koji se u kapitalističkoj produkciji postavlja kao tehnički um proizvodnje nadređen manualnom radu; na samom vrhu ove hijerarhije nalazi se savremeni menadžment koji se postavlja kao organizacioni um proizvodnog procesa i koji najvećim delom pripada vladajućoj klasi, iako mu je rad najamnog karaktera. Na radu koji pripada drugom stupnju ove hijerarhije fundiran je bitan deo savremene klase malograđanstva. Ovaj rad jeste u krajnjem ishodištu proizvodan, iako nije fizički, pa ne stoji teza da je rad na kojem izrasta savremena klasa malograđanstva u totalitetu neproizvodan. Tek ovim uvidom se može steći slika o celine savremene klase malograđanstva čiji su bitni faktori konstituisanja *ekspanzija rada kontrole i nadzora, ekspanzija tradicionalnih ideoloških klasa, rast klase malograđanstva kao posledica opadanja profitne stope, razlikovanje proizvodnog i neproizvodnog rada, te razlikovanje umnog i fizičkog rada*.²⁹

Sledeći Marksa u stavu da buržoazija i proletarijat kao primarni klasni par građanskog društva izrastao na konfliktu kapitala i rada jedine

27 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 92.

28 Ibid., str. 97.

29 Ibid., str. 109.

imaju povесnu relevantnost, Perović nalazi da je za razumevanje klase malograđanstva od presudne važnosti *razlikovanje povесnog i istorijskog*. Istorijatvornost buržoazije se nalazi u tome što ona predstavlja povесnu negaciju *ancien régime*-a, dok je proletarijat povесna negacija sveta građanstva, odnosno onog sveta kom je buržoazija vladajuća klasa.³⁰ Budući da malograđanstvo ne raspolaže sredstvima za proizvodnju kao buržoazija koja povесno utemeljuje građansko društvo, niti radi sa sredstvima za proizvodnju poput proletarijata koji zbog toga u sebi nosi potenciju transcendiranja datog društva, ono se stalno mora kolebati između dvaju antagonističkih klasa u građanskom društvu. Ono je klasa bez povесne misije, srednji sloj društva koji je prisiljen na egzistiranje u fakticitetu etabliranog poretka. „Dakle, povijesna praksa malograđanstva jeste – *bitni nedostatak povijesne prakse*“.³¹

Utemeljujući pojam malograđanstva položivši račun o ekonomskoj osnovi na kojoj nastaje ova društvena klasa, autor dalje u radu prelazi na analizu ispoljavanja njenog života, odnosno moralnog fenomena kao bitnog načina ispoljavanja života malograđanstva. Ocenivši da se u biću malograđanstva sintetizuje bitna protivrečnost kapital-bitka koja je oličena u antagonizmu povесnog i istorijskog u građanskoj epohi, Perović nalazi da je samorefleksija malograđanstva njegova jedina praksa, kao praksa kontemplacije. Upravo zbog toga što se u totalitetu građanskog društva nalazi između njegova dva klasna pola, u biću malograđanstva se ispoljavaju sve protivrečnosti ove epohe. U njemu se ovekovečuje protivrečje transcendiranja i etabliranja postojećeg. Stoga je put malograđaninog izlaska iz epohe koji je istovremeno ostanak u toj istoj epohi, zapravo put u moralitet. Povесna samorefleksija malograđanstva se ostvaruje kao moralna svest, a njegova povесna praksa je isključivo moralna praksa. To je „hipostaza ne-djelatnog trebanja“³², prisiljenost na moralno egzistiranje. Moralna tema je suštinska malograđanska tema. Ona nije tek jedna od sfera egzistiranja malograđanina jednaka ostalim sferama – „ona je bitna sfera egzistiranja malograđanstva jer se biće malograđanstva, u horizontu građanskog svijeta, svodi na moralno

30 Ibid., str. 13.

31 Ibid., str. 35-36.

32 Ibid., str. 170.

biće. Izlaz malograđanstva iz frustratornih egzistencijskih stanja svake njegove sfere života – uvijek jeste moralni = moralistički izlaz“.³³

Posebno zanimljivi odeljci Perovićeve studije jesu oni u kojima se analizira politička praksa i ideologija malograđanstva. Odlika političke prakse klase malograđanstva je potpuna nepredvidljivost njenog delanja, koja proističe upravo iz sinteze svih protivrečja građanskog društva koji opstoje u njezinom biću. Kao takva, ta je praksa neuhvatljiva za gotovo svaku teorijsku tipologiju. Razlog tome je što se u političkoj praksi malograđanstva može uočiti politička praksa svakog klasnog entiteta građanske epohe, „sa karakterističnim laviranjem između ‘klassesne’ i ‘nacionalne’ politike“.³⁴ Sporednost kao bitna odlika ove klase određuje njenu političku praksu. Ona nije primarna politička sila u građanskom društvu, to su buržoazija i proletarijat čiji antagonistički odnosi ovu klasu bacaju na jednu ili drugu stranu barikade u fazama krajnje zaoštrenosti toga odnosa. To su dva osnovna oblika političkog delovanja klase malograđanstva kojima je neophodno dodati i treći oblik koji je i najznačajniji – „nastojanje da ostane neopredijeljeno, tj. da se postavi *iznad* činjenica političke borbe“.³⁵

Ovaj oblik političke prakse malograđanstva fundiran je u idealu političke harmonije koji se postavlja iznad postojećih klasnih antagonizama u društvu. Koren ovog ideala je u nastojanju klase malograđanstva da joj se svest formira ne na realitetu osnovnog antagonizma koji tvori građansko društvo – onog klasnog – „već na razini nacije, kao nekakva ‘nacionalna svijest’“³⁶ koja se postavlja pomiriteljski iznad klasnog antagonizma. Perović drži da je ovaj oblik političke prakse malograđanstva posledica bezzavičajnosti ove klase „koja onda hoće temeljnu i imanentnu disharmoničnost klasnog bića društva da zamijeni svojim političkim programom nacionalne harmonije društva (gdje bi se jedino ona postavljala kao klasnom borbom ‘nekompromitovani’ spiritus nacijske kohezije i harmonije)“.³⁷ Konstatujući ovaj oblik političke prakse i ideologije malograđanstva, Perović postavlja pitanje čiji je cilj tzv. nacionalna harmonija? Za njega nema dileme da je to cilj

33 Ibid., str. 173.

34 Ibid., str. 174.

35 Ibid., str. 175.

36 Ibid., str. 176.

37 Ibid., str. 176.

„buržoasko-birokratske strukture“, s obzirom da je ideal nacionalne harmonije, odnosno ideologija nacionalizma bitno sredstvo vladajuće klase za zamagljivanje imanentnog antagonizma građanskog društva koji izrasta na suprotstavljenosti kapitala i rada.

Shodno tome, egzistiranje u datosti društva koje se temelji na kapital-odnosu osnovni je vrednosni ideal ove klase. Iz toga zakonomerno sledi da se njezina politička praksa onda petrificira u moralnoj praksi, odnosno moraliziranju kao pokušaju popravljanja te datosti.³⁸ Moralna je praksa sama bit političke prakse malograđanina, njeno krajnje ishodište, koje ovaj klasni entitet građanskog društva suštinski čini krajnje konzervativnim. Na ovakav zaključak Perovića vodi stav da je moralno stanovište tek surogat revolucionarne prakse kao delatnog prevladavanja postojećeg. Taj stav direktno proističe iz opozitnog postavljanja pojmova etike i revolucije, koje je na sličan način izveo Milan Kangrga u delu *Etika ili revolucija*.³⁹

Primer koji Perović nalazi u konkretnoj političkoj praksi jeste politika reformističkog krila radničkog pokreta, odnosno socijaldemokratije, na prelazu iz 19. u 20. vek. Naime, socijaldemokratija je u tom razdoblju bila najjača i najorganizovanija u tzv. germanskom svetu (Nemačkoj i Austriji). Opredelivši se za učešće u sistemu parlamentarne demokratije, stekla je značajnu političku podršku u specifičnom periodu stabilnosti i ekonomskog rasta u imperijalnim centrima.⁴⁰ Ove okolnosti rezultirale su nešto boljim životnim standardom značajnih delova radničke klase što dovodi do fenomena malograđanizacije proletarijata, ali i uzdizanja partijske birokratije čiji osnovni politički cilj više nije transcendiranje postojećeg, već njegovo popravljanje jer „bijaše su-zainteresirana za imperijalističko izrabljivanje cijelog svijeta“.⁴¹ Partijskoj birokratiji i sloju profesionalnih političara očuvanje i proširenje partijske organizacije i participacija u buržoaskom sistemu političkog predstavljanja postaje imperativ. Ovaj fenomen Perović imenuje „odustajanjem od revolucije“. Teorijsko ishodište ovog feno-

38 „Političko ‘pomjeranje’ u datosti jeste, dakle, politički ideal malograđanstva, kao politizirani egoizam jedne posebne klase“. Ibid. str. 184.

39 Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija: prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*. Beograd: Nolit, 1983.

40 Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Knj. 1*. Zagreb: Naprijed, 1971, str. 228-230.

41 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 189.

mena očitavalo se u revizionističkom čitanju Marksa koje je sažeto iskazano u paroli „natrag Kantu“. Takvo teorijsko uobličavanje trenutnog interesa malograđaniziranog proletarijata predstavljalo je korak unatrag od revolucije ka etici, odnosno učitavanje jedne etičke teorije u Marksovu misao. „Time ‘politika’ malograđanstva dobiva svoj odgovarajući teorijski izraz, izraz bitne redukcije na etiku, redukcije na teorijsko stanovište koje najneposrednije reflektuje prijelom od mišljenja transcendiranja ka mišljenju istorijskog etabliranja“.⁴²

Premda je mišljenja da političku praksu malograđanstva bitno određuje politička anemija, Perović drži da ona ne završava uvek nužno u moralističkom stanovištu. Naime, moralni resantiman malograđanstva može rezultirati nasilnim političkim delovanjem, kao fašistički teror i malograđansko ultradesničarstvo. Štaviše, u periodima ekonomskih kriza (koje u kapitalizmu imaju ciklični karakter) odvija se proces proletarizacije slojeva malograđanstva, prestanak njene sinekurne egzistencije koja ove slojeve vodi u ogorčenje i revolt. Preuzimajući i znatno proširujući Pulancasov pojam žakerije⁴³ kao individualističkog bunta malograđanstva, Perović drži da „prestankom sinekure, proletarizacijom, počinje žakerija“⁴⁴ koju, drugačije od Pulancasa, poima kao kolektivistički oblik reakcionarne političke prakse malograđanstva u uslovima narušene društvene pozicije ovog klasnog entiteta. Ta narušena društvena pozicija se ogleda u osiromašenju i porastu nezaposlenosti na koje bivši sinekurista prirodno reaguje ogorčenjem i revoltom, te jednakom mržnjom spram buržoazije kao svog negdašnjeg pokrovitelja, ali i proletarijata koji mu se ukazuje kao slika vlastite propasti. Kako je prethodno pokazano da su konstante u vrednosnom sistemu malograđanstva kult nacije i kult države, proleterski zahtev za transcendiranjem društva u kom su ova dva kulta jedino moguća žakerija dočekuje neprijateljski. Perović je mišljenja da ona društvena snaga koja kult nacije i kult države manipulacijama i mistifikacijama učini svojim političkim programom nužno postaje „krotitelj žakerije malograđanstva i njen društveni mecena“.⁴⁵ S obzirom da ideal nacionalne harmonije

42 Ibid., str. 189.

43 Pulancas, Nikos, *Klase u savremenom kapitalizmu*. Beograd: Nolit, 1978, str. 327-328.

44 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 200.

45 Ibid., str. 201.

nije autentični malograđanski ideal, već instrument buržoazije za održavanje kapital-poretka, tako se i malograđanska žakerija kao masovni stub nacional-socijalizma i fašizma ispoljava kao instrument vladajuće klase za očuvanje istog poretka totalitarnim metodama kojima je nasilje imanentno. „Tako malograđansko ‘vezivno tkivo nacionalnog bića’ postaje sredstvom za ciljeve buržoazije, a ‘najzdraviji nacionalni element’ tek elementom revitalizacije vladavine buržoazije“.⁴⁶

Prethodno izloženi oblici političke prakse malograđanstva pokazatelj su konzervativizma ovog klasnog entiteta koji u svome biću divinizira sve kontradikcije građanske epohe, pa se to očitava i u njegovoj ideologiji. Ideja nacionalnog za buržoaziju nije konačno ishodište, „ono je tek jednom prolaznom stepenicom kapitalskog univerzalizma kojemu se ovaj može vraćati samo iz taktičkih razloga“ (str. 213).⁴⁷ Isto tako, moralno stanovište proletarijata je tek prolazni stupanj ka delanju kao transcendiranju datog. Malograđanstvo nije u stanju konsekventno slediti praksu dva osnovna klasna para građanskog društva, pa ideološki parazitira na parcijalnim delovima idejnog totaliteta ovih klasa. Iz toga sledi da malograđanstvo od nacionalnog pravi svoje „autentično-neautentično“ stanovište, dok, s druge strane, usvaja etičke motive proletarijata. Ono u svom vrednosnom sistemu dakle spaja elemente dva dominantna i bitno suprotstavljena vrednosna sistema – građanskog i transgrađanskog, što Perović naziva vrednosnim dualizmom malograđanstva. Stoga se ideološke predstave ovog klasnog entiteta formiraju kao ambivalentne, odnosno kao jedan *kritički pozitivizam*, kao kontradikcija. „Malograđanin je *pozitivistički* orijentisan prema ‘dobrim stranama’ kapitalskog svijeta, a *kritički* prema njegovim ‘lošim stranama’“.⁴⁸ Shodno tome, u ideologiji ove klase nema ničega povesnog, jer ona svoje ideale nalazi u elementima ideologija dvaju osnovnih klasa građanske epohe prema kojima hoće da se pomirateljski postavi kao spiritus harmonije u imanentno antagoniziranom društvu. Za malograđanstvo ne postoji budućnosni horizont vremena. Dok je tradicijsko malograđanstvo okrenuto prošlosti kao divinizaciji tradicije, novo malograđanstvo je okrenuto sadašnjosti kao divinizaciji datosti, onog postojećeg. Na temelju predočenih uvida Perović identifikuje bitna obe-

46 Ibid., str. 201.

47 Ibid., str. 213.

48 Ibid., str. 214.

ležja ideologije ove klase koje smatra tek pukim moralnim postulatima. To su kult nacije, kult države, kult sitnosopstvenništva, kult sitnoburžoaskog individualizma, te kult „meritokratije“. Stoga je moralno-postularna delatnost jedina „autentična“ delatnost malograđanstva.

Bez teškoće se može braniti teza da je u ovoj knjizi sintetisano tzv. prakseološko čitanje Marksa sa kritikom političke ekonomije i tradicijom nemačke klasične filozofije. Pod prakseološkim čitanjem Marksa podrazumeva se struja „marksističkog humanizma“⁴⁹ koja se razvija nakon objavljivanja Marksovih *Ranih radova*⁵⁰ u moskovskom Institutu Marks-Engels-Lenjin 30-ih godina 20. veka. Ovaj pravac u tradiciji marksizma postavlja se opozitno u odnosu na sovjetski marksizam koji se razvija u specifičnim okolnostima uzimanja Marksove kritike kapitalizma za legitimacionu osnovu novouspostavljenog socijalističkog društva. Te su okolnosti rezultirale bitnom redukcijom Marksove misli iz koje je odstranjena njena kritička intencija kako bi služila apologiji realno egzistirajućeg socijalizma u Sovjetskom Savezu i socijalističkim državama Istočne Evrope nastalim nakon Drugog svetskog rata. Premda se u Evropi marksistički humanizam pojavljuje već pre Drugog svetskog rata, pre svega u okviru frankfurtskog Instituta za socijalna istraživanja koji će postati prepoznatljiv pod imenom Frankfurtska škola, na prostoru socijalističke Jugoslavije slična se struja formira 60-ih godina prošloga veka u okviru tzv. Praxis grupe čiji su istaknuti predstavnici bili Perovićev mentor Kangrga, G. Petrović, P. Vranicki i drugi. Uticaj ovog marksističkog pravca na Perovićevo stanovište je, osim u stavu da je za razumevanje Marksovog mišljenja i metoda neophodno poznavanje klasične nemačke filozofije (poglavito Hegelove dijalektike), očividno i u poimanju morala. Moral je ovde pojmljen kao ne-delatno trebanje, etički koncept značajno udaljen od povesne promene, stanovište koje ispoljava potrebu za drugačijim stanjem društvenog fakticiteta ali ne čini ništa kako bi se ono prevladalo. Premda je moralno stanovište shvaćeno kao polazna stepenica ka transcendiranju datosti, ono se ovde postavlja kao opozit mišljenju i praksi revolucije kao delatnom prevladavanju postojećeg. Opozitno postavljenje etike i revolucije direktno sledi iz Marksove kritičke analize kapitalizma

49 Perović, Milenko, Praxis-filozofija. Arhe: časopis za filozofiju, God. 11, br. 22/2014, str. 123-127.

50 Marx, Karl i Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1976.

koja ne ostavlja prostora za zaključak da je bilo kakvo popravljjanje tog društveno-ekonomskog sistema moguće. Ona nam otkriva protivrečja kapitalističkog načina proizvodnje i na njemu nastalog građanskog društva koja se korene u imanentnom antagonizmu između kapitala i rada koji nije moguće posredovati unutar političke sfere, jer je poreklo tog antagonizma u ekonomskoj sferi. Dok je moralno stanovište shvaćeno kao mišljenje istorijski etabliranog poretka, mišljenje i praksu revolucije Perović u duhu humanističkog marksizma poima kao povesno događanje. Upravo na razlici između povesnog i istorijskog Perović uspostavlja pojam malograđanstva kao društvene klase koja nema povesnu misiju i koja je prisiljena na egzistenciju u okvirima kapitalističke datosti usled čega su njena politička praksa i ideologija redukovana u sferi moraliteta.

Reaktuelizujući filozofski koren Marksovog mišljenja, humanistički marksizam je često nedovoljno stupao na područje političke ekonomije. To nije slučaj u ovoj Perovićevoj studiji koja pokazuje vrsno poznavanje kritike političke ekonomije, posebno u prvom delu studije u kojem razmatra specifičnu ekonomsku osnovu iz koje izrasta klasa malograđanstva. Za potrebe ovog zadatka Perović temeljno i u celosti istražuje Marksove trotomne *Teorije o višku vrednosti*, trotomni *Kapital*, *Osnove kritike političke ekonomije* i druga njegova dela. Za potrebu istraživanja klasnog bića malograđanstva Perović se značajno oslanja na Pulancasovu knjigu *Klase u savremenom kapitalizmu*⁵¹, gde ne zastaje na nivou puke interpretacije već stupa u područje kritičkog čitanja ovog dela proširujući i dajući nova značenja Pulancasovim uvidima. Ovde valja ukazati i na Perovićevo razmatranje pojma društvene klase kao neophodnog postupka u utemeljenju pojma malograđanstva. Analizirajući Marksov pojam društvene klase kao jedan od ugaonih pojmova u njegovoj misli, Perović polemiše sa kritičarima Marksovog poimanja društvenih klasa, konkretno Nikolausom i Darendorfom.

Dijalektički metod na Hegel-Marksovom tragu je osnovni metod koji Perović primenjuje u analizi predmeta istraživanja. Primena ove metode omogućuje mu da pojmi brojna protivrečja koja se ukazuju u ovom istraživanju. Premda je razumsko mišljenje kao „moć da se postave odredbe na način apstraktnog ‘ili-ili’“ smatrao početkom procesa filozofske metode, Perović se u svojoj filozofiji držao Hegelovog stava

51 Pulancas, Nikos, *Klase u savremenom kapitalizmu*. Beograd: Nolit, 1978.

da se „filozofija mora moći uhvatiti u koštac sa problemom protivrječja, jer se on nužno javlja u svim vodećim filozofskim problemima, pojmovima i kategorijama“.⁵² Brojna su mesta u ovoj knjizi gde se iskazuje ova odlika Perovićeve misli. Potpuno subjektivan je odabir onog mesta na kojem polemise sa tezom o promenama klasnog bića proletarijata u razvijenim kapitalističkim državama kao posledici dekvifikacije rada:

„Proces dekvifikacije praćen je procesom povećavanja kvalifikacije. To je jedno iz mora protivrječnih tendencija koje djeluju u kapitalističkom procesu proizvodnje. Socijalne posljedice ove druge tendencije su jasne: viši standard radnika, čvršća integracija u proces proizvodnje (...), integracija u društveni sistem i aspiracije za višom, dakle, ‘socijalnom promocijom’ malograđanstva. Tendencija dekvifikacije stvara *sub-proletarijat*, a tendencija povećavanja kvalifikacije – *malograđanizirani proletarijat*. Između njih kao klasa podiže se neprelazna barijera“ (str. 31).⁵³

Ovakav misaoni tok bio je trajno obeležje Perovićeve filozofije. Ono čemu se opiralo razumsko, kako je u privatnim razgovorima često znao da kaže – „kockasto“ mišljenje – bilo je predmetom njegove analize. U ovoj studiji se po prvi put i šira i stručna javnost mogla upoznati sa ovom odlikom njegova mišljenja, ali i sa njegovim shvatanjem filozofije kao pojmovnog mišljenja ili mišljenja pojmova. Nakon objavljivanja ove studije 1989. godine na teren Marksove misli i marksizma se vraćao tek nekoliko puta. Najupečatljiviji je svakako bio članak *Marksov pojam dijalektike* objavljen 2007. godine u 7. broju časopisa *Arhe* čiji je bio osnivač. Prema vlastitom svedočenju, razmatrao je u poslednjem periodu života ponovno objavljivanje knjige koja je ovde analizirana, te je čak i započeo rad na originalnom tekstu. Međutim, od tog poduhvata je odustao shvativši da bi naknadna, ispravljena verzija previše odstupala od originalnog rukopisa. Onima kojima je bila poznata kritička potencija njegovog mišljenja ostaje žal što Perović nije još jednom stupio na područje političke ekonomije i sa odmakom od nekoliko decenija napravio kritičku analizu kapitalizma u njegovoj neoliberalnoj fazi, premda je o neoliberalizmu pisao često u svojim

52 Perović, Milenko, Marksov pojam dijalektike. *Arhe: časopis za filozofiju*, God. 4, br. 7/2007, str. 11.

53 Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989, str. 31.

publicističkim tekstovima i u svojoj *Filozofiji politike*. Kritička analiza sistema u kojem živimo potrebna je nego ikad, a Perović je posedovao sve misaone instrumente za njeno uspešno izvođenje.

LITERATURA

- Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života: refleksije o hrvatskoj političkoj kulturi i duhovnosti*, Beograd: Republika, 2001.
- Kangrga, Milan, *Nacionalizam ili demokracija*, Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2002.
- Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija : prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*. Beograd: Nolit, 1983.
- Marx, Karl i Engels, Friedrich, Dela. T. 24, [Teorije o višku vrednosti]: (Četvrti tom „Kapitala“). Deo 1, (Glava I-VI), Beograd: Prosveta, 1969.
- Marx, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije. I-III*, Beograd: BIGZ, Prosveta, 1973.
- Marx, Karl i Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1976.
- Matković, Aleksandar, *In memoriam: Milenko Perović o istoriji marksističkog obrazovanja: (intervju)*. 29. Dec. 2023. < <https://autonomija.info/in-memoriam-milenko-perovic-o-istoriji-marksistickog-obrazovanja-intervju/> >
- Nicolaus, Martin, *Proletarijat i srednja klasa kod Marxa: hegelijanska ko-reografija i kapitalistička dijalektika*, Marksizam u svetu, br. 3/1975, str. 85-109.
- Perović, Milenko, *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva*, Zagreb: „August Cesarec“, 1989.
- Perović, Milenko, *Istorija filozofije*. Novi Sad: Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta; „Vrkatić“, 1994.
- Perović, Milenko, *Etika*, Novi Sad: Grafomedia, 2001.
- Perović, Milenko, *Praktička filozofija*, Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, 2004.
- Perović, Milenko, Marksov pojam dijalektike. *Arhe: časopis za filozofiju*, God. 4, br. 7/2007, str. 7-34.
- Perović, Milenko, *Filozofija morala*, Novi Sad: Cenzura, 2013.
- Perović, Milenko, Praxis-filozofija. *Arhe: časopis za filozofiju*, God. 11, br. 22/2014, str. 123-127.
- Perović, Milenko, *Filozofija politike*, Podgorica: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2019.
- Perović, Miloš, *Kritika shvatanja prekarijata kao nove društvene klase: doktorska disertacija*, Novi Sad: [Miloš Perović], 2023.
- Pulancas, Nikos, *Klase u savremenom kapitalizmu*. Beograd: Nolit, 1978.
- Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Knj. 1*. Zagreb: Naprijed, 1971.

MILOŠ PEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE MARXISM OF MILENKO A. PEROVIĆ:
„THE CONSCIOUSNESS OF THE PETTY
BOURGEOIS: THE VALUE SYSTEM AND
MORAL CONSCIOUSNESS OF THE PETTY
BOURGEOISIE“

Abstract: This study is a tribute to the late professor Milenko A. Perović. The author highlights Perović's Marxist orientation through an analysis of the content of Perović's first book, *The Consciousness of the Petty Bourgeois: The Value System and Moral Consciousness of the Petty Bourgeoisie*. This book represents Professor Perović's doctoral dissertation, conducted under the mentorship of Milan Kangrga. The author examines the method by which Perović analyzes the phenomenon of the petty bourgeoisie and the structure of his study to point out the various theoretical influences that are synthesized into an original standpoint in Perović's philosophy.

Keywords: Milenko A. Perović, Marxism, petty bourgeoisie, moral consciousness

Primljeno: 7.5.2024.

Prihvaćeno: 28.5.2024.

FILOZOFIJA EMPIRIZMA

Arhe XXI, 41/2024

UDK 165.64

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.53-70>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROBLEM APSTRAKTNIH IDEJA

Sažetak: Ovaj rad je posvećen problemu apstraktnih ideja, kao jednom od ključnih pojmova i tema klasičnog britanskog empirizma. Problem apstraktnih ideja razmatramo u razvoju od osnovne Lokove postavke, preko Barklijeve kritike Loka, zaključno sa Hjumovom razradom Barklijeve teze da apstraktne ideje ne postoje. U centru naših istraživanja biće pitanje o načinu nastanka apstraktnih ideja, odnosno o prirodi apstrahovanja, kao i pitanje o karakteru i funkciji ideja koje se smatraju apstraktnim. Zaključno, u radu pokazujemo da problem apstraktnih ideja predstavlja imanentni poligon razvoja klasične empirističke misli u nastojanju da empiristički opravda upotrebu razuma.

Ključne reči: apstraktne ideje, Džon Lok, Džordž Barkli, Dejvid Hjum, britanski empirizam, apstrahovanje, opažanje, razum, ideje

Problem apstraktnih ideja jedna je od ključnih tačaka klasičnog britanskog empirizma XVII i XVIII veka. Pod apstraktnim idejama u ovoj filozofskoj tradiciji misli se na one sadržaje svesti koji nisu konkretnog, već opštijeg zahvata; dakle, na one ideje koje svojim sadržajem u pogledu opštosti odstupaju od neposrednog čulnog opažaja. Nesumnjivo, pojam apstraktnih ideja se najpre odnosi na pojmove, bili oni logički gledano partikularni ili univerzalni, odnosno bili oni posve formalni ili, pak, sadržinski određeni.

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

Drugim rečima, problem apstraktnih ideja tiče se onoga što u saznajnom procesu donosi rad razuma. Kako je osnovna empiristička postavka da *u razumu nema ničega što prethodno nije bilo u čulima*, tako je za empirizam od ključnog značaja da pokaže na koji način sve što tradicionalno pripisujemo radu razuma može i mora imati svoje poreklo u neposrednom čulnom opažanju. Ukoliko empiristi nisu u stanju da dokažu navedeno, pokazuje se da celokupan njihov projekat nije valjano postavljen. Otuda je upravo problem apstraktnih ideja u centru razvoja ove filozofske tradicije od Loka (John Locke) do Hjuma (David Hume); prateći razvoj tog problema zapravo pratimo sve rigozornije pokušaje da se empirizam utemelji i opravda.

U ovom radu problem apstraktnih ideja predstavimo kao *spiritus movens* razvoja klasičnog britanskog empirizma, zadržavajući naše analize na tri njegova centralna predstavnika – Loku, Barkliju (George Berkeley) i Hjumu. Problemu apstraktnih ideja pristupićemo razmatrajući dva njegova ključna aspekta: opštu ulogu i smisao učenja o apstraktnim idejama u okvirima klasičnog empirizma, a potom i problem apstrahovanja, kao načina na koji nastaju apstraktne ideje. Šire posmatrano, u prvom slučaju radi se o razgraničenju empirizma od već postojećeg i konkurentskog racionalizma, dok se u drugom slučaju, premda to sami empiristi ne ističu otvoreno, radi o pokušaju napuštanja sholastičkog nasleđa i njegovog preobražavanja u produktivne koncepcije moderne filozofske misli.

OSNOVNA POSTAVKA UČENJA O APSTRAKTNIM IDEJAMA: LOK

Razmatranje problema apstraktnih ideja započinjemo analizom mesta na kom je on prvi put formulisan, u učenju Džona Loka kao osnivača empirizma. U Lokovoj filozofiji učenje o apstraktnim idejama ima dvostruku funkciju: sa jedne strane, ono je odgovor racionalizmu, dok je sa druge strane vezano za već pomenutu neophodnost da se delovanje razuma kao saznajne moći čvrsto uveže sa opažanjem kao jedinim pravim izvorom saznanja. Kako ćemo pokazati, ova druga funkcija učenja o apstraktnim idejama ima i dodatnu posledicu karakterističnu za svaki, pa i savremeni empirizam, a reč je o kritici i odbacivanju bilo kakve metafizike kao sazajno neopravdane i zasnovane na greškama u zaključivanju.

Pri tome je važno primetiti da se pitanje opravdanja utemeljenja funkcija razuma u čulnom opažanju u klasičnom britanskom empirizmu ne postavlja sa fokusom na tome kako razum operiše, već sa fokusom na rezultatu razumskih operacija. Fokus usmeren na rezultat razumskih operacija, a tek sekundarno na same te operacije i njihovo utemeljenje u čulnom opažanju, posledica je osnovne postavke britanskog empirizma koju je dao još Lok. U osnovi, radi se o sledećem: Lok predlaže metod istraživanja, takozvani *novi put ideja* (*New Way of Ideas*), čiji je prvi i osnovni korak jednostavna refleksija na sadržaje svesti kao sadržaje svesti.² Introspektivni okret ka unutra bi u prvom redu trebalo da obezbedi predmet istraživanja – samu svest i njene sadržaje, kao jasno različite od spoljašnjih stvari na koje one eventualno upućuju i koje u umu predstavljaju.³ U drugoj instanci, ovaj postupak bi trebalo da obezbedi neutralnost filozofskog istraživanja svesti sličnu onoj koju podrazumeva naučno istraživanje u fizici.

Dakle, introspektivnim okretom ka sopstvenoj svesti, budući da nam je samo ona na raspolaganju za takav postupak, najpre zatičemo njene osnovne sadržaje – *ideje*, kao najmanje i osnovne gradivne jedinice duha. Formalno gledano, sve ideje su jednake, ali se u pogledu sadržaja one ipak značajno međusobno razlikuju. Procesi koji dovode do toga da uopšte imamo ideje, odnosno procesi koji dovode do toga da u svesti imamo ideje različitog kvaliteta i sadržaja, sami po sebi nisu neposredno vidljivi. Ovi procesi se mogu istražiti isključivo polazeći od samih ideja kao njihovih rezultata, svojevrsnim hodom unatrag;⁴ u tome prepoznavamo trag opštijeg novovekovnog otpora prema sholastičkoj logici, koja bi takav misaoni hod prepoznala kao logičku grešku afirmacije konsekvensa. Drugim rečima, prvi zadatak klasičnog empiriste je da uoči različite vrste ideja koje ljudski um poseduje, a tek potom da položi računa o tome kako je moguće da posedujemo takve ideje.⁵ Kako se apstraktne ideje, tj. ideje opšteg sadržaja nesumnjivo zatiču u svesti, one se ne mogu prosto odbaciti kao racionalističke izmišljotine, već se moraju empiristički opravdati.

2 Up. Popović, U., „Lokov novi put ideja”, *Arhe*, god. 13, br. 25, 2016.

3 Up. Bennett, J., *Learning From Six Philosophers*, Vol. II, Oxford University Press, Oxford, 2001, str. 1, 11.

4 Up. Ayers, M., *Locke. Epistemology and Ontology*, Routledge, London/New York, 2005, str. 138-139.

5 Up. Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 1962, str. 93.

U tom smislu problem apstraktnih ideja ima dvostruko poreklo i funkciju. Sa jedne strane, kako smo videli, reč je o imanentnom problemu samog empirizma: ako je empirizam valjana filozofska pozicija, on mora moći da objasni sve naše ideje, uključujući i one apstraktne. Sa druge strane, konkurentske teorije, od onih napuštenih tradicionalnih do rivalskih racionalističkih, takvim objašnjenjem moraju biti oborene baš na onom mestu koje ih specifično definiše – u tezi da razum može proizvoditi misaone sadržaje nezavisno od čulnog saznanja.

To je i kontekst u kom se problem apstraktnih ideja po prvi put pojavljuje u britanskom empirizmu: u prvoj knjizi glasovitih *Ogleda o ljudskom razumu*, pre nego što će izložiti svoje učenje, Lok najpre argumentuje protiv racionalističke, u osnovi Dekartove (Rene Descartes) teze o urođenim idejama. Lokovi argumenti protiv urođenih ideja su dobro poznati, te ih ovom prilikom nećemo navoditi.⁶ Ipak, želimo da naglasimo da obaranje koncepcije urođenih ideja nije isto što i odbacivanje apstraktnih ideja. Naprotiv, pojam *apstraktnih ideja* uvodi se kao istina pogrešne koncepcije o *urođenim idejama*: u osnovi radi se o istim sadržajima svesti, s tim što ih, po Lokovom sudu, racionalisti pogrešno pripisuju samostalnom radu razuma. Otuda je potrebno terminološki razdvojiti urođene i apstraktne ideje, te pokazati da ideje koje racionalisti smatraju urođenim uopšte nisu urođene, već su stečene radom razuma na datom iskustvenom sadržaju. Lok kaže: „Najpre čula puštaju unutra pojedinačne ideje, i tako snabdevaju nameštajem kabinet koji je dotle bio prazan; duh se onda postepeno privikava na neke od tih ideja, one se smeštaju u pamćenje i dobivaju imena. Kasnije duh ide dalje, apstrahuje ih i postepeno uči upotrebu opštih imena”.⁷ Utoliko je teorija o apstraktnim idejama Lokov pozitivni odgovor na već date negativne argumente protiv urođenih ideja: dakle, Lok najpre obara koncepciju urođenih ideja, a potom pokušava da ponudi bolje objašnjenje onoga što je ta koncepcija trebalo da objasni.

Naime, prema poreklu njihovog nastanka Lok sve ideje deli na *ideje senzacije* i *ideje refleksije*.⁸ Ideje senzacije su ideje nastale neposrednim čulnim opažanjem i kao takve one su uporište svekolikog saznanja. Sa druge strane, ideje refleksije nastaju kada duhom posmatramo

6 Up. Isto, str. 24-45.

7 Isto, str. 33.

8 Up. Isto, str. 93-94.

neku ideju i putem nje uočavamo misaoni proces koji sa strane subjekta uzrokuje nastanak te ideje.⁹ Drugim rečima, ideje refleksije su ideje koje imamo o svom sopstvenom umu i njegovim delatnostima, ali do njih možemo doći samo preko sadržaja koji se nalaze u umu kao rezultati tih delatnosti. Kako su prve ideje koje se javljaju u umu upravo ideje senzacije, tako u krajnjoj instanci nastanak ideja refleksije zavisi od već postojećih ideja senzacije.¹⁰ Prva i osnovna ideja refleksije tako bi bila ideja opažanja – *ideja senzacije kao takva*; do nje dolazimo detaljno razmatrajući osnovnu gradivnu jedinicu saznanja, prost čulni opažaj.¹¹ Dakle, promatrajući pojedinačni čulni opažaj mi najpre uočavamo njegov sadržaj, ono šta taj opažaj predstavlja, ali se u drugom zahvatu unutar istog opažaja primećuje i sama delatnost opažanja, konstitutivna za tu konkretnu ideju senzacije. Primer opažanja je osnovni, ali ne i jedini primer ideja refleksije kod Loka. U osnovnoj nameri Lokovoj ideje refleksije povratno pokazuju uslove mogućnosti njegovog vlastitog projekta kao metaanalize sadržaja svesti, ali takođe, u užem smislu, one su poligon na kom se rešava doprinos rada razuma inače empirijski utemeljenom saznanju. Upravo u ovom okviru zatičemo konačno Lokovo objašnjenje apstraktnih ideja.

Druga podela ideja koju Lok uvodi nije genealoška, već strukturna: ideje se dele na *proste* i *složene*.¹² U strogom smislu reči, proste mogu biti samo ideje neposredno zadobijene opažanjem, dok složene ideje u osnovi nastaju različitim načinima međusobnog povezivanja prostih ideja.¹³ Drugim rečima, u nastanku prostih ideja učestvuje samo opažanje, dok nastanak složenih ideja uvek uključuje rad više saznajnih moći – u prvom redu iznova opažanja, bez kog nema nikakvih mentalnih sadržaja, a potom i memorije, imaginacije, te napokon i samog razuma.¹⁴ Razlika prostih i složenih ideja je ključna za Lokovu koncepciju apstraktnih ideja, jer će on insistirati na tome da je glavni problem sa apstraktnim idejama taj što se one duhu, zbog svog opšteg sadržaja, na

9 Up. Isto, str. 94.

10 Up. Ayers, M., *Locke. Epistemology and Ontology*, str. 42.

11 Up. Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, str. 137.

12 Up. Isto, str. 110-111.

13 Isto, str. 111.

14 Up. Chapell, V., 'Locke's Theory of Ideas', in: V. Chapell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, str. 36-37.

prvi mah pokazuju kao proste i jednostavne ideje, a zapravo su složene. Ovo je i razlog racionalističkim zabludama, smatra Lok.

Problem se sastoji u sledećem. Pošto imamo iluziju da su apstraktne ideje proste ideje, otuda se rađa dodatna iluzija da apstraktna ideja nastaje na način sličan onom po kom nastaju proste ideje neposrednog opažanja – direktnim uvidom u stvarnost kakva je data našim čulima. Svakako, jasno je da ono što apstraktna ideja navodno označava u stvarnosti ne može biti zahvaćeno čulnim opažanjem zbog toga što je čulni opažaj po svojoj prirodi posve konkretan i specifičan, dok apstraktna ideja zahvata nešto opšte. Usled toga nastaje još jedna greška; teza da se apstraktni referent apstraktne ideje ne zahvata čulima, već neposrednim uvidom razuma u suštinu i prirodu stvarnosti.

Drugim rečima, navodna prosta priroda apstraktnih ideja dalje navodi na misao da u samoj stvarnosti postoji nešto što odgovara toj ideji; na primer, da u stvarnosti postoji nešto poput supstancije. U slučaju (ostalih) složenih ideja ne može biti takve zablude jer je pažljivom umu jasno da je složena ideja nastala njegovim sopstvenim radom, koji je na ovaj ili onaj način sastavio više različitih ideja; usled uvida o doprinosu sopstvene svesti nastanku složenih ideja, naš um ne očekuje da takve ideje imaju jedan-na-jedan referenta u stvarnosti.¹⁵ Otuda je Lokova strategija da pokaže da priroda apstraktnih ideja nije prosta već složena. Posledično, time će se oboriti kako pretenzija na samostalni i od čulnog opažanja nezavisni uvid razuma u stvarnost, tako i teza o apstraktnim idejama odgovarajućem referentu, a u konačnici i celokupna metafizika.

Da bi se ovakva strategija sprovela u delo, potrebno je precizno analizirati poreklo apstraktnih ideja – način njihovog nastanka. Dakle, ako su apstraktne ideje složene, one nastaju radom više sazajnih moći, od kojih je prva, svakako, samo opažanje. Štaviše, ako su apstraktne ideje složene, onda mora biti moguće izvršiti uvid u način njihovog nastanka putem više sazajnih moći. Lokova prećutna pretpostavka je da, kada se naš um jednom osvedoči u takvo poreklo apstraktnih ideja, on više neće biti u vlasti one prvobitne iluzije o njihovoj jednostavnosti.

Pri tome treba dodatno razjasniti koncepciju složenih ideja. Naime, sam naziv složenih ideja može navesti na misao da se ovde radi o ide-

15 Up. Priselac, M., *Locke's Science of Knowledge*, Routledge, London/New York, 2017, str. 124.

jama koje nastaju spajanjem i kombinovanjem više različitih (prostih) ideja. Tipičan slučaj takve ideje bi bila ideja jednoroga, imaginacijom sastavljena od ideje konja i ideje roga. Međutim, Lok dopušta da složene ideje nastaju *od samo jedne ideje*, nad kojom se radom drugih sazajnih moći vrše naročite intervencije; upravo to je slučaj sa apstraktnim idejama. Dakle, pojam složenosti u slučaju složenih ideja najpre se tiče slaganja više sazajnih moći neophodnih za nastanak takve ideje; tek sekundarno i ne u svakom slučaju radi se o spajanju više različitih ideja.

Nastanak apstraktnih ideja Lok vezuje za *apstrahovanje*, kao posebnu delatnost sazajne moći razuma. Lok kaže: „Odvajanje jedne ideje od svih drugih koje je prate u njenom realnom postojanju: to se zove ‘apstrahovanje’ i tako se dobijaju sve opšte ideje”.¹⁶ Apstrahovanje se u prvom redu odvija na nekoj prostoj ideji zadobijenoj čulnim opažanjem, koja je, kako smo pomenuli, uvek posve konkretnog i specifičnog sadržaja.¹⁷ Tako se do apstraktnih ideja dolazi opažanjem udruženim sa radom razuma. Polazeći od takve konkretne ideje, naš razum vrši intervencije nad njenim sadržajem tako što izdvaja i odstranjuje sve što je konkretno i pojedinačno.¹⁸ U zavisnosti od toga koliko daleko ide u takvom postupanju, razum produkuje apstraktne ideje veće ili manje opštosti – ideje koje predstavljaju sve što je u skladu sa njihovim sadržajem.¹⁹ Ako se proces prati do samog kraja, smatra Lok, dolazi se do *nekog nečeg koje nema nikakve konkretne odlike*, ali se podrazumeva da može da ima mnogobrojne takve odlike; u pitanju je *ideja supstancije*. Interesantno je primetiti da se, za razliku od Dekarta, Lok ovde i dalje drži poimanja supstancije karakterističnog za srednjovekovlje, a izgrađenog na osnovu Aristotelovih *Kategorija*, gde se pod

16 Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, str. 160.

17 Lok dopušta i slučaj da se apstrahovanje vrši na složenoj ideji, tako što bi se um fokusirao na jednu prostu ideju koja sačinjava tu složenu. Ovaj slučaj, međutim, nije bazični, a moglo bi se reći da upravo ta praksa prikriva ono što po Loku jeste apstrahovanje i pravi pometnju u razumevanju nastanka i prirode apstraktnih ideja. Up. Chapell, V., ‘Locke’s Theory of Ideas’, str. 39-40.

18 Up. Isto, str. 39; Priselac, M., *Locke’s Science of Knowledge*, str. 96.

19 Lok razlikuje konotacije pojmova *apstraktne ideje* i *opšte ideje*, ali oba pojma koristi da bi označio isti skup ideja. Up. Chapell, V., ‘Locke’s Theory of Ideas’, str. 39; Rickless, S. C., *Locke*, Wiley Blackwell, 2014, str. 56-57.

supstancijom misli na ono čemu se pripisuju predikati, a što se samo ničemu ne pripisuje.

Tako su apstraktne ideje za Loka pojedinačne ideje našeg uma sa apstraktnim, tj. apstrahovanim ili opštim sadržajem. Ovakvo objašnjenje, međutim, naići će na ozbiljne otpore već u Lokovoj empirističkoj tradiciji. Na poligonu problematizacije apstraktnosti apstraktnih ideja Lokovi naslednici, Barkli i Hjum, dovešće u pitanje i samu delatnost apstrahovanja, a prateći sopstvene intuicije o metafizičkim konotacijama koje ona uprkos Lokovim naporima i dalje nosi.²⁰ Takvom razvoju problema apstraktnih ideja posvećujemo naredno poglavlje.

KONKRETNOST APSTRAKTHNIH IDEJA: BARKLI I HJUM

U daljem razvoju klasičnog britanskog empirizma, kako je već rečeno, problem apstraktnih ideja pokazao se naročito interesantnim i plodnim. Da je Lokova koncepcija zapravo dala pre problem nego rešenje problema ukazuje već Barkli, glasovitim stavom da *apstraktne ideje zapravo ni ne postoje* – odnosno, da su ideje koje zovemo apstraktnim posve konkretne ideje, za koje odlučujemo da ih razumemo i koristimo kao da su apstraktne.²¹ Ovaj Barklijev stav naići će na veliko Hjumovo odobravanje, toliko veliko da Hjum smatra da se radi o najvećem doprinosu modernoj misli.²²

Barklijev otpor Lokovom objašnjenju apstraktnih ideja, to jest, samoj koncepciji apstraktnih ideja počiva na dva osnova: najpre, na krajnje rigoroznom razumevanju empirističke postavke kao takve, a potom i na skeptičkom stavu prema metafizičkim konotacijama koje apstraktne ideje povlače uprkos Loku. Barklijeva kritika metafizike, ali i fizike njegovog vremena, dobro je poznata i oličena u nizu argumenata koje on nudi protiv materijalne supstancije. Ostavljajući trenutno po strani da se u ovoj kritici radi specifično o materiji, možemo primetiti da Barklijevi argumenti zapravo pogađaju sve ono što bi se u tradiciji i njegovoj savremenosti zvalo supstancijom; u osnovi, radi se o već

20 Up. Rickless, S. C., *Locke*, str. 59-60.

21 Up. Barkli, Dž., *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, BIGZ, Beograd, 1986, str. 65; Dicker, G., *Locke on Knowledge and Reality. A Commentary on An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2019, str. 220-222.

22 Up. Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, str. 27-28.

pomenutoj tezi da postoji neki supstrat kome se pripisuju odlike (predikati) i koji te odlike drži na okupu. Supstancija je, nesumnjivo, još od Loka glavni kandidat i primer apstraktne ideje, te se Barklijeva kritika materijalne supstancije primereno može posmatrati i u tom duhu.

Radi se o sledećem. Ukoliko se dosledno držimo empirističkih postavki i ne odstupamo od čulnog opažanja kakvo nam je dato, po Barkliju mi nemamo osnova da pretpostavimo postojanje bilo kakve supstancije iz prostog razloga što nju nikada ne opažamo.²³ Sve što opažamo su konkretne krajnje specifične ideje određene boje, mirisa, ukusa i slično. Činjenica da izvesne skupove takvih ideja u iskustvu razumemo kao međusobno združene, pa u tom smislu govorimo o stvarima koje poseduju neke osobine (određenu boju, miris, ukus...) ne menja poentu; prema Barkliju, iskustvo daje osnova da se zaključi na postojanje tzv. *čulnih stvari* kao *skupova ideja* i ništa više.²⁴ Drugim rečima, da bi se objasnilo naše prirodno iskustvo stvarnosti, pored samih skupova ideja takvih kako su dati nije potrebno domišljati još neku supstanciju-supstrat koja je neopažljiva, a koja bi bila njihov metafizički nosilac.²⁵ Štaviše, sasvim je pogrešno, kao što to Lok čini, razdvajati primarne i sekundarne kvalitete, te tvrditi da neki od naših čulnih opažaja neposredno označavaju osobine stvari, dok su drugi subjektivna reakcija i ne pripadaju samim stvarima; po Barkliju, ovo je neopravdana i sasvim metafizička pretpostavka.²⁶

U istom duhu Barkli reaguje kada tvrdi da apstraktne ideje uopšte nisu apstraktne, već sasvim konkretne ideje specifičnih sadržaja. Pre svega, Barkli tvrdi da naš razum sam po sebi nije i ne može biti izvor apstraktnih ideja; u ovome uočavamo da se, bar za Barklija, problem apstraktnih ideja praktično spaja sa problemom urođenih ideja. Barkli kaže: „Pošto ja uopšte ne mogu da obrazujem apstraktne ideje, jasno ja da to ne mogu da učinim ni uz pomoć *čistog intelekta*, bez obzira na to koju sposobnost razumevaš pod tim rečima”.²⁷ Naš um takođe ne može

23 Up. Pappas, G. S., *Berkeley's Thought*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2018, str. 9-10, 27.

24 Up. Barkli, Dž., *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, str. 45.

25 Up. Garber, D., 'Something-I-Know-No-What: Berkeley on Locke on Substance', in: E. Sosa (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, 2012, str. 30-31.

26 Up. Barkli, Dž., *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, str. 59-62.

27 Isto, str. 66.

da od čulima dobijenih ideja napravi nešto što one nisu same po sebi, tj. ne može da interveniše nad njihovim sadržajem. Naš um to ne može čak ni u imaginaciji, jer se ideje od kojih se sačinjava imaginativna ideja same po sebi ne menjaju, već, uslovno rečeno, samo dobijaju drugačiji kontekst. Po istom modelu treba razumeti i rad razuma pri stvaranju apstraktnih ideja: ideja od koje polazimo, kao i kod Loka, mora biti konkretna čulna ideja. Međutim, nad njenim sadržajem se dalje, smatra Barkli, ne vrši nikakva intervencija, već se ta konkretna ideja uzima kao predstavnik drugih sličnih konkretnih ideja.²⁸ Drugim rečima, ona sama ne postaje nova ideja opšteg apstraktnog sadržaja, već samo dobija drugačiju funkciju i ne upućuje više samo na sebe, već i na mnoge druge ideje.²⁹

Barklijeva poenta se vrlo lako može ilustrovati klasičnim primerima iz matematike: ako je ispostavljen zahtev da zamislimo trougao (uopšte), svako će zamisliti neki konkretan trougao sa tačno određenom dužinom, pa čak i bojom stranica, veličinom uglova i slično, iako će svako podrazumevati da ta zamisao nije konkretni trougao već se odnosi na sve moguće trouglove.³⁰ Barkli kaže: „Matematičari tretiraju kvantitet tako što ne uzimaju u obzir koji su drugi čulni kvaliteti povezani s njim, budući da su ti kvaliteti potpuno nepotrebni za njihove dokaze. Ali kada oni, ostavljajući reči po strani, posmatraju same ideje, verujem da ćeš se saglasiti da te ideje nisu čiste apstraktne ideje protječnosti”.³¹

Kako je pomenuto, Hjum veoma hvali ovakav Barklijev zaključak i sam misaono dela na istom tragu. Drugim rečima, ni za Hjuma apstraktne ideje nisu apstraktne, već sasvim konkretne ideje koje smo iz određenih razloga uobičajili da imenujemo i pogrešno shvatamo kao apstraktne. Hjumovo objašnjenje, međutim, podrazumeva i dodatni zahvat u osnove empirističke filozofije, uz produbljenu kritiku Loka.³²

28 Up. Hight, M. A., *Idea and Ontology: An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*, The Pennsylvania State University Press, 2008, str. 223-224.

29 Više o vrstama apstraktnih ideja koje Barkli prepoznaje vidi: Pappas, G. S., *Berkeley's Thought*, str. 40-44.

30 Up. Hight, M. A., *Idea and Ontology: An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*, str. 226-227.

31 Barkli, Dž., *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, str. 66.

32 Up. Garrett, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1997, str. 24-25.

Naime, za razliku od Loka, Hjum insistira na suptilnom razlikovanju *utisaka (impression)* i *ideja*, odnosno *predstava (idea)*.³³ Utisci obuhvataju onaj minimalni i prvi nivo sadržaja svesti koji bi kod Loka odgovarao prostim idejama zadobijenim čulnim opažanjem; dakle, ono što čini samu bazu naših svesnih sadržaja. Sa druge strane, ideje predstavljaju „blede slike ovih utisaka pri mišljenju i umovanju”.³⁴ Drugim rečima, utisaka smo svesni isključivo neposredno i u vremenu trajanja tih utisaka, dok se bilo kakvo naknadno razmatranje toga što je opaženo, makar um bio u potpunosti fokusiran na jedan takav utisak, ne može smatrati utiskom, već naknadnom idejom o tom utisku. Navedena razlika pogađa Loka u smislu da Lok spaja utiske i ideje, te da sopstvenu empirističku filozofiju – dakle, celokupno izlaganje o tome šta je osnov znanja, kakvih ideja ima i slično – zasniva na takvoj nepreciznosti. Krajnja posledica takvog Hjumovog stava je da se empiristička filozofija, kao teorija i naknadno promišljanje, kreće u polju ideja – a ne utisaka, te da o utiscima može samo naknadno govoriti u formi *ideje o utisku kao takvom*.

Razlika između utisaka i ideja je, prema Hjumu, *razlika u intenzitetu* – Hjumovim rečima, u *živosti (vivacity)*.³⁵ Najveći stepen intenziteta imaju utisci, dok su ideje manjeg stepena intenziteta; u tom smislu živost utisaka je i merilo spram kog se može razmatrati stepen živosti ideja. Hjum izričito tvrdi da se navedena razlika lako i jasno uočava (sopstvenim umom), kao i da je ta razlika u određenim slučajevima vrlo mala, što pozadinski opravdava Lokovu nepreciznost.³⁶ Ipak, ključno je primetiti da se ova razlika ne tiče sadržaja, već stepena živosti i intenziteta prisutnosti i, mogli bismo reći, jasnosti tog sadržaja za um koji misli. Drugim rečima, utisak crvenog i naknadna ideja crvenog (o tom utisku) imaće isti sadržaj, ali različite stepene *jačine i silovitosti*.

Navedena razlika ključna je i za Hjumovo objašnjenje apstraktnih ideja, što se može videti i iz sledećeg: „Jer značajno je da je današnje pitanje o prethođenju naših utisaka ili naših predstava istovetno sa onim koje je podiglo tolike buke u drugim pojmovima, kada se raspravljalo o tome postoje li *urođene ideje*, ili pak sve predstave potiču

33 Up. Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 15.

34 Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 15.

35 Up. Garrett, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, str. 26.

36 Up. Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 15.

iz osećanja i mišljenja. Možemo zapaziti da filozofi, da bi dokazali da predstave prostornosti i boja nisu urođene, ne čine ništa drugo sem što ukazuju da nam one dolaze preko čula. (...) Međutim, ako pažljivo ispitamo te argumente, videćemo da oni ne dokazuju ništa drugo doli to da predstavama prethode drugi i življi opažaji, od kojih one potiču i koje predstavljaju”.³⁷

Drugim rečima, obarajući koncepciju urođenih ideja preko pitanja o apstraktnim idejama Lok nije dokazao ništa, a nije dokazao ništa zato što je propustio da uoči razliku između utisaka i ideja (predstava). Načelno, Lokova strategija objašnjenja apstraktnih ideja pozivanjem na njihovo poreklo u čulnom opažanju je ispravna, ali to samo po sebi nije dovoljno; potrebno je pokazati kako tačno apstraktne ideje nastaju. Naravno, Lok je i pokušao da pokaže kako tačno nastaju apstraktne ideje pozivajući se na apstrahovanje, ali po Hjummu, očigledno, njegov pokušaj nema težinu. Iznova, razlog tome je što Lok ne razlikuje utiske i ideje, jer: „Očevidno je da, u obrazovanju većine naših opštih predstava, ako ne i svih njih, mi *apstrahujemo iz svakog pojedinačnog stepena kvantiteta i kvaliteta*, i da predmet ne prestaje da bude od ma koje pojedinačne vrste zbog svake male promene u njegovoj obimnosti, trajanju, i drugim svojstvima” (kurzivom istakla U. P.).³⁸

U osnovi, Hjumova primedba je da se apstraktne ideje pogrešno razumeju zbog svoje funkcije: pošto bi, kao apstraktne, trebalo da predstavljaju sve članove nekog skupa (na primer, ideja čoveka bi trebalo da predstavlja sve ljude), onda se podrazumeva da takve ideje ne mogu imati nikakav konkretan stepen određenosti kvaliteta i kvantiteta o kom je reč. Međutim, Hjum smatra da nije moguće zamisliti nikakav kvalitet ni kvantitet, a da se oni ne zamisle u nekom stepenu određenosti, ma kakav on bio.³⁹ Drugim rečima, prateći Barklija, Hjum tvrdi da nije moguće zamisliti crveno, a da to nije *nekakvo određeno crveno*; nije moguće zamisliti trougao, a da to nije *nekakav određeni trougao*; nije moguće zamisliti čoveka, a da to nije *nekakav određeni čovek*. Što je ideja opštija i apstraktnija, to će stepen određenosti biti manji, ali on nikada neće biti jednak nuli, smatra Hjum.

37 Isto, str. 19.

38 Isto, str. 28.

39 Up. Isto, str. 28.

Otuda se pitanje apstraktnih ideja može razumeti po istoj logici po kojoj se razlikuju utisci i ideje. Lokovim rečima, najkonkretnija ideja bi bila ona koja odgovara Hjumovom utisku. Ideja tog utiska bi, prema Hjumovoj postavci, bila najkonkretnija među idejama, ali bi u odnosu na utisak bila manjeg stepena živosti, ma koliko mali bio taj stepen koji ih razlikuje. Drugim rečima, stepen određenosti sadržaja zahvaćenih utiskom je umanjen u ideji o tom utisku, ali sadržaj mišljenja kao takav nije promenjen. Slično onda važi i za korak od takve konkretne ideje do neke apstraktne ideje: sadržaj mišljenja kao takav ostaje isti, ali se stepen njegove živosti – tj. određenosti kvaliteta i kvantiteta – umanjuje u meri apstrahovanja. Dakle, u apstrahovanju nema gubljenja sadržaja, već se gubi na određenosti stepena datih sadržaja ideja. Hjum kaže: „Apstraktne predstave, prema tome, po sebi su individualne, ma kako one mogle postati opšte u svome predstavljanju. Slika u umu samo je slika pojedinačnog predmeta, premda primena njena u našem umovanju može biti ista kao da je opšta”.⁴⁰

Apstraktnost apstraktnih ideja stoga se svodi na njihovu funkciju, primenu takvih ideja kao da su opšte. Hjumovo objašnjenje ove primene ideja „koja prevazilazi njihovu prirodu”⁴¹ vezano je za upotrebu jezika. Naime, Hjum kaže da postoji *navika* da različitim predmetima dajemo isto ime, ukoliko među njima uočimo neku sličnost; pri tome zanemarujemo sve razlike koje primećujemo, uključujući tu i razlike u stepenu kvaliteta i kvantiteta.⁴² Kada koristimo reč, *zvuk te reči* u našem umu uz pomoć uobrazilje *oživi* posve pojedinačnu ideju nekog od tih predmeta, a ne neku apstraktnu ideju. Kako vidimo, Hjum je vrlo pažljiv; on nastoji da izbegne da reč u ovom kontekstu pogrešno razumemo kao neki mentalni sadržaj ili pojam. Naprotiv, ono što izaziva efekte je *zvuk reči*, dakle sasvim konkretan utisak. Koliko je ovo važno pokazuje i jedna Hjumova nesvojstvena nepreciznost, izražena uz oklevanje: u pokušaju da podrobnije pojasni svoju poentu, on kaže da reč „samo *dodirne* dušu, ako smem tako da kažem” (kurzivom istakla U. P.).⁴³ Naravno, reč ne može doslovno da *dodirne* dušu, ali Hjumova

40 Isto, str. 30.

41 Isto.

42 Up. Isto. Odabir reči nije stvar mentalnog sadržaja, već jezičkih konvencija zajednice u kojoj se govori. Up. Schmidt, C. M., *David Hume. Reason in History*, The Pennsylvania State University Press, 2003, str. 48-49.

43 Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 31.

teza je jasna: i apstraktne ideje izazvane su utiscima, posve konkretnim i neposrednim empirijskim opažanjem. Međutim, to opažanje koje izaziva apstraktnu ideju – i ovde je sva težina njegovog objašnjenja – nije opažanje nekog predmeta na koji se ta ideja odnosi i koji ideja navodno predstavlja, već opažanje (zvuka) reči koja je sredstvo putem kog konkretne ideje koristimo za opšte svrhe, na njima neprirodan način.

Da bi ovakav mehanizam mogao da bude operativan, zvuk reči mora da izazove ne samo konkretnu ideju koja služi kao predstavnik mnogih drugih ideja, već i samu stečenu naviku da različitim predmetima datim posredstvom ideja dajemo isto ime uprkos njihovim razlikama.⁴⁴ Drugim rečima, zvuk reči (utisak) mora da stavi u pogon tu naviku tim konkretnim povodom. Navika o kojoj Hjum govori je stečena, i ona se stiče postepenim uvežbavanjem u kom um razmatra više konkretnih ideja smenjujući ih jednu za drugom i uočavajući sličnosti sve dok ne obrazuje ono što se obično smatra pod opštim pojmom, a što Hjum razume kao određenje i zahvat opsega datog skupa.⁴⁵ Tako „Pojedinačna predstava postaje opšta prisajedinjavanjem opštem pojmu, to jest, pojmu koji, usled uobičajene združenosti, stoji u odnosu prema mnogim drugim pojedinačnim predstavama i spremno ih doziva u uobrazilju”.⁴⁶ Međutim, jednom formirana navika u svakom sledećem slučaju deluje instantno, te um ne mora da vrši ova razmatranja i poređenja.⁴⁷

Pri svemu tome treba primetiti za Hjuma karakteristično, a u ovom slučaju odlučujuće pozivanje na *živost*, tj. *oživljavanje*. Naime, Hjum tvrdi da zvuk reči *oživljava* i naviku i konkretnu ideju kao predstavnika – ili, ovde bolje rečeno, primer – drugih njoj sličnih ideja. Dakle, bez oživljene navike ne bi došlo do prisustva te konkretne ideje živo u umu, a bez toga ni mogućnosti da se njom koristimo u opšte svrhe. Mehanizam je takav da se navika i ideja oživljavaju istovremeno, i istovremeno su žive i na snazi, što Hjumu omogućava još jedan odlučujući korak: dok je navika na snazi živo u umu, „ta navika stvara ma koju drugu pojedinačnu predstavu koja nam može biti potrebna”.⁴⁸ Dakle, izbor koji um pravi između svih konkretnih ideja različitih predmeta

44 Up. Isto, str. 31; Schmidt, C. M., *David Hume. Reason in History*, str. 34.

45 Up. Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 32; Garrett, D., *Hume*, Routledge, London/New York, 2015, str. 58.

46 Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 32.

47 Up. Garrett, D., *Hume*, Routledge, London/New York, 2015, str. 54.

48 Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 31.

vezanih za neku reč, konkretna predstava koja se javi i oživi u umu, arbitraran je i nema neki poseban princip. Međutim, takav princip nije ni potreban, jer um može istim povodom da uključi bilo koju od konkretnih predstava, pa i više njih jednu za drugom ako je to potrebno; no, isključivo dok je navika izazvana rečju živa i na snazi.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Problem apstraktnih ideja, kako smo videli u prethodnim izlaganjima, britanski empiristi videli su kao ključni problem sopstvenog filozofskog programa. Iako smo kretanje razvoja navedenog problema u ovom radu izneli tek u osnovnim crtama, iz navedenog se, verujemo, jasno mogu opaziti njegovi domašaji i oštrina. Apstraktne ideje su, po definiciji, najviše udaljene od neposrednog čulnog opažanja, koje je izvor i utoka sveg saznanja za empiriste; otuda su upravo te ideje i ogledno mesto na kom se njihove teze moraju pokazati ispravnim.

Jedna od osnovnih odlika problema apstraktnih ideja, koje smo se u radu dotakli tek sekundarno, jeste karakteristično povezivanje takvih ideja sa upotrebom jezika. Radi se o tome što je jezik po prirodi opšteg karaktera, te u izvesnom smislu nameće opštost u komunikaciji; kako kaže Lok, nama nedostaju reči za one najosnovnije senzitivne sadržaje svesti, a nedostaju nam jer bi komunikacija usmerena na punoću empirijskog zahvata bila nesvrishodna, ako ne i nemoguća.⁴⁹ Tako se mogućnost da se (konkretno) ideje upotrebljavaju i prenose na opšti način, kao predstavnici drugih ideja, koreni u upotrebi jezika, odnosno vezi (opštih) reči i ideja; osnove za to nalazimo još kod Loka, dok je teza kod Barklija i Hjumata otvoreno na delu. Međutim, isti mehanizam povratno vodi u zabludu da se jezikom prenosi nešto što je po svojoj prirodi opšte, a što zapravo nije slučaj.

Ova veza apstraktnih ideja i jezika veoma je interesantna, stoga što pokazuje napore da se nova moderna misao oslobodi sholastičkog nasleđa, za koje je veza jezika i mišljenja bila neporeciva i temeljna. Promena težišta, koje se sada stavlja na mentalne sadržaje, povlači i snažne otpore sholastičkom primatu logike. U slučaju apstraktnih ideja, međutim, zanimljivo je i to da se sam pojam apstrahovanja značajno menja u odnosu na sholastičke preteče, i to upravo u smeru koji je bliži

49 Up. Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, str. 113.

logici nego ikada pre. U sholastičkoj misli, usled uticaja Aristotelove filozofije, apstrahovanje je bilo metafizički utemeljeno i u sazajnom procesu usmereno na apstrakciju, odnosno izdvajanje forme nekog bića sa kojim imamo neposredni čulni kontakt opažanja. Dakle, sholastička apstrakcija nije proizvodila opštost; opštost je već zatečena kao forma realno postojećeg bića, a proces apstrakcije ticao se izlučivanja te forme od onoga sa čim je ona po prirodi združena sve do neposrednog uvida uma i obrazovanja pojma na osnovu tog uvida. U tom kontekstu, izlišno je reći da se sadržaj mišljenja apstrahovanjem ne menja; naprotiv, apstrahovanje je doslovno proces dovođenja onoga o čemu se misli do sazajne sposobnosti koja je u stanju da sagledava opštosti kao takve.

Apstrahovanje u britanskom empirizmu, kako smo videli, nije proces koji se tiče nečeg spoljašnjeg umu i idejama, već proces koji se odvija unutar ideja i ne zahvata ništa sem ideja. Takođe, apstrahovanje je sazajni proces kojim se stvaraju opšti sadržaji mišljenja, bilo po Lokovom modelu, bilo kao funkcije mišljenja u duhu Barklija i Hjuma; pri tome se opštost kao element realnog sveta izričito odriče. Razlog navedenim promenama je napuštanje tradicionalnog poimanja duha i duše, to jest, odbacivanje supstancijalne forme i učenja o duši kao formi. U novom kontekstu duha kao neprekinutog toka pojedinačnih ideja – toka iz kog duh ne može da izađe jer je to on sam – prisustvo opštih sadržaja u duhu mora se objasniti drugačijim mehanizmima.

Tako dolazimo i do pozadinske i jednostavne, ali time ne manje važne poente naših razmatranja. Ako se proces saznanja postavi empiristički, razum se može odrediti isključivo kao delatnost koja na opšti način barata sa konkretnim sadržajima; nipošto kao delatnost proizvodnje ili uviđanja neke ma kako postojeće opštosti. Time se uspostavlja i specifična razlika opažanja i razuma, a ta razlika se svodi na *kako njihovog delovanja*: iste sadržaje opažanje predstavlja na konkretan, a razum na opšti način. Otuda, razlike u unutrašnjoj optici našeg uma ne pogađaju osnovnu empirističku postavku: u razumu zaista nema ničeg čega pret hodno nije bilo u čulima, a dokaz tome je što sama delatnost razuma ne daje povoda za zaključak o bilo kakvim *sui generis* razumskim sadržajima svesti. Naprotiv, sve što razum sam od sebe daje je perspektiva, u ovom slučaju opšta i načelna, no ipak perspektiva koja bez čulno datih sadržaja ne može da pokaže ništa – pa čak ni samu sebe.

LITERATURA

- Ayers, M., *Locke. Epistemology and Ontology*, Routledge, London/New York, 2005.
- Barkli, Dž., *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, BIGZ, Beograd, 1986.
- Bennett, J., *Learning From Six Philosophers*, Vol. II, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Chapell, V., 'Locke's Theory of Ideas', in: V. Chapell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Dicker, G., *Locke on Knowledge and Reality. A Commentary on An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Garber, D., 'Something-I-Know-No-What: Berkeley on Locke on Substance', in: E. Sosa (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, 2012.
- Garrett, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1997.
- Garrett, D., *Hume*, Routledge, London/New York, 2015.
- Hight, M. A., *Idea and Ontology: An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*, The Pennsylvania State University Press, 2008, str. 223-224.
- Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
- Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 1962.
- Pappas, G. S., *Berkeley's Thought*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2018.
- Priselac, M., *Locke's Science of Knowledge*, Routledge, London/New York, 2017.
- Popović, U., „Lokov novi put ideja”, *Arhe*, god. 13, br. 25, 2016.
- Rickless, S. C., *Locke*, Wiley Blackwell, 2014.
- Schmidt, C. M., *David Hume. Reason in History*, The Pennsylvania State University Press, 2003.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PROBLEM OF ABSTRACT IDEAS

Abstract: This paper is about the problem of abstract ideas, which is one of the key notions and issues of classic British empiricism. I will analyze the problem of abstract ideas following its development from its basic conception, given by Locke, through Berkeley's critique of Locke and concluding with Hume's refinement of Berkeley's thesis that abstract ideas do not exist. The focus of my analysis will be the way in which the mind acquires abstract ideas, i.e. the nature of abstraction, as well as the issue of character and function of ideas considered to be abstract. Finally, my aim is to show that the problem of abstract ideas is an immanent field of development of classical empiricist thought, in its search to give an empiricist account of the use of reason.

Keywords: abstract ideas, John Locke, George Berkeley, David Hume, British empiricism, abstraction, sensation, reasoning, ideas

Primljeno: 3.2.2024.

Prihvaćeno: 14.4.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 165.64

111.852

161.12

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.71-90>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MARICA RAJKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

EMPIRIZAM KAO PREKRETNICA: HJUMOVA ULOGA U KANTOVOM FILOZOFSKOM BUĐENJU

Sažetak: U tekstu se tematizuje Hjumova filozofija empirizma i njen uticaj na filozofske pravce koji se konstituišu u vekovima koji dolaze posle nje. Centralna tema istraživanja je filozofija Dejvida Hjuma, čije ideje su utabale put romantičarskoj, idealističkoj i savremenoj filozofiji i razumevanju kompleksnosti ljudskog znanja i iskustva. Hjumovo razumevanje složenosti ljudske prirode, koje uključuje i emocionalne i socijalne aspekte ljudskog iskustva, prevladava ograničenja tradicionalne metafizike. Ideja da se vrednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih probudila je Kanta iz „dogmatskog dremeža“ i omogućila jedan od najvećih događaja u istoriji filozofije: obrt *bitak-trebanje*. Hjumove tematizacije ukusa, vrednosti i subjektivnosti umetničkog doživljaja uticale su na smer kojim će se estetika kao samostalna disciplina razvijati i u neposrednoj i u dalekoj budućnosti u odnosu na epohu empirizma. Hjumov skeptički pristup uticao je i na Marksovu kritiku društvenih i ekonomskih struktura na temelju konkretnih uslova i istorijskih konteksta, ali se proteže i na kritičku teoriju i na savremenu političku filozofiju i ostaje relevantnim u savremenim raspravama o ljudskim pravima i demokratiji. Kroz sve ove aspekte, pokazuje se da Hjumov uticaj nadilazi njegova samostalna dostignuća, postavljajući temelje za dalji razvoj filozofske i društvene misli.

Ključne reči: empirizam, estetika, Hjum, Kant, politička filozofija

UVOD: EMPIRISTIČKA FILOZOFIJA DEJVIDA HJUMA

Da bi se otpočelo sa tematizacijom značaja Hjumovog empirizma neophodno je ukazati na ključne novume njegove filozofije, kao i na

1 E-mail adresa autorke: marica.rajkovic@ff.uns.ac.rs

uticaj na filozofske pravce koji se konstituišu u vekovima koji dolaze posle njegove koncepcije.

Jedna od najznačajnijih prekretnica u istoriji filozofije bila je pojava empirizma, koji je, iako neodvojiv od svojih specifičnih postignuća, zapravo stekao svoj pravi značaj kroz suprotstavljanje dogmatizmu. U ovom kontekstu, posebno se ističe Dejvid Hjum, čije ideje nisu samo unapredile i razvile empiristički pristup u celini, već su imale presudan uticaj na filozofiju Imanuela Kanta, jednog od najrelevantnijih i najrevolucionarnijih filozofa u istoriji ljudskog duha. Temeljni zahtevi empirističke filozofije tiču se iskustva i čulnog saznanja kao temelja za razumevanje sveta, što kod Hjuma konsekventno završava u skepticizmu. Hjum detektuje slabosti racionalističkih dogmi koje dominiraju u filozofskim koncepcijama pre njega i njegove ideje otvaraju put romantičarskoj, idealističkoj i savremenoj filozofiji i razumevanju kompleksnosti ljudskog znanja i iskustva.

Hjumovo razumevanje kompleksnosti ljudske prirode, koje uključuje i emocionalne i socijalne aspekte ljudskog iskustva, prevladava ograničenja tradicionalne metafizike. Njegova kritika metafizičkih dogmi i skepticizam prema univerzalnim istinama otvorili su put za novi način razumevanja saznanja, koji naglašava subjektivnost ljudskog iskustva. Iako su Hjumove ideje same po sebi recipirane kao napredak u okviru empirizma, potrebno je ispitati da li se njihova ključna vrednost zapravo ogleda u sposobnosti da izazovu dogmatska uverenja, čime doprinose razvoju kritičke filozofije.

Hjumova filozofija je putem konsekventnog razvijanja Lokovih empirističkih teza *potpuno razorila*² pojam supstancije i dovela empirizam do skepticizma. On je zaključio da iskustvo ne može dati opštost i sigurnost spoznajama koje se na njemu osnivaju, „niti može odgovoriti bilo šta na pitanje o porijeklu osnovnih elemenata spoznaje“³. Lok pravi početnu „pukotinu“ u pojam supstancije, Berkli razara materijalnu supstanciju da bi učvrstio duhovnu, dok Hjum razara i duhovnu supstanciju, odbacujući supstanciju u potpunosti. Hjumov skepticizam *nije opozivanje empirističkog stanovišta u filozofiji, nego njegovo konsekventno i prirodno dovršavanje*, jer za razliku od Loka i Berklija

2 Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979, str.119.

3 Loc. cit.

koji izvor naših oseća vide u spoljašnjem svetu, duhu ili Bogu, Hjum smatra da se ne može dokazati postojanje spoljašnjeg sveta kao izvora naših oseća⁴. Takav stav, međutim, ne vodi ni u smeru Berklijevog solipsizma, jer Hjum konsekventno tvrdi da naša percepcija jednako malo može da kaže o *postojanju* spoljašnjeg sveta koliko i o njegovom *nepostojanju*⁵. Za razliku od Loka, koji sve sadržaje svesti naziva *idejama*, Hjum ih naziva opažajima ili percepcijama, gde samo jednu vrstu percepcija naziva idejama ili predstavama, dok drugu imenuje *impresijama ili utiscima*⁶. Impresije bi se mogle objasniti kao neposredni, dok bi ideje bile *posredovani sadržaji svesti*⁷, a ono što ih dodatno razlikuje je njihov intenzitet i jačina – impresije su intenzivnije i življe od ideja jer se neposredno pojavljuju u duši, obuhvatajući sve naše oseće, strasti i emocije, dok su ideje „samo njihove blijeđe slike u mišljenju i rasuđivanju“⁸. Duševne percepcije se, dakle, razlikuju prema stepenu snage i živosti – one snažnije su impresije, kao rezultat naše čulne aktivnosti, dok su one slabije ideje ili predstave, koje su *kopija utisaka*⁹. Razmatrajući dalje problem spoznaje Hjum će zaključiti da postoji sedam filozofskih relacija: sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitet ili broj, identičnost, prostorno-vremenski odnosi i uzročnost ili kauzalitet. Upravo će na temelju objašnjenja poslednje relacije, kauzaliteta, otpočeti prekretnica kojom empirizam razara postojeće i uspostavlja potpuno nove temelje za razumevanje celokupne stvarnosti i ljudskog iskustva.

Tematizujući navedenih sedam filozofskih relacija – sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitet ili broj, identičnost, prostorno-vremenski odnosi i uzročnost ili kauzalitet – Hjum će naglasiti da o „prve četiri grupe odnosa možemo imati sigurnu spoznaju“, dok u poslednje tri „tu spoznaju postizemo intuicijom“¹⁰. Identičnost i prostorno-vremenski odnosi su filozofske relacije u kojima je razum vezan za svoje oseće, dok je kauzalitet odnos koji nam omogućuje da izađemo izvan granica

4 Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 2003, str. 169-170.

5 *Ibid.*, str. 170.

6 Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, str. 121.

7 *Ibid.*, str. 122.

8 *Loc. cit.*

9 Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 170.

10 Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, str. 125.

onoga što nam je dato u čulima i da na osnovu egzistencije jednog predmeta zaključujemo o egzistenciji drugoga, „koji ne vidimo i ne čujemo. Zato sve naše zaključivanje o činjenicama počiva na odnosu uzroka i posledice“¹¹. Ključni zaključak koji Hjum ovde ističe je da nije *razum* taj koji determiniše naš prelaz od jedne impresije o predmetu na ideju predmeta sa kojim je uzročno povezan, nego *navika* ili *običaj*. Posmatrajući konstantnu spojenost dva predmeta, „mi se navikavamo da ih vidamo u toj spojenosti i iz navike očekujemo, da će se ona ponavljati i u budućnosti“¹². U osnovi navike ne nalazi se racionalno zaključivanje, nego je ona posledica opažanja stalnog ponavljanja jednog sleda događaja, pa zbog toga nikada ne može biti sigurna, nego samo verovatna. Ideje koje stvaramo na temelju kauzalnosti „toliko su nepotpune, da je nemoguće dati ikakvu pravu definiciju uzroka, izuzev onu, koja je izvedena iz nečeg njemu sporednog i stranog“¹³. Razmere uticaja koji takav zaključak donosi u istoriju filozofije razumećemo ako se prisetimo da se cela *pojmovna mreža filozofije i prirodne nauke Novog veka temelji na pojmu uzročnosti*¹⁴, koji racionalistička metafizika izvodi iz sintetičke moći uma da stvara pojmove nezavisno od čulnih utisaka.

Često se navodi da je Hjumova postavka i rešavanje spoznajno-teorijskog problema ono što najviše utiče na dalji razvoj filozofije, iako se osnove za taj razvoj još dublje mogu otkriti u njegovim etičkim, političkim i estetičkim učenjima. U pogledu etičkih učenja Hjumov doprinos nije utemeljen u njegovim koncepcijama moralnog osećanja ili emocionalnim osnovama moralnosti, premda je fokus interpretatora neretko upravo na tome, već na tektonskim izmenama koje Hjum sprovodi u pogledu ontološkog temelja za nastanak i razumevanje moralnosti i praktičke sfere u celini. Da nije u fundamentalnom smislu ispitao osnove praktičkih principa i time neposredno uticao na obrt bitak-trebanje, Hjumova postignuća ne bi odmakla od empirističkih teza o osećanju moralnosti, empatiji, simpatiji i drugim iracionalnim osnovama praktičkog života, i sasvim sigurno ne bi omogućila naizgled paradoksalno, a zapravo vrlo logično Kantovo racionalno fundiranje praktičke sfere podstaknuto

11 Loc. cit.

12 Ibid., str. 129.

13 Hume, D., „Istraživanje o ljudskom razumu“, u: *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979, str. 212.

14 Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 170.

uticajem jednog empirističkog filozofa. „Naizgled paradoksalno“, jer Hjum i u etici „i u *socijalnoj filozofiji* ustaje protiv racionalizma karakterističnog za epohu prosvetiteljstva“¹⁵, a upravo će on doprineti da Kant uvidi da ni moralnost ni praktički principi u celini ne mogu biti svedeni ni na kakvo osećanje, koliko god ono bilo plemenito, nego se konstituišu na kategoričkim, autonomnim i racionalnim osnovama.

Upravo zbog toga možemo zaključiti da je *Hjumova pojava u filozofiji značajna pre po podsticajima koje je izazvao, nego po vlastitom filozofskom značenju*¹⁶.

HJUMOVA ULOGA U KANTOVOM FILOZOFSKOM BUĐENJU

Na temelju prethodno objašnjene epohalne promene koju Hjum unosi u pogledu objašnjenja pojma uzročnosti tematizovali smo jedan noseći stub empirizma kao prekretnice, a potrebno je objasniti i drugi, koji se tiče razumevanja ljudskog delanja, tj. zasnivanja praktičke filozofije. Upravo je taj stub ono u čemu Kant može „smatrati velikim dužnikom Hjuma“¹⁷. Važno je, dakle, napomenuti da na Kanta presudno utiču Hjumova kritika uzročnosti i odnos između vrednosnih i indikativnih sudova, dok „njegovu kritiku pojma supstancije Kant nije poznavao“¹⁸. Takođe, Hjumova kritika uzročnosti nije nešto što Kant preuzima, nego uzima kao snažan argument za razvijanje vlastitih stavova koji će u svojoj konačnoj formi biti bitno različiti, budući da Kant odbija Hjumov zaključak da je nužnost uzročnog odnosa privid koji je zasnovan na subjektivnoj navici. Kategorije razuma, premda se iscrpljuju kroz iskustveni materijal, *ne potiču iz iskustva* nego predstavljaju njegove apriorne pretpostavke, pa zbog toga poseduju objektivnu nužnost i bezuslovno vrede za svako moguće iskustvo, zbog čega je značenje Hjumovog podsticaja za Kanta isto tako „nesumnjivo, kao i ogroman utjecaj Kanta na dalji razvoj njemačke i uopće evropske filo-

15 Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, str. 138.

16 Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 169.

17 Ibid., str. 195.

18 Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, str. 141.

zofske misli. Još više duguju Humeu pozitivisti i utilitaristi XIX vijeka (A. Comte, J. St. Mill i t. d.)¹⁹.

Celokupna tradicija filozofije od Platona i Aristotela oblikovana je na *pretpostavkama nužne dominacije mišljenja nad djelanjem, teorije nad praksom, prirode nad slobodom itd*, koje su vodile *nepropitanom postavljanju teorijske filozofije kao mjerodavne za praktičku filozofiju*²⁰. Novovekovna filozofija otpočinje sa prevladavanjem nužnosti jedne takve dominacije, čime se otvara mogućnost za novo razumevanje ljudskog delanja, ali je tek Hjumova teza da se „vrijednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova“²¹ direktno ukazala na to da se trebanje ne može izvoditi iz bitka. To dostignuće predstavlja potpuni preokret za celinu vrednosnog područja zbiljnosti, koja se više ne može posmatrati kao zasnovana na prirodnom bitku, „nego se za nju mora tražiti posve drugačiji ontološki status“²². Kantov rad, inspirisan Hjumovim skepticizmom, predstavlja neophodnu sintezu empirizma i idealizma, što Hjuma čini ključnim faktorom u razvoju modernog filozofskog mišljenja. Hjumova filozofija nije samo doprinos samom empirizmu, već je značajnija kao izazov dogmatizmu, što omogućava Kantu da konstituiše novu paradigmu koja će oblikovati filozofske pravce u budućnosti. Hjumove ideje nisu, dakle, samo katalizator za Kanta nego i podsticaj i osnova misaonog preokreta u istoriji filozofije uopšte.

U okviru *Kritike čistog uma* Kant razmatra Hjumov skepticizam i njegovu kritiku uzročnosti i razvija svoju teoriju „sinteze“ kao odgovor na Hjumovo viđenje uzročnosti, tvrdeći da uzročnost proizlazi iz apriornih kategorija uma. Osim toga, Kant ističe način na koji Hjum detektuje granice prirodne nauke i nanosi snažan udarac filozofskoj tradiciji koja je utemeljena na dominaciji teorijske i prirodne sfere nad svima ostalima, uključujući i praktičku. Kant ističe da „milost mora isto tako pripadati ništa manje dobronamjernu i po svome karakteru besprijekornu Humeu, koji svoju apstraktnu spekulaciju ne može napustiti zato što s pravom drži, da njezin predmet leži posve izvan granica prirodne znanosti na području čistih ideja“²³. Kant *čuvenog Hjuma* naziva ge-

19 Loc. cit.

20 Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 195.

21 Ibid., str. 196.

22 Loc. cit.

23 Kant, I., *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984, str. 407.

ografofom ljudskog uma, koji se posebno zadržao na načelu kauzaliteta i o njemu „posve ispravno primjetio da se njegova istina (štoviše, ni objektivna vrijednost pojma nekoga djelatnog uzroka uopće) ne osniva ni na kakvom uviđaju, tj. spoznaji a priori. Stoga sav ugled toga zakona ni najmanje ne sačinjava njegova nužnost, nego njegova jednostavna upotrebljivost u toku iskustva i subjektivna nužnost koja otuda proizlazi, a koju on naziva navikom“²⁴. Nakon ovih reči, Kant zaključuje da je prvi korak u stvarima čistog uma, koji odlikuje njegovo *detinje doba* – dogmatičan, drugi je skeptičan i pokazuje opreznost *iskustvom izoštrene rasudne moći*, no neophodan je i treći, koji pripada zreloj rasudnoj moći, koja će ocenjivanju da podvrgne ne činjenice uma, *nego sâm um*, prema celokupnoj njegovoj moći i sposobnosti za čiste spoznaje a priori.

Kant kritikuje Hjuma, započevši ocenom da je možda *najduhovitiji* i bez sumnje *najodličniji* od svih skeptičara, čiji su zaključci možda završili u nekim zabludama, ali su ipak započeli na tragu istine. On ističe da vlastito određenje sintetičkih sudova razvija upravo na nečemu što Hjum tek otkriva, a to je da kod sudova određene vrste izlazimo *izvan svojeg pojma o predmetu*. Ono što Hjum nije uviđao, međutim, jeste da postoje razlike između dve vrste sudova: izlazak iz svog pojma i proširenje spoznaje „pokušavamo ili pomoću čistoga razuma u pogledu onoga što može biti bar objekt iskustva, ili čak pomoću čistoga uma u pogledu takvih svojstava stvari, ili možda i opstojnosti takvih predmeta koji nikada ne mogu biti dani u iskustvu“²⁵. Hjum se od svih filozofa *najviše približio*²⁶ zadatku sintetičkog principa a priori, smatra Kant, ali nije uvideo da bi argument o obmani umske spoznaje o onome što je posuđeno od iskustva značilo nemogućnost čiste matematike, koja sadrži sintetičke principe a priori. Kod Hjuma empirizam završava skepsom – „nije ni mogao drugačije, jer odriče subjektu svaku spoznajnu stvaralačku mogućnost.“²⁷.

Kantovo delo *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* napisano je kao odgovor na Hjumov skepticizam, i Kant u njemu direktno ističe

24 Ibid., str. 412-413.

25 Ibid., str. 415.

26 str. 467.

27 Filipović, V., „Kantova *Kritika čistoga uma* – danas“, u: Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 514-515.

Hjuma kao ključnu figuru koja ga je podstakla na razvijanje kritičke filozofije. U tom delu Kant uviđa da Hjumov doprinos ne leži u sveobuhvatnom rasvetljavanju problema spoznaje, nego u *početnoj varnici*²⁸ koja bi mogla da upali svetlo ako bi pala na zapaljivo tlo. Kant tu otvoreno priznaje da ga je upravo misao Dejvida Hjuma probudila iz dogmatskog dremeža i uputila njegov rad na spekulativnoj filozofiji u potpuno drugačiji smer. To ni blizu ne znači da Kant prihvata Hjumove zaključke, ali ističe da upravo tom *briljantnom čoveku*²⁹ duguje prvu varnicu buduće svetlosti, te dodaje da se Hjumov problem u potpunosti razrešio, doduše na način koji bi iznenadio svog tvorca. Kritika razuma predstavlja razrešenje i *srednji put* između dogmatizma protiv kojeg se Hjum borio i skepticizma kojim se tom dogmatizmu suprotstavljao³⁰.

Ideja da se vrednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih probudila je Kanta iz „dogmatskog dremeža“ i omogućila jedan od najvećih događaja u istoriji filozofije: obrt bitak-trebanje. Kantova distinkcija između „bitka“ (Sein) i „trebanja“ (Sollen) predstavlja ključnu tačku u razumevanju njegove kritičke filozofije. Kant je, prepoznajući ograničenja ljudskog saznanja i uviđajući da je dominacija teorijske nauke nad praktičkom sferom neosnovana, počeo da razdvaja ono što jeste (bitak) od onoga što treba da bude (trebanje), naglašavajući važnost i autonomiju moralnih normi i praktičkih principa.

Kantov obrt „bitak-trebanje“ imao je značajan uticaj na kasniju filozofsku misao, posebno na razvoj filozofije nemačkog idealizma i kritičke teorije. Hegel, kao jedan od najistaknutijih predstavnika nemačkog idealizma, proširio je Kantovu distinkciju kroz svoju dijalektiku i spekulativnu filozofiju, istražujući kako se razvoj svesti i istorija oblikuju kroz interakciju između „bitka“ i „trebanja“. Hegelova ideja o povesnom razvoju moralne svesti i istorije kao razvoja svesti o slobodi može se smatrati direktnim odgovorom na Kantovo učenje o univerzalnim praktičkim principima, koji imaju autonoman ontološki status. Hjumov empirizam predstavlja prekretnicu i prvu varnicu koja je rasterala dogmatski mrak u kojem se filozofija kretala tokom svoje

28 Kant, I., *Prolegomena to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science*, Introduction, 2017. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1783.pdf> Pristupljeno 22.02.2024. str. 2.

29 Ibid., str. 4.

30 Ibid., str. 69.

dotadašnje istorije. Kantov *kopernikanski obrt* predstavlja filozofski novum koji se ne dešava samo na teorijskom, već čak i u većoj meri u praktičkom i poetičkom području – razlika između bitka i trebanja, podstaknuta Hjumovom filozofskom koncepcijom, dalekosežno utiče i na buduću filozofiju umetnosti, koju Kant ne namerava da konstituiše.

Hjum, dakle, najsnažnije utiče na filozofiju idealizma i njegovu estetiku. On Kanta budi iz dogmatskog dremeža ne samo u sazajnom i praktičkom, nego i u estetičkom području. Premda određeni autori, na prvom mestu Kroče, govore negativno o Hjumovom senzualizmu, njegove teze o ukusu i lepom izvršile su značajan iskorak u evropskoj estetici uopšte i nužno uticale na njen dalji razvoj. Hjum, doduše, nedvosmisleno poistovećuje lepotu sa zadovoljstvom, ali istovremeno suprotstavlja principe razuma i ukusa, smatrajući da razum pruža znanje o istini i laži, dok ukus daje osećanje lepog i ružnog. Ovim stavom se otvara prostor kako za Kantovo transcendentalno stanovište, tako i za sve buduće, subjektivistički orijentisane estetike – a pomenuti stav se dodatno naglašava njegovom tezom da lepota nije svojstvo stvari same, nego egzistira samo u svesti posmatrača. Kant smatra da je ispravnije Hjum estetiku nazvao kritikom, pošto ona ne daje nikakva a priori pravila koja sud određuje u dovoljnoj meri kao što to čini logika, već svoja pravila uzima *a posteriori*. Kantova estetička koncepcija se u znatnoj meri oslanja na Hjumov zaključak da razumno i senzualnu sferu ne treba posmatrati kao neprijateljski postavljena područja, pa na tim temeljima onemogućiti razvoj filozofskog ispitivanja i jedne i druge, nego da treba razumeti da se upravo razumom popločava put pravom osećanju, te da filozofske discipline koje bi ih proučavale ne isključuju jedna drugu. Sa druge strane, Fihteova i Hegelova filozofija se u značajnoj meri poklapaju sa Hjumovim stavom da je za umetnost glavni uslov sloboda, a za razvoj dobrog ukusa pravedno društveno uređenje, koje ne sprečava taj razvoj. To dalje utiče na dijalektički materijalizam, egzistencijalizam, kritičku teoriju i savremenu političku filozofiju.

HJUMOV UTICAJ NA SAVREMENU FILOZOFIJU

Hjumov empirizam i njegova kritika dogmatizma značajno su doprineli razvoju međusobno potpuno različitih savremenih filozofskih pravaca. Premda se njegov uticaj može primetiti u analitičkoj filozofiji, u koncepcijama emotivizma i relativizma u savremenoj etici, ali

i u postmodernim pristupima koji preispituju ideje o objektivnosti i univerzalnim istinama, naglasak u ovom tekstu će biti usmeren na one savremene filozofske pravce gde njegov uticaj nije neposredno vidljiv, a svakako je prisutan i relevantan.

Hegelova ideja o povesnom razvoju moralne svesti i istorije kao razvoja svesti o slobodi predstavljaju direktan odgovor na Kantovo učenje o univerzalnim praktičkim principima, koji imaju autonoman ontološki status, a na koji ga je podstakao upravo Hjum. Jedan od najneobičnijih uticaja Hjuma može se videti u Hegelovoj filozofiji. Hegel je preuzeo Hjumov skepticizam kao izazov koji je morao prevazići i, dok je Hjum naglašavao subjektivnost i ograničenja ljudskog saznanja, Hegel je nastojao razviti sistem u kojem se subjektivno i objektivno mogu sintetisati kroz dijalektiku. Hjumova ideja da ne možemo sa sigurnošću poznavati uzročnost i da naše saznanje zavisi od percepcije bila je ključna tačka koju je Hegel koristio kao polazište za razvoj svoje filozofije. Hegel je smatrao da se razvoj svesti i znanja dešava kroz sukob i pomirenje suprotnih ideja, što je delimično inspirisano Hjumovim skepticizmom prema dogmatskim sistemima. U tom kontekstu, treba podsetiti na to da Hegel tvrdi da Kant naprosto *nastavlja Hjumov modus skepticizma*, iako pokušava da ga prevlada³¹.

U okviru *Fenomenologije duha* Hegel tematizuje Hjumov skepticizam i osvrće se na Hjumovu ideju o uzročnosti kao subjektivnoj asocijaciji. Takva redukcija za Hegela nije prihvatljiva, budući da on smatra da je neophodan novi oblik svesti, koji će sintetisati one protivrečnosti koje skepticizam razdvaja³². U *Enciklopediji filozofskih nauka* Hegel tvrdi da Hjumov skepticizam treba razlikovati od starogrčkog skepticizma – „Hjumov uzima za osnov istinu onog empirijskog osećaja, zora, dok je stari bio toliko dalek od toga da osećaj napravi principom istine da je isprva ustao protiv čulnosti“³³. Hegel smatra da upravo u tom svetlu treba posmatrati *i Hjumov skepticizam i Kantovu filozofiju*³⁴,

31 Rotenstreich, N., „Theory and Practice in Kant and Hegel“, u: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, *Metaphysik nach Kant?*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlage, Stuttgart, 1988, str. 108-109.

32 Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, 1986, str. 125.

33 Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, Svjetlost, Zagreb, 1987, str. 65.

34 Ibid., str. 66.

izvodeći veoma snažan zaključak: da je *materijalizam konsekventni sistem empirizma*³⁵.

Karl Marks se u nekoliko dela osvrće na Dejvida Hjuma, uglavnom u kontekstu političke ekonomije i teorije saznanja. U *Prilogu kritici političke ekonomije* Marks tematizuje Hjumove stavove u vezi sa razvojem političke ekonomije i koncepcija o vrednosti i novcu i tvrdi da je Hjum daleko *najznačajniji eksponent ove teorije u XVIII veku* i da problematizacija ovih pojmova *mora otpočeti* rasvetljavanjem njegovog učenja³⁶. Marks kritički analizira i Hjumove ekonomske teorije, pogotovo kada je reč o njegovim stavovima o novcu i zlatu, kao i njihovom uticaju na trgovinske odnose. Ideju o određivanju cena koju je prvi izneo Lok, Hjum i Monteskje su razvili i *elegantno formulisali*, dok ju je Rikardo podigao do formalnog vrhunca – piše Marks i dodaje: *svako istraživanje ovih ideja mora početi od Hjuma*³⁷. Međutim, najinteresantnija ocena koju dijalektički materijalisti iznose tiče se odnosa Hjuma, Kanta i Hegela: *među modernijim filozofima treba istaći Hjuma i Kanta, koji su odigrali vrlo važnu ulogu u razvoju filozofije*; Ono što je odlučujuće u pobijanju njihovog gledišta rekao je već Hegel, ukoliko je to bilo moguće s idealističkog stajališta, dok su Foerbahovi materijalistički dodaci *više domišljati nego duboki*. Najubedljivije pobijanje ovog je praksa — odnosno, eksperiment i industrija: ako smo u stanju da dokažemo ispravnost našeg shvatanja nekog prirodnog procesa tako što ćemo ga sami stvoriti, dovesti u postojanje iz njegovih uslova i učiniti da služi našim vlastitim ciljevima, *tada se završava sa Kantom i njegovom neuhvatljivom „stvari po sebi“*³⁸.

Hjumov uticaj na pojam prakse i angažmana vidljiv je u delu Žan Pola Sartra, čija filozofija egzistencijalizma, fenomenologija i koncep-

35 Ibid., str. 84.

36 Marx, K., *Critique of Political Economy*, 1859., <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/ch02c.html>. Pristupljeno 04.2.2024.

37 “Let us start with Hume: “Every thing in the world is purchased by labour” ([David Hume, “Of Commerce”. In:] *Essays, [and Treatises on several Subjects,]* Vol. I, Part II, London, 1764, p. 289)” - Marx, K., *Theories of Surplus Value*, Marx 1861-3 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/add1.htm>. Pristupljeno 15.2.2024.

38 Engels, F., *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/ch02.htm> Pristupljeno 17.2.2024.

cija angažmana stoje u bliskoj vezi sa Hjumovim idejama svesti, identiteta i uzročnosti. Hjumova ideja da je „ja“ samo niz percepcija, bez trajnog suštinskog identiteta, ima sličnosti sa Sartrovom tezom o svesti kao onom „ništa“ koje konstantno transcendirâ samo sebe. U *Biću i ništavilu* Sartr ističe: „Hjum je, kada je objavio svoj čuveni izazov, nastojao da dođe ovaj zakon za koji je tvrdio da proizilazi iz iskustva: može se, po volji, ispitivati bilo koja impresija, jaka ili slaba; u njoj se neće naći nista drugo do ona sama, tako da svaka veza onoga što prethodi i onoga što sledi, ma koliko bila postojana, ostaje neshvatljiva“³⁹. Upravo se putem Sartrove filozofije dalje može mapirati uticaj koji Hjumovi stavovi imaju na estetiku i savremenu političku filozofiju.

Dejvid Hjum je uticajna figura i u savremenoj estetici, posebno zbog svog dela *O merilu ukusa*, gde se bavi pitanjem ukusa, vrednovanja umetnosti i relativnosti estetskih sudova⁴⁰. Noel Karol se osvrće upravo i na *Raspravu o ljudskoj prirodi* i tematizuje pitanje univerzalnosti estetskih sudova. U ovoj knjizi, on istražuje kako se Hjumova koncepcija o merilu ukusa može interpretirati u savremenom kontekstu, kao osnova za diskusiju o estetskoj vrednosti i objektivnosti u umetnosti: Postoji dugogodišnja predrasuda da emocije nemaju kognitivni sadržaj; U *Raspravi o ljudskoj prirodi*, Hjum je (poznato) razdvojio razum i strast, *proglasivši razum robom strasti i dodajući da strasti ne sadrže 'nikakav reprezentativni kvalitet koji bi ih učinio kopijom bilo kog drugog postojanja ili modifikacije'*.⁴¹ Ta predrasuda ima, dakle, nepovoljan uticaj ne samo na praktičku sferu, nego i na estetičku. Levinson takođe tematizuje Hjumov uticaj na merilo ukusa i vrednovanje umetnosti, istražujući kako Hjumove ideje o estetskom iskustvu i univerzalnim kriterijumima mogu biti relevantne u savremenoj estetici: Hjum je smatrao da su ‘opšti principi ukusa jedinstveni i konstantni u ljudskoj prirodi’, jer da ljudska priroda nije trajna kroz istorijsko vreme i kulture, *ne bismo mogli da uživamo u istim umetničkim delima kao drevni narodi*. Hjumov poznati kriterijum vrednosti u umetnosti, ‘test vremena’, pretpostavlja postojanje *konstantne zajedničke ljudske prirode*. Na istoriju umetnosti i književnosti naslagaće se svi faktori koji otežavaju

39 Sartr, Ž-P., “Biće i ništavilo”, u: *Izabrana dela*, Nolit, Beograd, 1983, str. 150.

40 Hjum, D., *O merilu ukusa*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. Sremski Karlovci, 1991, str. 8-17.

41 Noel, C., *A Philosophy of Mass Art*, Clarendon Press, Oxford, 1998, str. 380.

shvatanje vrednosti umetnosti van njene izvorne kulture, no Hjum je verovao u nepromenjivu srž interesovanja i osećanja koja omogućava da se izade *izvan sopstvene kulture*; to objašnjava zašto je *isti Homer, koji je bio omiljen u Atini i Rimu pre dve hiljade godina, i dalje cenjen u Parizu i Londonu*. Hjumova ideja o postojanju trajne i postojeane ljudske prirode bila je tačka slaganja sa Kantom, koji je tu ideju koristio kao osnovu za svoju teoriju lepote u *Kritici moći suđenja*⁴².

Šelekens analizira vezu između estetskog i moralnog vrednovanja, oslanjajući se na Hjumovu estetiku i etiku: ideja da osećaj za lepotu i moralno dobro počiva na svesti o prirodnom zakonu ili poretku prisutna je, na različite načine, kroz osamnaesti vek, pojavljujući se u raznim verzijama kod Hačisona, Rusoa, a, kao što ćemo videti u većim detaljima, i kod *Hjuma i Kanta*. Takođe eksplicitno, u svom pokušaju da revidira i pojasni ono što je smatrao centralnim elementom Kantove *Kritike moći suđenja*, pesnik i filozof Fridrih Šiler tvrdi da naš osećaj za lepotu *vodi ka specifično moralnim ciljevima*⁴³. Jedna estetska teorija koja počiva na ideji da je za dobrog estetskog posmatrača i donosioca sudova neophodno imati određene osobine ličnosti je ona koju brani Dejvid Hjum: *osnovni cilj Hjumove estetske teorije je uspostavljanje standarda estetskog ukusa sposobnog da rešava sporove ili nesuglasice oko estetskih sudova; 'standard ukusa... pomoću kojeg se različita osećanja ljudi mogu pomiriti; ili barem da se donese odluka koja potvrđuje jedno osećanje, a osuđuje drugo'*⁴⁴.

Premda Dejvid Hjum nije centralna figura na koju se osvrće kritička teorija, neki od njenih najznačajnijih mislilaca pozivali su se na njega, posebno u vezi sa skepticizmom, empirizmom i pitanjima moralnog i estetskog vrednovanja. Hjumovi stavovi se u kritičkoj teoriji često uzimaju kao osnova za raspravu o racionalnosti, vrednostima i društvenim normama. Kritička teorija, posebno u okviru Frankfurtske škole, takođe je duboko oblikovana empirizmom. Hjumov skepticizam prema dogmatskim sistemima i naglasak na subjektivnosti doprineli su razvoju kritičke analize društvenih i kulturnih fenomena. Kritički teoretičari, poput Adorna i Markuzea, oslonili su se na Hjumove uvide kako bi

42 Levinson, J., *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Department of Philosophy, University of Maryland, 2005, str. 693-694.

43 Schellekens, E., *Aesthetic and Moral Judgement*, Continuum, 2008, str. 96.

44 Ibid., str. 132.

istražili načine na koje moć i ideologija oblikuju ljudsko saznanje i iskustvo. U takvom kontekstu, empirizam postaje alatom za razumevanje kako se društvene strukture i norme razvijaju i održavaju. Krićka teorija koristi Hjumove ideje kako bi ispitivala skrivene mehanizme moći i dominacije, otvarajući prostor za razumevanje društvene pravde i emancipacije.

Adorno se u delu *Minima moralia* osvrće na Hjumov skepticizam i empirizam u kontekstu kritike racionalnosti u kapitalistićkom društvu i koristi ih kao osnovu za razmatranje granica racionalnog saznanja i objektivnosti u društvenom kontekstu. *Kada je Hjum pokušao da se odbrani od svojih prijatelja iz sveta koji su bili naklonjeni empirizmu, koristeći epistemološku kontemplaciju i "ćistu filozofiju" koja je uvek bila nepoželjna među uglednicima, iskoristio je argument da taćnost uvek koristi lepoti, a ispravno razmišljanje koristi nežnom osećanju – ovo je samo po sebi pragmatićno, a ipak implicitno i negativno sadrži celokupnu istinu o duhu prakse: praktićki principi života, koji se pretvaraju da koriste ljudima, zapravo ćine da ljudski element atrofira u ekonomiji profita*⁴⁵.

Hjumove ideje o ljudskoj prirodi i skepticizmu prema univerzalnim vrednostima i Markuze koristi kao polazište za diskusiju o društvenoj kritici i ulozi razuma u emancipaciji. U delu *Um i revolucija*, on navodi da idealistićki kontraudar nije izazvan empiristićkim pristupima Loka i Hjuma, već njihovim pobijanjem opšćih ideja⁴⁶. Takođe, on naglašava da Kant usvaja stavove empirićara da sve ljudsko znanje poćinje i završava u iskustvu, te da samo iskustvo pruža materijal za koncepte razuma: ne postoji jaća empiristićka izjava od one koja otvara njegovu *Kritiku ćistog uma*, da nam objekat ne moće ni na koji drugi naćin biti dat osim putem ćulnosti. Markuze podseća na Kantovu tvrdnju da empirićari zapravo nisu uspeli da pokažu da iskustvo takođe obezbeuće sredstva i naćine na koje se ovaj empirijski materijal organizuje⁴⁷.

U delu *Teorija komunikativnog delovanja* Habermas upućuje na Hjumove ideje o moralu i društvenim normama i razmatra njegovu kritiku objektivnog morala u kontekstu teorije komunikativne racionalno-

45 Adorno, T., *Minima moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Berlin, Frankfurt am Main, 1951, str. 60-61.

46 Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Routledge Classics, 2023, str. 105.

47 Ibid., str. 109.

sti. On ističe da je od Hjumovog vremena bilo jasno da se normative tvrdnje moralne i političke teorije ne mogu izvesti iz tvrdnji empirijske nauke i da je ta tema prvi put razrađena u filozofijama Kanta i Hegela. Dijalektička posredovanja teorijskog i praktičnog razuma koja je Hegel sproveo u svojoj filozofiji prava *potom su ušla u društvenu teoriju preko Marksa na dva načina*⁴⁸. S jedne strane, Marks je kritikovao samodovoljnost retrospektivno orijentisane filozofske refleksije. Iz njegove temporalizacije hegelijanske dijalektike u terminima savremene istorije proizašao je trajni motiv posredovanja teorije i prakse. Pitanja koja su spadala pod nadležnost praktičnog razuma više nisu mogla biti rešavana filozofskim sredstvima; prevazilazila su horizont pukog argumentovanja. Nije se moglo mnogo reći o nastavku teorije sa drugim, tj. praktičnim sredstvima – ono što se moglo reći o tome bila su pitanja teorije revolucije. S druge strane, Hegelov uticaj na Marksa takođe je poprimio oblik nekritičke aproprijacije dijalektičkog konceptualnog aparata, smatra Habermas. Jedinstvo teorije i prakse bilo je ugrađeno u osnovne pojmove kritike političke ekonomije na način *da su normative osnove marksističke teorije ostale zamagljene do danas*: u marksizmu je ova zamagljenost delimično zaobiđena, delimično prikrivena, ali zapravo nikada nije razjašnjena. Tako se poziv na kritičku refleksiju ne može shvatiti kao prikriven poziv na povlačenje ka marksistički obnovljenom Hegelu; može se razumeti samo kao prvi korak ka samorefleksiji nauka, koja je od tada zaista sprovedena, tvrdi Habermas. Naime, samokritika koja se razvijala unutar okvira analitičke teorije nauke dovela je, *sa divnom doslednošću, do nejasnih pozicija takozvanog postempirizma Lakatoša, Kuna, Hesea, Fajerabenda, itd*⁴⁹.

Dejvid Hjum je relevantan i za savremenu političku filozofiju, posebno zbog svojih ideja o društvenim normama, skepticizmu prema univerzalnim moralnim principima i ulozi običaja i konsenzusa u društvenom životu. Njegova misao se često koristi za raspravu o pitanjima političke stabilnosti, moralnih vrednosti i ljudske prirode. U delu *Teorija pravde* Rols tematizuje Hjumovu ideju o pravdi kao konvenciji, posebno kada analizira kako se principi pravednosti razvijaju u druš-

48 Habermas, J., *The theory of communicative action*, vol. 1., Polity press, 1986, str. 201.

49 Ibid., str. 429.

tvenom kontekstu⁵⁰. Rols koristi Hjumov skepticizam prema prirodnoj pravdi kao osnovu za argumentaciju u vezi s konceptom „pravednosti kao pravičnosti“ i dodaje da ponekad zaboravljamo da su veliki utilitaristi, Hjum i Adam Smit, Bentam i Mil, bili socijalni teoretičari i ekonomisti prvog reda; dok je moralna doktrina koju su razvili bila oblikovana da zadovolji potrebe njihovih širih interesa i da se uklopi u sveobuhvatan sistem. Međutim, *sve što Hjum izgleda misli pod korisnošću su opšti interesi i potrebe društva*⁵¹. Načela vernosti i lojalnosti proizlaze iz korisnosti u smislu da je održavanje društvenog poretka nemoguće ukoliko se ova načela ne poštuju. Međutim, Rols primećuje da Hjum pretpostavlja da svaka osoba ima koristi, s obzirom na svoju dugoročnu korist, kada zakon i vlada budu u skladu sa načelima koja se zasnivaju na korisnosti, a izostavlja da pomene bilo šta o tome da dobit nekih nadmašuje nedostatke drugih. Dakle, za Hjuma se korisnost čini identičnom nekoj formi zajedničkog dobra i institucije zadovoljavaju njene zahteve kada su u interesu svih, bar na duži rok. Ako je ova interpretacija Hjumova tačna, zaključuje Rols, onda ne postoji sukob sa prioritetom pravde i nema nespojivosti s Lokovom teorijom ugovora⁵².

Gotje se u delu *Morals by Agreement* oslanja na Hjumovu ideju o moralu kao društvenoj konvenciji. U okviru teorije društvenog ugovora, on se bavi pitanjem kako pojedinci razvijaju moralne norme koje su međusobno korisne, što je u skladu s Hjumovim stavom da pravda i moral proizlaze iz društvenih potreba. Njegova tematizacija započinje tezom da je Hjumova *greška u insistiranju da moralne dužnosti moraju biti istinski interes svakog pojedinca prikriva jedan osnovni uvid*⁵³. Praktički razum je povezan sa interesom, ili, kako ćemo reći, sa ličnom korisnošću, a racionalna ograničenja na ostvarivanje interesa sama imaju temelj u interesu koji ograničavaju. Gotje daje Hjumov primer, *sa dve osobe koje veslaju čamac koji nijedna ne može sama da vesla*⁵⁴, kao jednostavan primer korisne koordinativne prakse. On do-

50 Rawls, J., *A theory of justice*, The Belknap press, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, xvii.

51 Ibid., str. 29.

52 Loc. cit.

53 Hume's mistake in insisting that moral duties must be the true interest of each individual conceals a fundamental insight.- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Clarendon press, Oxford, 1986, str. 2.

54 Ibid., str. 12.

daje Hjumov stav da izvor morala leži u saosećajnom prenošenju naših osećanja s jedne osobe na drugu i smatra da je *Kant s pravom insistirao da moral ne može zavisiti od takvih specifičnih psiholoških fenomena*, ma koliko bili dobronamerni i humani u svom dejstvu, ili ma koliko univerzalni bili⁵⁵. Premda Hjum zasniva moralnost na saosećajnim i altruističkim osećanjima osoba, Gotje podseća da se njegov prikaz pravde ipak svrstava u tradiciju teorije društvenog ugovora: primarna obaveza svake osobe prema pravdi temelji se na racionalnom interesu; *gde ovaj interes nedostaje, nema mesta za pravdu*⁵⁶.

Na kraju, Sandel se poziva na Hjuma u kontekstu kritike liberalnog koncepta individualizma. U okviru projekta *Liberalism and the Limits of Justice* Sandel u svom tekstu tvrdi da za Hjuma pravda nije nikakva prva vrlina društvenih institucija, bar ne u kategoričkom smislu, čak ni u širem društvu, gde je darežljivost više ograničena, a pravda šire praktikovana. Kada bi uzajamna benevolencija i osećanja bila gajena, pravda bi bila potpuno beskorisna: *Da svaki čovek vodi nežnu brigu za drugog ili da priroda obilno zadovoljava sve naše potrebe i želje, ljubomora interesa, koju pravda pretpostavlja, više ne bi mogla imala mesto*⁵⁷. On koristi Hjumov skepticizam prema apstraktnim moralnim principima kako bi podržao svoju tvrdnju o važnosti zajedničkih vrednosti i društvenog konteksta u formiranju identiteta i morala.

ZAKLJUČAK

Premda se navodi da je Hjumova postavka i rešavanje spoznajno-teorijskog problema ono što najviše utiče na dalji razvoj filozofije, osnove za taj razvoj se još dublje mogu otkriti u njegovim etičkim, političkim i estetičkim učenjima. U pogledu etičkih učenja Hjumov doprinos nije utemeljen u njegovim koncepcijama moralnog osećanja ili emocionalnim osnovama moralnosti, već na tektonskim izmenama koje Hjum sprovodi u pogledu ontološkog temelja za nastanak i razumevanje moralnosti i praktičke sfere u celini. Da nije u fundamentalnom smislu ispitao osnove praktičkih principa i time neposredno

55 Ibid., str.103.

56 Ibid., str. 308.

57 Sandel, M., "Justice and the Good", u: *Liberalism and its critics*, NY Press, 1984, str. 163.

uticao na obrt bitak-trebanje, Hjumova postignuća ne bi odmakla od empirističkih teza o osećanju moralnosti, empatiji, simpatiji i drugim iracionalnim osnovama praktičkog života, i sasvim sigurno ne bi omogućila naizgled paradoksalno, a zapravo vrlo logično Kantovo racionalno fundiranje praktičke sfere podstaknuto uticajem jednog empirističkog filozofa. Kant će upravo zahvaljujući buđenju iz dogmatskog dremeža moći da uvidi da ni moralnost ni praktički principi u celini ne mogu biti svedeni ni na kakvo osećanje, koliko god ono bilo plemenito, nego se konstituišu na kategoričkim, autonomnim i racionalnim osnovama. Upravo zbog toga možemo zaključiti da je Hjumova pojava u filozofiji značajna pre po podsticajima koje je izazvao, nego po vlastitom filozofskom značenju.

Kantov obrt „bitak-trebanje“ imao je značajan uticaj na kasniju filozofsku misao, posebno na razvoj filozofije nemačkog idealizma, političke filozofije i kritičke teorije. Hegel, kao jedan od najistaknutijih predstavnika nemačkog idealizma, proširuje Kantovu distinkciju kroz svoju dijalektiku i spekulativnu filozofiju, istražujući kako se razvoj svesti i istorija oblikuju kroz interakciju između „bitka“ i „trebanja“. Hegelova ideja o povesnom razvoju moralne svesti i istorije kao razvoja svesti o slobodi može se smatrati direktnim odgovorom na Kantovo učenje o univerzalnim praktičkim principima, koji imaju autonoman ontološki status.

Hjumov empirizam predstavlja prekretnicu i prvu varnicu koja je rasterala dogmatski mrak u kojem se filozofija kretala tokom svoje dotadašnje istorije.

LITERATURA

- Adorno, T., *Minima moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Berlin, Frankfurt am Main, 1951.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Clarendon press, Oxford, 1986.
- Habermas, J., *The theory of communicative action*, vol. 1., Polity press, 1986.
- Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, Svjetlost, Zagreb, 1987.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, 1986.
- Hjum, D., *O merilu ukusa*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. Sremski Karlovci, 1991.
- Hume, D., „Istraživanje o ljudskom razumu“, u: *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979.

-
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
- Kant, I., *Prolegomena to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science*, Introduction, 2017. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1783.pdf> Pristupljeno 22.02.2024.
- Levinson, J., *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Department of Philosophy, University of Maryland, 2005.
- Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Routledge Classics, 2023.
- Marx, K., *Critique of Political Economy*, 1859, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/ch02c.htm>. Pristupljeno 04.2.2024.
- Marx, K., *Theories of Surplus Value*, Marx 1861-3 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/add1.htm>. Pristupljeno 15.02.2024.
- Noel, C., *A Philosophy of Mass Art*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 2003.
- Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979.
- Rawls, J., *A theory of justice*, The Belknap press, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Rotenstreich, N., „Theory and Practice in Kant and Hegel“, u: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, *Metaphysik nach Kant?*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlage, Stuttgart, 1988.
- Sandel, M., „Justice and the Good“, u: *Liberalism and its critics*, NY Press, 1984.
- Sartr, Ž-P., „Biće i ništavilo“, u: *Izabrana dela*, Nolit, Beograd, 1983.
- Schellekens, E., *Aesthetic and Moral Judgement*, Continuum, 2008.

MARICA RAJKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

EMPIRICISM AS A TURNING POINT: HUME'S ROLE IN KANT'S PHILOSOPHICAL AWAKENING

Abstract: This paper explores Hume's philosophy of empiricism and its impact on philosophical concepts that emerged in the following centuries. The central theme of the research is the philosophy of David Hume, whose ideas paved the way for romantic, idealistic, and contemporary philosophy, as well as an understanding of the complexity of human knowledge and experience. Hume's understanding of human nature's complexity, which encompasses both emotional and social aspects of human experience, transcends the limitations of traditional metaphysics. The idea that evaluative judgments cannot be derived from indicative ones awakened Kant from his "dogmatic slumber" and enabled one of the greatest events in the history of philosophy: the shift from "being" to "ought". Hume's discussions of taste, value, and the subjectivity of artistic experience influenced the direction in which aesthetics, as an independent discipline, would develop in both the immediate and distant future of the era of empiricism. Hume's skeptical approach also influenced Marx's critique of social and economic structures based on concrete conditions and historical contexts, extending to critical theory and contemporary political philosophy, remaining relevant in modern discussions about human rights and democracy. Through all these aspects, it becomes evident that Hume's influence transcends his individual achievements, laying the groundwork for the further development of philosophical and social thought.

Keywords: aesthetics, empiricism, Hume, Kant, political philosophy

Primljeno: 1.3.2024.

Prihvaćeno: 16.5.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 140.8 Kant

140.8 Fichte

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.91-110>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

TRANSCENDENTAL ILLUSION IN KANT'S AND FICHTE'S PHILOSOPHIES: ARGUMENT AGAINST EMPIRICISM²

Abstract: The aim of Kant's *Critique of Pure Reason* is to call into question the illusions of the great systems of *metaphysica rationalis* that preceded his philosophy. Through the doctrine of the transcendental dialectic Kant reveals the mechanism of transformation of the natural dialectic of the mind into a metaphysical illusion. This mechanism of transcendental illusion originates within the subject-object relation. It can be expressed as an (illegitimate) assertion that the mind enables objective knowledge. According to Kant, the metaphysical errors of his predecessors can be interpreted as manifestations of this fundamental mistake. Within Fichte's *Wissenschaftslehre*, Kant's teaching is transformed, and it seems to take aim at metaphysical systems of empiricism. In Fichte's view, transcendental illusion rests within the subject-object relation, but its origin lies on the side of the object, which is expressed through the assertion of the existence of immediate experience. The author will examine more closely the circumstances according to which the determination of the transcendental illusion changes in the context of Fichte's philosophy, highlighting the significance of this transformation for idealist arguments against empiricism.

Keywords: Kant, Fichte, Metaphysics, Empiricism, Transcendental illusion, Critique

¹ Author's e-mail address: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

² The first, brief version of this paper was originally presented at the 64th Annual Conference of the Croatian Philosophical Society, titled "Immanuel Kant: On the 300th Anniversary of the Birth of the Königsberg Philosopher." The conference was held in Zagreb, Croatia, from December 23 to December 25, 2022.

INTRODUCTORY REMARKS

Philosophy of subjectivism argues that subjectivity is the condition of objectivity and objective cognition. The obverse of the argument is the problem of the possibility of error and self-delusion on the part of the subject. The subject can be deceived by the senses, she can make subtle errors of judgment. Descartes proposes a thought experiment in his *Meditations on the First Philosophy* in order to describe a scenario through which he can explore the way the subject becomes a victim of his own delusions. It is a mechanism that produces error in virtue of its nature, a certain *genius maligni*, which drives Descartes to search for a way out of a situation where everything can be subjected to radical doubt:

“I will therefore suppose that, not God, who is perfectly good and the source of truth, but some evil spirit, supremely powerful and cunning, has devoted all his efforts to deceiving me” (Descartes, 2008: 16).

Within the power of Descartes' deceiver is the ability to seduce the subject into believing that what seems so obvious, so clearly perceived, is nevertheless false. Descartes relies on methodological doubt as a means to provide the subject with an efficient safeguard against illusions brought about by that which seems obvious or evident. The safeguard pertains to the one unshakable truth that remains even under the hypothesis of an all-powerful deceiver. Descartes maintains that the self-evident character of the proposition “I am, I exist” aims at something beyond doubt – *fundamentum incocussum* of our experience (Descartes, 2008: 18). He develops a methodological principle that can guide scientific endeavor and steer the subject away from obscurity.

The historical development of empiricist philosophy of subjectivity from the period of Locke to the period of Hume, drives Hume to attempt to formulate a skeptical objection to metaphysics, and the uncertainty of its status as a science.

“[O]bscurity in the profound and abstract philosophy, is objected to, not only as painful and fatiguing, but as the inevitable source of uncertainty and error (...) In vain do we hope, that men, from frequent disappointment, will at last abandon such airy sciences, and discover the proper province of human reason (...) The only method of freeing learning (...) from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and shew, from an exact analysis

of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects” (Hume, 2007: 7 - 8).

Hume’s skepticism is aimed at the oft-unquestioned attitude of trust towards the epistemological authority of the subject. In the quoted passage, Hume’s reaction to the obscure nature of metaphysical principles, the abstract and obtuse character of metaphysical investigations, is to suggest that this is inevitable due to certain limitations of our rational capacities.

In accordance with this general aim of philosophy of subjectivism, the one regarding the limitations and legitimacy of epistemological authority of the subject, Kant poses the question of the conditions of possibility of illusion. According to Kant, parallel to reason’s capacity to critically investigate its own epistemological procedures, there exists an inexhaustible aptitude towards self-delusion in the quest for knowledge. In contrast to Descartes, Kant will argue that *spiritus maligni* as the mechanism that corrupts in virtue of its own nature, should be considered as being deeply seated within reason itself. Kant’s concept of critique intends to furnish a procedure for investigating reason’s very own ambition for knowledge, its claims and deliverables. Kant formulates his discussion regarding objective knowledge according to this concept of critique by asking what the conditions of possibility of objective knowledge are. Reason’s own ideas are very much in question with regard to their validity and import to our knowledge of objectivity.

Kant frames the discussion on illusions in the following manner: truth and fallacy, as well as illusions, are problems of rational thinking in general, and the faculty of judgment in particular, in opposition to sensory perception:

“[T]ruth, as much as error, and thus also illusion as leading to the latter, are to be found only in judgments, i.e., only in the relation of the object to our understanding” (Kant, 1998: 384; A 293/B 350).

Accordingly, Kant’s doctrine of transcendental illusion comes after the investigation of transcendental aesthetics, which is concerned with the senses, and the first part of transcendental analytic, which is concerned with the categories of understanding. Transcendental dialectic addresses this aptitude for delusion within the metaphysical thinking of Kant’s predecessors, mainly the Leibnitz-Wolff philosophical school of rational metaphysics. Kant refers, furthermore, to transcendental di-

alectics as a *logic of illusion* [Schein] (Kant, 1998: 384; A 293/B 349) and questioning of the logical structure of illusion opens the whole discussion.

What seems at first glance to be a mere error on part of philosophical judgment, as well as the teaching of his rationalistic predecessors, becomes a manifestation of something more profound. Beyond its logical structure, Kant argues in favor of a transcendental principle that hinges upon the very nature of subjectivity. In his view, transcendental illusion agitates reason towards the realm of metaphysics, prompting the development of rational theology, cosmology and psychology. This state of agitation has a “transcendental ground” in human reason, and Kant rarely fails to mention how this illusion has an unavoidable character.

Anticipating what will be discussed in more detail in this paper, transcendental illusion is a negative effect of the deeply rooted subjective mechanism of consciousness that brings systematic order and conceptual articulation to our experience. Similarly to the critical distinction between the constitutive and the regulative use of reason – which Kant employs to delineate instances of their metaphysical misuse – in the case of transcendental illusion we also deal with a regulative principle of our experience, one that is even easier to misinterpret. The negative effect of this mechanism arises precisely when this articulation of our experience is meant to represent reality itself, as if its subjective origin is forgotten. It is easy to assume that this doctrine snubs many claims of traditional rationalist metaphysical discussions, however it also has less obvious repercussions for the basic framework of empiricism.

The basic notion that supports the whole edifice of empirical philosophy of Kant’s predecessors is the idea that there is immediate consciousness of objectivity. Whether we call it a sensation or an impression, this “lively perception” coming from our senses, as Hume puts it, represents a ‘building block’ of our experience and:

“[C]reative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience” (Hume, 2008: 13).

Following Kant’s path, Fichte develops and argues against this very notion of immediacy and directness of the relation between subject and object. In his interpretation of subject’s limitations and conditions of illusions, he insists that the empiricist standpoint maintains a naïve and

unquestioned belief in this sphere of immediacy³. Having developed Kant's insights into the conditions of possibility of experience even further, Fichte takes a more radical standpoint, according to which the negative or illusory effects of transcendental illusion arise precisely when the subject's fundamental mediating function is 'forgotten'. As is the case within empiricist philosophy, sensory data is taken as direct, immediate consciousness of objects, and regarded erroneously to be pure of any discursive or rational element. It is used to provide our rational apparatus with material for objective cognition. Fichte claims that every subject's cognition, including the one that seems to have an immediate and direct relation to the object of cognition, stands ultimately under conditions of possibility of experience, i. e. the subject's self-consciousness. The insight that transcendental illusion arises even more prominently within the realm of 'immediacy' of the subject-object relation prompted Fichte to intercede in favor of the original claim of philosophy of subjectivism, even more radically than Kant.

KANT'S DOCTRINE OF TRANSCENDENTAL ILLUSION

Transcendental illusion is not a mere logical fallacy or a material error that we can resolve and be done with. The domain of transcendental illusion rests, as its name suggests, beyond the empirical realm and its evidence:

“[T]ranscendental illusion influences principles whose use is not ever meant for experience, since in that case we would at least have a touchstone for their correctness, but which instead, contrary to all the warnings of criticism, carries us away beyond the empirical use of the categories, and holds out to us the semblance of extending the pure understanding” (Kant, 1998: 385; A 295/ B 352).

Furthermore, logical fallacy consists of, as Kant puts it, “the mere imitation of the form of reason”, which can easily be discovered by closer inspection of the case in question (Kant, 1998: 386; A 296/B

3 “Where for Kant the natural illusion lay in believing that reason yielded objective knowledge, for Fichte it lay in believing that immediate experience did” (Di Giovanni, 2021: 36). This is the thesis of George di Giovanni, from his book *Hegel and the Challenge of Spinoza*, that we tried to develop in the context of Fichte's refutations of empiricist and sceptic concerns.

353). However, the logical structure of transcendental illusion is not reduced to this mere semblance of the procedure of inference. It produces an illusory effect even though the formal logical rules are satisfied. Kant explains this illusory effect in the following manner:

“The cause of this is that in our reason (considered subjectively as a human faculty of cognition) there lie fundamental rules and maxims for its use, which look entirely like objective principles, and through them it comes about that the subjective necessity of a certain connection of our concepts on behalf of the understanding is taken for an objective necessity, the determination of things in themselves” (Kant, 1998: 386; A 297 / B 353).

How should we understand the logical structure of this illusion that Kant nevertheless calls “natural and unavoidable” (Kant, 1998: 386; A 298 / B 354)?

According to the quote above, transcendental illusion is sustained by the unifying function of reason. According to Kant, reason is one of two rational faculties (alongside understanding), and it is defined as *faculty of principles* (Kant, 1998: 387; A 299 / B 356). Simply put, ideas unify representations via the logical structure of inference. This much can be said for categories as well, for they are defined as rules for the unification of representations. This similarity of function serves as a base for similar methodological approach to ideas of reason. This is why Kant proposes an analysis similar to the deduction of categories, believing that the *logical form of rational cognition* (Kant, 1998: 403; A 329 / B386) should elucidate why we consider determination according to the principles of reason as a type of objective determination.

In the case of categories of understanding, deduction shows how the objectivity of categories stems from their application in experience. Since the ‘object’ of rational cognition, according to the main intention of Kant’s critique, cannot be given in experience, the objectivity of reason’s ideas cannot be demonstrated in the same manner as the categories of understanding. However, Kant allows for a subjective, metaphysical deduction that shows how categories of reason have a place within the structure of human subjectivity. According to the preface to the first edition of *Critique of Pure Reason*, the subjective deduction of categories puts at the forefront their relation to cognitive faculties and their functions. Accordingly, subjective deduction of reason’s ideas should focus on their relation to cognitive faculties.

Looking from this perspective, Kant argues that the logical function of ideas is a “rational” unification, which should be distinguished from the “intellectual” unity of understanding (Kant, 1998: 389; A 302 / B359). Intellectual or discursive articulation of sense data is similar to, but also very different from the rational articulation of generalized structures of our experience. Rational unification:

“[N]ever applies directly to experience or to any object, but instead applies to the understanding, in order to give unity a priori through concepts to the understanding’s manifold cognitions, which may be called ‘the unity of reason’” (Kant, 1998: 389; A 302 / B 359).

The key to understanding the illusory effect of rational unification lies in the very logical structure of reason’s operations. In its logical use reason is identified with the faculty of syllogistic inference. An inference is not simply the result of reflection, but rather of cognition: “I would (...) call a ‘cognition from principles’ that cognition in which I cognize the particular in the universal through concepts. Thus, every syllogism is a form of derivation of a cognition from a principle” (Kant, 1998: 388; A 300 / B 357). The dialectical, error-prone character of reason’s inferences persists, in spite of the fact that these inferences are formally and logically correct!

Let us investigate Kant’s core argument in more detail. According to the structure of syllogisms in general, we need to have premise *major*, premise *minor* and, naturally, *conclusion*:

“In every syllogism I think first a *rule* (the *major*) through the understanding. Second, I *subsume* a cognition under the condition of the rule (the *minor*) by means of the power of judgment. Finally, I determine my cognition through the predicate of the rule (the *conclusio*), hence *a priori* through reason” (Kant, 1998: 390; A 304 / B 361).

Reason seeks to establish a certain condition for judgment by deriving it from the major premise, that is, from a universal rule, by means of something particular (the minor premise)⁴.

Kant’s understanding of the logical function of reason rests upon *the logical principle of completeness* of reason. He claims: “The proper

4 Dieter Henrich highlights the fact that, for Kant, syllogisms in general represent “secondary, merely organization of knowledge already acquired” (Henrich, 1989: 41). He also reminds the reader that in this Kant shares Descartes belief.

principle of reason in general (in its logical use) is to find the unconditioned for conditioned cognitions of the understanding, with which its unity will be completed” (Kant, 1998: 392; A 307/ B 364). However, at this stage, this only has the meaning of a formal, logical principle, an insight common to Kant predecessors. Can this logical principle be a key to understanding Kant’s whole argument on the transcendental use of reason? Kant states that a logical maxim represents a principle of pure reason, and is therefore a condition of the possibility of experience, provided we acknowledge the following ‘supposition’: “When the conditioned is given, then so is the whole series of conditions subordinated one to the other, which is itself unconditioned, also given (i.e., contained in the object and its connection)” (Kant, 1998: 392; A 308 / B 364).

In order to have the power of understanding apply its categories in a legitimate manner, it requires a general perspective, one that the phenomena themselves permit: a certain sameness, but also a variety, within a group of similar phenomena, as well as a possibility of continual transition and gradual variation. These are the principles of homogeneity, specification and continuity of forms (Kant, 1998: 598; A 658 / B 686). They are logically necessary and, of course, methodologically beneficial to scientific understanding of natural phenomena. Scientific methodology relies on transcendental illusion, since it is propping up our general perspective on nature as systematic unity. Conclusions guided by such laws or principles are evidently sane in terms of logic. In the background of these principles there is a *modus* of systematic unity – each is grounded in the transcendental principle of systematic unity of reason which functions as a “horizon” or “standpoint”, and they cannot be formulated on empirical grounds. Universal claims such as: ‘there is a continuity of phenomena of the same kind among manifold of phenomena in nature’, or that ‘nature does not leap’, or even that ‘there is no vacuum in nature’, each manifest the stance of pure reason, with respect to its relation to faculty of understanding. From the point of view of science, these principles “carry their recommendation directly in themselves, and not merely as methodological devices” (Kant, 1998: 600; A 661 / B 689). Therefore, against the backdrop of the immense pragmatic and methodological value of these logical rules, Kant concludes that they should be considered as grounded in a similar way to the transcendental forms of reason, that is, as ideas aiming at manifoldness, affinity and unity (Kant, 1998: 601; A 662 / B 690).

“What is strange about these principles, and what alone concerns us, is this: that they seem to be transcendental, and even though they contain mere ideas to be followed in the empirical use of reason, which reason can follow only asymptotically, as it were, i.e., merely by approximation, without ever reaching them, yet these principles, as synthetic propositions a priori, nevertheless have objective but indeterminate validity, and serve as a rule of possible experience, and can even be used with good success, as heuristic principles, in actually elaborating it; and yet one cannot bring about a transcendental deduction of them, which, as has been proved above, is always impossible in regard to ideas” (Kant, 1998: 601-2; A 663-4 / B 691-2).

The objective nature of reason’s ideas, in contrast to categories of understanding, does not stem from their constitutive role, since they do not determine something empirical, phenomena itself. They do, however, “indicate the procedure in accordance with which the empirical and determinate use of the understanding in experience can be brought into thoroughgoing agreement with itself” (Kant, 1998: 602; A 665-6/ B 693-4).

For Kant, these principles are under the influence of the interests of reason, especially its speculative interest: “Reason has in fact only a single unified interest, and the conflict between its maxims is only a variation and a reciprocal limitation of the methods satisfying this interest” (Kant, 1998: 603; A 666 / B 694). The possibility of conflict between these principles of systematic unity in their *modi* can arise if they are not treated as what they are, namely maxims, but are instead taken to be objective insights in the nature of phenomena. This is what Kant claims in regards to the famous and respected law of the “ladder of continuity” purported by Leibniz, for example: “The method for seeking out order in nature in accord with such a principle, on the contrary, and the maxim of regarding such an order as grounded in nature in general, even though it is undetermined where or to what extent, is a legitimate and excellent regulative principle of reason, which, however, as such, goes much too far for experience or observation ever to catch up with it; without determining anything, it only points the way toward systematic unity” (Kant, 1998: 604; A 668/ B 696).

Transcendental illusion manifests itself, within the context of rational metaphysics, as an effect of three kinds of necessary rational operations: paralogism, antinomy and the ideal of pure reason (Kant, 1998: 409; A 340 / B 398). In each of these cases, the unavoidability

of illusion is conditioned by the correct logical procedure. However, this logical procedure is misused by systems of metaphysics when they attempt to apply it in a transcendent fashion, i.e. when they claim that things in themselves are determined in such manner. However, this unity of universal rules could be considered as a transcendental principle, if it is obvious that its status is not simply logical or subjective necessity. Kant's follows the line of persuasive arguments from the standpoint of the possibility of scientific knowledge, which benefits greatly from the opportunity of setting up a universal rule to synthesize the manifold of rules provided by experience or experimental inquiry. If we look more closely at scientific evidence, there is no confirmation of the objective reality of notions such as 'pure air', 'absolute space', 'species/genera' etc. Many traditional conceptual devices (and even contemporary ones such as the classification of biological phenomena) are not established as merely hypothetical or problematic, but are rather taken to be apodictic principles: "The parsimony of principles is not merely a principle of economy of reason, but becomes an inner law of its nature" (Kant, 1998: 594; A 650 / B 678).

The unity of reason is not just a transcendental, *a priori* principle in the sense of logical and methodological necessity, but is rather essential for the functioning of reason itself and its conformity with nature. Transcendental illusion permeates our scientific and philosophical efforts alike: "For the law of reason to seek unity is necessary, since without it we would have no reason, and without that no coherent use of the understanding, and, lacking that, no sufficient mark of empirical truth; thus in regard to the latter we simply have to presuppose the systematic unity of nature as objectively valid and necessary" (Kant, 1998: 595; A 651 / B 679).

Transcendental illusion appears when we take the logical principle of synthesis of appearances as an existential claim. Insight into this fallacy is possible only from the standpoint of critique of pure reason. The critical standpoint therefore does not imply eradication of this fallacy in its possibility. Rather, it remains as an enlightened illusion:

"Thus there will be syllogisms containing no empirical premises, by means of which we can infer from something with which we are acquainted to something of which we have no concept, and yet to which we nevertheless, by an unavoidable illusion, give objective reality" (Kant, 1998: 409; A 339 / B 397).

The critical standpoint or perspective cannot change the way phenomena appear to us. Rather it can only supply us with reflexive instructions to maintain a distance from appearances. It is very important to note that, even if Kant could not ground the doctrine of ideas of reason with an objective deduction, such as the one provided for the categories of understanding, he will later claim that finding a way to establish objective validity for ideas, even if it remains undeveloped, is the ultimate aim of the whole project of critique of pure reason:

“The ideas of reason, of course, do not permit any deduction of the same kind as the categories; but if they are to have the least objective validity, even if it is only an indeterminate one, and are not to represent merely empty thought-entities (*entia rationis ratiocinantis*), then a deduction of them must definitely be possible, granted that it must also diverge quite far from the deduction one can carry out in the case of the categories. That deduction is the completion of the critical business of pure reason” (Kant, 1998: A 699-70 / B 697-8).

The philosophical importance of transcendental illusion lies in its distinctly anti-positivistic character. Reality is not a perfect semblance of truth, there is always a necessary and subtle distortion of perspective, which enables us to perceive the real. Kant treats this regulatory character of the ideas of reason in much greater detail. The ideas of reason give us focus, even though they operate only as a ‘figurative’ unifying framework. They are indispensable if we aim to break through the cordon of the familiar and the immediate in our experience, “if besides the objects before our eyes we want to see those that lie far in the background, (...) the understanding wants to go beyond every given experience” (Kant, 1998: 591; A 644-5 / B 672-3). This anti-positivist stance is also characteristic of Fichte’s understanding of transcendental illusion.

FICHTE’S CONSIDERATIONS REGARDING THE ILLUSIONS

The primary task of the critique of pure reason was to provide a critical apparatus for dealing with the natural dialectical tendencies of our reason. However, the problem arises with historical evidence suggesting that there remains a mode of transcendental illusion on which Kant’s critique did not explicitly assert enough pressure. In Fichte’s opinion, this illusion appeared in the works of so-called Kantians.

This is what Fichte claims in the second introduction to his *Wissenschaftslehre Nova methodo*: “No dogmatist claims to be immediately conscious of things in themselves”. However, they, particularly “those Critical dogmatists (...) consider the material of representations to be something given” (Fichte, 1992: 91). *Prima facie*, Kant’s very own distinction between matter and form of sense representations, in the opening section of his *transcendental aesthetic*, lends some credence to the interpretation of “critical dogmatists”. These thinkers do not endorse going beyond the sphere of consciousness as a way of explaining anything, instead placing heavy emphasis on ‘facts of consciousness’ to furnish them with needed argumentation regarding epistemological limits of Kantian position. The letter of Kant’s philosophy gave space for empiricist concerns to arise, and as early as his *Aenesidemus*, Fichte worked on rebuking them. In this review, he critiqued both Reinhold’s principle of consciousness, which was based on a well-intentioned attempt to interpret Kant, and Schultze’s empiricist objections to this interpretation. Reinhold gives compelling argument in favour of articulating a unifying principle of the whole of Kant’s critical project⁵. Schultze’s critique of this principle correctly shows, in Fichte’s opinion, that it represents an abstraction of empirical self-observation of consciousness (Breazaele, 2013: 35). His critique clearly showed Fichte that the highest principle of philosophy should be conceived completely free of empirical grounds. Otherwise, there will always remain some plausibility to the claims of empirical subject as opposed to transcendental standpoint.

Let’s get back to the text of *Nova methodo*, where Fichte further rebukes the supposed immediacy within the sphere of the subject: “[R]epresenting subject is not an immediate object of consciousness either (...) Ordinary consciousness is always preoccupied with representations of things outside of us. If a representation of the representing subject is to arise, this must first be produced by an act of self-reflection (...) All that can appear within consciousness is a representation of the representing subject, not the representing subject itself” (Fichte, 1992: 92). According to these passages, both positions on possibility of immediate consciousness operate with the same naivety, albeit dif-

5 The concept of Reinhold’s Elementary philosophy is dedicated to this discussion and Schultze’s *Aenesidemus* is devoted to the analysis of Reinhold’s philosophy.

ferently. The second case is, however, in a much better position to dispel the illusion of immediacy within the subject-object relation. Both positions show that there is a need to move beyond the consciousness, or experience, in order to explain their foundations. In Fichte's opinion, this move is constitutive for both philosophical standpoints: "[B]oth idealism and dogmatism go beyond consciousness. The dogmatist begins with a lack of freedom and ends with the same thing. For him, representations are products of things, and the intellect or subject is something merely passive" (Fichte, 1992: 92). However, idealist too has to be very aware of inescapable illusion that stems from the dialectical character of the original act of subjectivity, which conditions the possibility of consciousness.

This parallel we observed could be taken as a way to explain logically sound but not less illusory conclusion of the dogmatist. The idealist begins from the mediate (reflexive) experience of subject's activity, its self-activity of reflection and determination. The dogmatist does the same. However, for the dogmatist, this self-activity is illusion: "The idealist thus adopts as his foundation something that actually occurs within consciousness, whereas the dogmatist's foundation is something { = the thing in itself } that one can merely think of as lying outside of all consciousness" (Fichte, 1992: 94). The idealist standpoint is an "immanent" one, but not immediately given in the consciousness itself. It is a product of subject's free activity and in order to recognize this one requires a critical or philosophical apparatus: "In the course of ordinary consciousness, one encounters no concept of the I, no self-reverting activity. Nevertheless, one is able to think of one's I when a philosopher calls upon one to do so; and then one discovers this concept by means of free activity, and not as something given" (Fichte, 1992: 95). The only immediate 'matter' of consciousness is a presupposed self-positing, activity, or more generally, the consciousness of freedom. In his *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*, Fichte was clear on this point: "We certainly do require a first principle which is material and not merely formal. But such a principle does not have to express a fact [Thatsache]; it can also express an Act [Thathandlung]" (Fichte, 2021: 202). The principle of idealism is not something immediate, or "given", something that manifests passivity, rather, it is discovered through a free exercise of activity (the free action of self-positing):

“According to the Science of Knowledge, all consciousness is determined by self-consciousness, that is, everything that occurs in consciousness is founded, given and introduced by the conditions of self-consciousness; and there is simply no ground whatever for it outside self-consciousness” (Fichte, 1982: 50).

We see now that for Fichte there is another source of transcendental illusion which persists – one that even Kant’s critical project fails to address explicitly enough. Furthermore, this source of certain uncritical naivety of ordinary consciousness infiltrated even the allegedly enlightened minds of the Kantians⁶. We could argue that the transcendental illusion that Kant described must be understood as a necessary articulation of our experience into a scientific *point of view*. The negative effect arises from the naiveté of ordinary consciousness, or the nature of reason itself, which then seeps unquestioned into metaphysical systems. However, in Fichte’s view, this naivety of ordinary consciousness that infiltrates uncritically into philosophy, relates to the supposed experience of subject’s passivity⁷. It should be obvious that immediacy, which is undeniably the element of certain experiences, is the transcendental illusion that was overlooked by Kant’s explicit critical apparatus. Following the testimony of our everyday and ordinary experience, the “immediacy” of experience in whatever form is only historically *prius*: “The human species, as well as the individual, begins with the feeling of constraint. We all begin with experience, but then we are driven back into ourselves, where we discover our own freedom” (Fichte, 1992: 94). The experience of our passivity may

6 See also discussion on this in his *Second Introduction to Science of Knowledge* (Fichte, 1982: 54 - 55). For example, Fichte claims how this Kantianism “indeed consists in a reckless juxtaposition of the crudest dogmatism, which has things-in-themselves making impressions upon us, with the most inveterate idealism, which has all existence arising solely out of the thinking of the intellect, and knows nothing of any other, is something I know only too well” (Fichte, 1982: 56).

7 Angelica Nuzzo suggests that: “Fichte, who famously takes Kant to hold a strict dualism of sensibility and understanding, rejects such dualism and rejects, in particular, the presence of receptivity (and irreducible passivity) within the I. Through this, he unifies the two meanings of determination (conceptual and intuitive) in one and the same activity, consequently merging them into one concept of *Bestimmung*. For him, determination is at once an activity that is logical and real, conceptual and intuitive, universal and individual, theoretical and practical” (Nuzzo, 2018: 36).

have come first, in Fichte's view, but this must be shown to be only an illusion by consistently developing Kant's original project of critique.

In Fichte's view, postulating the principle of self-grounding activity of subject and recognizing its certainty depends strictly on an idealist mindset. This principle is necessary, Fichte claims similarly to Kant, on the basis of the very nature of reason. In order to articulate reality not as a mere aggregate of representations, but rather as a system, philosophy needs to presuppose a grounding principle. However, the way in which Fichte presents the effects of the employment of this principle is particularly revealing. It is framed as a discussion on a particular instance of syllogistic inference that Kant named *paralogisms* of pure reason.

As we have shown, Kant's presented transcendental illusion as based on logically a correct conclusion of reason. In the first case of the *paralogism*, the illusory effect depended on taking of subjective conditions of thinking in general as determination of a particular thing. In Kant's own words: "The logical exposition of thinking in general is falsely held to be a metaphysical determination of the object" (Kant, 1998: 447; B 409).

At this juncture, it is very helpful to how look at the way Fichte employs a formula of syllogism in *Nova methodo*, which may suggest that there is a connection to the structure and effect of Kant's transcendental illusion. Fichte's syllogism starts from the following statement as its *propositio major*: "[T]he representing subject is a consciousness of manifold representations/ is a consciousness". Fichte than adds: "The most important thing is not to misunderstand the *propositio minor*: 'the representing subject is whatever it is only by means of self-activity'" (Fichte, 1992: 96). *Propositio minor*, in Fichte's case, states objective conditions that are transcendently grounded. *Conclusio* could be that consciousness is self-activity or that I is consciousness of this self-activity. Furthermore, we think that Fichte formulated implicitly similar conclusion of this syllogism later on in the argument: "The representing subject can posit its own self-activity only in a certain manner, which is demonstrated within consciousness" (Fichte, 1992:99)". Additionally, there is another formulation that could be taken as a result as well: "[T] he I is what it is through and by means of itself" (Fichte, 1992: 99).

The *propositio major* states in general terms that all representing subjects are consciousness. We should guard against sophistic or dogmatic influence on the way we understand the terms of the statement. It

should not be interpreted as a proposition that attributes a property of consciousness to the particular thing that is a subject. Here, consciousness is not a predicate of the subject as a thing, in a sense of being a quality, a state, or ‘an accidental property of the I’ (Fichte, 1992: 97). Furthermore, copula ‘is’ should be understood as an expression of identity: subject is nothing other than consciousness, and consciousness is nothing else than a subject as an activity. It is important to maintain a clear distinction between these two understandings of consciousness. Premise minor does not, Fichte insists, “suggest any creation of representations, or the presence of some sort of substrate; it asserts merely that the I posits itself, i.e. that a self-reverting activity is the essence of the I” (Fichte, 1992: 96 - 7). Similarly, the key to solving the paralogism in *Critique of Pure Reason* depends on a correct understanding of the I. Kant develops this example in the first edition of *Critique of Pure Reason* as follows: “In all our thinking the I is the subject, in which thoughts inhere only as determinations, and this I cannot be used as the determination of another thing. Thus everyone must necessarily regard himself as a substance, but regard his thinking only as accidents of his existence and determinations of his state” (Kant, 1998: 416; A 349). We take our forms of thinking and ascribe them to every thinking being in general: “Thus such objects are nothing further than the transference of this consciousness of mine to other things, which can be represented as thinking beings only in this way” (Kant, 1998: 415; A 347 / B 405). Kant’s critique of this first paralogism develops in a direction similar to that of Fichte’s. Statement that our I could be regarded as a substrate represents a false claim that rests on an incorrect argument that “constant logical subject of thinking” is “the cognition of a real subject of inherence” (...) Apart from this logical significance of the I, we have no acquaintance with the subject in itself that grounds this I as a substratum” (Kant, 1998: 417; A 350).

The first thing to note regarding Fichte’s choice to structure the argument in the form of syllogism is the fact that it links the whole topic directly to the question of reason’s principles and the meaning of their transcendental. Fichte strongly argues in favour of one absolute principle of idealism in order to establish scientific, systematic, consistent and complete philosophy of it. If this principle is to be an idea of reason – transcendental idea as such – which in certain cases misleads human beings towards illusory metaphysical musings, it

should be understood against the background of a detailed account of the nature of this reason. The term “nature of reason”, which features prominently within Kant’s arguments around the inevitability of transcendental illusion, is taken here to be meaningful only if it pertains to subject’s self-positing, as stated by the first principle of *Wissenschaftslehre*⁸. If Kant believed that taking subjective conditions of thinking as objective determinations is a negative effect of transcendental illusion, Fichte views this as a misdiagnosis. If we follow Fichte in his endeavor to explicitly deduce logical principles from transcendental ones, then transcendental illusion would be actually wrongly accused in the case of paralogism.

Secondly, the entire argument represents Fichte’s definition of transcendental subject – the I – which is ultimately the condition of possibility of reality and objectivity. He is unambiguous: “Nothing can exist for us except insofar as we possess a consciousness of it” (Fichte, 1992:97). In any case of immediate consciousness, whether, empirical or ‘pure’, this immediacy is always already a result of mediating activity of the I. For Fichte, transcendental illusion is an “infant illness” of philosophy in its metaphysical mode – whether rational or empiricist – with a basis in naïveté of immediacy. From the standpoint of transcendental idealism, we bravely “observe that experience in its entirety is nothing but an acting [Handeln] on the part of a rational being” (Fichte, 1992: 105).

CONCLUSION

One of Kant’s earliest commentators, Johann Sigismund Beck, offered his account on the standpoint from which to evaluate Kant’s deduction. As Henrich puts it, he “[H]ad come to the opinion that the structure of the book promoted a false estimate of Kant’s doctrine” (Henrich, 1969: 648). Beck concluded that it should have established explicitly the productive activity of understanding as a starting point.

8 Here, we are not discussing simply one of the higher rational faculties here, alongside understanding. In discussing our subjectivity in general, Fichte prefers the concept of intelligence, intellect in general, or I itself. In the *First introduction to the Science of Knowledge*, for example, he defines intelligence as an activity (Tun) and nothing else (Fichte 1982: 21).

Kant did not accept this as an official commentary – a position he would later reiterate in Fichte’s case. If we consider Henrich’s argument, in which he aligns with Beck, that consciousness in the framework of Kant’s philosophy should be understood as activity, we can interpret it as an activity of making conscious of something that was given “before all consciousness” (Henrich, 1969: 646). The spontaneous activity of making conscious, should be coupled with something akin to a blind state – the passivity of our “receptive faculty”, that provides us with a manifold of representations “before consciousness”. Thus, the idea of consciousness as an activity, of bringing to light the blind senses or dark regions of our mind (*Gemüt*), is already outlined in Kant’s philosophy. Fichte’s attempts to delineate this activity and its self-referential nature, therefore, can be seen as a natural elaboration of what are essentially Kant’s ideas. He formulates the difference between himself and other Kantians, explicitly on the line of what we have discussed, as follows:

“[C]ertainly our knowledge all proceeds from an affection; but not affection by an object. This is Kant’s view, and also that of the Science of Knowledge. Since Herr Beck, if I understand him rightly, has overlooked this important circumstance, and Herr Reinhold also pays insufficient attention to that which conditions the positing of a not-self, and alone makes it possible” (Fichte, 1982: 60).

As we have seen, illusions in Kant’s critical philosophy have a ‘merely’ regulative function, which presupposes that they fundamentally fail as constitutive principles. Another one of Kant’s famous successors, Hegel, insists on examining the conditions of possibility for these illusions themselves, analysing how they are generated within consciousness and serve as a constitutive element of certain experiences of consciousness. This is why Comayand Ruda rightly claim that, from the standpoint of Hegel’s philosophy, “we encounter reality as the objective truth of these illusions” (Comay and Ruda, 2018: 50). In this respect, he is Fichte’s follower.

LITERATURE

- Breazeale, D. (2013). *Thinking through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press.
- Comay, R. and Ruda, F. (2018). *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Massachusetts Institute of Technology.
- De Boer, K. (2019). “Pure Reason’s Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant’s first Critique”. *Kant Yearbook*. Vol. 2, Iss. 1. De Gruyter. p. 53 – 73.
- Di Giovanni, G. (2021). *Hegel and the Challenge of Spinoza*. New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo*. Trans. and ed. Breazeale, D. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1982). *The Science of Knowledge with the First and Second Introductions*. Transl. and ed. Heath, P. / Lachs, J. New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2021). *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*. Transl. and ed. Breazeale, D. Oxford: Oxford University Press.
- Henrich, D. (1969). “The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction” in: *The Review of Metaphysics* Vol. 22, No. 4. Philosophy Education Society Inc.p. 640 – 659.
- Henrich, D. (1989). “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique” in: *Kant’s Transcendental Deductions*. Ed. Foerster, E. Stanford: Stanford University Press. p. 29 – 46.
- Hume, D. (2007). *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Millikan, P. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Transl. and ed. Guyer, P. / Wood, A. W. New York: Cambridge University Press.
- Nuzzo, A. (2018). “Determination, Determinability and the Structure of *Ens. Baumgarten’s Ontology and Beyond*” in: *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Ed. Fugate, C. D. / Hymers, J. Oxford: Oxford University Press. p. 23 – 41.
- Schulze, G. E. (2011). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Berlin: Verlag von Reuther&Reichard.
- Wartenberg, T. E. (2009). “Order through Reason. Kant’s Transcendental Justification of Science”. *Kant-Studien*. Vol. 70, Iss. 1 – 4. De Gruyter. p. 409 – 424.

NEVENA JEVTIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

TRANSCENDENTALNA ILUZIJA
U KANTOVOJ I FIHTEOVOJ FILOZOFIJI:
RASPRAVA PROTIV EMPIRIZMA

Sažetak: Cilj Kantove *Kritike čistog uma* je da se ispitaju iluzije velikih sistema racionalne metafizike njegovih prethodnika. Putem doktrine o transcendentnoj dijalektici Kant otkriva mehanizam na osnovu koga prirodna dijalektika uma postaje metafizičkom iluzijom. Ovaj mehanizam transcendentalne iluzije ima svoje poreklo unutar subjekt-objekt relacije. Ona se može izraziti kao (nelegitimna) tvrdnja da um vodi ka objektivnom saznanju. Prema Kantu, metafizičke zablude njegovih prethodnika mogu se interpretirati kao manifestacije ove osnovne greške. U Fihteovoj *Wissenschaftslehre*, Kantovo učenje biva transformisano, te se čini da cilja ka metafizičkim sistemima empirizma. Iz Fihteove perspektive, transcendentalna iluzija počiva unutar subjekt-objekt relacije, ali je njeno poreklo na strani objekta, što se izražava tvrdnjom da postoji neposredno iskustvo. Autorka će istražiti pobliže okolnosti s obzirom na koje se transcendentalna iluzija menja u Fihteovoj filozofiji, ističući značaj ove transformacije za idealističku raspravu protiv empirizma.

Ključne reči: Kant, Fihte, metafizika, empirizam, transcendentalna iluzija, kritika

Primljeno: 1.3.2024.

Prihvaćeno: 15.5.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 140.8 Kant

140.8 Deleuze

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.111-126>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ĐORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

KANT, DELEZ I TRANSCENDENTALNI EMPIRIZAM²

Sažetak: Ovaj rad će predstaviti Delezovu kritiku Kantovog „transcendentalnog idealizma“ iz perspektive njegovog „transcendentalnog empirizma“. Prvi deo rada će se osvrnuti na značaj koji empirizam ima unutar Kantovog idealizma, sa posebnim fokusom na ulogu empirizma u njegovoj *Kritici čistoga uma*. Na osnovu ovog pregleda, pokazaću u kom smislu Delezov „empirizam“ služi ne samo kao kritika Kantovog idealizma, već i klasičnog empirizma, koji, prema Delezu, ostaju suviše „empirični“.

Ključne reči: Kant, Delez, transcendentalni empirizam, transcendentalni idealizam, čulnost

KANT I EMPIRIZAM

Delezova ideja „transcendentalnog empirizma“, kako Levi Brajant primećuje, zvuči kao „oksimoron“.³ Ova kovanica, čini se, spaja dva neusaglasiva pojma: sa jedne strane, pojam „transcendentalnog“ koji, prema Kantovoj definiciji, označava sferu koja uslovljava iskustvo i, sa druge strane, pojam „empirijskog“ koji upućuje na sâmo iskustvo. Ukoliko se držimo Kantovog rečnika, onda bi ova kovanica označavala filozofsku poziciju prema kojoj čulnost jeste „uslov mogućnosti“ sebe sâme.

1 E-mail adresa autora: george.hristov@ifdt.bg.ac.rs

2 Ovaj članak realizovan je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada broj 451-03-66/2024-03/ 200025.

3 Bryant, L., *Difference and Givenness*, str. 3.

Ovakva definicija je pogrešna iz više razloga. Na prvom mestu, iako je odnos uslovljavanja bitan za Delezovo razumevanje empirizma, ideja mogućnosti ipak nije. Štaviše, kritika ideje „mogućeg“ predstavlja jednu od centralnih tačaka njegovog „transcendentalnog empirizma“. Kako onda možemo razumeti smisao empirizma koji sebe ujedno naziva transcendentalnim? Takođe se postavlja i pitanje, u kom odnosu stoji ova vrsta empirizma sa sintagmom kojom Kant zapravo imenuje svoju filozofiju, a koja glasi „transcendentalni idealizam“?

Jedan neophodan uvod u razumevanje Delezovog transcendentalnog empirizma jeste povratak Kantovoj originalnoj zamisli filozofije kao transcendentalnog idealizma. Šta ova pozicija označava za Kanta, i u kom odnosu ona stoji sa empirizmom? Kant definiše transcendentalni idealizam na sledeći način:

„Pod *transcendentalnim idealizmom* svih pojava ja razumem učenje po kome mi sve pojave skupa smatramo kao proste predstave u nama, a ne kao stvari po sebi, i po kome su shodno tome prostor i vreme samo čulne forme našeg opažanja, a nisu za sebe date odredbe objekta kao stvari po sebi ili njihovi uslovi.“⁴

Transcendentalni idealizam pretpostavlja razlikovanje „predstava“ i „stvari po sebi“, čime Kant tvrdi da se predstave ne mogu svesti na stvari po sebi koje postoje nezavisno od naše čulnosti. Drugim rečima, jedno je kako se nama stvari pojavljuju u predstavi, a drugo je kako su te stvari „zaista“ po sebi. O drugom mi nemamo znanje, niti možemo imati znanje, a razlog za to je da naša čulnost ne poseduje aktivan i produktivan odnos prema objektivnosti. Naprotiv, naša čulnost je aficirana stvarima po sebi time što pasivno recipira mnogostrukost oseta⁵, ali organizacija ovih osećaja nije data kao što su i sâmi osećaji, već potiče od sazajnog aparata subjekta čija je čulnost aficirana. Drugim rečima, postoji međusobna uslovljenost čulnosti i razuma, ili drugačije rečeno, receptivnosti i spontaniteta (sposobnosti da jedan pojam kao objekat sebi spontano predstavimo). Ovim Kant ne poriče postojanje takozvanog „spoljašnjeg sveta“ van subjektivnosti, kao što to prema

4 Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 446.

5 Isto, str. 69.

njemu čini „dogmatski idealizam“ Džordža Berklija⁶, ali istovremeno odbija potpuno određenje saznanja od strane objektivnosti, kako to prema njemu čini empirizam. Drugim rečima, sâm subjekat ispoljava konstitutivnu ulogu u formiranju sveta pojava, gde je prva karika ove konstitucije receptivnost čulnosti od koje iskustvo kao takvo otpočinje.

Iako se Kant često svrstava među „racionaliste“, nasuprot klasičnim empiristima, kao što je to na primer Dejvid Hjum, on ne odbacuje, niti može odbaciti, empirizam kao poziciju koja konstituiše njegovu celokupnu filozofiju. Uprkos isticanju konstitutivne uloge subjekta u saznanju protiv klasičnog empirizma, koji prema Kantu, nije u mogućnosti da utvrdi na koji način je znanje uopšte moguće (čime onda nužno zapada u neku formu skepticizma, kao što je to slučaj sa Hjumom), empirizam je sastavni element celokupnog Kantovog kritičkog projekta. Naša čulna receptivnost podrazumeva da o stvarima o kojima ne posedujemo čulni opažaj, dakle empirijsku potporu, ne možemo imati iskustvo.

Naziv Kantovog glavnog, teorijskog dela, *Kritika čistoga uma*, kritiku ne razume prvenstveno kao kritiku empirizma (koju Kant svakako izvodi u istom delu), već kao kritiku metafizike prema kojoj se pojmovima uma pripisuje stvarnost bez odgovaraćuje čulne sadržine. Mi nismo u stanju da posedujemo znanje o Bogu, svetu ili duši, pošto ne postoji odgovarajuća čulna datost koja bi pokrenula naše spoznajne mehanizme i ispostavila pojavu ovih objekata. Mi možemo misliti ove pojmove kao ideje, ali bez empirijskog supstrata one nisu konstitutivni element saznanja.

U ovome je sadržana Kantova poznata primedba o sopstvenom buđenju iz „dogmatskog dremeža“, koje se desilo kroz suočavanje sa filozofijom Dejvida Hjuma. Kanta je probudio empirizam, a ukoliko se i dalje koristimo ovom metaforom, onda je empirizam i razlog zbog čega je Kant održao budnost prilikom kritike nelegitimnih pretenzija čistog uma. Jedan od ključnih zaključaka transcendentálnog idealizma sadržan je u njegovoj čuvenoj rečenici: „Misli bez sadržaja jesu pra-

6 U prvoj objavljenoj recenziji *Kritike čistoga uma*, autori kritike, J. G. H. Feder i Kristijan Garve tvrde da je Kantov „transcendentální idealizam“ zapravo samo jedna reformulacija Berklijeve teorije, nešto protiv čega se Kant branio upućivanjem na pojam „stvari po sebi“. Istovremeno, kako to Nikolas Stang tvrdi, sâm Kant je prema svemu sudeći pogrešno razumeo Berklija, čime se onda i njegova odbrana sopstvene pozicije može staviti u pitanje. Videti: Stang, *Kant's Transcendental Idealism*, b.s.

zne, opažaji bez pojmova jesu slepi“.⁷ Naš „duh“ je konstituisan na način da pretpostavlja međusobnu uslovljenost čulnosti i mišljenja, gde čulnost isporučuje „sadržaj“ za mišljenje, dok mišljenje opredmećuje ovaj sadržaj pod kategorijama razuma.

Prema Kantu, dakle, empirizam poseduje istaknuto mesto unutar „transcendentalnog idealizma“, pošto je on nužna i polazna tačka svakog idealizma, pa je time i filozofska pozicija koja usmerava Kantovu kritiku nelegitimnih zahvata čistog uma. Iz ovog razloga transcendentelni idealizam nužno u sebi sadrži empirijske pretpostavke. Svako saznanje je moguće samo putem iskustva, iako — ovde je bitno to nagovestiti — saznanje kao takvo ne potiče u potpunosti iz iskustva, jer pretpostavlja *a priori* strukturu ljudskog duha, ili drugačije rečeno, ljudskog spoznajnog aparata. Ova struktura bi ostala „slepa“, to jest, ona ne bi bila u mogućnosti da nam pruži predstave, ukoliko ne bi bila čulno određena. Kantov „kopernikanski obrt“, kojim se tvrdi da puka objektivnost ne determiniše naša saznanja, već da subjektivnost igra konstitutivnu i organizacionu ulogu u generisanju predstava saznanja, ipak nije moguć bez empirizma, dakle bez dodatne tvrdnje, da ova konstitutivna i organizaciona uloga subjekta jeste legitimna isključivo kada je i naša čulnost u igri.

Iako Kantov transcendentelni idealizam locira „uslove mogućeg iskustva“, ili drugim rečima, uslove pod kojima mi možemo posedovati saznanje, u samoj subjektivnosti, to nikako ne vodi do ukidanja empirizma u njegovoj filozofiji. Empirizam je neizostavni element kojim se Kant služi da definiše granice ljudske subjektivnosti, čime empirizam suštinski određuje i njenu konačnost. Kroz ovu integraciju empirizma unutar transcendentalnog idealizma, Kant izbegava kako skepticizam ranijih empiričara, pa tako i dogmatski idealizam.

DELEZOVA KRITIKA KANTA

Beri Alen tvrdi da je Delezova „filozofija empirizam, pošto ... ona počinje sa čulnošću, koja je odgovor na šok od spolja...“.⁸ U ovom pogledu se može tvrditi da je Delezova filozofija empirizam u istom smislu kao i Kantova. Naime, obe filozofije započinju sa čulnošću kao

7 Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 86.

8 Allen, B., *Empiricisms*, str. 358.

polazištem filozofije, čime oba stanovišta odbijaju poziciju koju Kant naziva „dogmatski idealizam“, prema kojoj se izvor filozofije nalazi u mišljenju koje transcendirira, ili čak negira čulnost.

No, bitna i očigledna razlika između Delezovog i Kantovog „empirizma“ sadržana je u činjenici da je Kant ipak empirista utoliko što je idealista. On imenuje svoju poziciju kao „transcendentalni idealizam“. Da li ovo onda znači da je Delezov „transcendentalni empirizam“ na neki način „više“ empiričan od Kantovog? Jedan preliminarni odgovor na ovo pitanje, koji i sâm Delez daje, jeste *ne*. Štaviše, u davanju ovog odgovora Delez iznosi tvrdnju koja se na prvi pogled čini besmislenom. Naime, on piše kako, „u *Kritici* [*čistoga uma*] mi još uvek nalazimo previše empirizma”.⁹ Delez optužuje Kanta da je u svom delu, u kojem razvija poziciju transcendentalnog idealizma, još uvek ostao previše empirista. Rešenje za ovaj „suvišni“ empirizam, prema Delezu, ne nalazimo u „transcendentalnom idealizmu“, već naprotiv u „transcendentalnom empirizmu“.

Iako se ovakva tvrdnja na prvi pogled može činiti kao šala, Delez je ipak, sa stanovišta svoje filozofije, u pravu kada tvrdi da mi kod Kanta još uvek nalazimo „previše“ empirizma. Naravno, ovakva tvrdnja nema smisla ukoliko se previdi razlika unutar samog pojma „empirizma“ sa kojim Delez operiše. Ukoliko empirizam shvatimo u tradicionalnom, ili bolje rečeno, pretkantovskom smislu, prema kome stvarnosti pristupamo čulno, čime se stvarnost onda pojavljuje kao atomistička mnogostrukost, onda svakako stoji tvrdnja da kod Kanta pronalazimo „previše“ empirizma. Za Kanta se čulni sadržaj isprva javlja kao „mногоstrukost“, jedna raznolikost koja se onda podvodi pod princip identiteta. Sa stanovišta subjektivnosti, čulni osećaji nisu ništa drugo do jedna mnogostruka „datost“. No, Kant uopšte ne propituje odakle ova takozvana raznolikost. Istovremeno, kao što se Kantova filozofija suočava sa jednom „raznolikošću“ oseta, ova raznolikost počiva na pretpostavci subjektivne čulnosti, koja je isključivo pasivna i koja je — kao i sami opažaji — naprosto data. No, odakle je prema Kantu ova subjektivnost data? Jednostavnije rečeno, kako je sama datost data? Odgovor je, naravno, iz iskustva:

9 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 221.

„Kantu je nedostajao metod koji bi omogućio da se um prosuđuje iznutra, a da mu se pri tom ne dodeli zadatak da bude sopstveni sudija. Takođe, Kant zapravo ne ostvaruje svoj projekat imanentne kritike. Transcendentalna filozofija otkriva uslove koji su i dalje spoljašnji u odnosu na uslovljeno. Transcendentalni principi su principi uslovljavanja, a ne unutrašnje geneze. Potrebna nam je geneza samog uma, kao i geneza razuma i njegovih kategorija.“¹⁰

Prema Delezu, Kantov projekat sastoji se u identifikovanju transcendentalnih uslova mogućnosti iskustva na temelju subjektivnosti, koja je po sebi, empirijskog porekla. Ovim se transcendentalno zapravo pojavljuje kao slika empirijskog, drugim rečima, ono se ocrtava po linijama koje definišu samu empiričnost subjekta. Iz ovog razloga Delez optužuje Kanta da nije ispunio zadatak koji je sâm sebi zadao, a to je projekat imanentne kritike. Kantova kritike usmerena je protiv dogmatizma u tradicionalnoj, metafizičkoj formi, koja subjekta posmatra ujedno kao instancu koja se mora prilagoditi „spoljašnjoj“ datosti, a koja zapravo tu datost uzima zdravo za gotovo i kada ona prevazilazi okvire našeg iskustva. Drugim rečima, pojmovi kao što su duša, Bog i svet nisu mogući predmeti iskustva, čime bilo kakva spoznaja o njima ostaje nemoguća. No, ono što Delez tvrdi jeste da je Kant zadržao elemente dogmatizma, pošto je on, kako to citat tvrdi, postavio granice sopstvenom „projektu imanentne kritike“. Ono što nedostaje Kantovoj transcendentalnoj filozofiji jeste „geneza samog uma, kao i geneza razuma i njegovih kategorija“.¹¹ Drugim rečima, Kantova kritika pada na testu po pitanju konstitucije samog pojma „transcendentalnog“, sfere koja ostaje transcendentna datosti, i koja je kao uslov suočava od spolja, sa stanovišta subjektivnosti i njenih moći razuma i uma, čije se poreklo i status ne dovode u pitanje. Umesto genetičkog prikaza ovih elemenata, njihova psihološka datost služi kao empirijska kontura prema kojoj se ocrtava transcendentalno. Zaključak koji Delez iz ovoga izvodi jeste da je „transcendentalni empirizam jedini način da se izbegne ocrtavanje transcendentalnog iz kontura empirijskog“.¹²

Ukoliko je Delezova kritika tačna, to znači da mi kod Kanta pronalazimo jednu drugu formu „dogmatizma“, utoliko što se empiričnost

10 Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, str. 104.

11 Isto.

12 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 221.

subjekta, dakle njegova datost, uzima za model „transcendentalnog“. Kant kroz introspekciju identifikuje uslove mogućnosti saznanja, koje zatim transformiše u transcendentalne principe koji sada navodno „uslovljavaju“ sâmo iskustvo. Drugim rečima, Kantovo insistiranje na razlici „psihološke“, dakle empirijske svesti, sa jedne strane, i „transcendentalnog“, ili strukture svesti kao uslova saznanja, sa druge¹³, pada u vodu kada se uzme u obzir da se odnos uslova i uslovljenog zasniva na sličnosti. Referišući na izmene koje je Kant izneo u drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, Delez će tvrditi da je jedna od centralnih izmena „prikrivanje“ metode „ocrtavanja“ kojom Kant zapravo konstruiše transcendentalno:

„Od svih filozofa, Kant je taj koji otkriva ogromno područje transcendentalnog. On je kao veliki istraživač – ne drugog sveta, već gornjih i donjih dosegâ ovog sveta. Međutim, šta on radi? U prvom izdanju *Kritike čistoga uma* on detaljno opisuje tri sinteze koje mere odgovarajuće doprinose misaonih moći, i koje kulminiraju u trećoj sintezi prepoznavanja, koja se izražava u obliku neodređenog objekta kao korelata ‘Ja mislim’ kojem su sve moći povezane. Jasno je da Kant na ovaj način ocrtava takozvane transcendentalne strukture iz empirijskih činova psihološke svesti: transcendentalna sinteza aprehenzije direktno je izvedena iz empirijske aprehenzije i tako dalje. Da bi sakrio ovu previše očiglednu proceduru, Kant je potisnuo ovaj tekst u drugom izdanju. Iako je bolje skrivena, metoda ocrtavanja, sa svim svojim ‘psihologizmom’, ipak opstaje.“¹⁴

Kantova transcendentalna metoda pretpostavlja jednu drugu, „potisnutu“ i „prikrivenu“ metodu, čije je poreklo empirijskog karaktera. Prema Delezu su procedure transcendentalne sinteze izvedene iz empirijskih činjenica, čime Kant zapada u zamku psihologizma, što onda naknadno pokušava da „prikrije“. Drugim rečima, procedure duše, koje Kant prepoznaje kroz empirijsku i psihološku introspekciju, uzdižu se na nivo transcendentalnih principa koji uslovljavaju iskustvo. Na ovaj način, empirijsko iskustvo subjektivnosti postaje princip sveg iskustva. Iz ovog razloga zaključak koji Delez izvodi o Kantovom transcendentalnom idealizmu jeste da kod Kanta zaista nalazimo još uvek „previše empirizma“.

13 Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 117.

14 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 176–177.

DELEZOV EMPIRIZAM

Delez se u svojoj kritici Kanta oslanja na mnogo stariju kritiku koju nalazimo kod Kantovog savremenika, Solomona Majmona. Majmon je bio prvi mislilac koji je kritikovao Kanta na temelju da „činjenice“ znanja i moralnosti uzima zdravo za gotovo, te da putem metode uslovljavanja zapravo previđa istinsku potrebu transcendentalne filozofije, koja leži u primeni genetičke metode u svrhu opisivanja načina na koji se znanje i moralnost, pa time i sâm subjekat, konstituišu.¹⁵ Kako to Danijel Smit tvrdi, Majmon je bio prvi koji je tvrdio da se „dualnost [između čulnosti i kategorija] može prevazići samo kroz formulaciju principa razlike. Dok je identitet uslov mogućnosti mišljenja uopšte, *upravo je razlika ta koja čini genetički uslov stvarnosti.*”¹⁶ Delez će na tragu Majmona, kao i drugih pred- i post-kantovskih filozofa, postaviti princip razlike kao polaznu tačku kritike transcendentalnog idealizma, pa time i specifične forme empirizma koju ovaj idealizam pretpostavlja. Kako Smit primećuje, „jaz“ između čulnosti i kategorijalnog aparata razuma koji je i dalje na snazi u transcendentalmom idealizmu, koji je Kant kroz svoju karijeru pokušavao na različite načine da prevaziđe, svoj istinski uzrok ima u mešanju mogućnosti i stvarnosti, ili tačnije rečeno, na modeliranju mogućnosti po principu stvarnosti. No, šta ovo tačno znači?

Gore je pomenuto da se Majmonova kritika Kanta usmerava prvenstveno protiv „fakticiteta“ znanja i moralnosti koje transcendentalni idealizam uzima zdravo za gotovo. Kantov transcendentalni idealizam identifikuje uslove mogućeg iskustva, koje pronalazi u kategorijalnoj strukturi ljudske subjektivnosti, i čije granice leže u idejama sveta, Boga i duše. Sa jedne strane, kao što je već pokazano, Delezova kritika ovim tvrdi da se transcendentarno „overtava“ iz empirijskog. No, ovim činom se zapravo i polje transcendentalnog strukturira elementima čije je poreklo empirijskog karaktera. Na primer, kada mi pitamo, šta u Kantovoj filozofiji sačinjava sferu transcendentalnog, odgovor je kategorijalni aparat ljudske duše, kao i regulativna funkcija ideja. Ovo istovremeno znači da je temeljni princip transcendentalnog polja kod Kanta identitet, budući da kategorije i ideje pretpostavljaju princip

15 Up. Smith, D., *Deleuze, Kant and the Transcendental Field*, str. 28–29.

16 Isto, str. 30.

identiteta pod kojim se čulna mnogostrukost podvodi. Drugim rečima, razlika, koja je inherentna čulnom sadržaju, podvodi se pod princip identiteta, prvo putem kategorija, a zatim i putem ideja sopstva, sveta i Boga, dakle identiteta spoznajnog i delatnog subjekta, identiteta ambijentalnog okruženja ovog subjekta, i identiteta konačnog temelja stvarnosti¹⁷. Iz ovog razloga je Delezova kritika Kanta motivisana potrebom da se „ideja transcendentnog polja oslobodi od koordinata sopstva, sveta i Boga – dakle, od forme identiteta“¹⁸ uopšte. Kao što je gore pokazano, ovo podrazumeva pomeranje težišta transcendentalne filozofije sa odnosa uslovljavanja ka odnosu geneze sâme strukture koja navodno pruža „uslove mogućnosti“ iskustva. No, ovaj odmak od odnosa uslovljavanja istovremeno povlači sa sobom i problematizaciju sâmog pojma „mogućnosti“.

Delez je od svojih ranih filozofskih radova pojam „mogućnosti“ podvrgao oštroj kritici. Prema njemu ovaj pojam afirmiše ne toliko ono što je moguće, koliko ono što je već stvarno. Polazeći od Bergsonove kritike istog pojma, Delez tvrdi da je mogućnost zapravo jedna falsifikacija pojma stvarnosti koja se onda povratno upisuje kao ontološka podrška sâme stvarnosti. Drugim rečima, mi pojam mogućnosti dobijamo tako što od pojma stvarnosti oduzmemo „biće“, kako bismo dobili pojam „nebića“ koje se zatim asocira sa pojmom mogućnosti. No, ovakvo shvatanje nebića, kao pukog odraza stvarnosti kojoj se oduzima biće, nije ništa drugo do afirmacija te iste stvarnosti. Jer, šta se pojavljuje kao moguće na temelju ove apstrakcije? Odgovor je – ništa drugo do forme bića koje su već konstituisane i oformljene i kojima samo još nedostaje povratni korak upisivanja bića, dakle povratak u egzistenciju.

„U meri u kojoj je moguće otvoreno za ‘realizaciju’, ono se shvata kao slika stvarnog, dok se pretpostavlja da stvarno liči na moguće. Zbog toga je teško razumeti šta postojanje dodaje pojmu kada sve što čini jeste da udvostručuje slično sa sličnim. Takav je nedostatak mogućeg: nedostatak koji ga osuđuje da bude proizvedeno naknadno, pošto je retroaktivno fabrikovano po modelu onoga što mu nalikuje.“¹⁹

17 Up. Smith, D., *Deleuze, Kant and the Transcendental Field*, str. 28.

18 Isto, str. 28–29.

19 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 221.

Naravno, ova kritika, koju Delez razvija iz svog bergsonizma²⁰, direktno udara na Kantovu transcendentalnu filozofiju, pošto ona, kako to Smit tvrdi, ostaje u „začaranom krugu“ u kojem „uslov (moguće) upućuje na uslovljeno (stvarno) dok reprodukuje njegovu sliku. Drugim rečima, Kantova koncepcija transcendentalnog podrazumevala je *konformizam* – vrednost znanja i morala nikada se ne dovodi u pitanje“²¹.

Ova kritika će Deleza voditi do jedne veoma specifične re-interpretacije pojma „transcendentalnog“. Delezova filozofija teži da opovrgne razumevanje transcendentalnog koje se zasniva na sličnosti sa empirijskim. Ukoliko Kant zaista izvodi transcendentalno na osnovu empirijskog iskustva svesti, onda je transcendentalno ništa drugo do puka slika, ili kopija jednog specifičnog, empirijskog uređenja svesti. Iz ovog razloga mi unutar Kantovog pojma transcendentalnog nalazimo prepoznatljivije i „poznate“ pojave: kategorijalna struktura svesti, kao i ideje sopstva, sveta i Boga kao regulativni horizonti spoznaje i iskustva. Sa druge strane, prostor i vreme jesu čiste forme u kojima se mogućnost (uslovljena razumskim kategorijama, kao i regulativnom funkcijom uma) ostvaruje. No, ono što se ostvaruje nije ništa drugo do ono što je dato kao transcendentalna struktura same subjektivnosti. Dakle, subjekat koji je za Kanta naprosto *dat* služi kao uslov mogućnosti iskustva. Ovim pojam mogućnosti zapravo ograničava iskustvo, time što ga svodi na iskustvo subjektivnosti, i štaviše, jedne posebne forme subjektivnosti koja je zasnovana na specifičnoj (a ne univerzalnoj) organizaciji spoznajnih moći.

No, pitanje koje se onda ovde postavlja glasi, šta mi dobijamo kada se transcendentalno oslobodi od empirijskog, ili tačnije rečeno, kada se transcendentalno ne ocrta iz empirijskog? Prema Delezu, alternativa ideji centralizovane subjektivnosti, koja kod Kanta vrhuni u pojmu transcendentalne apercepcije, sadržana je u pozicioniranju nesvesnog, ili bolje rečeno, telesnog, kao genetičkog faktora kako iskustva, pa tako i subjekta kojem se iskustvo može pripisati. Pojam koji će Delez asociirati sa idejom nesvesnog jeste virtuelno, koje je, kako on tvrdi, „realno iako nije aktuelno, idealno iako nije apstraktno“²². Virutuelno nije suprotstavljeno stvarnom, već aktuelnom. Istovremeno, i virtuel-

20 Smith, D., *Deleuze, Kant and the Transcendental Field*, str. 33.

21 Isto, str. 28.

22 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 269.

no i aktuelno su stvarni, drugim rečima, realizovani, no razlika među njima sadržana je u činjenici da se prelaz sa virtuelnog ka aktuelnom događa putem diferencijacije, dakle putem razlike, a ne putem identifikacije, to jest, prelasku sa sličnog (mogućeg) na slično (stvarno). Virtuelno ne označava polje mogućnosti koje je konstituisano na osnovu stvarnosti koja je negirana i ispred koje je stavljen znak minusa, već polje realnih diferencijacija koje su inherentne nesvesnom. Dok se moguće ostvaruje time što naprosto dodamo „biće“, čime odnos između mogućeg i stvarnost suštinski ostaje isti kroz sve okolnosti, virtuelno se aktualizuje uvek različito, u zavisnosti od konteksta, vremena, prostora, od uslova i spleta okolnosti. Materijalnost koja je data čulnosti nije puka neorganizovana raznolikost koja se onda naknadno strukturise sistemom reprezentacije (dakle, kategorijama), koje uslovljavaju iskustvo od „spolja“, to jest, sa stanovišta subjekta. Ovim se čulna diferenciranost uvek „ostvaruje“ na isti način i pod istim pojmovima. Prema Delezu, uslovi iskustva sadržani su u samoj materijalnosti, koja, kako to Levi Brajant tvrdi, po sebi pokazuje racionalnu strukturu zasnovanu na principu interne razlike. Drugim rečima, sama čulnost je aktivna i produktivna moć ljudskog duha – naša čulnost nam otkriva svet razlike koja je inherentna biću, ili bolje rečeno, koja jeste biće. Iz ovog razloga se na primer „aktualizacija“ drveta uvek događa različito – drvo koje je oslikano, drvo čiji miris budi u nama određena sećanja, drvo koje vodi do naučnog znanje, drvo koje je opisano u romanu, itd. Sve ove aktualizacije drveta vode ka unikatnim i različitim iskustvima razlika koje su inherentne ovom biću, i koje se ne mogu podvesti pod jedno homogenizovano i kategorijalno ograničeno iskustvo „drveta“ kao supstance.

Za svakog poznavaoa kasnijeg razvoja filozofije nemačkog idealizma ovaj argument će biti poznat. Ideja da sama čulnost poseduje inherentnu racionalnost, i da ona nije samo puka recepcija mnogostrukosti osećaja, već moć diferencijacije koja generiše sopstvene uslove nastanka, podseća na Hegelovu dijalektičku analizu čulnosti koja takođe, iz sebe, i putem sebe, generiše razvojne forme duha.²³ U ovom pogledu je svakako tačno da Delez i Hegel dele zajedničke karakteristike u nji-

23 Videti početni odeljak o čulnoj izvesnosti u Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 59–67.

hovem odnosu prema Kantu²⁴, s obzirom na to da oba filozofa pokušavaju da prevaziđu jaz između čulnosti i pojmova koji ostaje na snazi u transcendentnom idealizmu.

No, iako u ovom pogledu postoje srodnosti između Hegela i Deleza, prema Delezu, Hegel se takođe oslanja na negativnost, odnosno na princip identiteta koji vrhuni u procesu dijalektičkog razvoja čulnosti ka interiornosti duha. Isto tako se kod Hegela dijalektički razvoj čulnosti — kako je predstavljen u prvim koracima *Fenomenologije duha* — zasniva na procesu koji vodi empirijski prepoznatljivim misaonim formama. Za razliku od hegelijanske racionalnosti, za Deleza čulnost sadrži racionalnost koja je svojstvena njoj i koja se ne može svesti na reprezentativne forme mišljenja, koje i dalje grade strukturu Hegelove fenomenologije duha. Ova racionalnost je sadržana u genetičkoj ulozi razlike i na produktivnom kretanju razlike koje je nesvodivo na negativitet (kretanje kroz opozicije i protivrečnosti), kao ni na proces koji identifikuje čulne forme sa formama reprezentacije. Iz ovog razloga, prema Delezu, mi kod Hegela, kao i Kanta, nailazimo na ideju čulne „mногоstrukosti“ i raznolikosti koja u odsustvu idealističke nadgradnje nije ništa drugo do jedno nedefinisano i nekoherentno mnoštvo.²⁵

„Šta je zajedničko metafizici i transcendentnoj filozofiji je, pre svega, ova alternativa koju nam nameću: nediferencirani temelj, ili beztemeljnost, nebiće bez forme, ili ponor bez razlike i bez svojstava; ili savršeno individualizovano Biće ili veoma osobena Forma. Bez ovog Bića ili ove Forme, postoji samo haos...“²⁶

24 O sličnostima između Hegela i Deleza u pogledu njihovog odnosa prema Kantu, videti: Sauvagnargues, A., *Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction*, str. 48.

25 Delez će, na primer, kritikovati Hegelovu čuvenu kritiku Šelinga, prema kojoj odsustvo osnova podrazumeva nediferenciranu noć u kojoj su ‘sve krave crne’: „Hegel je kritikovao Šelinga zbog toga što se okružio ravnodušnom noći u kojoj su sve krave crne. Međutim, dobijamo predosećaj razlika koje vrve iza nas kada u umoru i očaju naše misli bez slike mrmljamo ‘krave’, ‘oni preteruju’, itd.; kako je diferencirana i diferencirajuća ova crnina, iako te razlike ostaju neidentifikovane i jedva ili nedovoljno individualizovane; koliko razlika i singulariteta je raspoređeno kao tolike agresije, koliko simulakra izranja u ovoj noći koja je postala bela kako bi sastavila svet ‘jednog’ i ‘njih’. Krajnja, spoljašnja iluzija reprezentacije je ova iluzija koja proizilazi iz svih njenih unutrašnjih iluzija – naime, da odsustvo osnosa podrazumeva odsustvo razlika, dok u stvari vrvi od njih. Šta su, na kraju krajeva, Ideje, sa svojom konstitutivnom mnoštvenošću, ako ne mravi koji ulaze i izlaze kroz pukotinu u *Ja*?“ Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 355.

26 Deleuze, G., *Logique du Sens*, str. 129.

Prema Delezu je ovakva slika čulnog materijala rezultat primene reprezentativnih kategorija na taj materijal, drugim rečima, poistovećivanja misaonih formi sa formama čulnosti. Naprotiv, virtuelnost poseduje logiku prema kojoj su elementi potpuno kako međusobno determinisani tako i diferencirani²⁷, iako nisu svodivi na sliku koju nam daje prekritički empirizam koji prema pravilu rezultira u nominalizam²⁸ (dakle, u ideji mnoštva individualnih bića)²⁹.

Svrha transcendentalnog empirizma sastoji se u nameri da se razluči i razdvoji transcendentarno polje, sa jedne strane, i empirizam, sa druge strane. Kada se transcendentarno oslobodi empirijskih formi koje nalazimo kod Kanta onda dolazimo do zaključka da transcendentalni uslovi iskustva nisu ni slični niti identični, formama reprezentacije (kategorije, ideje, subjekat uopšte). Naprotiv, uslovi iskustva, pa tako i mišljenja, leže s one strane mislivog – u idejama koje su prema Delezu inherentne stvarnosti i koje se ne aktualizuju putem imitacije ili sličnosti (dakle, ostvarivanjem mogućnosti kao retroaktivno negirane slike stvarnosti), već putem razlike između virtuelnog potencijala i aktualizacije. Ovim „razvezivanjem“ empiričkog, zasnovanog na već konstituisanim formama reprezentacije, i „transcendentalnog“, koje više nije poistovetljivo sa empirijsko-psihološkom strukturom svesti, otvara se put ka mišljenju empirizma i telesnosti uopšte kao genetičkog faktora same subjektivnosti, koja nije rezultat sličnosti i identifikacije, već razlike.

Delezov transcendentalni empirizam na ovaj način pozicionira pojmovnost i ideje kao nešto što nije samo moguće, to jest, nešto što treba da se realizuje, već kao realnu virtualnost same stvarnosti. U ovom pogledu je Delez opet blizak Hegelu, sa tom razlikom da time što poj-

27 Deleuze, G., *Différence et répétition*, str. 269.

28 Delez, kao što je već navedeno, operiše sa pojmom empirizma koji je radikalno različit od Kantovog razumevanja ove filozofske tradicije, koju on asocira sa mentalnim atomizmom i nominalizmom. Kako to Alen tvrdi: „Kant pretpostavlja da pobijanje mentalnog atomizma predstavlja pobijanje empirizma. Međutim, mentalni atomizam i psihološki nominalizam ušli su u empirizam nakon Okama, a ne kao nastavak njegovih antičkih i medicinskih tradicija, i poput Džejmsa i Djujija, Delez ih ponovo razdvaja“. Allen, B., *Empiricisms*, str. 368.

29 O tome na koji način Delez izbegava alternative između realizma i nominalizma, vidi: Bryant, L., *Difference and Givenness*, str. 74. O odnosu virtuelnog i aktuelnog, kao i o razlici virtuelnog od mogućeg, vidi: Smith, D., *Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible*, str. 34–43.

move posmatra van okvira subjektivnosti, dakle kao morfološke³⁰ i virtuelne forme nesvesnog, Delez spaja Kantove dve estetike: estetiku čulnosti i estetiku umetničkog dela. Prema Delezu, iz ovog razloga, zadatak filozofije nije sadržan u tome da otkriva transcendentalne uslove koji su već „dati“, te da na ovaj način identifikuje već konstituisan sistem pojmova u formi kategorija, već da kreira pojmove po modelu umetničkog stvaralaštva.³¹ Filozofija i umetnička praksa postaju bliske time što obe predstavljaju kreativne prakse zasnovane na čulnosti, koja nije pasivna receptivnost jednog subjekta, već nešto što aktivno provocira mišljenje (koje zatim vodi do kreacije pojmova kao odgovor na čulni „šok od spolja“³²). Pojmovi koji su kreirani ovim putem su empirični u smislu da odgovaraju jednoj morfološkoj „strukturi“ stvarnosti. Delezovi pojmovi nisu univerzalne kategorije primenjive na rodove i vrste. Ovakvo gledište pojmove shvata prvenstveno kroz prizmu reprezentacije, dakle kao predstavne forme koja sintetizuje čulni materijal putem identifikacije. Pošto se kod Deleza čulna datost daje kroz razliku, a ne identitet, mišljenje postaje suočavanje sa problemom koji proizilazi iz čulnog susreta sa stvarnošću koja nadilazi svakodnevno iskustvo. Mišljenje je time rezultat nasilja koja čulnost provocira u subjektu reprezentacije. Ovim se na neki način i dobija odgovor zašto je mišljenje fluidno, promenljivo, inventivno, ali i bolno, zastrašujuće i nešto što nas izbacuje iz svakidašnjih predstava. Čudno je zato da su upravo filozofi, koji najbolje poznaju ove karakteristike mišljenja, samo mišljenje svodili na proces identifikacije i pacifikacije razlika.

ZAKLJUČAK

Delezov transcendentalni empirizam duguje mnogo Kantu, s obzirom na to da bez Kantovog „otkrića“ sfere transcendentalnog ni Delezov empirizam ne bi mogao da prevaziđe ograničenosti klasičnih, pretkritičkih empirizama. Naravno, kao što je to slučaj sa razvojem

30 O tačnoj prirodi Delezovskih pojmova i na koji način se oni razlikuju od klasičnih koncepcija pojmova (Kant, Hegel), videti: Bryant, L., *Difference and Givenness*, str. 67–72.

31 Ova kreativna uloga filozofije ogleda se prvenstveno u Delezovom pojmu „eksperimenta“, koji on razvija na tragu empirizma. Filozofska praksa time postaje slična pisanju romana, ili pak poeziji, njena uloga nije da razvije sistem „istine“, već da pojmovno otvori nove mogućnosti mišljenja. Up. Bogue, R., *Thinking with Deleuze*, str. 228–229.

32 Allen, B., *Empiricisms*, str. 358.

filozofije, i ovaj dug se prvenstveno ogleda u formi kritike Kantove kritike, ili bolje rečeno, u Delezovom pokušaju da dovrši ono što Kant, prema njegovom sudu, nije uspeo da učini, a to je realizacija projekta imanentne kritike. Ova imanentna kritika, prema Delezu, zahteva ujedno i kritiku razuma, koja ga neće očuvati u formi „uslova mogućnosti“ iskustva, već koja će pokazati da i sam „uslov“ poseduje svoje uslove geneze koje leže van sâmog razuma. Ovim se Delezov „transcendentalni empirizam“ suštinski nadovezuje na Kantov pokušaj sinteze empirizma i racionalizma, sa tom razlikom da spoj ove dve filozofske pozicije podrazumeva i radikalnu re-interpretaciju oba pojma. Empirizam, da bi zaista postao „radikalni empirizam“³³, mora postati oslobođen reprezentacionih, kategorijalnih formi koje već u startu predodređuju empirijski sadržaj (čime se onda i gubi poenta empirizma). Drugim rečima, mora se pokazati specifičnost empirizma time što pojmovi kojima on operiše neće već unapred biti određeni razumskim kategorijama. Sa druge strane, i sâma racionalnost, to jest ideja razuma uopšte, ovim postaje podložna promeni značenja, jer gubi svaki trag *a priori* važenja, pa i sâma postaje podložna genezi datosti čije je poreklo iskustvo.

LITERATURA

- Allen, Barry, *Empiricisms, Experience and Experiment from Antiquity to the Anthropocene*, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Bogue, Ronald, *Thinking with Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Bryant, Levi. R, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Deleuze, Gilles, *Logique du Sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrih, *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ, 1986.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2003.

33 Isto, str. 368.

-
- Sauvagnargues, Anne, „Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction“, u: Karen Houle, Jim Vernon (ur.), *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, str. 38–53.
- Smith, Daniel, W., „Deleuze, Kant and the Transcendental Field“, u: Craig Lundy, Daniela Voss (ur.), *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, str. 25–43.
- Smith, Daniel, W., „Deleuze’s Concept of the Virtual and the Critique of the Possible“, *Journal of Philosophy A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, Issue 9, (2009), str. 34–43.
- Stang, F. Nicholas, *Kant’s Transcendental Idealism*, dostupno onlajn: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/> (pristupljeno 18.02.2024).

GEORGE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

KANT, DELEUZE AND TRANSCENDENTAL EMPIRICISM

Abstract: This paper will address Deleuze’s critique of Kant’s “transcendental idealism” from the standpoint of his “transcendental empiricism”. In the first part of the paper, I will discuss the significance that empiricism holds within Kant’s idealism, with a particular focus on the role of sensibility within the *Critique of Pure Reason*. Based on this brief overview, I will demonstrate in what sense Deleuze’s “empiricism” serves not only as a critique of Kant’s idealism but also of empiricism, which, according to Deleuze, remains too “empirical”.

Keywords: Kant, Deleuze, transcendental empiricism, transcendental idealism, sensibility

Primljeno: 19.2.2024.
Prihvaćeno: 24.4.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 2-1 Hume

2-1 Jacobi

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.127-152>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

O VEROVANJU I VERI: HJUM I JAKOBI

Sažetak: U nemačkoj modernoj filozofiji s kraja XVIII i s početka XIX veka brzo je ustaljen stav prema kojem su Hjumova skeptička nastojanja u Kantovoj kritičkoj filozofiji našla ne samo svoje ispunjenje, nego i da su s koncepcijom kenigzberškog mislioca ona suštinski prevladana. Autor u radu polazi od pitanja šta je, u godinama tokom kojih se Kantova misao već etablirala kao vodeća paradigma filozofske moderne, motivisalo Fridriha Hajnriha Jakobija da ponovo postavi pitanje o značenju i vrednosti Hjumove filozofije, i to u prvom redu Hjumovog pojma *verovanja* (*belief*). U središnjem delu rada, pažnja se najpre posvećuje upravo tom Hjumovom pojmu. Autor razmatra kako se Hjumova ključna problematizacija osnova uzročno-posledične veze kao osnova činjeničnog znanja razvija i kao rasprava o osnovama verovanja. U Jakobijevoj reinterpretaciji, međutim, zasnovanost znanja na *veri* (*Glaube*) nije shvaćena samo u hjumovskom smislu otkrivanja toga da ono ostaje lišeno izvesnosti, odnosno da je kao takvo utemeljeno na navici saznavnog subjekta. U osvrtu na različite savremene interpretatorske uvide, nastoji se pokazati da Jakobi pojmom vere – pojmom koji se ne može svesti ni na religijsku, niti na svoju epistemičku komponentu – želi da osvetli način držanja ljudskog duha koji ne bi polazio od postojanosti razlike između subjektiviteta i objektiviteta, niti od njihovog apstraktnog jedinstva, nego bi njihovo jedinstvo otkrivao upravo u njihovoj razlici. Jakobijevska vera kao neposredna aktualnost takvog, živog jedinstva, pokazće se jednim od najznačajnijih polemičkih podsticaja za postkantovsko filozofiranje.

Ključne reči: Hjum, Jakobi, verovanje, vera, znanje, neposrednost, opažanje, Kant, Hegel

Svoje predavanje o Hjumovoj (David Hume) filozofiji, Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) otvorio je rečima da je skepticizam škot-

1 E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

skog filozofa postao značajan „više sa istorijskog stanovišta nego što je to po sebi“. Prema Hegelu, taj istorijski značaj „sastoji se u tome što Kant upravo od njega uzima polaznu tačku svoje filozofije“.² O tome šta je Hegel mogao imati u vidu dajući takvu ocenu, verno svedoči osvrtna na to kako je sâm Kant razmišljao o hjumovskim polazištima svoje misli. Najupečatljivije se o tome izrazio poznatom opaskom s početka *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* o Hjumu kao filozofu koji ga je prenuo iz „dogmatskog dremeža“³. Hjumovom denuncijacijom objektivnog važenja ideje nužne povezanosti između uzroka i posledice, uverenje u to da um može spoznati stvari kakve one jesu same po sebi, te da odredbe uma jesu realne u apsolutnom smislu – a upravo takvo uverenje za Kanta, u najkraćem, jeste ključna odlika dogmatizma u filozofiji, odnosno *čitave dotadašnje metafizike* – ostalo je bez oslonca. S Hjumovim otkrićem subjektivnog karaktera uzročno-posledične veze, saznavni subjekt, s druge strane, otkriva sebe u svojoj spontanosti. On sam jeste uslov mogućnosti veze koju je dotad pretpostavljao kao objektivnu datost. Subjekt svojom misaonom delatnošću povezuje uzrok i posledicu, tj. povezivanje uzroka i posledice jeste lik subjektivnosti koja izvorno *jeste actus* sinteze sâm. No, za Kanta, kauzalna veza nije samo rezultat navike kako je to tvrdio Hjum, nego je lik transcendentalne subjektivnosti subjekta kao uslova mogućnosti empirijskog realiteta. Granice empirijskog, prema Kantu, ne mogu se na legitiman način prekoračiti u teorijskim nastojanjima uma. Um spoznaje samo ono što u empirijskom smislu jeste. Sfera onoga transempirijskog otvara se u *delanju*, kao sfera onoga što tek *treba* da bude. Kantovski pogled ka toj sferi isto je tako oposredovan Hjumovom primedbom o neizvodivosti vrednosnih sudova iz indikativnih.⁴

Ako se rečeno ima u vidu, Hegelov stav da Kant u Hjumovoj misli nalazi izвориšte svoje filozofije pokazuje se potpuno opravdanim. Ako se pak prihvati da je, s druge strane, u Kantovom transcendentnom idealizmu ujedno i jedini legitimni *ishod* Hjumovih skeptičkih nastojanja, generaciji mlađih Kantovih savremenika – generaciji

2 Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1983, prev. N. M. Popović, str. 382.

3 Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, prev. B. Zec, str. 11.

4 O ovim ključnim aspektima Kantove recepcije Hjumove filozofije videti: Perović, M. A., „Epochalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe* I, 1/2004, str. 7-21.

kojoj je pripadao i Hegel – ponovno proučavanje Hjumove filozofije nije se *nakon Kanta* moglo smatrati neophodnim. U godinama kada je Kantova kritička filozofija u Nemačkoj već etablirala sebe kao dominantnu paradigmu filozofskog mišljenja uopšte, Fridrih Hajnrih Jakobi (Friedrich Heinrich Jacobi) naglasio je, međutim, da je upravo s obzirom na razvoj i recepciju kritičkog idealizma neophodno ponovo čitati Hjuma. Godine 1787. Jakobi tako objavljuje dijalog pod naslovom *Dejvid Hjum o veri ili idealizam i realizam*. Početna opaska učesnika u dijalogu kojeg autor potpisuje kao „Ja“ – da je neoprostivo da neko ko se bavi kantovskom filozofijom, a da „uprkos svemu što je Kant zapisao u predgovoru *Prolegomenama*“ nije odmah posegnuo za Hjumovim *Ogledima*, poglavito za *Istraživanjem o ljudskom razumu*, i ponovo ga pročitao „od početka do kraja“ – zavodi na pogrešan trag ako bi se mislilo da cilja na izoštravanje slike o Hjumovoj filozofiji kao istorijskoj prethodnici Kantovog kriticizma. Pravi Jakobijev motiv jeste da pokaže da je ponovno čitanje Hjuma nužno da bi se prevazišao razdor između onoga empirijskog i onoga apsolutnog, posebičnog, koji je Kantovom filozofijom učinjen večnim. Kako ćemo nastojati da pokažemo, Jakobi poziva na novo proučavanje Hjumove filozofije ne bi li ona posvedočila *protiv* Kanta. U tom proučavanju, Hjum, na prvi pogled, ne samo što ne bi bio onaj ko budi iz „dogmatskog dremeža“, nego je smatran učiteljem onoga što bi imalo biti uporištem svakog dogmatizma, učiteljem *vere*. Naš rad za cilj ima da osvetli zašto se kod Jakobija novi filozofski dijalog s Hjumom baš po tom pitanju pokazuje nužnim. Time bi ujedno mogao biti uvodom u dalje istraživanje kako Jakobijevog kritičkog odnosa prema Kantovom transcendentnom idealizmu, te Jakobijevog mesta u razvoju postkantovske misli, tako i njegove kritičke recepcije šireg, prosvetiteljskog strujanja moderne duhovnosti, čiji je Kant, po njegovom sudu, bio dosledni izraz⁵.

Prvi korak na tom putu jeste razmatranje Hjumovog shvatanja *verovanja*.

5 Up. Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019, str. 397.

HJUMOV POJAM VEROVANJA

U *Dijalogu o prirodnoj religiji*, Hjum rečima jednog od učesnika, Kleanta, kritici izlaže tzv. ontološki dokaz za božje postojanje. Prema tom dokazu, poznato je, božje postojanje izvodi se iz pojma o bogu kao apsolutno savršenom biću. Apsolutno savršeno biće kojem ne bi bio pripadan predikat postojanja protivrečilo bi vlastitom pojmu. Kleant, međutim, napominje da „sve što poimamo kao postojeće, možemo isto tako poimati i kao nepostojeće. Nema, prema tome, bića čije nepostojanje u sebi sadrži protivrečnost.“⁶ Nužno je misliti, nadalje, da dva puta dva jeste jednako četiri, ali ne i da nešto što postoji ne bi postojalo. Premda Kleant nije akter koji bi u dijalogu istupao s pozicija koje bi trebalo da jesu najbliže pozicijama samog Hjuma, to što mu pisac namenjuje ulogu onoga koji opoziva dokaz na kojem su vekovima zasnivana metafizička promišljanja o onome božanskom čini njegovu argumentaciju neizostavnim činiocem Hjumovog integralnog skeptičkog stava prema spoznajnim pretenzijama na tlu religioznosti uopšte. No, ocrtna razlika između onoga što se nužno misli i onoga što se *ne može* misliti kao nužno ne tiče se samo pitanja o Hjumovom odnosu prema pitanju o dokazivosti božje egzistencije. Ona zadire u jednu od osnovnih distinkcija čitavog njegovog istraživanja prirode ljudskog saznanja.

Prema Hjumu, predmeti ljudskog duha dele se na *odnose između ideja* [Relations of Ideas] i *činjenice* [Matters of Fact]. Odnosi između ideja predmet su matematičkih nauka, to jest svih tvrdnji koje su intuitivno izvesne, ili svoju izvesnost mogu da dokažu. Izvesnost ih odlikuje zbog toga što se otkrivaju isključivo *misaonim radnjama*, potpuno nezavisno od toga da li entiteti koji se spoznaju zaista *postoje*. Škotski filozof pojašnjava: „Pa da u prirodi nikad i nije bilo kružnica ili trokuta, istine koje je dokazao Euklid zauvek bi zadržale svoju izvjesnost i očiglednost“.⁷ Protivno uverenju na kojem je počivala ontološka tradicija, Hjum još jednom podvlači da se misaonost i postojanje ne mogu poistovetiti. Nije zamislivo da bi se, primerice, moglo protivrečiti uvidu

6 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, IKZS—Matica srpska 1994, prev. Z. Bečanovačić-Nikolić, str. 90.

7 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb 1956, prev. I. Vidan, str. 37. Upaređeno s originalom prema uređenom posthumno objavljenom izdanju iz 1777. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dostupnom na <https://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>

geometrije u odnos između hipotenuza i kateta pravouglog trougla, a da se pri tom ne protivreči onome što je pretpostavljeno samim pojmom pravouglog trougla. Terminologijom koja će s Kantom postati opštepoznatom – premda suprotno Kantovoj nameri⁸ – matematički stavovi svoju izvesnost zahvaljuju svojoj analitičkoj prirodi i svojoj zasnovanosti na *principu protivrečnosti*. Stavovi koji se tiču postojanja stvari ne mogu polagati pravo na takvu izvesnost. U situacijama kada se zasnivaju na neposrednom čulnom *utisku* [impression] ili na *pamćenju* čulnih utisaka, njihova izvesnost nije upitna. No, Hjum je zaokupljen pitanjem s kojim pravom smatramo izvesnim stavove o onome što će *tek biti*. Znanja o empirijskom svetu ostajala bi bez pravog značaja ako čoveku ne bi pružala budućnosni orijentir. Prema Hjumovom ključnom kritičkom uvidu, zaključci o činjenicama zasnivaju se na uzročno-posledičnom odnosu i upravo time pružaju traženu budućnosnu orijentaciju. Ipak, takva njihova zasnovanost, u svojoj samorazumljivosti, ne može se prihvatiti kao filozofsko opravdanje za to što bi se smatrali izvesnim. Za škotskog mislioca, naprotiv, sumnja prema takvom opravdanju nužna je ne bi li se razorila ona „implicitna vera i sigurnost [implicit faith and security]“ koja je „otrov svakog rasuđivanja i slobodnog istraživanja“.⁹ Za Hjuma, pojam posledice nije pretpostavljen samim pojmom uzroka, niti bi važno obratno¹⁰. U logičkom pogledu, nema nikakve protivrečnosti u misli o tome da pretpostavljena posledica neće uslediti za svojim pretpostavljenim uzrokom, baš kao što se bez protivrečnosti zamišlja da će ona uslediti. Povodom stavova u

8 Kant je, dakako, matematičke sudove smatrao paradigmatičnim primerima sintetičkih apriornih sudova. Njihova istinitost ne može se objasniti samo na osnovu *stava protivrečnosti*. Videti npr. „O najvišem osnovnom stavu svih analitičkih sudova“ u Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, prev. N. Popović, str. 132-133.

9 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 38.

10 „... Kretanje druge bilijarske kugle potpuno je različit događaj od kretanja prve, a u jednom nema ničega iz čega bi se i u najmanjoj mjeri dalo naslutiti drugo (...) svaki je učinak događaj, koji se razlikuje od svog uzroka. Stoga se on ne može otkriti u uzroku, i što se o njemu a priori izmisliti ili predočiti, mora da je potpuno proizvoljno“ (Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 41-42). Ako i po ovom pitanju poredimo Hjumove i Kantove pozicije, pokazuje se da uzročno-posledično rezonovanje za obojicu mislilaca jeste u kantovskom smislu *sintetičke* prirode. No, iz Kantove perspektive posmatrano, ključna Hjumova greška bila je u tome što je on na osnovu aposteriornosti, a time i slučajnosti/proizvoljnosti konkretnih odredaba uzročno-posledične povezanosti zaključivao o aposteriornosti pojma kauzaliteta kao takvog (videti: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 383).

kojima protivrečnost nije isključena, nije moguć egzaktan dokaz. Oni ne potiču iz samog razuma. *Razumu je uvek zamislivo da će ono što jeste biti drugačije nego što jeste ili što je bilo. Postojanje kao postojanje pitanje je mogućnosti, ne nužnosti.* Kleantova opaska iz produžetka gorecitiranog mesta iz *Dijaloga o prirodnoj religiji* – opaska da „reči *nužno postojanje* nemaju nikakvo značenje“¹¹ – može se, stoga, tumačiti i mimo svog primarnog konteksta. Šta nas onda u odsustvu čisto racionalnog objašnjenja, odnosno strogog dokaza, opredeljuje da *verujemo* da će neka činjenica uslediti, a da njoj oprečna neće? Shodno čuvenoj Hjumovoj ilustraciji, na čemu gradimo uverenje da će sunce sutra izaći, ako je u logičkom smislu jednako zamislivo i da to ne bude slučaj?¹² Kapitalna problematizacija osnova uzročno-posledične veze kao osnova samog iskustva kod Hjuma se utoliko spontano razvija i kao rasprava o osnovi *verovanja* [belief].

U postojanje neće primarno se *uveravamo* našim čulnim utiskom. Ali, napominje Hjum, jedno javljanje predmeta u utisku samo po sebi ne može biti osnovom za verovanje u to da će taj predmet postojati i u budućnosti.¹³ Bez pretpostavke o sličnosti između onoga prošlog i onoga budućeg iskustvo pak biva negirano u vlastitom pojmu.¹⁴ Ako takvo uverenje nastaje na osnovu većeg broja ponavljanjih utisaka koji ni po čemu ne bi bili suštinski različiti od toga jednog, zašto onda on sâm nije bio dovoljan za uverenje? Princip povezivanja prošlosti i budućnosti Hjum pronalazi upravo u *običaju*, u-običajavanju određenih utisaka, odnosno u *navici* [Custom or Habit]. Jedino pozivanjem na naviku može se objasniti „zašto iz tisuću slučajeva pravimo izvod, koji nikako ne možemo napraviti iz jednog slučaja koji se ni u čemu od njih ne razlikuje“.¹⁵ Verovanje i saznanje uzročno-posledičnih veza imaju isti osnov, jer za Hjuma činjenično saznanje živi u medijumu *verovat-*

11 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 91.

12 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 38.

13 Up. Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 101.

14 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 51.

15 Isto, str. 58.

*nosti*¹⁶, a ne u apodiktičkoj izvesnosti. Verovanje u činjenice, dakle, potiče iz navike. Potiče ono iz navike na nužan način, poput *prirodnog instinkta* koji ne može biti ni proizveden, niti sputan nikakvim misaonim činom.¹⁷ Gledano s hjumovskog stanovišta, *kao što nismo u prilici da biramo da li ćemo u odgovarajućim okolnostima osećati ljubav ili mržnju, ne možemo da biramo ni da li ćemo – izloženi dejstvu navike – u nešto verovati ili ne*. Podrobnije ispitivanje prirode verovanja pokazuje se, međutim, neophodnim, jer Hjum *radnju duha* [operation of the mind] kojom nastaje verovanje smatra onim što je do njegovog vremena bilo *jedna od najvećih misterija filozofije*.¹⁸

Prirodu verovanja Hjum osvetljava pre svega razlučujući ga spram *zamišljanja*. U duhu problematizacije kauzalnog odnosa s kojom se ovo ispitivanje prožima, može se postaviti pitanje: ako povodom svega postojećeg možemo zamisliti ono što bi mu bilo oprečno, šta nas sprečava da verujemo u sve što zamislimo? U čemu je razlika između fikcije i verovanja? Misililac iz Edinburga najpre će odbaciti mogućnost da bi u verovanje bila uključena neka određena *ideja* koja bi nedostajala u tvorevinama same mašte. Mašta u svojoj slobodi sposobna je da doda bilo koju ideju tamo gde bi ona nedostajala: „U našoj zamisli možemo spojiti glavu čovjeka s tijelom konja, ali nije u našoj moći da povjerujemo da je takva životinja ikad postojala“.¹⁹ Dalje, verovanje u postojanje bilo kog – pa i samog božanskog bića – ne doprinosi sadržinski ništa ideji koju bismo imali o njemu.²⁰ No, verovanje u njegovo

16 Usled nemogućnosti da povodom budućeg razvoja događaja bilo šta sa sigurnošću očekujemo, Gajo Petrović napominje da za Hjuma verovanje „u slijed događaja, na koji smo navikli, čini osnovu našeg zaključivanja o uzročnoj povezanosti pojava“ (Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983, str. 129, podvukao autor).

17 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 60.

18 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 96.

19 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 62.

20 I teozom o tome da se idejom postojanja ne dodaje ništa ideji predmeta, te da „kad tvrdimo da Bog postoji, mi prosto obrazujemo predstavu [idea] o takvom Biću kakvo je ono predstavljeno [represented] nama: i postojanje [existence] koje mu pridajemo ne poima se nekom posebnom predstavom koju udružujemo s predstavom njegovih drugih kvaliteta“ (*Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 93; upoređeno s originalom Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, dostupnim na <https://www.gutenberg.org/cache/epub/4705/pg4705-images.html>) Hjum anticipira osnovni stav Kantove kritike metafizičke teologije i već spominjanog ontološkog dokaza za postojanje boga: bitak nije realan predikat, nego samo *pozicija* nekog predmeta, tj. u svojoj *logičkoj* upotrebi jeste

postojanje dovešće do toga da ta ideja neuporedivo *jače* utiče na naše strasti u odnosu na one zamisli koje ne bi pratilo nikakvo verovanje. Suština verovanja otud, prema Hjumu, nije u nekoj specifičnoj ideji – ideje same po sebi nisu u stanju da nas pokrenu na delanje! – niti u određenom poretku ideja, nego u *načinu* na koji se one zamišljaju. *Za Hjuma, verovanje jeste osećaj ili čuvstvo [Feeling or Sentiment]²¹ s kojim ideje postaju snažnije, življe!* Najdublji osnov njihove živosti, tj. njihove *uverljivosti*, jeste pak njihova ukorenjenost u *utiscima*. Hjumovo programsko razlikovanje utisaka i ideja kao tipova percepcije polazi upravo od razlike u stepenima njihove živosti. U *Raspravi o ljudskoj prirodi* Hjum tako o verovanju piše kao o *naročitom načinu obrazovanja ideja*.²² Poistovećujući verovanje s mnenjem [opinion], određuje ga kao „živu predstavu vezanu ili udruženu s datim utiskom [A lively idea related or associated with a present impression]“.²³ Konzistentnost Hjumovoj analizi može obezbediti to što bi se uzelo u obzir da u ovom programskom stavu naglasak ne bi bio na tome što bi verovanje bilo *živa ideja*, nego na *živosti* ideje.²⁴ U docnijim razradama istih teza u *Istraživanju o ljudskom razumu* Hjum piše da „verovanje nije drugo do življa, živahnija, jača, čvršća i postojanija zamisao nekog predmeta [nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object] od one, do kakve je ikad sposobna doći sama mašta“.²⁵ Uz anticipaciju prigovora da se priroda verovanja ovde objašnjava na *nefilozofski* način, s hjumovskih pozicija ponavljalo bi se da – upravo zbog toga što ono nije pitanje racionalne odluke – verovanje ni ne može biti u potpunosti artikulirano u medijumu filozofske racionalnosti. Teškoće pri definisanju *osećaja da se nekome ili u nešto veruje*

samo kopula! (videti „O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga“, u Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 311-315).

21 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 62.

22 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 95.

23 Isto.

24 Argumentujući u prilog tezi o konzistentnosti Hjumove teorije verovanja, Majkl Gorman (Michael M. Gorman) napominje da verovanja za Hjuma „nisu puke ideje; ona nas aficiraju gotovo onoliko koliko i utisci“, premda se isto tako s utiscima ne poistovećuju. Snaga i živost utisaka, iz hjumovske perspektive, već jeste najviša moguća i bliskost s njima, povratno, jeste izvor snage svakog drugog oblika percepcije. Videti: Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, *Hume Studies*, Vol. 19, No. 1, April 1993, str. 89-101, ovde str. 97-98.

25 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 63.

Hjum će tako uporediti s teškoćama da se definiše osećaj poput osećaja hladnoće onome ko hladnoću nikada nije osetio. No, ostajući pri stavu da verovanje *jeste* pravi naziv za taj osećaj, čiji je smisao u svakodnevnom životu uvek već jasan, Hjum ističe da *nefilozofska* terminologija jeste tu samo „da izrazi onaj čin duha, koji zbilju ili ono što se takvom smatra [realities, or what is taken for such] čini nama prisutnijom od nečega izmišljenog, uzrokuje da ona više važi u mišljenju, i da joj dade jači uticaj na afekte i maštu“.²⁶ Takav osećaj ne *pojačava* samo dejstvo produkata mašte umetnika. Ka njemu se, prema Hjumu, nužno teži u svim sferama *verovatnog* rasuđivanja, pa tako i u filozofiji: „Kad sam uveren u neki princip, to je samo neka predstava koja snažnije deluje na mene. Kad pretpostavljam jedan niz argumenata drugom, ne činim ništa drugo već se opredeljujem, prema svom osećanju u pogledu nadmoćnosti njihovog uticaja“.²⁷

Naše dosadašnje razmatranje moglo je pokazati da je verovanje kod Hjuma shvaćeno u prvom redu kao epistemička kategorija. No, Hjumove analize prirode verovanja nisu bez implikacija po ono što se u užem religijskom smislu može smatrati verovanjem, odnosno verom. O tome ne svedoči samo spominjano Hjumovo odbacivanje pojma o nužnom postojanju usled njegove unutrašnje protivrečnosti. One se, primerice, neposrednije pokazuju jednom od centralnih Hjumovih teza s polja proučavanja istorijskih izvora religioznosti. Želja da se nekako ovlada budućnošću nije samo motiv kojim se ljudski duh vodi u uspostavljanju kauzalnog poretka pri svojim saznavnim stremljenjima. U „teskobnom strahu pred budućim događajima“ Hjum pronalazi i izvor *prvobitne religije čovečanstva*.²⁸ Osvetljavaju se te implikacije, nadalje, i kroz njegove opaske povodom snage vere u besmrtnost duše. Prema škotskom filozofu, osoba koje bi zaista verovala u večno trajanje duše gotovo da ni nema. Njegovo traganje za razlozima odsustva takve vere baca dodatno svetlo na način na koji razlučuje principe povezivanja ideja. Za Hjuma, ideje se povezuju ili međusobnom sličnošću [Resemblance], ili vremenskim i prostornim dodirivanjem [Contiguity]

26 Isto, str. 64.

27 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 102.

28 Videti: Hume, D., „The Natural History of Religion“, u: Hume, D., *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion – A Critical Edition*, ed. by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2007, str. 77.

in time or place], ili uzročno-posledičnim odnosom.²⁹ Jedini princip uspostavljanja veze među idejama koji bi ljudskom duhu otvarao budućnosni horizont, ponovo, jeste princip kauzaliteta. Uzročno-posledično rezonovanje – odnosno: verovanje da će budućnost biti u skladu s prošlošću – temelji se, videli smo, na navici. No, uticaj navike da se postupa u skladu s određenom idejom kao s ciljem može biti inhibiran odsustvom sličnosti ili prostorno-vremenskog dodira te ideje s onim što bi bilo sredstvo za njegovo ostvarenje. Usled toga što ideja o nekom budućem životu nema dovoljno sličnosti s našim sadašnjim životom, ona nam ostaje *mutna*. Takva ideja nema snagu da odredi pravac našeg svakodnevnog postupanja. Njena *uverljivost* bleedi. Kako Hjum primećuje, briga za zagrobni život postoji, doduše, svugde, ali isključivo pod uslovom da se ona tiče *ovozemaljskog* života, tj. čovekove časti, blagostanja njegove porodice, države etc.³⁰ One *živosti i snage* koja bi bila karakteristična za verovanje, tu zapravo nema.

Ovakvo uzajamno prožimanje analize uloge verovanja u saznanjano-teorijskom pogledu i osnova vere kao stava religijske svesti osnažuju Hjumov principijelni skeptički stav prema religioznosti uopšte. Osnov ljudske vere u religijska načela nije njihova apsolutna izvesnost. Ta načela, naprotiv, prihvataju se u zavisnosti od toga da li se pojavljuju manje ili više *verovatnim*: da li su bliska našim neposrednim čulnim utiscima, da li se u njima javljaju često, tj. da li smo se na njih *navikli*, te da li jesu u skladu s glavnim psihološkim karakteristikama naše ličnosti. Ako su ti uslovi ispunjeni, nemamo mogućnost da biramo da li ćemo u njih verovati ili ne, ali nužnost takvog verovanja nije rezultat transcendentne objave. *Načelima jedne vere ne može se priznati apsolutni primat u odnosu na načela druge vere*. U *Dijalozima o prirodnoj religiji* Hjum će tako naglasiti da zadatak religije ni nije da za sebe zahteva apsolutnost, nego da usmerava ljudsku moralnost. U protivnom, ona čovečanstvu donosi samo sukobe. Sa svešću pak da u teološkim raspravama „jedan argument nema veću težinu od drugog“, ljudskom duhu ostaje da se između njih koleba. Upravo u toj kolebljivosti za njega jeste *ravnoteža*, ravnoteža koja, prema Hjumovom izrazu, predstavlja sâm *trijumf skepticizma*.³¹

29 Prema: Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 30.

30 Prema: Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 111.

31 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 17.

*

Potrebno je spomenuti da Hjumovo poimanje verovanja nije lišeno unutrašnjih napetosti. Te napetosti predmet su intenzivnog interesovanja istraživača. Primera radi, Hodžs (Michael Hodges) i Leks (John Lachs) u instruktivnom radu pod naslovom „Hjum o verovanju“ o pojmu verovanja govore kao o pojmu koji je od centralnog značaja za Hjumovu filozofiju, i koji je kao takav s pravom oduvek u centru pažnje njenih interpretatora. Ove autore utoliko više čudi što se u literaturi propustilo da se uoči protivrečnost između načina na koji verovanju prilazi rana *Rasprava o ljudskoj prirodi*, te kako to čini poznije *Istraživanje o ljudskom razumu*, koje je, inače, najvećim delom koncipirano kao prerada dela spomenutog ranijeg spisa. Osnovnu protivrečnost između stava o verovanju iz ova dva spisa Hodžs i Leks vide već povodom odgovora na pitanje da li se verovanje uopšte može *definisati*. Na to bi *Rasprava* davala potvrđan odgovor. Da je to nemoguće, bile bi pozicije *Istraživanja*. Među određenjima verovanja koja Hjum zaista daje, ovi autori skiciraju svojevrsnu tipologiju njegovih pogleda po ovom pitanju. Prvo, on verovanju pristupa s fokusom na njegovu *živost po sebi*. Drugo, verovanje bliže određuje i kao *živu ideju*. Treće, shvatanje verovanja, tj. mnjenja kao žive ideje „vezane ili udružene sa datim utiskom“ u *Raspravi* on izričito naziva njegovom *definicijom*. Četvrto, najzad, Hjum neretko verovanju pristupa kao onome *što oživljava naše ideje*.³² Prema mišljenju Hodžsa i Leksa³³, ako bi verovanje bilo živost opažanja uopšte, zamagljena bi bila programska Hjumova razlika između utisaka i ideja kao onoga što bi imalo biti njihovim *manje*

32 Prema: Hodges, M. & Lachs, J., „Hume on Belief“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 1. (Sep., 1976), str. 3-18, ovde str. 5-6.

33 Gormen u spomenutom radu „Hjumova teorija verovanja“ razlikuje, međutim, čak devet kategorija Hjumovih tvrdnji o verovanju. Verovanje bi tako u *Raspravi* i *Istraživanju* bilo određivano kao (1) ideja shvaćena na izvestan način, (2) kao taj način koncipiranja ideje sâm, (3) ideja koja oseća na izvestan način, (4) izvestan osećaj sâm, (5) ideja koja ima veliki uticaj na duh, (6) radnja duha koja zbiljskim stvarima daje uticaj na duh, (7) živa ideja povezana s utiskom, (8) živi način shvatanja ideje, način koji potiče iz utiska, te kao (9) nešto što ideje čini snažnim i živahnim. Prema: Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, str. 89. Gormen svoju tipologiju gradi ističući da samo prva četiri određenja odgovaraju na pitanje *o prirodi verovanja*. Peta i šesta formulacija tiču se pitanja šta verovanje *čini*, dok sedma i osma postavljaju i pitanje *čime je verovanje uzrokovano*.

živahnim kopijama.³⁴ S određenjem verovanja kao žive ideje, dovela bi se pak u pitanje teza po kojoj s čulnim utiscima uvek istovremeno na delu jeste verovanje.³⁵ Tezu po kojoj bi verovanje bilo nekakva tajnovita oživljujuća moć, ovi autori vide kao duboko protivnu Hjumovoj „empirističkoj posvećenosti da verovanje veže za neko vidljivo svojstvo ili kvalitet našeg iskustva“.³⁶ Sve spomenute napetosti u određenju verovanja, prema tumačenju Hodžsa i Leksa, simptomi su tenzije koja prožima čitavu Hjumovu filozofiju. Ona se koleba između sklonosti da stepen *verovatnosti* znanja objašnjava snagom njegove utemeljenosti u opažanju realnosti koja postoji nezavisno od nas s jedne, te sklonosti da se, s druge strane, taj kriterijum realiteta traži u živosti subjektivnih opažaja. Ovi autori to nazivaju napetošću između *naturalističkog realizma* i *fenomenološkog empirizma*³⁷, napetošću koja u okvirima Hjumove filozofije ostaje nerazrešenom.

Čitalac koji bi jednom delu s naslovom poput Jakobijevog *Dejvid Hjum o veri* pristupio očekujući da u njemu pronađe odgovore na specifična pitanja vezana uz Hjumovo određenje pojma *belief*, ostao bi razočaran. No, premda bi njegov prvi utisak bio da Jakobi, bez name-re da se zaista upusti u interpretativnu rad, pretpostavlja monolitnost Hjumovog poimanja verovanja ne bi li lakše dao dodatni oslonac svojim filozofskim stavovima, njegov okret ka Hjumu, kako to primećuju istraživači poput Džordža di Đovanija (George di Giovanni), u bitnom jeste motivisan namerom da se pokaže *kako je moguće biti realist i empirist istovremeno*.³⁸

34 Od paradigmatične važnosti ovim autorima pri tom jeste pitanje da li se onda s hjumovskih pozicija, s živošću opažanja kao jedinim kriterijumom verovatnosti, uopšte mogla sprovesti dosledna kritika intenzivnih mističkih doživljaja. O tome detaljnije na str. 9-12 rada „Hume on Belief“.

35 Isto, str. 12-13.

36 Isto, str. 14.

37 Videti: Isto, str. 14-17.

38 Prema: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense: An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant“, *Kant-Studien* 89. Jahrg. (1998), str. 44-58, ovde 48.

HJUM I JAKOBIJEVA FILOZOFIJA VERE

U filozofskim krugovima Nemačke osamdesetih godina XVIII veka, Jakobi je postao poznat zahvaljujući objavljivanju izveštaja o jednom razgovoru koji je 1780. vodio s velikanom prosvetiteljstva Gottholdom Efraimom Lesingom (Gotthold Ephraim Lessing). U svojim poznim godinama, ne mnogo pre svoje smrti, Lesing se Jakobiju poverio da jedini pojam o bogu uz koji bi bio spreman da stane jeste *Hen kai pan*. Bog jeste *jedno i sve*, a to je najdoslednije mišljeno i izraženo Spinozinim monističkim sistemom. Za Lesinga čak „nema druge filozofije osim Spinozine filozofije“.³⁹ Kako je Spinozino učenje o apsolutnoj jednosti supstancije u nemačkoj filozofiji tog vremena smatrano paradigmom filozofskog ateizma i fatalizma, nagoveštaj da bi se prosvetitelj poput Lesinga izjasnio kao spinozist, panteist, izazvao je iznenađenje, ali i strah pred pitanjem da li bi spinozizam bio jedini dosledni izraz svakog filozofskog stremljenja koje racionalnosti priznaje apsolutna prava. To pitanje bilo je u zaleđu tzv. spora o panteizmu, jednog od najznačajnijih sporova moderne evropske filozofije.⁴⁰ U razgovoru koji su vodili, Jakobi se Lesingu suprotstavio s pozicija s kojih se prihvata postojanje razumskog, ličnog uzroka sveta, prisutnost finalnih, a ne samo pokretačkih uzroka u našim životima i u čitavoj prirodi, te, najzad, same slobodne volje. Prema Jakobiju, ništa od ovog ne može se dokučiti delatnošću intelekta, diskurzivnim putem. Intelekt operiše samo konačnim formama. Osuđen je da luta od posledica ka uzrocima koji bi i sami bili posledice. Kao takav, nije u stanju da dohvati ono beskonačno, bezuslovno. Ono nam postaje izvesnim samo *neposredno*. Pozicije s kojih je *neposredno izvesno* – s kojih se *otkriva* – da postoji Bog, da u prirodi postoji svrhovitost i da je naša volja slobodna, Jakobi je nazvao *pozicijama vere* [Glaube]. Već se Lesing, međutim, zabrinuo zbog toga što bi ovim Jakobi širom otvarao vrata *sanjarijama, besmislu i slepilu*.⁴¹ Nedugo nakon što se upoznao s Jakobijevim

39 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013, prev. D. Domić, str. 15.

40 O toku spora i njegovom značaju za čitavu modernu filozofiju, i to naročito u perspektivi odnošenja prema prosvetiteljskom nasleđu, detaljno u Beiser, F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1987, pre svega str. 44-126.

41 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 22.

izveštajem, Mozes Mendelson (Moses Mendelssohn), još jedno veliko ime berlinskog *Aufklärung*-a, Lesingov prijatelj i glavni Jakobijev oponent u začecima velikog spora, posumnjao je da je Jakobi zapravo *Schwärmer*, opskurant, zanesenjak „čiji je cilj da racionalno traganje za istinom zameni slepom verom u navodno natprirodno otkrovenje“.⁴² Nije se dugo čekalo ni na primedbe prosvetiteljskog kruga okupljenog oko Fridriha Nikolaja (Christoph Friedrich Nicolai) da Jakobi zapravo pokušava da filozofski promovise načela katolicizma⁴³, te da – s čime nas i sâm Jakobi upoznaje – zagovarajući *slepu veru* „na zao glas izvodi korišćenje istraživačkog uma u preispitivanju religijskih istina“⁴⁴. Dijalog *Dejvid Hjum o veri ili idealizam i realizam* isprovociran je pre svega Jakobijevom namerom da opravda način na koji je u svoje učenje uveo tu *očajničku reč* [das verzweifelte Wort]⁴⁵, *veru*. Zašto je oslonac za to opravdanje potražio baš kod Hjuma?

Da bi se na to pitanje odgovorilo, dobro je podsetiti se kakvu je sliku o Hjumu prihvatila nemačka filozofija tokom osamdesetih godina XVIII veka. Podsetićemo se i Hegelovog komentara kojim će se ta slika upotpunjavati: Hjum je značajan pre svega u istorijskom smislu, kao mislilac u čijoj koncepciji Kant nalazi polazišta svoje kritičke filozofije. Važna je tu, međutim, i napomena koju daje Teri Pinkerd (Terry Pinkard): epohalni značaj Kantovog kritičkog idealizma brzo je bio priznat u nemačkoj filozofskoj javnosti i zbog toga što je tadašnja nemačka filozofija – razvijajući se u velikoj meri i u liku prosvetiteljske tzv. „popularne filozofije“ *zdravog razuma (common sense)* – u Kan-

42 di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 45.

43 Videti: Koch, O., „Einleitung“, u: Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi an Fichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019, str. XVI. O okolnostima pod kojima je Jakobiju tada pripisan *kriptokatolicizam*, detaljnije u di Đovanijevoj napomeni uz englesko izdanje Jakobijevih izabranih dela (Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Translated with an Introductory Study, Notes, and Bibliography by George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston—London—Buffalo 1994, str. 607-608).

44 Navedeno prema: Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, str. 18. Reči pak potiču iz anonimno objavljenog spisa indikativnog naslova: *Provizorni prikaz savremenog jezuitizma, rozenkrojerstva, prozelitizma i religijskog ujedinjavanja [Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerei, Proselitenmacherei und Religionsvereinigung]* iz 1785.

45 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 31.

tovom sistemu videla *odgovor* na razorni Hjumov skepticizam vezan za pitanje o dometima ljudskog intelekta kao takvog, kao i način da se taj skepticizam prevaziđe!⁴⁶ U tim godinama, Jakobijevo ponovno usmeravanje pažnje učesnika jednog zamišljenog filozofskog dijaloga na Hjumovo učenje, moralo je biti shvaćeno kao izraz namere da se ponovo razmisli o vrednosti obrta koji se u filozofiji desio s Kantom, kao i želje da se filozofsko mišljenje povede drugačijim putem. Hjum se, međutim, na tom putu ne susreće samo kao radikalni skeptik, nego kao *učitelj vere* [Glaubenslehrer]⁴⁷.

Uz širinu konotacije samog engleskog termina *belief*, činjenica da se u nemačkom jeziku imenicom *Glaube* odnosno glagolom *glauben* može objedinjeno referisati na ono što se na engleskom može izraziti rečima *faith* i *belief*⁴⁸, Jakobiju je poslužila kao strateški oslonac. Nemačko *Glaube* i *glauben* izražavaju kako izvesnost u odnosu čoveka prema onome božanskom, tako i – u kolokvijalnom značenju – nagađanje, pretpostavljanje, nadanje, uverenje.⁴⁹ Razmatranjem Hjumovog

46 Prema: Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, str. 89-90.

47 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 13.

48 Up. di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 44.

49 Up. Vorster, H., „Glaube (I. Der Glaube-Begriff der Theologie)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwaabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 627-628. Vredi dodati da Forster napominje da se u kolokvijalnom značenju reč u nemačkom jeziku pojavljuje samo u svom glagolskom obliku (*glauben*). O istoj dvosmislenosti naše reči *vera* u *Filozofjskom rječniku* Vladimira Filipovića piše: „Kao termin pripada području religioznog ali i kolokvijalnog govora. U području religioznog ili kršćanskog vjera znači izvjesnost koja je objavljena evanđeljem i to zauvijek (...) Kolokvijalna upotreba znači upravo obratno: ograničenje potpune izvjesnosti i sigurnosti“ (Filipović, V. (ur.), *Filozofjski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989, str. 351). Dok kod Filipovića pojam *verovanje* nije zasebno definisan, u prvom filozofskom rečniku koji je priređen na našem jeziku (1932), Svetislav Marić ipak nešto direktnije razlučuje pojmove vere i verovanja. Vera (*Glaube*) tu biva određena prvenstveno kao „[p]ristajanje uz učenja (dogme) neke crkve“, a potom i kao „ono što se drži za istinito bez dokaza; znanje ili verovanje koje smatramo delom svoga ja“. Verovanje (*Glauben*) Marić određuje kao „[p]rimanje neke tvrdnje za istinu bez dokaza, iz raznih razloga; pod uticajem osećanja, iz interesa ili što ima za osnovu kakav princip“ (Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004, str. 136 i 137). Budući da je engleskim terminima *faith* i *belief* razlika između ovih pojmova naglašenija, kao i da upravo to što Jakobi ne insistira na njoj u svom čitanju Hjuma otkriva deo njegove hermeneutičke strategije, mišljenja smo da je u kontekstu našeg istraživanja prihvatljivije rešenje poput ovog koje je predložio Marić.

pojma *belief* mogli smo da vidimo da ne-izvesnost činjeničnog znanja koju taj pojam kod škotskog filozofa pre svega imenuje ima svoje posledice i po statuiranje vere u ono apsolutno. Jakobi će takođe pokazati da ova dva aspekta značenja reči upućuju jedan na drugi, premda će to učiniti na drugačiji način u odnosu na Hjumovski. Stigmatizovan kao zagovornik „slepe vere“, Jakobi odlučuje da sâm krene u susret pitanju *šta uopšte znači slepa vera*. U dijalogu *Hjum*, sagovornici – označeni samo prvim i trećim licem jednine, kao *Ja* i *On* – razmišljaju o mogućnosti da ona nije nešto drugo do „čuvenjem podržan aplauz, bez osnova ili vlastitog uvida“, odnosno „[s]vako odobravanje, svako potvrđivanje, koje ne počiva na umskim osnovama“. ⁵⁰ Na stav koji *On* izriče, da nije reč o tome da veruje, nego da *zna* da *Ja* jeste pred njim kao sagovornik, i da to *oseća* [empfinden], *Ja* zahteva pojašnjenje. Da li u tom slučaju za svog zagovornika *jeste oset*, ili je radije *uzrok* tog oseta? Da li se s prihvatanjem potonje solucije raspolaže osetom uzroka *kao uzroka*, i kako se zna „da je oset uzroka kao uzroka oset spoljašnjeg uzroka, nekog zbiljskog predmeta izvan (...) oseta, neke stvari po sebi?“ ⁵¹ Odgovor da je to izvesno u istom smislu kao što je svakome izvesna njegova vlastita egzistencija povod je za ključnu Jakobijevu primedbu:

„Da se stvari nama pojavljuju *kao* spoljašnje, ne zahteva, naravno, dokaz. Ali da one pri tom ipak nisu samo pojave *u nama*, da nisu puka određenja našeg sopstva, i da stoga, kao *predstave nečeg izvan nas*, nisu ništa, nego da – kao *predstave u nama* – upućuju na zbiljski spoljašnja, po sebi postojeća bića i da su iz njih uzete – u to ne samo da se može sumnjati, nego se često pokazivalo i da se ta sumnja ne može prevazići u najstrožem smislu umskim razlozima.“ ⁵²

Na osnovu samoizvesnosti saznajnog subjekta, nema strogog dokaza izvesnosti objektiviteta. Jakobi time nastoji da kritici izloži jednu od postavki na kojima je građena Kantova teorija subjektivnosti shodno prvom izdanju *Kritike čistoga uma* (1781). To će upečatljivo pokazati i Jakobijev dodatak dijalogu *Hjum* pod naslovom „O transcendentnom idealizmu“. ⁵³ U okvirima svoje kritike metafizičke psihologije, Kant je

50 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 18 i 19.

51 Isto, str. 20.

52 Isto, str. 20-21.

53 Videti: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 103-112.

ukazao na dvosmislenost izraza „stvari izvan nas“. ⁵⁴ Ta sintagma, s jedne strane, može izražavati ono što bi stvari bile *same po sebi*. S druge strane, govor o onom „izvan“ i „unutar“ svoje značenje stiče samo uz pretpostavku *prostornosti*. Prostor pak nije ništa samostalno postojeće, nego, prema središnjem uvidu Kantove teorije čulnosti, on jeste apriorna forma našeg opažanja, a otud svakako ono što je „u nama“. Razlikujući opažanje i opažene „stvari izvan nas“ transcendentelni subjekat zapravo ne istupa iz sebe! To da „naš filozofski um ne seže izvan svoga vlastitog proizvođenja“ Jakobi izlaže kritici. ⁵⁵ Kant je pokušao da preduhitri takav prigovor ističući da predstavama o spoljašnjim stvarima pripada empirijski realitet, da one *jesu* upravo *kao naše predstave* i zbog toga da jesu podjednako izvesne kao što nam je izvesna naša vlastita egzistencija. Jakobi – pokazuje to gornji, duži navod – insistira: problem nije u tome da li nam se stvari *kao* spoljašnje pojavljuju, nego da li naše predstave upućuju na ono *zbiljski* spoljašnje! Potpuno je, stoga, opravdano primetiti da je Jakobi dao odričan odgovor na pitanje *da li je Kant zaista prevazišao Hjumov skepticizam*. ⁵⁶ Stavovi koji se tiču postojanja stvari ne mogu polagati pravo na strog dokaz. Teško da bi se Hjum usprotivio načinu na koji Jakobi – jer, kako kaže, *jezik za to druge reči nema* – formuliše svoj zaključak: „Sve što nije sposobno za strog dokaz može biti samo stvar vere“. ⁵⁷ No, kako je mogao smatrati da time sâm izmiče Hjumovom skepticizmu i da zasniva jedan filozofski realizam?!

54 Videti: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 448. Tim pitanjem detaljnije smo se bavili u pododeljku „Problemi IV paralogizma“ knjige *Horizont praktičkog* (Vlaški, S., *Horizont praktičkog: Ogleđi o Kantovoj filozofiji*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2023, str. 33-38, dostupno na <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2023/978-86-6065-801-4>).

55 Jacobi, F., *O Spinozinu nauku*, Prilog VII uz drugo izdanje iz 1789, str. 182 citiranog izdanja.

56 Up. Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, str. 95.

57 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 21. Vredna je u vezi toga sugestija Stefana Šika da se Kantova čuvena primedba iz predgovora drugom izdanju *Kritike čistoga uma* o „skandalu filozofije“, a kojom je ispostavljen zahtev za rekoncipiranjem transcendentalne teorije subjektivnosti – primedba da će „zauvek ostati jedan skandal za filozofiju i za ljudski um uopšte to što se postojanje stvari izvan nas (...) mora zasnivati samo na *verovanju*, te ako nekomе padne na pamet da u nj posumnja, da se protiv toga ne može istaći nikakav dokaz koji zadovoljava“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 50 citiranog izdanja) – može posmatrati kao odgovor na Jakobijevu kritiku. Videti: Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 401-402.

U začecima rasprave s Mendelsonom o spinozizmu kao ishodu svakog filozofskog racionalizma, Jakobi nije u Hjumovoj filozofiji tražio direktniji oslonac.⁵⁸ No, čini se da nad komentarom kojim je već Lesing u spominjanom razgovoru propratio Jakobijeve stavove o veri jeste i Hjumova senka: „Časti mi, uz Vašu filozofiju onda morate okrenuti leđa svojoj filozofiji (...) Pa Vi ste potpuni skeptik.“⁵⁹ Tu ocenu dodatno bi osnažilo to što kod Jakobija ne samo da će se saznanje onoga faktičkog pokazati *verovatnim*, nego ni sâm saznajni subjekt – s čulnošću, razumom, umom kao svojim saznajnim moćima – u svojoj osnovi nije ništa drugo nego pitanje vere. Saznajni subjekt ne postaje ni u čem drugom osim u svojoj razlici prema objektivitetu, a to postaje na nužan način. U međusobnoj *razlici* subjekt i objekt, dakle, istovremeno *jesu*, *jesu u jedinstvu*, kao što važi i obratno! U tome *On* iz Jakobijevog dijaloga vidi svetlo: „Predmet doprinosi opažanju svesti [Wahrnehmung des Bewusstseins] tačno onoliko koliko i svest opažanju predmeta. Imam iskustvo da Ja jesam, i da postoji nešto izvan mene *u jednom i istom nedeljivom trenutku*“.⁶⁰ Neposredna izvesnost tog – čulnog! – iskustva u kom se jednovremeno otkrivaju zbiljnost svesti i zbiljnost sveta⁶¹, tog *dvostrukog otkrovenja* [zwiefache Offenbarung] za Jakobija jeste *vera*. Ta jednovremenost za Jakobija je *sâmo postojanje* [Daseyn] u svojoj konkretnosti⁶². Zaslugu *istraživača* stoga vidi u tome da on postojanje *razotkriva i objavljuje* [Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren]⁶³, umesto da ga – kako to zahteva transcendentnalna filozofija – sobom postavlja. U takvoj *otkrivalačkoj* prirodi čula Jakobi je tražio osnov svog *realizma*. Hjum je u tom pogledu, kao i Kant, ostao

58 To primećuje npr. di Đovani. Videti: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 44.

59 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 21.

60 Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, str. 37.

61 Up. Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 402.

62 Kako ističe Vladimir Milisavljević, dok bi termin *Seyn* (kao *bitak*) pre odgovarao Spinozinoj filozofiji, Jakobijevo *Daseyn*, *postojanje* – premda on toj razlici ne pristupa sistematski – od *Seyn*-a se razlikuje „kao ono konkretno od apstraktnoga, ili kao stvarno od onoga što je samo moguće“. Prema: Milisavljević, V., *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006, str. 61.

63 Prema: Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 22 (podvukao autor); prema originalu: Jacobi, F. H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau (Löwe) 1785, str. 31.

nedorečen. Njegova bliskost jednom *skeptičkom idealizmu* sprečila ga je da razreši *da li zaista opažamo stvari izvan nas ili ih samo opažamo kao da su izvan nas*.⁶⁴

Kako biti *empirist i realist istovremeno*? Kod Jakobija, tezom o realnosti čulnog opažanja ne izražava se zahtev da se čulno opažanje nametne kao kriterijum kojim bi se verifikovala stvarnost. Čulno opažanje kao takvo uvek već pretpostavlja da ono jeste opažanje stvarnosti, kao što važi i obratno. Prema Jakobiju, svako opažanje [*Wahrnehmung*] „izražava nešto spoljašnje i nešto unutrašnje istovremeno“, dok čulnost „ako ćemo njome razumeti nešto drugo nego sredstvo odvajanja i ujedinjavanja ujedno“ ostaje „samo prazna reč“⁶⁵. Čulnost u svojoj neposrednosti jeste medijum razdvajanja svesti od sveta i njihovog ujedinjavanja istovremeno. Utoliko, izvorna reč za kojom poseže Jakobi da bi izrazio prirodu čulnog opažanja (*Wahrnehmung*) svojom etimologijom trebala bi da izrazi ono do čega mu je primarno stalo: opažanjem se zbiljnost *uzima, drži (nehmen)* u svojoj istinitosti (*Wahrheit*).⁶⁶ Strože sagledano, već i samo izražavanje u registru fiksiranih distinkcija čulnost—stvarnost, svest—svet, subjekt—objekt, izvesnost—istinitost, ali isto tako i čulno—natčulno⁶⁷, baš kao i u okvirima pretpostavljenog, apstraktnog jedinstva tih opreka, rezultat je rada razumske refleksije.

64 Prema: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 32.

65 Isto, str. 86 i 91.

66 Prema: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 48. No, di Dovani uz osvetljavanje ove za Jakobija značajne etimologije naglašava da oslonac povodom nje nemački filozof nije imao u Hjumu, nego u Tomasu Ridu (Thomas Reid), još jednom škotskom osamnaestovekovnom filozofu, i to u njegovom pobijanju Hjuma. Ovaj istraživač u istom radu s pravom dodatnu pažnju skreće i na takođe značajnu činjenicu da je Kant u *Kritici čistoga uma* izrekom razlikovao pojam *Wahrnehmung* u značenju empirijske svesti, tj. svesti koja uključuje i oset (*Empfindung*) od pojma *Anschauung* koji bi se odnosio na prostor i vreme kao čiste opažaje (videti i original Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974, str. 208).

67 O izvesnosti da postoji ono natčulno, odnosno o Jakobijevom stavu o jednakoj izvesnosti postojanja subjekta i postojanja onoga božanskog, Hegel piše kao o sukusu Jakobijevog shvatanja vere. Videti: Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 422.

Izraz je onoga što Jakobi shvata kao suštinu *predstavnog* mišljenja⁶⁸. Uzimajući pak ono što u osnovi jeste *rezultat* kao ono što bi imalo biti izvorno iskustvo svesti i kao takvo ono *neposredno* očigledno, ljudski duh hipostazira konstrukte vlastite apstrakcije. Iz Jakobijeve perspektive, takav konstrukt jeste kantovski „čisti um“, kao što to jeste i nepatvorena osećajnost rusooovskog čoveka.⁶⁹ Takav konstrukt, na koncu, jeste svaka subjektivnost koja bi za sebe tražila apsolutna prava. Tako se može tumačiti to što Jakobi naglašava da *najoštrija razlika* između njega i njegovih savremenika u pogledu načina prikazivanja jeste u tome što on *nije kartezijanac*.⁷⁰ No, mora se, s druge strane, primetiti da takav konstrukt jeste i apsolutizovana stvar, „stvar po sebi“. Jakobi je pojam o njoj mogao shvatiti kao priznanje subjektivnosti da nije u stanju da ponovo uspostavi ono što će Hegel docnije nazvati *živim odnosom između suprotnosti*⁷¹. *Živog odnosa među suprotnostima* za Jakobija nema dokle god povodom njih – sledimo u ovome zaključke Birgit Zandkaulen (Birgit Sandkaulen) i Stefana Šika (Stefan Schick) – zauzimamo samo stav *posmatrača*, a ne i *učesnika* u njihovom nastajanju i razvijanju! Otud Jakobijeva primedba: već pojam poput pojma *odnos* suštinski obesmišlja pokušaje da *u odnosu na njega* zauzmemo perspektivu neutralnog posmatrača. Takve pojmove on naziva *živim pojmovima* [lebendige Begriffe]⁷². Stav učesnika za Jakobija jeste vera, i to kao *delatno*, a ne teorijsko držanje.⁷³ S pozicija vere, prema

68 Sledimo u ovom zaključke Birgit Zandkaulen. Videti: Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi: On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury Academic, London—New York—Oxford—New Delhi—Sydney 2023, transl. by M. Erlin, naročito poglavlje „I am and there are things outside me”: Overcoming the Consciousness Paradigm with Jacobi’s Realism“, str. 105-128).

69 Prema: Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 3 (Sep., 2009), str. 309-234, ovde str. 323.

70 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 108. O Jakobijevom *antikartezijanskom* stavu videti već spomenutu knjigu Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, str. 106-108.

71 Hegel, G. W. F., „Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije“, u: *Jenski spisi 1801—1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha, str. 15.

72 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 90.

73 Zandkaulen, primerice, ističe da kod Jakobija prevazilaženje subjektivističke paradigme, paradigme svesti filozofije refleksije – koja u osnovi jeste paradigma *teorijske* filozofije – označava „shvatanje veze između našeg iskustva o nama samima i svetu kao *praktički* zasnovane, u *iskustvu delanja*“ (Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, str. 112). Šik pak napominje: „Za Jakobija, mi se prema

Jakobiju, ne pokušava se ono što nema izgleda za uspeh – da se „*svest prikaže izvan svesti, život izvan života, ili istina van istine*“.⁷⁴

Tako shvaćena vera, odnosno verovanje nije ni samo epistemički, niti je samo religijski pojam. Ona je, prema Jakobiju, *element sveg našeg znanja i delotvornosti*.⁷⁵ Uprkos nedorečenostima, nedorečenostima koje bi Jakobi mogao vezivati uz činjenicu da je još uvek nastupao s pozicija filozofije subjektivnosti, Hjum je za njega prvi koji je pokazao da *bez vere ne bismo mogli ni ruku da pomerimo*.⁷⁶ Ovaj emfatični komentar cilja na to da i najneznatnijim našim činom volja nekako stavlja telo u pokret i da možemo uvideti da pokret sledi za nekom našom predstavom, ali da pri tom nemamo znanja o tome kako se zaista povezuju naša predstava o cilju i pokret kao ono što bi bila njena posledica. *Ne znamo, ali ipak činimo*. Upravo u tome Jakobi pronalazi najživlje uverenje svoje filozofije: „... *da činim ono što mislim*, umjesto *da bih samo trebao misliti ono što činim*“.⁷⁷

*

U literaturi, oprečni su stavovi istraživača o domašajima onoga po čemu je Jakobi svoju filozofiju želeo da prikaže kao novi, ne-kantovski pravac u razvijanju hjumovskog stanovišta. Teško je valjano sagledati te stavove ako se njih pokuša tumačiti van konteksta pitanja o odnosu interpretatora prema Jakobijevoj *filozofiji vere* kao celini. Kod Isaije Berlina (Isaiah Berlin), na primer, o Jakobiju je reč kao o nižerazrednom misliocu, koji je u svom napadu na načela prosvetiteljstva – podstaknut učenjem Johana Georga Hamana (Johann Georg Hamann)⁷⁸

svetu ne odnosimo primarno predstavljajući. Naš izvorni odnos prema svetu nije teorijsko-propozicionalni, nego jeste naše delatno ophođenje sa svetom“ (Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 414).

74 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 69-70.

75 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 82; Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 31.

76 Prema: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 54.

77 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 21.

78 Dragocene su Berlinove napomene o Hamanovom značaju za revalorizaciju Hjumovog učenja kod Jakobija, odnosno u nemačkoj filozofiji osamdesetih godina XVIII veka uopšte, i to upravo u svetlu novog statuiranja vere. Berlin tako prenosi Hamanove reči Herderu (Johann Gottfried Herder) iz 1781. prema kojima je Hjum oduvek bio „njegov čovek, zbog toga što je makar odao počast principu vere i uključio ga u svoj sistem“. Ne manje ilustrativna je i opaska o Hamanovom obraćanju Kantu: „Šta god

– Hjuma promovisao kao „apostola ne-racionalne vere“. Prema Berlinu, čudan je paradoks koji je Hjuma, mislioca čije je otkriće neinventivnosti izolovanog uma pozivalo na suzdržanost od *naglih odluka*⁷⁹ pred metafizičkim i religijskim pitanjima, učinio „svecem-zaštitnikom nemačkog fideizma i iracionalizma“⁸⁰. Frederik Bejzer (Frederick Beiser) naglašava da ključni Jakobijev problem jeste u tome što se na Hjuma poziva brkajući dva u bitnom različita tipa nedokazivog verovanja: ono koje je nedokazivo jer je samoočigledno i aksiomatsko, te ono kojeg neizvesnost čini nedokazivim. Kada se njih pomeša, postaje lako tvrditi sveprisutnost verovanja/vere, kao što je to učinio Jakobi.⁸¹ Povodom Jakobijevog stava prema Hjumumu, Bejzer zaključuje: „Dok je Hjum raspravljao o tome da su zdravorazumska verovanja [commonsense beliefs] nedokaziva da bi ih doveo u sumnju, Jakobi je istu tačku koristio da pokaže da ona uživaju neposrednu izvesnost koja ne zahteva dokaz“. Za ovog istraživača, upravo tu Jakobi gazi svoju reč da jeste „Hjumov legitimni naslednik“.⁸²

S druge strane, u recentnim istraživanjima daju se i argumenti protiv teze o Jakobiju kao iracionalisti. Time se istovremeno u drugačijem svetlu sagledava i njegov odnos prema Hjumovoj filozofiji. Krou (Benjamin D. Crowe) tako iracionalizam vezuje pre svega uz sklonost ka proizvoljnosti u mišljenju i odlučivanju, te i ka svojevrsnom „klevetanju uma“. Ne nalazeći ih kod Jakobija, Krou ga *krivim* smatra „jedino zbog preispitivanja, kao i predlaganja alternative za paradigmu racionalnosti po kojoj ‘um’ znači samo deduktivne ili ‘analitičke’ šablone

bile njegove greške, Hjum je sigurno u pravu o verovanju; bez njega, kaže Haman Kantu, ne može biti čina: ako želite dokaz za sve, nećete uopšte moći da delate – Hjum to shvata“ (Prema: Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, u: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013, str. 202-235, ovde str. 217 i 218). Po ovom pitanju, pažnje vredan je i rad Filipa Merlana (Philip Merlan), koji ističe da se baš s obzirom na značaj verovanja za svakodnevne čovekove postupke makar *implicite* pokazalo da – nasuprot Kantovim tvrdnjama – skepticizam nije bio Hjumova poslednja reč. Taj *postskeptički Hjum* bio je od primarne važnosti i za Hamana i za Jakobija (prema: Merlan, P., „Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume“, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 22, No. 4 (ottobre-dicembre 1967), str. 481-494, ovde str. 483).

79 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 56.

80 Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, str. 228.

81 Beiser, F., *The Fate of Reason*, str. 90.

82 Isto, str. 91.

zaključivanja“, a koja je vladala dotadašnjom modernom filozofijom. Prema njegovom tumačenju, Jakobijeva *filozofija vere* usmeravala se ka jednoj *manje formalističkoj* koncepciji racionaliteta, a ne ka iracionalizmu.⁸³ Stefan Šik Jakobijevu kritiku prosvetiteljstva ne tumači kao odbacivanje prosvetiteljstva kao takvog, nego kao nastojanje da se racionalno-pojmovno prosvetiteljstvo pokaže u svojoj zasnovanosti u jednoj izvornijoj, *drugačijoj* formi *Aufklärung*-a. Hjumov pojam verovanja poslužio je upravo kao njen *sekularni* osnov. Prema Šiku, Jakobi „hoće da prosvetćenost (uključujući i Kanta) probudi iz njenog dogmatskog dremeža, dremeža koji se sastoji u nepoznavanju uslovljenosti uma verovanjem, što ga tek treba bliže odrediti“.⁸⁴ Čini se da je Jakobijev pogled na prirodu vlastitog filozofskog angažovanja išao u susret ovakvim interpretativnim pokušajima. Primerice, on u „Pret-hodnom izveštaju“ uz treće izdanje (1819) svojih *Pisama o Spinozinom učenju*, koristeći karakterističnu metaforiku svetlosti, o *moći vere* govori kao o „iskonskom svjetlu uma koje racionalizam priznaje kao svoje“.⁸⁵ S njima u dodiru jeste i kritička recepcija Jakobijevog učenja koja je razvijana kod vodećih predstavnika onoga što će docnije biti nazvano filozofijom nemačkog idealizma. Tako, ako je o Hjumovoj filozofiji izrekom sudio pre svega s obzirom na njen značaj za Kanta, ono što se povodom Jakobijeve filozofije pokazalo naročito podsticajnim za Hegela, *implicit*e je prožeto specifičnostima upravo Jakobijevog čitanja Hjuma. Jakobi je svojim pojmom vere mišljenje usmerio ka spekulativnoj misli o onome apsolutnom, o onome što se na hegelovskom tragu poima kao *jedinstvo jedinstva i različitosti subjektiviteta i objektiviteta*. No, Jakobijev pokušaj da se neposrednost tog jedinstva shvati kao apsolutna, kao razrešena od svakog posredovanja, povelala je mišljenje u novu beživotnu suprotnost, suprotnost između neposrednog i posrednog znanja.⁸⁶ Taj pokušaj jeste ono što nju, s hegelovskog stanovišta, čini žrtvom istog onog rada apstrakcije i predstavnog mišljenja filozofije subjektivnosti protiv kojeg se pobunila.⁸⁷

83 Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, str. 310-311,

84 Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 396.

85 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, Uvodno izvješće (1819), str. 210.

86 Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 427.

87 O Hegelovoj kritici Jakobijeve apsolutizacije neposrednosti videti „Raspravu o biti i aporijama savjesti“ iz knjige *Pet studija o Hegelu* Milenka A. Perovića (Perović,

LITERATURA

- Beiser, F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1987.
- Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, u: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013, str. 202-235.
- Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 3 (Sep., 2009), str. 309-234
- Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense: An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant“, *Kant-Studien* 89. Jahrg. (1998), str. 44-58.
- Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, *Hume Studies*, Vol. 19, No. 1, April 1993, str. 89-101.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1983, prev. N. M. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801—1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha.
- Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, IKZS—Matica srpska 1994, prev. Z. Bečanović-Nikolić.
- Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. B. Nedić. Original *A Treatise of Human Nature* preuzet je sa <https://www.gutenberg.org/cache/epub/4705/pg4705-images.htm>
- Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb 1956, prev. I. Vidan. Original *An Enquiry Concerning Human Understanding* preuzet je sa <https://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>
- Hume, D., *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion – A Critical Edition*, ed. by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Hodges, M. & Lachs, J., „Hume on Belief“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 1. (Sep., 1976), str. 3-18.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013, prev. D. Domić.
- Jacobi, F. H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau (Löwe) 1785.

-
- Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi an Fichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019, eingeleitet von Oliver Koch (str. VII-XLIV).
- Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Translated with an Introductory Study, Notes, and Bibliography by George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston—London—Buffalo 1994.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, prev. N. Popović.
- Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, prev. B. Zec.
- Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004.
- Merlan, P., „Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume“, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 22, No. 4 (ottobre-dicembre 1967), str. 481-494.
- Milisavljević, V., *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006.
- Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe* I, 1/2004, str. 7-21.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013.
- Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi: On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury Academic, London—New York—Oxford—New Delhi—Sydney 2023, transl. by M. Erlin.
- Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019.
- Vorster, H., „Glaube (I. Der Glaube-Begriff der Theologie)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 627-645.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

ON BELIEF AND FAITH: HUME AND JACOBI

Abstract: In German Modern Philosophy at the end of the 18th and the beginning of the 19th century, the prevailing view was that Kant, with his critical idealism, both fulfilled and overcame Hume's skeptical philosophy. This paper begins by exploring Jacobi's motivation to revisit the meaning and value of Hume's philosophy—particularly Hume's concept of belief—at a time when Kantian thought was emerging as the dominant philosophical paradigm. The central part of the paper examines Hume's understanding of belief. The author considers how Hume's problematization of the causal relation, which underpins knowledge about matters of fact, leads to a broader inquiry into the basis of belief. For Jacobi, however, the recognition that knowledge is founded on *Glaube* (a term encompassing both faith and belief) does not merely expose its uncertainty as rooted in the subject's habitual tendencies. Drawing on recent interpretative perspectives, the author argues that Jacobi's concept of faith seeks to disclose an attitude of mind that transcends the fixed dichotomy between subject and object, as well as their abstract unity. Instead, Jacobi envisions their unity in difference, emphasizing an immediate actuality of this dynamic, living relationship. This notion of faith, as developed by Jacobi, emerges as one of the most significant inspirations for post-Kantian philosophy.

Keywords: Hume, Jacobi, belief, faith, knowledge, immediacy, perception, Kant, Hegel

Primljeno: 1.3.2024.

Prihvaćeno: 18.5.2024.

POVOD

FENOMENOLOGIJA I ISTORIJA

Arhe XXI, 41/2024

UDK 930.1Eliade

930.1 Corbin

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.153-170>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MARK LOSONCZ¹

University of Belgrade,

Institute for Philosophy and Social Theory

PHENOMENOLOGICAL HIEROHISTORY IN ELIADE AND CORBIN²

Abstract: This article starts from the premise that both Mircea Eliade and Henry Corbin were intrinsically linked to the phenomenological tradition. As far as Eliade's phenomenology of history is concerned, the interpretation keeps in mind the tensions, dilemmas and contradictions within his theory. That is, for Eliade historicity is at once a fundamental element of the human condition, a sign of the primordial or modern fall of human existence, a terror to be avoided, and a plane of being to be abandoned. The article also devotes attention to Eliade's personal life story and his political engagement. As regards Henry Corbin, special emphasis is placed on the fact that, although he was an important recipient of Heidegger's phenomenology of history, he departed from it in essential points. Attention is given to the way in which Corbin's phenomenology analyses sacred space (and time) as being related to eternity, thus opening up the possibility of metahistory.

Keywords: phenomenology, religion, sacred, history, historicity, historicism, Eliade, Corbin, Heidegger, hermeneutics

1 Author's e-mail address: losonczmark@gmail.com

2 This article was realised with the support of the Ministry of Science, Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realisation and financing of scientific research 451-03-66/2024-03/ 200025.

This article deals with two scholars of religion, both of whom have developed their ideas about history (and “counter-history”, metahistory, hierohistory) in some way intertwined with phenomenology: Mircea Eliade and Henry Corbin.

In Eliade’s case, the link to phenomenology is obvious. His analysis concerns *sui generis* religious phenomena as pure appearances. In his case, the *epokhé* focuses on what is irreducible in the experience of the sacred, that is, on what is not reducible to psychological, sociological etc. factors, and first of all not reducible to historical circumstances. In *La nostalgie des origines* Eliade explicitly accuses historicists who believe that religious phenomena have no meaning beyond history and, on the other hand, also claims that we should not fall into the error of searching for Platonic essences (as he puts it, “the historicists have evidently neglected Husserl”³). However, if we place Eliade in the tradition of phenomenology of religion, marked by Rudolf Otto and Gerardus van der Leeuw, among others, we find him ambivalent, for while on the one hand he brackets the truth and reality of the phenomenal, on the other hand his message has a strong normative dimension, which uses religion as a code towards cosmic meanings, usually to planetary Christianity or something else, depending on the period in which Eliade made his statements (one might also say that, as a “soft Traditionalist”, Eliade has even certain hidden messages in your writings⁴).

As for Corbin, he translated and presented Heidegger’s famous article under the title *Qu’est-ce que la métaphysique?* Scholars have recognized the important function of this volume, first published in 1938, in shaping the reception of Heidegger in France. In addition to the full translation of Heidegger’s inaugural Freiburg lecture *Was ist Metaphysik?* and excerpts from division two of *Being and Time*, Corbin’s volume contained a complete translation of the essay *Vom Wesen des Grundes* translated into French as *Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondementou ‘raison’*) and the fourth and final section of *Kant und*

3 Eliade, M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971, p. 69.

4 See: Sedgwick, M., *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford/NY, 2004, p. 112-114.

das Problem der Metaphysik.⁵ It is worth noting that these things, his interest in Islamic mysticism and his interest in Heidegger, run parallel, with him translating Suhrawardi in 1933-35 and Heidegger in 1938. However, as Corbin puts it in *En Islam iranien*, he practices phenomenology “without belonging to a specific phenomenological school”⁶. What does this mean? A few phrases from Corbin deserve to be quoted: “[We] did not attempt to produce works of pure historical erudition, since, for our part, we have no inclination to confine ourselves within the neutral and impersonal perspectives of historicism. What we have primarily sought to outline is a phenomenology of the Avicennian symbols in their Iranian context.”⁷ Of course, it is here the sharp contrast between historicism and phenomenology that we will have to pay particular attention to later on. Furthermore: “In every case the revealing light has preceded the revealed light, and phenomenology does no more than uncover later the already accomplished fact.”⁸ This sounds as if phenomenology, with the necessary humility, does not presume to reach the original light, only its derivative form. Elsewhere Corbin defined phenomenology as “the recovery of phenomena, id est encountering them, where they take place and where they have their places.”⁹ He was also careful to distinguish “pure phenomenology” as History of Religion’s view of theology.¹⁰ “Pure phenomenology,” he explained, was that “analysis which discloses the intention hidden beneath a phenomenon, beneath what is apparent, beneath the *zahir*. So phenome-

5 See: Golestan-Habibi, M., *La réception de Heidegger par Henry Corbin*, https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18788/golestan-habibi_masoud_2016_%c2%admemoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y, 2/13/2024.

6 Corbin, H., *En Islam iranien. Aspects spirituelsetphilosophiques. 2. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris, 1971, p. I.

7 Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, Spring Publications, Irving, Tex., 1980, p. VI.

8 Corbin, H., *The Man of Light in Iranian Sufism*, Shambhala, Boulder, Colo., 1978, p. 144.

9 Corbin, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. 1. Le shi'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971, p. 90.

10 See: Wasserstrom, S. M., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henri Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1999, p. 27. As regards the reconstruction of Corbin’s phenomenology, we owe a debt of gratitude to Wasserstrom above all. On Corbin’s view on phenomenology, see also his review of Gerda Walther’s book on mysticism: Corbin, H. *Phänomenologie der mystik*. *Compte-rendu. Revue de l’Histoire des Religions* (1958) 153 (1): p. 92–101.

nology is exactly *kashf al-mahjub*, *kashf al-asrar* (a revealing of the concealed, a revealing of secrets)."¹¹ This definition, however, relates phenomenology more to the original layer, to the “revealing light”.

Accordingly, phenomenological research, Corbin observed,

“is based on the rule *sozein ta phainomena*, saving the appearances—that is to say, of taking account of the underlying ground of the phenomena, as these phenomena appear to those to whom they appear. The phenomenologist is not interested in material data as such—it is too easy to say of such data that they are ‘out of date’... What the phenomenologist endeavours to discover is the primordial Image—the *Imago mundi à priori*—which is the organ and the form of perception of these phenomena.”¹²

*

Eliade’s use of the term “history of religions” or *histoire des religions* is misleading, because it is actually the German word *Religionswissenschaften* which best describes his position, which does not include history. Taken overall, it is important not to reduce Eliade’s approach to history to a single attitude, but to accept and understand it in its heterogeneity. First, there is an Eliade for whom there is no contradiction between phenomenology and history, and indeed the aim is to “seek a broader perspective into which both approaches can be integrated”¹³. However, this Eliade, similarly to Raffaele Petazzoni, knows about the dangers of a phenomenological interpretation that “consists of constantly referring to history”. This Eliade sometimes equates history with personal events, *Erlebnis*, actually lived experience. “Man is ineluctably conditioned,” he says, “not only by his physiology and his heredity, but also by History and above all his personal history”¹⁴. History in this sense indicates all that is concrete and authentic in a given human

11 Corbin, H., Force of Traditional Philosophy in Iran (lecture delivered in Tehran, 13 November 1967); *Comparative Religion* 2 (1968) 18 (1): 12-26.

12 Corbin, H., *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul, London, 1993, p. 275.

13 Eliade, M., *La nostalgie des origins*, p. 69.

14 Eliade, M., *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, San Francisco, 1957, p. 238.

existence.¹⁵ This Eliade relies also on philosophy of history. As models, Eliade cited Montesquieu, Vico, Gobineau, Marx, Chamberlain, and Spengler, among others, as men who “have seen over and above matter, certain concepts: race, class, culture”¹⁶. In the preface to *The Myth of the Eternal Return*, Eliade even commented that “had we not feared to appear overambitious, we should have given this book a subtitle: Introduction to a Philosophy of History”¹⁷. This version of Eliade is almost obsessed with history, not only with the historical documents of religions but also with history as an elementary human phenomenon, as a space for the authentic self-realization of humanity. He writes in *The Quest*: “Today history is becoming truly universal for the first time, and so culture is in the process of becoming ‘planetary’. The history of man from paleolithic to present times is destined to occupy the center of humanist education, whatever the local or national interpretations. The history of religions can play an essential role in this effort toward a planetarisation of culture; it can contribute to the elaboration of a universal type of culture.”¹⁸ Here, the history of religion is organically integrated into a historical process that is teleological and affirmed in its totality, and which transcends particularisms. With this Eliade in mind, David Cave’s formulation is justified: “It is shortsighted, therefore, to say that Eliade is unconcerned with history or that he is ‘anti-history’ when in fact history—existential, chronological, sacred, and secular—is all important to him, either in a positive or negative way.”¹⁹ However, it should be noted that the accusations are, in other cases, true.

There is a kind of morphology in Eliade within which the balance between history and phenomenology is upset. This morphology minimizes the historical development (diachronicity) of a form within a tradition, preferring instead structural connections (synchronicity) between traditions. This version of Eliade is aware of the creative ten-

15 See: Eliade, M., *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 171.

16 Quoted by: Cave, D., *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1993, p. 8.

17 Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Princeton University Press, New Jersey, 1974, p. IX.

18 Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago University Press, Chicago, 1969, p. 69.

19 Cave, D., *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, p. 195.

sion between the “structural” and the “historical”. Accordingly, hierophanies must manifest themselves in history and, on the other hand, symbols have to approximate archetypes, even if they are not themselves historical – morphology does have a certain historical evolution. Therefore, to put it carefully, “the sacred cannot manifest itself in any other way except in history; yet it is not confined to history.”²⁰ Almost needless to say, there are various views in the literature on Eliade, as some say, for example, that Eliade has moved from a systematic approach to a historical one. We will not go into these details.

Furthermore, Eliade also presents phenomenology of the sacred as something that points to a certain counter-history, as the following quote shows: “myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the ‘beginnings.’”²¹ Thus, sacred history is prehistorical, counter-historical, metahistorical, trans-historical, supra-historical. Namely, according to Eliade, in pre-modern times there was no history as the process of irreversible and unforeseeable time, but much more there was a wish to get back to what happened in *illo tempore*, that is, mythical time was considered to be reversible. Accordingly, from the current or former point of view, secular time as such should be abolished (as liberation from the conditionings of history as in yoga, analyzed by Eliade himself) or redeemed (as in Judaism). That it, secular time should be abolished either “1) ‘continuously’, ‘occasionally’, or ‘periodically’; 2) at propitious profane moments; 3) ‘rhythmically’; 4) as a ‘cumulative chain of efficacy’ (*karma*); or 5) in a progression of history from ‘paradise’ toward the kingdom of God.”²² Nonetheless, there is a dialectics of the profane and the sacred, that is, myth coexists in a dialectical relationship with chronological, irreversible history, and, what is more, what is sacred often manifests within the coordinates of everyday banality. To put it briefly, the sacred symbols incarnate in historical phenomena.

However, there is also an Eliade who is often even being accused for his anti-historicism and his deductive approach to historical interpretation. It also follows that his phenomenology is unaccountable to history. Without a doubt, there is some justification for this accusation and inter-

20 Ibid. p.53.

21 Eliade, M., *Myth and Reality*, Harper & Row, New York, 1963, p. 5-6.

22 Ibid. p. 75.

pretation. Besides identifying the first fall with the break from primordial cosmicized times, Eliade also points at a second fall: the fall into historical consciousness. As Cave claims, according to Eliade, “with the coming of historical awareness, the immediate relation with the cosmos was suppressed to the unconscious level.”²³ This means that the historical person was distanced from the divine archetypes. In this context, by “historical being” Eliade means a “radically profane mode of existence, a mode of existence which has withdrawn itself from an awareness of the transcendent, and immersed itself in the immediate temporal moment”²⁴, and cannot rely on what could provide constancy amid historical change and flux. So Eliade was challenging “the inability of modern thought to provide a meaningful escape from the terror of history” (an idea formulated by Eliade already in India, in 1932), “to invest modern life with significance, and to escape the *anomie* of the existentialists”²⁵. As Eliade puts it, the truly religious man “refuses to live solely in what, in modern terms, is called the historical present”²⁶. In a certain sense, the terms “sacred history” or “primordial history” are misleading because Eliade claims that sacred time “is a mythical time, that is, a primordial time, not to be found in the historical past”²⁷. Obviously, this meaning does not have to do anything with a secular chronological past.

The following quotation from *Images and Symbols* can also be considered very symptomatic:

“although it is true that man is always found ‘in situation’, his situation is not, for all that, always a historical one in the sense of being conditioned solely by the contemporaneous historical moment. The man in his totality is aware of other situations over and above his historical condition; for example, he knows the state of dreaming, or of the waking dream, or of melancholy, or of detachment, or of aesthetic bliss, or of escape, etc. and none of these states is historical, although they are as authentic and as important for human existence as man’s historical existence is.”²⁸

23 Cave, D., *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, p. 81.

24 T. J. J. Altizer as quoted by Rennie, B. S., *Reconstructing Eliade, Making Sense of Religion*, State University of New York Press, New York, 1996, p. 28-29.

25 Rennie, B. S., *Reconstructing Eliade, Making Sense of Religion*, p. 36-37.

26 Eliade, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Mariner Books, Boston, 1968, p. 70.

27 *Ibid.*, p. 72.

28 Eliade, M., *Images and Symbols*, p. 33.

To summarize: awareness can be over and above historical conditions, transcending them into an unhistorical or supra-historical state. However, it is worth noting that this quote suggests that historical existence is also authentic and not the result of distortion. Let us quote another symptomatic phrase as well, from *Myth and Reality*, which offers a kind of historical genesis of historicity:

“It is only through the discovery of History, more precisely by the awakening of the historical consciousness in Judeo-Christianity and its propagation by Hegel and his successors, it is only through the radical assimilation of the new mode of being represented by human existence in the world that the prophets placed a value on history, succeeded in transcending the traditional vision of the cycle (the conception that ensures all things will be repeated forever), and discovered a one-way time. [F]or the first time we find affirmed, and increasingly accepted, the idea that historical events have a value in themselves, insofar as they are determined by the will of God. Historical facts thus become ‘situations’ of man in respect to God, and as such they acquire a religious value that nothing had previously been able to confer on them. [T]he Hebrews were the first to discover the meaning of history as the epiphany of God. But we hesitate to say that mythical thought has been abolished. As we shall soon see, it managed to survive, though radically changed (if not perfectly camouflaged). And the astonishing fact is that, more than anywhere else it survives in historiography!”²⁹

Many criticism is focused upon the fact that the Chinese or Greeks or Romans also contributed to the discovery of historical time. However, Eliade’s case is more complex. In certain moments he certainly acknowledges that “Babylonians, Egyptians, Hebrews, Iranians, Romans and Islam”³⁰ etc., all contributed to the historicization of humanity. The bigger problem is that some of the interpretations turns out to be wrong when examined in detail. For example, on the one hand, Moshe Idel has demonstrated in his *Mircea Eliade: From Magic to Myth* that Eliade himself admitted that even Jewish messianism seeks the abolition of profane time and history, and, on the other hand, Idel also argues that Jews have a very complex view of temporality, for instance they also

29 Eliade, M., *Myth and Reality*, p. 113.

30 Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, p. 74.

have an elaborated concept of cyclical time as in the case of Kabbalah or Hasidism.³¹ Eliade's interpretation of Judaism is thus pretty one sided.

Let us summarise the claims made so far. The modern historical man is fully immersed in the terror and nightmare of history, and they have no escape, that is, their entire being is reduced to historicity and the hope for constant novelties. Contrary to that, the archaic man defended themselves from history by abolishing history through cyclical time or by, as Eliade claims, "giving historical events a metahistorical meaning, a meaning that was not only consoling but was above all coherent, that is, capable of being fitted into a well-consolidated system in which the cosmos and man's existence each had its *raison d'être*."³² It is also suggested that "traditional humanity had been unable to adequately valorize their actual lived experience without specific reference to some non-historical reality"³³. From the viewpoint of Eliade, the archaic man was not immersed in mere repetition, on the contrary, they were imitating archetypal exemplary events in a dynamic way.

Once again, we should keep in mind that Eliade's diagnosis is very complex. Namely, he identifies a certain tension. As he suggests, the modern world „is not entirely converted to historicism; we are even witnessing a conflict between the two views: the archaic conception [for instance, in societies that have remained agricultural such as Romania – M. L.], which we should designate as archetypal and anhistorical; and the modern, post-Hegelian conception, which seeks to be historical."³⁴ Simply put, modernity also has the potential to transcend or avoid the narrowness and limitations of historicity. Modernity is therefore not simply a commitment to historicity, but precisely the tension between, or even the opposite of, historicity and a certain counter-historicity. But what is historicity or historicism at all? At one moment Eliade tries to define it precisely: "in the various historicist and existentialist currents of thought, 'history' and 'historic' seems to imply that human existence is authentic only insofar as it is reduced to the awakened consciousness of its historic moment. It is to the latter

31 Idel, M., *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, Peter Lang, New York, 2014, p. 135-157.

32 Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, p. 147.

33 Rennie, B. S., *Reconstructing Eliade*, p. 94.

34 Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, p. 141.

‘totalitarian’ meaning of history that I am referring when I take issue against ‘historicisms’³⁵. In another place he adds something that may be particularly relevant from the perspective of the phenomenology of history: “Heidegger had gone to the trouble of showing that the historicity of human existence forbids all hope of transcending time and history”³⁶. From what we have seen so far, there can be no doubt that Eliade is here opposing the Heideggerian, entirely secular interpretation of existence as human finitude.

One might say that it is not history as such that disturbs Eliade, but historicism that reduces man to historical circumstances, devoid of the deeper and sacred meaning that could be otherwise discovered by a universal hermeneutics of *homo religiosus*. So when Eliade claims that for a long time “humanity opposed history by all possible means”³⁷, he refers to confinement within immanent historical suffering. Furthermore, “the justification of a historical event by the simple fact that it is a historical event, in other words, by the simple fact that ‘it happened that way’, will not go far toward freeing humanity from the terror that the event inspires”³⁸. Eliade’s criticism is of the ultra-historicism of Hegel which, according to Eliade’s interpretation, emphasizes the unalterability and thus necessity of historical events. Of course, Eliade was aware that Hegel’s was not the only philosopher of history, nor the only “historicist,” and he also crams mentions of Rickert, Troeltsch, Dilthey, Simmel, Croce, Karl Mannheim, Ortega y Gasset, Meinecke, Heidegger, Gentile, and Karl Löwith onto one page.³⁹ “Historicism” was created and professed above all by thinkers, Eliade claims, belonging to nations for which history has never been a continuous terror. These thinkers would perhaps have adopted another viewpoint had they belonged to nations marked by the “fatality of history”.⁴⁰ To put it simply, according to Eliade, historicism is both nihilistic and relativistic.

At this point it is worth reviewing the literature on Eliade to become more aware of the interpretative tensions and dilemmas. For instance, Bryan S. Rennie pointed to a contradiction. He argued that

35 Eliade, M., *Images and Symbols*, p. 172.

36 Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, p. 150.

37 Ibid. p. 90.

38 Ibid. p. 150.

39 Ibid. p. 150.

40 Ibid. p. 152.

Eliade failed to clarify the concept of history, and failed to clearly distinguish his own use of the term from philosophical uses of the term, and from common sense and archaic interpretations. This, Rennie says, leads to a serious unresolved problem: “How can archaic humanity ‘oppose history’ if they lack the concept? ... How can archaic man, how can anyone, set themselves in opposition to history, regarded as something which they refuse to regard as history?”⁴¹ George Weckman considers another flaw in Eliade’s thought since it confuses us by using the term “sacred history” to refer to myths about *illo tempore*, the time before time, and not as a translation of *Heilsgeschichte* as it is commonly used to refer restrictively to Israel’s perception of God’s role in human events.⁴² Charles Long meaningfully summarizes what is at stake: Eliade recognises that historicity is a given in the context of modernity, and only rejects the historicist notion of historicity as allegedly the only legitimate and authentic way of accessing reality.⁴³ However, paradoxically, Eliade seems to offer a response to the loss of meaning in modernity that is itself historical in nature, insofar as it is a hermeneutics of the historical sources it possesses. As Seymour Cain claims, “To the historical sources”⁴⁴ would seem to be his phenomenological-hermeneutical motto. To put it simply, history is essential for Eliade, both as *erlebte Zeit* and in the sense of historiographical sources. Accordingly, in *The Quest* Eliade even claims that “the history of religious meanings must always be regarded as forming part of the history of the human spirit.”⁴⁵

On the whole, while there is a large criticism towards Eliade formulated as the “primacy of the nonhistorical”, or “antihistorical normative basis”, “deemphasis on history”, etc., we can still speak of a historical-suprahistorical, that is, dialectical interaction in his works. This could be even more directly phrased: according to Eliade, if it were not for the historical presuppositions of our existence, we would have

41 Rennie, B. S., *Reconstructing Eliade*, p. 97.

42 Weckman, G., Mircea Eliade and the Role of History in Religion, *Journal of Religious Studies* 10 (2) (1983): 918.

43 Long, Ch., The Significance for Modern Man of Mircea Eliade’s Work.” In *Cosmic Piety, Modern Man and the Meaning of the Universe*, ed. C. Derrick, New York, P. J. Kenedy and Sons, New York, 1967, 136.

44 Cain, S., Attitudes towards History, *Religious Studies Review* 6 (1) (1980): 13.

45 Eliade, M., *The Quest*, p. 9.

nothing to deviate from in the direction of the suprahistorical. In order to understand the structures and relations of the sacred, we should not deny and completely avoid historicity, but, on the other hand, we should certainly not identify with it completely. The reintegration into primordial totality points beyond history, but it always starts from a historical situation. The most counter-historical formulations of Eliade are probably the following ones: “my essential preoccupation is precisely the means of escaping History, of saving myself through symbol, myth, rite, archetypes.”⁴⁶ What is more, Eliade thought that there are strategies of hibernation and sabotage with regard to history, but also a possible complete exit from it. In 1932, Eliade wrote a short text entitled *The Confessions of a Young Man of the Century*, in which he wrote about his desire to recreate Bucharest: “I would like that history would cease – to allow life to start from the beginning, to create freely, without superstitions”⁴⁷.

It remains to demonstrate further the tenseful nature of this conception of history through the example of Eliade’s life and his political engagement. On the one hand, there is a part in Eliade’s *Diaries* where he dwells in a London basement, hiding from bombings, and he is scared by the terror of history.⁴⁸ This situation provoked Eliade to make personal comments that best express his desire to escape from history. However, on the other hand, in certain parts of his life, Eliade “rediscovered” the myth of (re)generation, awareness of historic mission, the “new man” and the new meaning of life in the “new Legionary aristocracy” (within the Romanian Iron Guard). In 1939 he wrote of the “new aristocracy” of the Legion: “Legionarism has reintroduced to Romania the joy and the pedagogy of the honest, open struggle. . . . It has created the awareness of an historic mission, the feeling that we were born in order to carry out a unique revolution in the history of the

46 Cited in Virgil I., “The Literary Work of Mircea Eliade,” in Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, eds., *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, p. 351.

47 Eliade, M., *Nuvele inedite*, ed. Mircea Handoca, Oras, Bucuresti, 1991, p. 192.

48 About this in details, see: Zirkuli, P., “A történelem rémülete”, *Eliade mítoszelméletéről*, <https://epa.oszk.hu/00000/00015/00002/zirkuli.htm> , 2/12/2024.

nation ... a new, Legionary aristocracy.”⁴⁹ Obviously, Eliade’s notion of history has to be interpreted contextually and keeping in mind that it is often arbitrary, sometimes a mere projection of personal existential destiny, and often even an ideological manifestation.

*

The charges against Henry Corbin are quite similar to those against Eliade. For example, Hamid Algar and Charles Adams emphasize Corbin’s unconvincing phenomenological methodology, the essentialized history of Islam and Iran.⁵⁰ Corbin justified his metahistorical theory in part by the religious-mystical material itself, since, as he suggested, for instance, Suhrawardi himself had revived the old saints without regard to historical distances and differences. For our part, however, let us add that his phenomenology was in many ways unique, in the sense that it is by no means reducible to the reception of Heidegger. As Corbin himself wrote: “Heidegger’s ... philosophy did not satisfy me”⁵¹, that is, he sought something that remained unanswered. But first let’s consider what Heidegger has in common with Corbin, or at least what Corbin believes he has common with Heidegger:

“I must say that the course of my work had its origin in the incomparable analysis that we owe to Heidegger, showing the ontological roots of historical science, and giving evidence that there is a historicity more original, more primordial than that which we call Universal History, the History of external events, the *Weltgeschichte*, History in the ordinary sense of the term... There is the same relationship between historicity and historicity as between the existential and the existentiell.”⁵²

49 Eliade, M., “Noua aristocratie legionara,” *Vremea*, 23 Jan. 1939. Cited in Volovici, L., *Nationalist Ideology and Antisemitism, The Case of Romanian Intellectuals in the Thirties*, Pergamon Press, New York, 1991, p. 91.

50 Algar, H., „The Study of Islam: The Work of Henry Corbin”, *Religious Studies Review* 6 (1980): p. 85-91. Adams, Ch., J., *The Hermeneutics of Henry Corbin*. In *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson, Ariz., University of Arizona Press, p. 129-150.

51 Cited by Abaza, M., „A Note on Henry Corbin and Sessyed Hossein Nasr: Affinities and Differences”, *Muslim World* 90 (2000): p. 91-107.

52 Quoted by Cheetham, T., *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal, Woodstock, 2003, p. 7. (cd. Jambet 28.)

According to Corbin, the manifest history is only possible because there is a deeper structure of *Dasein*, which makes possible the temporalization of human existence in a more fundamental sense. The hidden structure is covered over by the superficial everyday layers: that is, still using Heideggerian terms, the ontological is hidden by the ontic. Corbin adds: “For if there is a ‘meaning of History’, it is not at all in the historicity of historical events; it is in this historicity, in the secret, esoteric, existential roots of History and the historical.”⁵³ However, for Corbin, this esoteric order has nothing to do with the Heideggerian being-towards-death—on the contrary, it is oriented towards the eternal, towards that which is “on the other side of death”⁵⁴. There are modes of Presence (here we should first of all think of Suhrawardi’s *ishrâq hodurî*, presential illumination) and the World they entail, which “have become lost to modern historical consciousness”⁵⁵. To put it simply, that World has become for us a lost dimension because the modes of Presence it requires are oriented towards the Eternal and not towards exoteric historicity. This is the World that Corbin wants to make accessible once more, and it is in the Islamic mystical imagination and in that of pre-Islamic Iran as well that he found it. Thus, “the move to Islam is a move out of linear, historical time, the web of historical causality”⁵⁶. What we are stepping into is an alternative, mythic reality, where continuous, quantitative, impersonal time no longer has priority over space. Accordingly, to leave secular time is the same as to get in touch with the presence of the Eternal. Corbin turns to the archaic potentialities of the soul in order to realize the goal of transhistorical experience. For Corbin, when he grasped the deeper historicity of *Dasein*, its ability to stand apart from secular history, this was so decisive because “it was also without doubt the moment when, taking the Heideggerian analytic as an example, I was led to see hermeneutic levels that his program had not foreseen.”⁵⁷

Like Eliade, Corbin believes that there is a remedy for our immersion in the terrors of history. In other words, we are not irremediably

53 Quoted by *ibid.* p. 8. (cd. Jambet 28.)

54 Quoted by *ibid.* p. 8. (cd. Jambet 32-33.)

55 Cheetham, T., *The World Turned Inside Out*, p. 10.

56 *Ibid.*, p. 10.

57 Quoted by Cheetham, T., *The World Turned Inside Out*, p. 8. (cd. Jambet 28.)

lost in a “world of Absence”. And according to Corbin, and in this he is also much like Eliade, this is possible for the transcendent Self by breaking out of objective history and its material causality. Accordingly, we must return to an existential experience of space that is internal, event-like, and opposed to homogeneous and measurable spatiality. The transcendent soul originates from non-chronological metahistory, and the soul must recognize its own strangeness in history (i.e. the purely immanent world of ordinary consciousness) in order to know itself authentically again. Tom Cheetham, one of Corbin’s interpreters, stresses that these insights also have an important religious-historical dimension: “for Corbin, it is this conception of the meaning of history and time that is the most important difference between the official Christianity of the Councils and Islamic spirituality. Islam has simply never had to confront the problems of historical consciousness.”⁵⁸

According to Corbin himself, Islam offers something radically different:

“Such a prophetic philosophy moves in the dimension of a pure theophanic historicity, in the inner time of the soul; external events, cosmologies, the histories of the prophets, are perceived as the history of the spiritual man. Thus it obliterates the ‘historical trend’ with which our epoch is obsessed. Prophetic philosophy looks for the meaning of history not in ‘horizons’, that is, not by orienting itself in the latitudinal sense of a linear development, but vertically, by a longitudinal orientation extending from the celestial pole to the Earth, in the transparency of the heights or depths in which the spiritual individuality experiences the reality of its celestial counterpart, its ‘lordly’ dimension, its ‘second person’, its ‘Thou.’”⁵⁹

In this way, the spiritualisation of historical existence is completed: through verticality (sacred spatiality and partly sacred temporality), the Self is freed from its objective historical narrowness and encounters the alterity that infinitely surpasses it. For Corbin, even the hagiography of the 12th imam realizes itself in a parallel world. As Corbin puts it in *Temple and Contemplation*: “It is through this rupturing of time that the truth of all history can finally shine forth; for through it, history is

58 Cheetham, T., *The World Turned Inside Out*, p. 132.

59 Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, London, Routledge, 1969, p. 81.

liberated and transmuted into parable.”⁶⁰ From Corbin’s point of view, hierohistory is to be found in the imaginal space of symbols – and to be discovered by the soul. It should not escape our attention: this is also basically a counter-historic model. As Corbin puts in *Islam iranien*: “metahistory’s essentially eschatological dimension breaks history”⁶¹.

*

It is worth bearing in mind that Eliade and Corbin are not simply enemies of the phenomenology of history as a description of human finitude. On the contrary, they themselves see human existence as capable of being locked into the limitation of historicity, but, on the other hand, they see this state of being as transcendable. The 20th century phenomenology of religion began with Rudolf Otto’s thesis that the sacred is “wholly other” (*ganz andere*). Continuing in this tradition, Eliade and Corbin see in the sacred that which leads beyond history, although they formulate this in a variety of ways, sometimes referring to a kind of hierohistory, sometimes speaking of transcending history in general. Even if we take into account the shortcomings and internal tensions of their theories, we can still conclude that they constitute an exciting counterpoint to phenomenologies of history that ignore the verticality of the sacred.

BIBLIOGRAPHY

- Abaza, M., „A Note on Henry Corbin and Sessyed Hossein Nasr: Affinities and Differences”, *Muslim World* 90 (2000): p. 91-107.
- Adams, Ch., J., The Hermeneutics of Henry Crobin. In *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson, Ariz., University of Arizona Press, p. 129-150.
- Algar, H., „The Study of Islam: The Work of Henry Corbin”, *Religious Studies Review* 6 (1980): p. 85-91
- Cain, S., Attitudes towards History, *Religious Studies Review* 6 (1) (1980): 8-19.
- Cave, D., *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1993.
- Cheetham, T., *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal, Woodstock, 2003.

60 Corbin, H., *Temple and Contemplation*, London, Routledge, 1986, p. 268.

61 Corbin, H., *En Islam iranien*, p. III.

-
- Corbin, H. Phänomenologie der mystik. *Compte-rendu. Revue de l'Histoire des Religions* (1958) 153 (1): p. 92–101.
- Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, Spring Publications, Irving, Tex., 1980.
- Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, London, Routledge, 1969.
- Corbin, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. 2. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris, 1971.
- Corbin, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. 1. Le shi'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971.
- Corbin, H., Force of Traditional Philosophy in Iran (lecture delivered in Tehran, 13 November 1967); *Comparative Religion* 2 (1968) 18 (1): 12-26.
- Corbin, H., *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul, London, 1993.
- Corbin, H., *Temple and Contemplation*, London, Routledge, 1986.
- Corbin, H., *The Man of Light in Iranian Sufism*, Shambhala, Boulder, Colo., 1978.
- Eliade, M., *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- Eliade, M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971.
- Eliade, M., *Myth and Reality*, Harper & Row, New York, 1963.
- Eliade, M., *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, San Francisco, 1957.
- Eliade, M., *Nuvele inedite*, ed. Mircea Handoca, Oras, Bucuresti, 1991.
- Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Princeton University Press, New Jersey, 1974.
- Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago University Press, Chicago, 1969.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Mariner Books, Boston, 1968.
- Golestan-Habibi, M., *La réception de Heidegger par Henry Corbin*, https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18788/golestan-habibi_masoud_2016_%c2%admemoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y , 2/13/2024.
- Idel, M., *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, Peter Lang, New York, 2014.
- Long, Ch., The Significance for Modern Man of Mircea Eliade's Work." In *Cosmic Piety, Modern Man and the Meaning of the Universe*, ed. C. Derick, New York, P. J. Kenedy and Sons, New York, 1967., p. 129-142.
- Rennie, B. S., *Reconstructing Eliade, Making Sense of Religion*, State University of New York Press, New York, 1996.
- Sedgwick, M., *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford/NY, 2004.

-
- Virgil I., "The Literary Work of Mircea Eliade," in Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, eds., *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago, 1969., 332-368.
- Volovici, L., *Nationalist Ideology and Antisemitism, The Case of Romanian Intellectuals in the Thirties*, Pergamon Press, New York, 1991.
- Wasserstrom, S. M., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henri Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1999.
- Weckman, G., Mircea Eliade and the Role of History in Religion, *Journal of Religious Studies* 10 (2) (1983): 910-926.
- Zirkuli, P., "A történelem rémülete", *Eliade mítoszelméletéről*, <https://epa.oszk.hu/00000/00015/00002/zirkuli.htm> , 2/12/2024.

MARK LOŠONC

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FENOMENOLOŠKA HIJEROISTORIJA KOD ELIJADEA I KORBENA

Sažetak: Članak polazi od premise prema kojoj su i Mirča Elijade i Anri Korben bili intrinzično povezani s fenomenološkom tradicijom. U razmatranju Elijadeove fenomenologije istorije, tumačenje u obzir uzima napetosti, dileme i protivrečnosti u njegovoj teoriji. Za Elijadea je, tako, istoričnost istovremeno fundamentalni element ljudskog stanja, znak prvobitnog ili modernog pada ljudske egzistencije, užas koji treba izbeći i ravan bića koju treba napustiti. Članak takođe posvećuje pažnju Elijadeovoj ličnoj životnoj priči i njegovom političkom angažmanu. Kada je reč o Anriju Korbeni, poseban naglasak stavljen je na činjenicu da je, iako je bio značajan recipijent Hajdegerove fenomenologije istorije, on od nje odstupio u suštinskim tačkama. Pažnja je usmerena na način na koji Korbenova fenomenologija analizira sveto mesto (i vreme) kao ono što je u odnosu s večnošću, čime se otvara mogućnost metaistorije.

Ključne reči: fenomenologija, religija, sveto, istorija, istoričnost, istoricizam, Elijade, Korben, Hajdeger, hermeneutika

Primljeno: 13.2.2024.

Prihvaćeno: 27.4.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 1 Husserl

165.62

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.171-189>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

GAËTAN HULOT¹

NOVA International Schools, Skopje, North Macedonia

IS SENSORY EXPERIENCE DETERMINED BY CULTURAL HISTORY? HUSSERL, SENSORY STUDIES AND PSYCHOLOGY

Abstract: In this paper, Husserl's phenomenology is confronted with the idea that our collective history and the culture we inherit and grow in (including language, habits, cultural values), influence our experience of the world. Drawing from "sensory studies" (namely, sensory history and anthropology), a first version of this idea is formulated, where history and culture are thought to affect the quality, intensity, spatiality, and other attributes of the sensory contents that underlie our perception. This first version is confronted with Husserl's conception of hyletic data in the 1910s and 1920s, which, in contrast, assumes that our sensory experience is immune to such an influence. In a second section, evidence from contemporary experimental psychology is put forward to support Husserl's position. Our early, basic, sensory processes, appear to be safe from any historical, cultural determination, and as such, to be universal. In a third and last section, the question of the influence of history and culture on our perceptual experience is reframed according to that evidence, in the context of genetic phenomenology. Some conceptual tools from genetic phenomenology are subsequently introduced to account for the historicity of our sensory experience in that new framework.

Keywords: Husserl, phenomenology, senses, history, culture, psychology, sensory studies, genetic phenomenology

INTRODUCTION

This paper is dedicated to the influence of our collective and cultural history on the content of our experience. I raise the following

1 Author's e-mail address: gaetan.hulot@gmail.com

questions: is our sensory experience determined by our collective, cultural history? Do people belonging to different times or different cultures “see” or “taste” or “smell” or “feel” or “hear” the world in a different manner than we do? The tradition of “sensory studies”², mostly of sensory history and sensory anthropology, first imagined in the 1930s-1940s by Lucien Febvre and developed in the 1980s onwards, seems – at least at first glance – to take this quite literally, and to assume that the influence of history and culture determines our sensory experience at the earliest and deepest levels. Is that so?

If phenomenology is understood in the sense that Husserl gave to that term, that of a transcendental science dedicated to elucidating the correlative structures of the world and of our experience of it, what does phenomenology have to say about the historicity of our senses? Is the idea that our senses are historically and culturally determined compatible with the basic tenets of phenomenology?

In a first section, I investigate the most radical version of the idea of the “historicity of the senses”, and I suggest some challenges it might pose, in that original form, to a Husserlian phenomenology. In a second section, I show that recent findings in psychology lead us to abandon the initial proposal and to formulate a more modest claim. I conclude that this new formulation is compatible with Husserlian phenomenology, and briefly indicate the conceptual tools provided by Husserl’s genetic phenomenology to account for the historicity of our senses, reframed within the above-mentioned limitations.

1. A FIRST VERSION OF THE CLAIM OF THE “HISTORICITY OF SENSES”

The main claims of sensory historians and scholars at large can be summarized by some quotes, such as this often-quoted sentence, written by Karl Marx in the 1844 *Manuscripts*: “The *forming* of the five senses is a labour of the entire history of the world down to the present”³. According to this sentence, our sensory experience is influenced

2 Howes, D., *The Sensory Studies Manifesto: Tracking the Sensorial Revolution in the Arts and Human Sciences*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 2022.

3 Marx, K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, trans. Martin Milligan, Prometheus Books, Amherst 1988, p. 109.

by the history of our culture, and cannot entirely be explained by, or reduced to, the nature of our physiological apparatus. A second quote, by American anthropologist Edward T. Hall in 1966 adds to the former: “people from different cultures not only speak different languages but, what is possibly more important, *inhabit different sensory worlds*”⁴. In other words: since our senses are shaped by the history of the culture to which we belong, members of different cultures have a different sensory experience of the world, or even different sensory worlds so to speak. Walter Ong, a colleague of Marshall McLuhan, of whom Edward T. Hall was a student, radicalized this idea in 1967, when he suggested that: “(...) The differences in cultures (...) can be thought of as differences in the sensorium [the sensorium being the interplay and relative weight of our senses], the organization of which is in part determined by culture while at the same time it makes culture”⁵. The notion put forward by Ong goes beyond that of Hall: not only are cultures different when it comes to the sensuous aspects of experience, but the very dimension of experience is what defines a culture as such (not language, religion, or other symbolic structures). Finally, Ong provides an interpretation for the fact he set forth: “Man’s sensory perceptions are abundant and overwhelming. He cannot attend to them all at once. In great part a given culture teaches him one or another way of productive specialization. It brings him to organize his sensorium by attending to some types of perception more than others (...)”⁶. Cultures would then operate by subtraction. The difference between cultures would be construed, following Ong, as a differential filtering out of sensations, leaving but a few to be actually processed.

These quotes, summarizing the main claims of anthropologists and historians of the senses, might still contain some ambiguities about what is meant by the influence of culture on sensory experience and perception. One radical interpretation would be that different cultures, through language but not necessarily exclusively through language, affect the very fabric of our sensory experience, by making that surface,

4 Hall, E.T., *The Hidden Dimension*, Anchor Books, New York 1990, p. 2.

5 Ong, W. J., ‘The Shifting Sensorium (1967)’, in *The Varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*, ed. D. Howes, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo 1991, p. 28.

6 Ibid.

shape or heat *appear* differently to members of different cultures. In that regard, the leading figure of contemporary sensory studies, David Howes, himself a former student of McLuhan and Ong, has criticized phenomenology for having overlooked the cultural aspect of the senses, and writes: “(...) by universalising the subjective sensations of the individual, phenomenology ignores the extent to which perception is a cultural construct”⁷.

Having presented this first interpretation of the historicity of the senses, making sensory contents relative to historical times or historically developed cultures, I will show three ways in which such a claim could be problematic from the standpoint of a transcendental phenomenology in the Husserlian sense. For that purpose, I will first need to briefly sketch Husserl’s understanding of our experience of the world.

According to the hylomorphic paradigm presented in *Ideas I*, our experience consists firstly of raw data of sensation, so-called hyletic data: color patches, sounds, smells, textures, tastes, sensations of heat or cold, and others⁸. By virtue of the animation (*Beseelung*) operated by an act of consciousness, sensory contents are joined together and become “appearings of” (*Erscheinungen von*), appearings of an object, upon which a sense is bestowed⁹. The experience is then construed by Husserl as a layering of different strata, corresponding to different types of objects, founded upon each other. The first fundamental layer is that of nature (*Natur*), and the second one is that of spirit (*Geist*). Within the fundamental layer of nature, there are subdivisions, the *res*

7 Pink, S. & Howes, D., ‘The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses’, *Social Anthropology* 18, no. 3, 2010, p. 335, doi:10.1111/j.1469-8676.2010.00119_1.x.

8 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Husserliana, Bd. III/1*, ed. S. Ijsseling, K. Schuhmann, and R. Boehm, Neuausg, Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 3-1, Martinus Nijhoff, Haag, 1976, § 85, p. 193; E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. K. F., Kluwer Academic Publishers, The Hague, Boston, Hingham, MA, USA, 1982, p. 205.

9 Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 41, p. 86; Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*, p. 88.

temporalis, *res extensa* and *res materialis*¹⁰. These three substrata form the layer of nature. On top of this fundamental layer, is founded the level of spirit (*Geist*), itself made of two subdivisions, that of the person and that of *Gemeingeist*, the “communal spirit”. Individuals form groups, clubs, associations, institutions of all sorts, including States and nations, but also the largest social groups in existence, *cultures*, and even groups of cultures, such as the one that Husserl will later name the super-nation (*Übernation*) of Europe, as opposed to Indian, Chinese, or Papuan cultures.

To properly understand the divide between *Natur* and *Geist*, we can use Husserl’s example of a member of the Bantu people from Cameroon arriving in our Western world: “The Bantu would ‘see’ our ‘park’, our houses, our churches, and there would be spatial things for him, and things that, perhaps, would have, for him as well, the character of constructions, of gardens. But there is a difference here. Regarding the spatiotemporal determinations, the pure nature, a common ground must exist, but regarding what the architect aimed at with this building, and regarding what holds a ‘sense’, an aesthetic and practical one, correlative to this building as such, that, the Bantu cannot understand”¹¹. This example shows a clear divide between nature and culture; nature is universal, shared by the Bantu and the Westerner, while culture is local and hermetically closed. Belonging to a different culture, the Bantu “cannot understand” the values and goals that animated the architect in the making of the building, nor the values and goals that animate the passer-by or the user when confronted to the building.

10 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 149, p. 347-348; Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*, p. 359; see also E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Biemel, M., Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 4, Kluwer, Dordrecht, Boston, London 1991, § 10, p. 22; Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, 1989, p. 24.

11 Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. D. Lohmar, Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 9, Meiner, Hamburg, 2003, Beilage XXVII, 498 my translation.

The clear divide of culture and nature as well as the relation of order that exists between founding layers and founded layers within our experience make us understand why a strong claim on the radical historicity, or historical relativity, of our senses can be threatening for phenomenology as a whole:

1/ If sensory experiences are the level on which every experience is founded, included our social and cultural experience, how could it be that the latest founded level influences the founding level? How could it be that our culture shapes our sensory experience, since it is in fact the latter that shapes the former? Acknowledging the historicity of the senses would be putting the layering of types of objects upside down, and would render unintelligible any enterprise of construing our experience as multilayered.

2/ The idea of a culture-bound and historical sensorium poses a second challenge to transcendental phenomenology. If each culture promotes a different sensorium, would there still be a common ground for intercultural communication? Would we still have nature as a shared experience on which to build empathetic relation? Husserl faces a similar challenge when admitting conflicting *orthologies*. By that notion, he understands an inter-individual variety of aesthetic experience in the case of “anomalies”: color blindness, individuals having ingested santonin and having their visual field colored in yellow, people with missing limbs, etc. He thus asks: “But how could men reach an understanding, and thus form a humanity, if they don’t constitute one and the same world, and how could they, if they have different orthological systems?”¹². Husserl nuances this remark by observing that divergent inter-individual orthologies are often slight variations in the experience, additionally that many of them can be framed in quantitative terms, as differences between a better and a worse (*Unterschiede des Besseren und Minderen*), which offers a clear ground for a decision in favor of one of the orthologies being compared. The differences between cultures, if we follow the claim of a historicity of the senses, seem incomparably wider than the inter-individual one: people from different cultures are said to inhabit no less than different sensory worlds, which indicates massive, unbridgeable qualitative differences.

12 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, ed. I. Kern, Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 13, Martinus Nijhoff - Springer Netherlands, The Hague, 1973, p. 378–79, my translation.

Furthermore, if Husserl proceeds to resolve the inter-individual conflict by having recourse to a majority-based conception of “normality” (normality is what most people experience), such an endeavor seems hard to transpose to the scale of conflicting culture. Husserl writes: “[the subject’s orthology] is anomal in the sense indicated above. But it would be normal if the majority of subjects sensed in that manner (*so empfinden*)”¹³. We hardly imagine an argument supporting the superiority of the, say, American sensory experience over the Bantu’s based on the ground of a demographic analysis. Conflicting cultural orthologies would make it difficult to identify what normal means.

3/ Finally, the thesis of the historicity of the senses seems to reawaken an old problem. Early in his intellectual career, Husserl had faced the many-headed hydra of *relativism*. Relativism consists in the notion that truths are relative to the structure of the subject. This conception comes under various forms. Depending on whether truths are thought to be relative to the biological apparatus of the species, to the human psyche, to historical periods, to symbolic forms of cultures, we encounter biologism, psychologism, historicism or anthropologism. If sensory contents are the building bricks of our experience of nature, and if sensory contents are historical in nature, it seems to make “nature” the mere correlate of a historical, culture-bound worldview. Aren’t we then facing the old problem of historicism, already tackled in *Philosophie als strenge Wissenschaft*? And if we bind sensory experience to a certain culture, aren’t we additionally confronted to a form of anthropologism?

The notion that our senses are historically determined raises legitimate concerns from a phenomenological standpoint. However, it is still to be determined whether the claim of the historicity of the senses is justified in the form under which it has been framed so far. As I will show by using insights from contemporary psychology, not quite.

2. HISTORICITY OF THE SENSES FROM THE PERSPECTIVE OF PSYCHOLOGY

It might be tempting to think that perception is culture-bound or history-bound, but facts seem to tell otherwise. In 1898-99, despite great expectations, the Cambridge expedition to New Guinea had al-

¹³ *Ibid.*, p. 379, my translation.

ready showed that locals didn't differ much from their British counterparts when confronted to standardized testing, for example when tested for visual acuity: "the races which have so far been examined do not exhibit that degree of superiority over the European in visual acuity proper which the accounts of travelers might have led one to expect"¹⁴. More recent research seems to confirm that our sensory experience is indeed universal at its lowest level.

The best-known case is that of colors. Anthropologists have long noticed that different cultures in the world divide differently the color space and use different numbers of labels for colors. Following Berlin & Kay's seminal study in 1969¹⁵, it has been shown that some cultures use as little as two basic color terms, such as the Dani in Papua-New Guinea, equivalent of light and dark (as studied by Eleanor Rosch-Heider), while others use up to 12 basic color terms (as defined by Berlin & Kay), such as Russian or Greek speakers, who happen to differentiate light blue and dark blue, English having 11 terms at its disposal. Additionally, many languages around the world don't differentiate blue and green, and have only one label for both. One language, the Berinmo language, uses two words for different shades of yellow¹⁶, etc.

Influenced by the Sapir-Whorf hypothesis, anthropologists first imagined that, based on the differences in their vocabulary, members from different cultures actually saw different colors in the world, had a different sensory experience, shaped by their language and culture. Some observations seemed at first to support such relativist claims. Indeed, in some languages, two non-contiguous colors (such as blue and yellow) appear conflated under the same term (the word *hu* was thought to mean both red and green in the Ainu from Japan). This seems to indicate connections between colors that a Western mind is unable to make. But linguistic research shows that these cases are often superficial variations in language. As Roberson summarizes it: "Mc-

14 Haddon, A.C., et al., *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Volume 2, Physiology and Psychology (1901)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 42.

15 Berlin, B. & Kay, P., *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley, 1969.

16 Roberson, D., Davies, I. & Davidoff, J., 'Color categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture.', *Journal of Experimental Psychology: General* 129, no. 3, 2000, p. 369–98, doi:10.1037/0096-3445.129.3.369.

Neill (1972) documents a number of instances of languages in which a term comes, over time, to be used for either one of opposing colours (red / green or blue / yellow) in different derivative languages. In the case of Slavonic languages, the same term, *plav*, at different times has meant ‘pale yellow / blonde’ in some East Slavonic languages, but ‘pale blue’ in some South and West Slavonic languages. Fasske, Jentsch and Michalk (1972) suggest that the original meaning of the term in Proto-Indo-European was ‘pale’ or ‘grey’ and that the ‘yellow / blonde’ meaning came from the ‘pale’ sense, while the ‘pale blue’ meaning came from the ‘grey’ sense¹⁷. A more recent study has demonstrated that color terms encompassing noncontiguous colors did not exist¹⁸.

Similarly, experiments on the ability to discriminate between colors first seemed to show that speakers who had more labels at their disposal were better at categorizing, especially cross-categories. For instance, Russian speakers (two words for blue) perform better than Americans (one word for blue) in a match-to-the-sample task, when the sample is dark blue and the options offered respectively light and dark blue, in the sense that they complete the task faster¹⁹. Similar results have been found for differences in Serbian language between dark blue (*teget*) and regular blue (*plavo*) and dark red (*bordo*) and regular red (*crveno*)²⁰. But does this result really mean that the sensory experience is any different? More recent interpretation suggests that this apparent result is due to language working as a memorizing tool or as a decision-making

17 Roberson, D., et al., ‘Colour categories and category acquisition in Himba and English’, in *Progress in Colour Studies*, ed. Pitchford, N., and Biggam, C. P., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2006, p. 3, doi:10.1075/z.pics2.14rob.

18 Bailey, A. C., ‘On the non-existence of blue-yellow and red-green color terms’, *Studies in Language* 25, no. 2, 2001, p. 185–215, doi:10.1075/sl.25.2.02bai.

19 Winawer, J., et al., ‘Russian blues reveal effects of language on color discrimination’, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104, no. 19, 2007, pp. 7780–85, doi:10.1073/pnas.0701644104.

20 Jakovljević, I., & Zdravković, S., ‘The colour lexicon of the Serbian language - a study of dark blue and dark red colour categories Part 1: Colour-term elicitation task’, *Psihologija* 51, no. 2, 2018, p. 197–213, doi:10.2298/PSI160521002J; Jakovljević, I., & Zdravković, S., ‘The colour lexicon of the Serbian language - a study of dark blue and dark red colour categories Part 2: Categorical facilitation with Serbian colour terms’, *Psihologija* 51, no. 3, 2018, p. 289–308, doi:10.2298/PSI171115018J.

tool²¹. Interesting results arise when “verbal interference” is used. Subjects are asked to perform the match-to-sample task while blabbering or reciting series of words or numbers. This disruption is meant to prevent subjects from using the tool of language to perform the task; they have to rely exclusively on their sensory experience. The results are striking: “a simple task manipulation, asking subjects to remember digit series, eliminated the language-specific distortions in discrimination”²²; “Once more, the advantage for cross-category pairs has been completely removed by verbal interference”²³. A recent attempt to replicate Winawer’s study on Russian language failed to detect any speed advantage compared to English speakers in the absence of verbal interference²⁴, implying that the influence of linguistic categories (and culture overall) on perception is even more limited than previously thought.

Another well-known example is that of the acquisition of phonemes in early language development. There are approximately 600 consonants and 200 vowels (phonemes) in all the languages of the world combined; yet each language uses only about 40 phonemes, and children quickly learn to differentiate these 40 phonemes. Studies by Patricia Kuhl and colleagues have shown that in early infancy, children from different cultures diverge by picking up particular phonemes in their environment, which correspond to the ones that are distinct in their mother tongue. For instance, “Japanese infants’ discrimination of English *r-l* declines between 8 and 10 months of age, while at the same time in development, American infants’ discrimination of the same sounds shows an increase”²⁵. This decline in the perception of a dis-

21 Dehaene, S., ‘L’influence du langage et des symboles sur la perception et la cognition. Cours au collège de France du 1er septembre au 13 octobre 2020’, <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/influence-du-langage-et-des-symboles-sur-la-perception-et-la-cognition>, 2020.

22 Winawer, J., et al., ‘Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination’, p. 7784.

23 Roberson, D., & Davidoff, J., ‘The categorical perception of colors and facial expressions: The effect of verbal interference’, *Memory & Cognition* 28, no. 6, 2000, p. 984, doi:10.3758/BF03209345.

24 Martinovic, J., Paramei, G. V., & MacInnes, W. J., ‘Russian blues reveal the limits of language influencing colour discrimination’, *Cognition* 201, 2020, 2, p. 25, doi:10.1016/j.cognition.2020.104281.

25 Kuhl, P. K., ‘Brain Mechanisms in Early Language Acquisition’, *Neuron* 67, no. 5, 2010, p. 717, doi:10.1016/j.neuron.2010.08.038.

tion should not be understood as affecting early sensory processes, as if children had become “deaf” to sounds that their language does not recognize as independent phonemes. As Kuhl notes, language development “grows out of infants’ heightened attention to items and events in the natural world”²⁶. The processes affected by exposition to different languages seem to be that of attention and categorization, with no modulation of the sensory impression itself. Thus, Japanese children “hear” the sound *r* and the sound *l*, but they don’t treat them differently, and as such don’t interpret them as two different phonemes; English-speaking children, on the other hand, hear both sounds and interpret them as two different phonemes.

Both examples addressed the universality of the perception of sense qualities, namely color in visual phenomena and timbre in acoustic phenomena. But the question can be raised about other attributes of sensory phenomena, such as intensity. Is intensity perceived in a consistent manner across time and cultures? Studies in olfaction tend to show that perception of intensity varies cross-culturally, and not necessarily along with familiarity with the scent: “The Germans judged three of the Japanese odors – dried fish, Japanese tea and soybeans – as significantly more intense than did the Japanese themselves whereas the Japanese judged one of the European odors – church incense – as significantly more intense than did the Germans, but three other odors – pinewood, cheese and almond – as significantly less intense. Of the international odors, beer and ointment were judged more intense by the Germans”²⁷. This finding is striking, but should it be taken at face value? Are subjects rating the objective attribute of the phenomenon, or their own reaction to it? Another study has shown that intensity was perceived as lower by subjects in Singapore than subjects in Geneva and Liverpool, but Singaporean subjects’ rating of pleasantness and familiarity was also lower²⁸, indicating a possible connection (not explored by the authors).

26 *Ibid.*, p. 716.

27 Ayabe-Kanamura, S., et al., ‘Differences in Perception of Everyday Odors: a Japanese-German Cross-cultural Study’, *Chemical Senses* 23, no. 1, 1998, p. 34, doi:10.1093/chemse/23.1.31.

28 Ferdenzi, C., et al., ‘Variability of Affective Responses to Odors: Culture, Gender, and Olfactory Knowledge’, *Chemical Senses* 38, no. 2, 2013, p. 179, doi:10.1093/chemse/bjs083.

The domain of taste offers here a last example. In 1975, a cross-cultural study compared tastes preferences of Europeans (and Indian medical students) and of illiterate Indian laborers from the Karnataka region, whose diet contains many sour products. This study found no difference in perceived intensity of salty and sweet dishes, but clear distinctions in preferences, with Indian laborers rating sour and bitter food as more pleasant than Europeans or Indian students did²⁹. In other words, the underlying sensory experience is unaffected by culture, but preferences and values are cultural through and through.

To summarize, psychologists tend to agree that cultural upbringing is ineffective on early or low-level perceptual processes, that is on sensory experience itself. Despite their practices, linguistic categories, symbolic forms, people from different cultures see the same colors, feel the same texture, sense the same taste. Certainly, as Angela Gutchess and Robert Sekuler put it their summarizing chapter on the issue, published in 2019: “(...) we are far from a unified understanding of the influences of culture on cognition or the underlying mechanisms”³⁰. Nonetheless, it appears that it is within a limited scope that we can discuss the influence of culture on our sensory experience. We can now go back to our original question, that of the historicity of the senses understood as a direct influence of culture and collective history on sensory contents themselves. This initial claim would have to be reframed, and, as a consequence of this reframing, Husserlian phenomenology would not have to fear the idea of historically determined or culture-bound senses.

As it shows that the level of sensory contents is unaffected by culture, psychology can also determine how culture influences late or upper-level perception. Examples of these influences are to be found in the domains of 1/ attention, and 2/ perceptual learning or fine-tuning of the senses through exercise and practice. Examples of how culture influences attentional processes can be found in the cultural difference regarding attention paid to the surroundings. According to established research, Japanese people tend to pay attention to the surroundings,

29 Moskowitz, H., et al., ‘Cross-cultural differences in simple taste preferences’, *Science* 190, no. 4220, 1975, p. 1217–18, doi:10.1126/science.1198109.

30 Gutchess, A., & Sekuler, R., ‘Perceptual and mnemonic differences across cultures’, in *Psychology of Learning and Motivation*, vol. 71, Elsevier, 2019, p. 166, doi:10.1016/bs.plm.2019.06.001.

while Westerners, and even more so, Himba people living a nomadic life in the desert in Namibia (empty landscape), tend to focus on a specific object and to disregard the background. This difference between focal attention and background attention makes Americans and Himba less prone than Japanese people to illusions like the Ebbinghaus illusion, where the perception of the size of a disc is influenced by the size of surrounding discs³¹. An example of perceptual learning can be found with the ability of Moken children from Thailand and their ability to see clearly underwater, an “expertise” that can be acquired by Westerners after weeks of training³². The fine-tuning of underwater sight among Moken children is an interesting case because it actually makes them see differently. Yet, this difference can be framed as a quantitative difference, rather than a qualitative one.

A closer look at “sensory studies”, which would exceed the scope of this paper, would confirm the impression. Sensory studies insist on the way history and culture affect levels of attention, tolerance, emotions connected to sensory contents, and do not pretend that sensory impressions are themselves being modified by their context of appearance.

3. BASIC PROCESSING OF SENSORY DATA ACCORDING TO PHENOMENOLOGY

We finally turn to phenomenology, to enquire about Husserl’s doctrine of sensory contents and the way they can be affected by history and culture. Simply put, Husserl opposed *relativism*. A relativistic account of sensory contents admits that there is no absolute determination of content, such as an absolute quality or an absolute intensity of said contents; that all contents are determined by their relation to other contents. The relativistic account of sensory contents has been often opposed by Stumpf, in the first volume of his *Tonpsychologie*³³, in « *Erscheinungen*

31 Caparos, S., et al., ‘Exposure to an urban environment alters the local bias of a remote culture’, *Cognition* 122, no. 1, 2012, p. 80–85, doi:10.1016/j.cognition.2011.08.013.

32 Gislén, A., et al., ‘Visual training improves underwater vision in children’, *Vision Research* 46, no. 20, 2006, p. 3443–50, doi:10.1016/j.visres.2006.05.004.

33 Stumpf, C., *Tonpsychologie I*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1883; Stumpf, C., *Tone Psychology*, trans. Rollinger, R. D., *Classic European Studies in the Science of Music 1*, Routledge, Abingdon New York (NY), 2020, p. 6–12.

und psychische Funktionen », where he wrote: “The tone which is followed by other sounds won’t be subsequently *endowed* with a height and an intensity by those which follow it; it must already have possessed them during its lifetime and in isolation. The objection according to which the height of a sound *consists* in general only in its relations to other sounds would get enmeshed in the absurdities of a theory of relativity that I have enough characterized elsewhere”³⁴. Another form of relativism, also opposed by Husserl in various places³⁵, is that of the *Gestalt psychology* as it was practiced in Berlin, which denied the existence of sensory contents possessing absolute properties. According to Gestalt psychologists, sensory contents are construed as abstract or non-independent parts of a certain totality (*Ganzheit*) that has precedence over them. Gestaltists deny the constancy hypothesis (*Konstanzannahme*), which consists in admitting that sensations are constant under the change of *Gestalten* – a “hypothesis” that Husserl was accused of maintaining³⁶, just like Stumpf: “(...) the sensations of the senses themselves, although they don’t necessarily and exclusively follow the stimuli, nevertheless in all cases possess determined, absolute properties, in which they can also manifest, independently from the current connection (*Zusammenhang*), in another connection or in no connection at all”³⁷.

As he opposes relativism, Husserl also needs to oppose the other extreme, which consists in considering that each and every content has an in-born affective force, which immediately translates into its capacity to affect the ego. Such a conception would mean that each and every content mechanically affects the ego, and that the actively conscious

34 C. Stumpf, *Erscheinungen Und Psychische Funktionen*, Verlag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, Berlin, 1907, p. 22.

35 Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ‘Amsterdamer Vorträge’, p. 310; Husserl, E., *Formale Und Transzendente Logik: Versuch Einer Kritik Der Logischen Vernunft; Mit Ergänzenden Texten*, ed. P. Janssen, Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 17, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, § 107c, p. 291-292; Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Strasser, S. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 1, Kluwer, Dordrecht, 1991, § 16, p. 76-77.

36 Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, *Phaenomenologica* 44, Martinus Nijhoff - Springer Netherlands, The Hague, 1972, § 56, p. 283-286, § 59, p. 293-296.

37 Stumpf, C., *Erkenntnislehre. Band 1*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1939, § 15, p. 250.

world is a mere surfacing of the passively dominating forces in the living present. The extreme consequence of this would be that all consciousness could be explained by the inner properties of sensory contents, leaving no space for any form of (intentional) activity. In order to avoid both extremes, Husserl has to recognize absolute properties of sensory contents, but must also acknowledge their differential capacity to affect the ego. How does he do this? Husserl does it by distinguishing a first level, that of the passive, non-egoic, formation of sensory units, where contrast provides units with an absolute affectivity, and a second level, where the relativism of affections makes some contents ineffective in their attempt to affect the ego, and some others successful. This is what Husserl develops in his so-called “genetic phenomenology” under the title “relativism of affective tendencies”. Genetic phenomenology shows how sensory contents are pre-given, then given in the form of objects and finally enter in the process of production of higher-level objects such as states of affairs or essences.

We must distinguish accordingly between low-level passive registration of sensory data on the one hand, and higher-level passive processing of such data on the other hand. High-level processing includes temporalization, affection, association, attention and cognitive processes *per se* (sense-bestowing perception, concepts, evaluation, judgments, abstraction...). Culture and history do not affect the first level, but potentially affect the second one, in ways that are still in need to be investigated. Are sensory contents temporalized in different ways in clock-time cultures than they are in event-time cultures? Do some sensory contents affect more or less depending on the value attached to them by different cultures? How do smells or sounds remain in the background in places or cultures where these contents are common and not particularly significant, and, conversely, jump out at people from cultures which put a greater emphasis on them? These are some of the questions that need further inquiry.

CONCLUSION

The goal of this paper was to determine whether, or in what sense, a form of historicity could be attributed to our senses, as seems to be the claim of “sensory studies”. As recent studies in psychology tend to demonstrate, there is a core in our sensory impressions that is unaffec-

ed by our culture, language, habits or world views, and in that sense that can be named universal (cross-cultural). This is in line with Husserl (and Stumpf)'s refusal of relativism, a doctrine that would consider that attributes of sensory impressions are function of their sensory or intentional context. As a consequence, historicity and culture-dependency are not to be found in sensory contents themselves, but in the way sensory impressions are processed.

BIBLIOGRAPHY

- Ayabe-Kanamura S., Schicker I., Laska M., et al., 'Differences in Perception of Everyday Odors: a Japanese-German Cross-cultural Study'. *Chemical Senses* 23, no. 1, 1998, p. 31–38. doi:10.1093/chemse/23.1.31.
- Bailey A. C., 'On the non-existence of blue-yellow and red-green color terms'. *Studies in Language* 25, no. 2, 2001, p. 185–215. doi:10.1075/sl.25.2.02bai.
- Berlin B., and Kay P., *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. University of California Press, Berkeley, 1969.
- Caparos S., Ahmed L., Bremner A. J., et al., 'Exposure to an urban environment alters the local bias of a remote culture'. *Cognition* 122, no. 1, 2012, p. 80–85. doi:10.1016/j.cognition.2011.08.013.
- Dehaene S., 'L'influence du langage et des symboles sur la perception et la cognition. Cours au collège de France du 1er septembre au 13 octobre 2020', 2020. <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/influence-du-langage-et-des-symboles-sur-la-perception-et-la-cognition>.
- Ferdenzi C., Roberts S. C., Schirmer A., et al., 'Variability of Affective Responses to Odors: Culture, Gender, and Olfactory Knowledge'. *Chemical Senses* 38, no. 2, 2013, p. 175–86. doi:10.1093/chemse/bjs083.
- Gislén A., Warrant E. J., Dacke M., et al., 'Visual training improves underwater vision in children'. *Vision Research* 46, no. 20, 2006, p. 3443–50. doi:10.1016/j.visres.2006.05.004.
- Gutchess A., and Sekuler R., 'Perceptual and mnemonic differences across cultures'. In *Psychology of Learning and Motivation*, 71:pp. 131–74. Elsevier, 2019. doi:10.1016/bs.plm.2019.06.001.
- Haddon A. C., Rivers, W. H. R., Myers C. S., et al., *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Volume 2, Physiology and Psychology (1901)*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Hall E. T., *The Hidden Dimension*. Anchor Books, New York, 1990.
- Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. *Phaenomenologica* 44. Martinus Nijhoff - Springer Netherlands, Den Haag, 1972.

-
- Howes D., *The Sensory Studies Manifesto: Tracking the Sensorial Revolution in the Arts and Human Sciences*. University of Toronto Press, Toronto ; Buffalo ; London, 2022.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edited by S. Strasser. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 1. Kluwer, Dordrecht, 1991.
- , *Formale Und Transzendente Logik: Versuch Einer Kritik Der Logischen Vernunft; Mit Ergänzenden Texten*. Edited by P. Janssen. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 17. Nijhoff, The Hague, 1974.
- , *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by K. F. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 1st bk. M. Nijhoff ; Distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston, The Hague ; Boston : Hingham, MA, USA, 1982.
- , *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Kluwer Academic, Dordrecht ; Boston, 1989.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Husserliana, Bd. III/1*. Edited by S. Ijsseling, K. Schuhmann, and R. Boehm. Neuausg. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 3-1. M. Nijhoff, Haag, 1976.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by M. Biemel. Faks.-Ausg. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 4. Kluwer, Dordrecht Boston London, 1991.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edited by D. Lohmar. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 9. Meiner, Hamburg, 2003.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Edited by I. Kern. Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 13. Martinus Nijhoff - Springer Netherlands, The Hague, 1973.
- Jakovljević I., and Zdravković S., 'The colour lexicon of the Serbian language - a study of dark blue and dark red colour categories Part 1: Colour-term elicitation task'. *Psihologija* 51, no. 2, 2018, p. 197–213. doi:10.2298/PSI160521002J.
- , 'The colour lexicon of the Serbian language - a study of dark blue and dark red colour categories Part 2: Categorical facilitation with Serbian colour terms'. *Psihologija* 51, no. 3, 2018, p. 289–308. doi:10.2298/PSI171115018J.

-
- Kuhl P. K., 'Brain Mechanisms in Early Language Acquisition'. *Neuron* 67, no. 5, 2010, p. 713–27. doi:10.1016/j.neuron.2010.08.038.
- Martinovic J., Paramei G. V., and MacInnes W. J., 'Russian blues reveal the limits of language influencing colour discrimination'. *Cognition* 201 2020, p. 104281. doi:10.1016/j.cognition.2020.104281.
- Marx K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, Trans. Martin Milligan. Prometheus Books, Amherst, 1988.
- Moskowitz H., Kumaraiah V., Sharma K., et al., 'Cross-cultural differences in simple taste preferences'. *Science* 190, no. 4220, 1975, p. 1217–18. doi:10.1126/science.1198109.
- Ong W. J., 'The Shifting Sensorium (1967)'. In *The Varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*, edited by D. Howes. Anthropological Horizons. University of Toronto Press, Toronto ; Buffalo, 1991.
- Pink S., and Howes D., 'The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses'. *Social Anthropology* 18, no. 3, 2010, p. 331–33. doi:10.1111/j.1469-8676.2010.00119_1.x.
- Roberson D., and Davidoff J., 'The categorical perception of colors and facial expressions: The effect of verbal interference'. *Memory & Cognition* 28, no. 6, 2000, p. 977–86. doi:10.3758/BF03209345.
- Roberson D., Davidoff J., Davies I.R.L., et al., 'Colour categories and category acquisition in Himba and English'. In *Progress in Colour Studies*, edited by N. Pitchford and C. P. Biggam, pp. 159–72. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2006. doi:10.1075/z.pics2.14rob.
- Roberson D., Davies I., and Davidoff J., 'Color categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture.' *Journal of Experimental Psychology: General* 129, no. 3, 2000, p. 369–98. doi:10.1037/0096-3445.129.3.369.
- Stumpf C., *Erkenntnislehre. Band I*. Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1939.
- , *Erscheinungen Und Psychische Funktionen*. Verlag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, Berlin, 1907.
- , *Tone Psychology*. Translated by R. D. Rollinger. Classic European Studies in the Science of Music 1. Routledge, Abingdon New York (NY), 2020.
- , *Tonpsychologie I*. Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1883.
- Winawer J., Witthoft N., Frank M. C., et al., 'Russian blues reveal effects of language on color discrimination'. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104, no. 19, 2007, p. 7780–85. doi:10.1073/pnas.0701644104.

GAETAN ILO

Međunarodna škola NOVA, Skoplje, Severna Makedonija

DA LI JE ČULNO ISKUSTVO
DETERMINISANO KULTURNOM ISTORIJOM?
HUSERL, STUDIJE ČULA I PSIHOLOGIJA

Sažetak: U ovom radu, Huserlova fenomenologija suočava se s idejom da naša kolektivna istorija i kultura koju baštinimo i u kojoj rastemo (uključujući jezik, navike, kulturne vrednosti) utiču na naše iskustvo sveta. Izvučena iz „studija čula” (naime, čulne istorije i antropologije), prva verzija te ideje formulisana je tamo gde se smatra da istorija i kultura aficiraju kvalitet, intenzitet, prostornost i druge atribute čulnih sadržaja koji podleže našem opažanju. Ova prva verzija suprotstavlja se Huserlovoj koncepciji hiletskih datosti iz 1910-ih i 1920-ih, koja, nasuprot tome, pretpostavlja da je naše čulno iskustvo imuno na takve uticaje. U drugom delu, dokazi koji potiču iz savremene eksperimentalne psihologije iznose se kao podrška Huserlovoj poziciji. Naši rani, osnovni čulni procesi čine se bezbednim od svake istorijske, kulturne determinacije, te se kao takvi čine univerzalnim. U trećem i poslednjem delu, pitanje o uticaju istorije i kulture na naše opažajno iskustvo preoblikovano je prema tim dokazima, u kontekstu genetičke fenomenologije. Neka konceptualna oruđa koja potiču iz genetičke fenomenologije zatim se uvode kako bi se u tom novom okviru objasnila istoričnost našeg čulnog iskustva.

Ključne reči: Huserl, fenomenologija, čula, istorija, kultura, psihologija, studije čula, genetička fenomenologija

Primljeno: 1.3.2024.

Prihvaćeno: 31.5.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 165.8

165.813

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.191-221>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ANDRIJA JURIC¹

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DOES THE I HAVE A HISTORY? THE PROBLEM OF CONSTITUTION OF THE PURE I

Abstract: This paper examines some issues in the constitution of the pure I and, to that extent, its historicity. At places, Husserl holds what would seem as contradicting views regarding the constituted nature of the I, describing it as both unconstituted transcendence within immanence and as continuously self-constituting. This is further complicated by the paradoxical status of the I as the identical subject of its own self-objectification, presupposing itself for its constitution. Through the concepts of I-pole, substrate of habitualities, *Deckungsynthese*, character of *nunc stans*, and self-temporalization, I aim to investigate the constituted character of the I. In the end, I argue that these frameworks fail and that the actual, living I-subject of the immediate presence cannot be regarded as constituted or having a historical dimension.

Keywords: the I, constitution, history, habituation, temporality, *nunc stans*

“What has history to do with me?
Mine is the first and only world!”
(Wittgenstein 1961, 82e)

Husserl presents conflicting claims regarding the constitution and historical dimension of the I. In *Ideas I*, he states that the I is an element of the pure structure of consciousness, “one which is not constituted” (1983, 133). Conversely, in *Cartesian Meditations*, he asserts that the I or ego is “*continuously constituting himself*” (1960, 66). This discrepancy is further complicated by the notion that this constitution

1 Author’s e-mail address: nusolog@gmail.com

of the I occurs for the I or that the I is “constituting itself”, an idea continued in *Crisis* (1970, 172). Additionally, in *Phenomenological Psychology*, Husserl writes:

“The I has its history and on the basis of its history it creates [schafft] an I which persists for it habitually as the same I.” (1977, 161)

This is echoed in *Cartesian Meditations*:

“The ego constitutes himself for himself in, so to speak, the unity of a ‘history’.” (1960, 75)

These statements suggest the existence of two I’s: the constituting and the constituted. What would the relation between the original and the created I consist of? Is the first I also created or constituted? Is the I constituting itself or a *new* I? Furthermore, they also allude to the interrelation between constitution and history.

In this paper, I will analyze this issue through the idea of the I’s constitution, focusing on its role as a substrate of habitualities, its unchanging nature, and the self-temporalization of the living present. Consequently, we will be faced with the dialectic of the changing and unchanging I, its temporal and atemporal character, and the question of whether the I has a history.

THE CONSTITUTION OF THE I

Everything within consciousness is constituted. Constitution is the result of its intentionality. Objects do not merely exist; they are experienced by consciousness through predefined modes of conscious acts, which are closely interrelated. Each objective region is constituted in a manner peculiar to consciousness, with different layers of constitution (1983, 355). For instance, a material thing is perceived in profiles or adumbrations [*Abschattungen*], never “all-sidedly” (8). Moran summarizes Husserl’s concept of constitution as follows:

“[Constitution refers to] the manner in which an object is formed and given its particular structure and attributes by certain a priori acts of consciousness [...] from the activity of the conscious subject apprehending them. [...] Husserl speaks of the constituting subject as giving an object its ‘sense and being’”. (Moran and Cohen 2012, 71)

In a 1920 manuscript, Husserl equates constitution with “what *Kant* obviously *had in mind* [...] *synthesis*”.² It is a passive genesis in which both the I and its world are constituted. Taken as such, constitution involves time and distinct elements or moments.³ It is a process of developing and disclosing the object for the subject, rather than outright creation.

If the I’s history is founded on constitution, then the I ought to be constituted. However, this is met with several difficulties. Firstly, the I is never an object but rather a subject of consciousness, for whom everything else constitutes an object. Thus, the I “cannot itself be a content”, as to be an I means “to be something opposed to all objects, for which they are objects” (Natorp 1888, 11). In *Ideas I*, Husserl adopted this position claiming that the I “is not something taken *for itself* and which can be made into an Object” (1983, 191). However, in *Ideas II* he moderates, writing:

“everything that is objective, in the broadest sense of the word, is thinkable only as [...] referable to a pure Ego. This holds for the pure Ego itself as well. The pure Ego can be posited as an object by the pure Ego which is identically one with it.” (1989, 107)

Each object is an object for the I, which is the subject of all objects, including *itself*. Reflection, for instance, “makes me objective – objective for me” (1977, 159). If the I can be posited as an object for the I, we end up with two I’s, the subject for which the second I is posited as an object. I shall refer to them as ‘I-subject’ and ‘I-object’ respectively. Although the I can be posited as an object for itself, it can never truly *be* an object. Ontologically, it cannot become an object, but epistemologically, it should be able to posit itself as an object for itself. This implies that the original, living, and functioning I-subject remains *unposited*. On paper, the I-subject should be “identically one with” the I-object, but in practice, there exists an asymmetry between them.

Later on, Husserl states that the world, objects, and the I are all constituted *for* the I:

“The Ego [Das Ich] is itself *over and against itself*, is itself for itself, is constituted in itself [...] it is also constituted precisely for itself and

² As quoted in (Mensch 2010, 141).

³ In the broadest sense, whether over time or within inner time-consciousness, there is a succession of experiences, appearances, or adumbrations and an overlapping of constitutive layers.

has its constituted surrounding world as non-Ego [Nicht-Ich], as mere ‘Objects’, which exist only as constituted for an Ego and never as constituting themselves, as Ego. [...] the pure Ego must indeed be designated the subject of all Objects.” (1989, 331)

A Fichtean relation is evident: the I is for the I and constitutes itself as such. While all objects are simply constituted, the I is constituted *as* constituting.

“The ego is himself *existent for himself* in continuous evidence; thus, in himself, he is *continuously constituting himself as existing*.” (1960, 66)

Constitution concerns how objects are formed in experience. This is straightforward for all objects except the I because the I is posited as an object for itself; it is, at the same time, an object and a subject for whom it is an object. Therefore, the constitution of the I in its self-objectification becomes problematic, as it presupposes the achievement of the constitution. Ferrarin formulates this paradox as follows:

“it seems to me that there is a tension in this conception which Husserl cannot solve [...] the difficulty is the double requirement that the ego be the identical subject of its *Erlebnisse*, and that it be the object of its concrete self-constitution in a history. If it has to constitute itself, it has in fact to be the subject of its self-objectification – in which case it has to presuppose itself for its constitution of itself.” (1994, 655)

If the I is (self-)constituted for itself, it must already exist. However, if the I already exists, it cannot constitute itself *as* existing. If *x* is constituting itself as *x*, it either is not *x* initially (constitution as production) or *x* is not constituting itself, merely a representation of itself, i.e. I-object (constitution as self-manifestation). Either way, the I presupposes itself as its own condition of possibility, leading to Munchausen’s paradox.⁴ We shall revisit this shortly.

Secondly, the I is not given in adumbrations. In *Ideas II* Husserl writes:

“The Ego, however, does not appear, does not present itself merely from a side [...] Instead, the pure Ego is given in absolute selfhood and in a unity which does not present itself by way of adumbrations”. (1989, 111)

4 It is interesting to note that Fichte’s concept of the I was also equated with the adventures of the Baron by Madame de Staël (Wood 2012, 16).

It does not appear to itself in adumbrations, as each would presuppose the I for which it appears. The I is not an appearance at all; it is not grasped on the object-side, but on the subject-side, as the subject for whom appearances appear. The pure I is given in immanence. Therefore, Husserl continues,

“the pure Egos must be drawn, originarily and in absolute selfhood, out of the originary givenness of each cogito in which they function”. (118)

Thirdly, and based on this, we can differentiate between self-consciousness and self-knowledge.

“In order to know what a human being is or what I myself am as a human personality, I have to enter into the infinity of experience in which I come to know myself under ever new aspects [...] in order to know that the pure Ego is and what it is, no ever so great accumulation of self-experiences can profit me more than the single experience of one sole and simple cogito.” (111)

To answer the maxim ‘know thyself’, I must experience myself in time, echoing Kant’s idea that in inner sense I cognize myself only as I appear to myself. This entails adumbrations: new experiences, properties, and insights, in a word, history. This quest can be infinite, ever more perfected. Thus, the maxim pertains to the empirical and concrete ego, i.e. *me* as this human person. Conversely, I can grasp myself as the pure I in “one sole and simple” cogito, making self-knowledge temporal and self-consciousness atemporal.⁵

To summarize, the I is the subject of all objects, including itself. It is not an object of intentional consciousness but a precondition for any constitution. The I does not appear one-sidedly; rather, it is grasped in immediate intuition. Already it becomes difficult to see how this I-subject could belong to the domain of constitution.

5 An illustrative example is King Oedipus. He discovered a certain truth about himself, namely, that he had killed his father. As an object, he was given to himself in adumbrations, adding another layer of ‘the one who committed patricide’. However, Oedipus did not discover that he is *himself*, which is a prerequisite for all self-knowledge. In other words, for knowledge to be *self*-knowledge or for a discovered property to be recognized as mine, I have to be aware that the object of cognizing is I, myself. This parallels the doctrine of the essential indexical ‘I’ and the example of amnesiac Rudolf Lingens (Perry 1977). One can learn everything about a person named ‘Rudolf Lingens’, but he will not learn that it is *he himself* he is learning about.

 THE UNCONSTITUTED I-POLE

Let us return to the difficulty that the I is both the identical I-subject of lived experiences within the egoic structure of consciousness and the object of constitution in its history. Husserl characterizes the I as the center or pole of consciousness. *Cogitationes* are polarized on one end by object-synthesis, which directs them toward identical objects, and on the other end by second polarization or “*second kind of synthesis*” which collectively embraces all *cogitationes* “as belonging to the identical Ego” (1960, 66). This I is a “necessary *terminus a quo*, the Ego-point, from which [acts] irradiate” (1989, 112); it is the “center of functioning” of consciousness (111). Akin to the object-pol, it is “a center of an identity” and “center for affects and actions” (324). Therefore, the I-pole is the “unique center of the entire pure subjectivity”, the “point of origin” of all constitutions and objectivizations (1977, 161); the singular point of “all-inclusive synthesis” that permeates the whole streaming conscious life and all existence constituted in it (159). The I is the primary referent for all contents, *cogitationes*, objects, and every synthesis or constitution, similar to how a circle is internally determined by its center. Furthermore, this I is empty:

“the ‘Ego’ is completely empty of essence-components, has no explicable content, is undescrivable in and for itself: it is pure Ego and nothing more.” (1983, 191)

In *Ideas II*, Husserl reiterates this idea:

“[The pure Ego] has no innate or acquired traits of character, no capacities, no dispositions, etc. [...] it does not harbor any hidden inner richness; it is absolutely simple and it lies there absolutely clear.” (1989, 111)

Husserl even asserts that the I is the I-pole – “the Ego-Center, or, the Ego itself” (112; 103).

Portraying the I in this manner makes it difficult to understand how something absolutely simple, devoid of content or components, and indescribable could be constituted in any sense. Consequently, when Husserl first introduces the pure I in *Ideas I*, he states the following:

“If we retain a pure Ego as a residuum after our phenomenological exclusion of the world and of the empirical subjectivity included in it

[...] then there is presented in the case of that Ego a transcendency of a peculiar kind – one which is not constituted – a *transcendancy within immanency*". (1983, 133)

This is, again, reaffirmed in *Ideas II*:

"the pure Egos [are] *incapable of and in no need of constitution through manifolds*". (1989, 118)

Not only is the I is not constituted, it is incapable of and does not require constitution. No manifold could ever constitute the I. However, it is still given, in consciousness. Therefore, it is a transcendence *within* immanence.

This notion appears almost paradoxical. The I is a transcendence, yet it is *not* eliminated by *epoché* that brackets all transcendencies. Transcendence of the I is not transcendence of a physical thing, as it is not constituted in the same way as an object is. It is inherent in each lived experience, placing it within immanence; however, it is neither a lived experience nor a part of it, thus it is not immanence in the strict sense. The transcendence of the I consists in the fact that it transcends individual mental acts, enduring the change of each *cogito* of which it is the subject; it remains, persisting and abiding. In other words, the I transcends each thought and all thoughts. By uttering 'I', I do not refer to a concrete experience or part of it, but to the subject that *has* different experiences. Neither is I limited to this individual experience nor the present experience. As they imply a synchronic and diachronic transcendence of the I, "there is obviously a certain transcendence of the 'I' with regard to individual experiences" (Fasching 2009, 134). Transcendence thus means a "transtemporal identity" of the I. The I "affirms its permanence beyond this consciousness and all consciousnesses" (Sartre 1991, 50). Husserl himself states that "the I is not to be found in the real stream of lived experiences" (1977, 159), thus transcendence means that the I is "*beyond* the immanent stream" (Embree 1973, 27). It surpasses the current, individual *cogito* and the stream of consciousness as the subject of background mental acts as well, akin to Kant's 'I think' which accompanies all presentations (Husserl 1983, 132–33). The transcendence thus lies in its existence as the subject of absent mental states when it is presented immanently as the subject of present mental states (Priest 2000, 16). It is that which is necessary for the stream of consciousness and experiences to be *mine*.

If the I were an experience, a part of the experience, or a content of consciousness, which come and go, “then over any period of time you would have as many pure egos as you have experiences” (Shim 2020, 169), i.e. “I would have as multicolored, diverse a self as I have representations” (Kant 1998, 247). Furthermore, the I is “absolutely identical throughout every actual or possible change in mental processes” (Husserl 1983, 132). While an object is a constituted ‘unity of sense’, established as one-in-many experiences, the I is absolutely simple. The adjective ‘pure’ in pure I should signify precisely this independence on experience. Consequently, it cannot be constituted by the manifold of experiences (Mensch 2010, 139).

Now, Husserl states that,

“What is lacking is, for instance, an understanding of the relationship between the ‘pure Ego’, earlier taken as a structural moment of all cogitations and afterwards still very much utilized, and the Ego as person”. (1989, 331)

This understanding involves the “insertion into space and time” of this I. In other words, I am this particular human person with a name and history, existing as an *object* in the world and nature. Simultaneously, I am (or this I in “I am” is) the functional I-pole, a structural element of my egoic consciousness, the *subject* of all objects, including this body, and this “human being as Object”. A person is *not* the subject of all objects because it is itself an object for the pure I.

THE I AS THE SUBSTRATE OF HABITUALITIES

Husserl later revised his view, critiquing his earlier position that the I is “pure I and nothing more” (*cf.* 1970, 155). Instead, he consistently emphasized throughout his work that the I is more than an I-pole and is constituted through the sedimentation of habitualities, serving as their underlying substrate. In *Phenomenological Psychology*, he states:

“But this pure I – which plainly Kant had in mind, as he spoke of the I of transcendental apperception – is not a dead pole of identity.” (1977, 159)

Similarly, in *Ideas II*:

“The Ego, however, is not an empty pole but is the bearer of its habituality, and that implies that it has its individual history.” (1989, 313)

Again, in *Cartesian Meditations*, he adds:

“But it is to be noted that *this centering Ego is not an empty pole of identity*, any more than any *object* is such. Rather, according to a law of ‘transcendental generation’, with every *act* emanating from him and having a *new objective sense*, he acquires *a new abiding property*.” (1960, 66)

Finally, in *Crisis*, he concludes:

“Concretely, each ‘I’ is not merely an ego-pole but an ‘I’ with all its accomplishments and accomplished acquisitions, including the world as existing and being-such.” (1970, 183)

Kant, before Husserl, fell victim to the discrepancy between the transcendental I, conceived as logical and functional, and the empirical I of real subjects. Husserl was well aware of this and could have faced the same problem with the I-pole and the living ego in the world (Ferrarin 1994, 656). To avoid this, he introduced the idea of self-constitution of the I, which involves the concretization or mundanization of the pure I into a real or personal ego in time. The I is no longer empty, simple, and indescribable; it possesses properties, including the achievements of the constituted objects and the world. Husserl states that it is “an essential property of the ego, constantly to have systems of intentionality” (1960, 65). The I continually constitutes itself as existing in time – with each emanating act it “acquires *a new abiding property*”, thus “*I am abidingly the Ego who is thus and so decided*” (66). In this way, the I becomes the bearer of its “Ego-properties” (1989, 324).

Sedimentation refers to the process by which new experiences, judgments, and decisions settle or solidify into lasting habitual convictions. These form a cognitive outlook or integrate into actions, shaping one’s character and individual style, becoming part of the I’s unconscious background (1973a, 279). This cumulative process, a part of passive synthesis, complements the spontaneity of the I. It also pertains to the constitution of objects and the world. Intentional acts, by living through them, leave tendencies and patterns on the I. When an object is constituted, its existence and mode correlate with “the habituality constituted in the Ego-pole himself by virtue of his position-taking” (1960, 68). This constitutive activity establishes a habitus in me, through which the object appears as enduring. The constituted object,

so to speak, leaves a habitual mark on the I that constituted it. Thus, through their constitution, the I habitually persists as the same I.

These habitualities are not merely added or acquired; they are “dispositions which accrue to [the I] by a genesis” as it performs the activities. Thus, we become “progressively acquainted” with the I (1977, 161). Through habitualities the I undergoes genesis, self-constitution, and it “has a history because it accumulates properties; the property of having been subject of act 1 at t_1 , of act 2 at t_2 ” (Priest 2000, 16). As Zahavi notes,

“[Pure] ego develops into a personal ego with a history in so far as sedimentations accrue and enduring habits are established”. (2014, 82)

The pure I *develops* into a personal or real ego.⁶ Once I decide, the act of deciding passes, but the personal ego is determined as the one that decided thusly. As a result, the I constitutes itself “as a ‘fixed and abiding’ *personal Ego*” with a personal character (Husserl 1960, 67). If I change my beliefs, I change myself because “Every change of conviction is a change of the I” (1977, 164).

Therefore, Husserl rejects his previous idea the idea that I-pole is I:

“The I-pole is not I. I am in my habitual convictions. I maintain my one and same I”. (Ms. A VI 30, S. 54b)⁷

The I is more than the I-pole, as it encompasses accomplishments and acquisitions, constituted objects, and the world. As this person, I am not merely a structural I-pole but exist within habitual convictions.

THE UNCHANGING I

This appears to be the final word. However, the ambiguity resurfaces as just one paragraph later Husserl continues:

“To change the conviction is to change ‘oneself’. But throughout change and unchange the Ego remains identically the same precisely as pole.” (1989, 324)

6 For clarity, I use the term ‘I’ to refer to the pure I and ‘ego’ to denote the constituted I-object or person. Husserl only later in his life distinguished between the transcendental ego and the pure I (*cf.* 1970, 184).

7 As quoted in (Kern 1964, 289).

Throughout all ‘change and unchange’, self-objectification and flux of lived experiences,

“what changes phenomenologically is not the Ego itself, which we grasp and have given in reflection as absolutely identical”. (109)

Elsewhere, he states,

“The I has its mode of continuing through time as an enduring I amid the fluctuation of its acts, and thus of its convictions, its decisions.” (1977, 164)

The change of convictions is a change of the I, but the I also endures through these decisions. Nowhere is this more evident than in *Ideas II*:

“[The pure Ego] is changeable in its practices, in its activities and passivities, in its being attracted and being repulsed, etc. But these changes do not change it itself. On the contrary, in itself the pure Ego is immutable. [...] It is not changeably related, in real properties and states, to changing real circumstances” (1989, 110–11)

The I is changeable, yet these changes do not change the I itself, as it is *immutable*. This seems contradictory. How can the I be changeable, yet still remain “identically the same”? One possible explanation is that Husserl uses the term ‘I’ in two distinct senses: the I in a broader sense, as a monad, and the I in a strict sense, as the I-pole. Ricoeur recognizes this ambivalence in the concept of the I, which “is at once both pole of acts and concrete monad” (1967, 55). However, this does not explain how can a monad be the pure I – if it has properties and determining content, then it cannot be “pure”.

As van Peursen explains, this I-subject in I-structure,

“This is the transcendental or pure Ego, which is not itself a real part of psychical experiences, but which is the invariable structure”. (1959, 34)

I can imagine myself in a fantasized world or as another person, but this world and experiences still belong to me (Husserl 1989, 127). Mental acts and lived experiences fluctuate – one moment I am perceiving, then remembering, and then reflecting on something else. Yet, the perceiving, remembering, and reflecting I are *one and the same* I. In all these instances, the I remains identical, invariable, and immutable element of the egoic structure of consciousness. It appears static within the stream. What is crucial for this unchanging nature of the I

and its character of transcendency within immanency is precisely its *numerical identity*.

“the pure Ego [is] something absolutely identical throughout every actual or possible change in mental processes”. (1983, 132)

It is important that this I-pole “is numerically and identically the same” center of all subjectivity (1977, 161). In *Ideas II*, he explicitly asserts:

“The pure Ego is, to emphasize it expressly, numerically one and unique with respect to ‘its’ stream of consciousness.” (1989, 117)

Numerical identity renders it transcendent to each individual *cogito*. There is no multitude of I’s in consciousness, each tied to a different *cogito*, similar to how a circle cannot have more than one center. Instead, the formula is: “*One* pure Ego – *one* stream of mental processes” (1983, 196), and this I is grasped in a “sole” *cogito*.

Recall the earlier quote that the I, as a structure, is “afterwards still very much utilized” in the real ego. This I remains functional within the mundanized, personal ego. It becomes evident that the I not being an empty I-pole means that, like the pole of *cogitationes*, it is also a *pole of habitualities*.

“[The I] is not an empty ideal polar point [...] it is also a pole of corresponding habitualities.” (1977, 161)

As Kockelmans observes,

“[The pure I] is the pole of ever increasing habitualities”. (1977, 273)

This has important further implications. First, the I acts as the core around which ‘ever-increasing’ sedimentation occurs through both passive and active genesis. This I is still being utilized in real egos, as each real ego, or human person as a monad, has a pure I as its center, its “apperceptive nuclear content”. The world has “the same number of pure Egos as there are real Egos” (1989, 117). Hence, the I does not truly ‘develop’ into a personal ego, as it remains unchanged. Instead, the real ego is a self-objectification of the pure I, which serves as a substrate for its habitualities, as everything followed by the same identical I belongs to a single monad (118). Thus, “the *ego-pole* – continuously carries out a retaining function” (1970, 171), and is the “*identical substrate of Ego-properties*” (1960, 67). Much like an oyster deposits

layers of calcium around an irritant, the I, as the I-pol, constitutes a personal ego within its history.

Secondly, thus described, “the pure ego does not maintain its self-identity the way the real ego does” as it lacks changeable traits, abilities, or properties (Kockelmans 1977, 273). The I as the I-pole, serving as the identical substrate of sedimentation, *retains its identity* as the unchanging pole of growing habitualities.

“as the I, that I now am [...] I do not change by taking on new decisions [...] Rather, as this I, I am only the same in the constant acquisition of new determinations.” (1973b, 352)

In another place,

“[The identical pure Ego’s] identity is an identity throughout this immanent time. I am and I was the same, I who endure and ‘hold sway’ in this or that conscious act”. (1989, 109)

The I is self-identical both “formally”, as the I of each *cogito*, and “materially”, in each decision taking, as the same I through habitualities. It is unnecessary to differentiate between the I that observes a tree and the I that feels pain, or between the I of this decision and in that belief. This indicates the I-pole is numerically identical across all consciousness, habitualities, and throughout constitution. Husserl equates the I-pole to the object-pole, which likewise maintains its numerical identity while “being determined ever anew by ever new objective constituents” (1977, 161). The I develops its identity through the continuous acquisition of new determinations, while remaining self-identical and unchanged in them and throughout its constitution. Therefore, the identity of the I is twofold, reflecting a dual self-grasping:

“The identity of the pure Ego does not only reside in the fact that I (*sc.* the pure Ego), with regard to each and every cogito, can grasp myself as the identical Ego of the cogito; rather, I am even therein and a priori the same Ego, insofar as I, in taking a position, necessarily exercise consistency in a determinate sense”. (1989, 119)

I am both the self-identical pure I in each *cogito* and the same constituted I-object with persistent thema. This duality corresponds to the (numerical) self-identity, where the I grasps itself immanently as the same I, and (personal) identity, where every position assumed leaves its lasting consequence. There exists a kind of dialectic of self-identity

and personal identity: the I acquires its identity and history while remaining unchanged, i.e. the I finds its identity in the changing ego, but the ego finds its self-identity in the unchanging I.

Thirdly, this clarifies how the I creates an I which persists *for it*, as the same I. We are again reminded of the fact that all achievements of constitution are for the I. Personal or “*real Egos, as well as realities in general, are mere intentional unities*”, constituted as transcendent objects in relation to a pure I given immanently (117–18). Everything the I could ‘develop into’ is for the I-pole, including a constituted human person – this person, as an object, is the object for the pure I as the subject.

“what is the pure Ego’s [is] the whole world with all it contains [...] including that man whom I also designate as I, as Ego, namely I, the man called so and so and characterized as such and such”. (116)

That objective I-man, which I discover in the world, is for me, me as the I-subject. I am the subject of myself as an object. The personal ego is constituted in its history *for* the I. By constituting this I-object, the I acquires itself for itself, i.e. it attains *a* Self – a constituted and temporal object, a fixed and abiding personal ego. Through sedimentation, it further acquires its history and identity. However, this history is simultaneously for the I as its own. My history is an object for me; it is part of *me* and for my *I*. This explains how the I has its history but is not the object of it; rather, it is the created I-object in which all of the I’s history is “stored”. The I-subject does not possess any kind of history because it has no content and is immutable. Nonetheless, it remains numerically identical and unchanged throughout history, as a continuous subject of consciousness. I can grasp myself as the pure I (103). Nothing changes in this grasping, nor will it ever change – I will always grasp myself as a self-identical I of the actual *cogito*, as the I of grasping.

This parallels the earlier example of Oedipus. As a concrete person with a history and experiences in the world, Oedipus is a constituted real ego, an object. However, as the immutable and identical I-subject of all objects and acts of his consciousness, he is an unconstituted pure I. Thus, the act of patricide is a constitutive part of Oedipus’ person in the world, not of his pure I. Although Oedipus’ personal ego was constituted progressively over time, his pure self-consciousness remained un-

changed; he stayed the same in the “acquisition of new determinations”. Nothing in his pure self-consciousness changed, nor could it change, after discovering his patricide. Neither did his use of the first-person indexical ‘I’ or first-person perspective change. In all these statements – “I am searching for King Laius’ murderer”, and later “I have killed my own father”, and even if Oedipus had been assaulted, suffered amnesia, and said “I cannot remember anything” – he would still, by uttering “I”, correctly refer to himself *as* himself, as the subject. Despite later Oedipus’ accumulated layers of experience, habitualities, attitudes, beliefs, worldview, and personal ego constituted in time, when he uses ‘I’, he still refers to himself as before. His pure I remains immutable throughout his life, regardless of any changes in his concrete person. The Me (I-object) undergoes alterations, not the I (I-subject). Experiences do not change the I. Moreover, the prophecy that he *himself* would kill his father led him to leave Corinth. In other words, the oracle did not prophesize that someone named Oedipus would kill his father, but that *he* (using indexicals) would do so. Another pure I could identify with that objective person, but not with his pure I.

Even if so, one might ask why this matters. Husserl stated that I am not merely the I-pole but exist in my habitual convictions. As a person, I am more than just the egological element of my consciousness. This, however, is not entirely accurate. When I say, “I am John”, I am not John in that situation; instead, I am always “standing” on the standpoint of the I-subject. In other words, the “place” from which one speaks is not the described I-object. I could have also said “I am Oedipus” or “I am I”. When I stand in front of a mirror, I am never what I see but always *that which sees*. I am the eyes that witness, the disinterested spectator on this side of the mirror. I do identify with the reflection, but I can never become it.⁸ Over time, what changes is what I see, not that which sees. There is a fundamental phenomenological asymmetry between myself and others – I see, others are seen; others have faces, but I do not. The subject is faceless. Thus, our place or point of view lies always from the I-pole, in the self-identical I as always-subject, not in the acquired, historically constituted I-object.

8 Here lies the core issue of consciousness: how does the I-subject recognize and identify itself with the I-object? Much like in the mirror test, how do I, as the faceless observer, identify with the reflection or face that I see ‘over there’?

Accordingly, Van Cleve critiques Hume's claim that he cannot find the I in introspection, only perceptions:

“one might say that the empirical self is that upon which Hume stumbled, while the transcendental self is that which did the stumbling.” (2009, 605)

The I is not an object to be found. Hume could not find it because he *was* it, though unaware. As Husserl notes,

“In truth, of course, I am a transcendental ego, but I am not conscious of this”. (1970, 205)

In the natural attitude, I am “given” to the mundane. Or, as explained in *Ideas II*:

“I take myself as the pure Ego insofar as I take myself purely as that which, in perception, is directed to the perceived, in knowing to the known”. (1989, 103)

I *am* the pure or transcendental I, but seldom am I conscious of myself as such. I grasp myself as the pure I when I consider myself solely as the subject of the act. Thus, in stating “I am John”, I am *the subject of stating*, not John. As a personal ego, I could have been anyone, constituted in any combination of compossible types. However,

“It would be countersensical to claim that I, the pure Ego, actually am not or am something altogether different from the Ego functioning in this cogito.” (111)

Husserl equates himself in the first-person with the pure I – one grasps oneself purely as I, in a single instance of *cogito*, and is nothing more than this I functioning within this actual *cogito*. What I am, as the pure I, is precisely *this* I in *this* present *cogito*.

The question remains: is this I-subject constituted and does it have a history?

DECKUNGSYNTHESE: THE CONSTITUTION OF THE PURE I-SUBJECT

Although scarcely, Husserl does mention the constitution of the I-pole itself. We have seen that the I belongs “to ‘its own’ stream of lived experience”. This relation is described as follows:

“The one pure Ego is constituted as a unity in relation to this unity of the stream, and that means that it can, in the course it takes, discover itself as identical. [...] a ‘steadfast and persistent’ Ego could not be constituted if a steadfast and persistent stream of lived experience were not constituted”. (119–20)

The I-pole is constituted as a unity. However, as previously mentioned, the I is a “unity which does not present itself by way of adumbrations”. – What, then, is it a unity of? To be constituted as a unity means that the I can, when looking back on previous mental acts, *discover itself as identical* “and become conscious of itself as the subject of these remembered cogitations”. This ensures the consistency of the I.

“The I-pole is constituted in the I-synthesis, which consistently and without any identifying activity brings all actual and potential acts into a unified coverage [Deckung] [...] The wakeful I [wache Ich], taken concretely, is the wakeful I-pole, that is the I-pole constituted in current identity coverage [Identitätsdeckung], with the lived experiences, i.e. the consciousness ‘of’”. (1962, 481)

In Husserl’s philosophy, *Deckung* or coincidence/covering refers to an act of fulfillment or agreement between intentionality and the given; “a synthesis in which what was meant coincides and agrees with what is itself given” (1960, 11). It involves recognizing the “found” as the intended one, i.e. discovering itself as identical. In the case of the I, this means that the I is a *unity of coincidence* (*Deckungseinheit*) or “synthesis of coincidence” (*Deckungssynthese*) between the two I’s, an identity in difference (Cavallaro 2020).

This unity implies a kind of *overlapping* (cf. Mensch 2010, 149). If I perceive *x*, as the pure I, I am the subject of the perceiving, the perceiving I. When I reflect upon my perceiving, I am the reflecting I, whilst the perceiving I, the subject of the previous act, slips into the object of reflection becoming the reflected I. These layers of experience overlap; the reflecting I coincides with the reflected I, and the I-pole “shines through” or “stands out”. There is an identity between the I now evidently given and the I as posited or intended. Thus, the I of the current mental act “discovers” and “identifies” itself with the I of the absent. Husserl also uses the term “finds”.

“I find [transcendental I] as the continual *Ego* in the ‘I now experience this thing, I remember, I expect’, and so on, be it (as the I) of the re-

spective individual experience, be it in a thoroughgoing (continuity) in the transition of one to the other [experience]”. (2019, 562)

Likewise, in *Cartesian Meditations*:

“I can [...] find myself as the Ego who *is* convinced, who, as the persisting Ego, is determined by this abiding *habitus*”. (1960, 67)

This recognizing feature of *Deckung* enables me to know that, when I remember seeing a house, it was indeed *me* who saw it – ‘me’ meaning ‘I who now remembers’, the remembering I. This applies to every other I in the egoic life of consciousness. Ultimately, I realize “*that this and the other pure Ego are in truth one and the same*” (1989, 108), and that all these I’s or “‘*many*’ act poles are in themselves evidently the identical I [...] an all-overlooking I” which identifies all (2019, 294).

This ‘all-overlooking I’, as ‘steadfast and persistent’ unity of ‘many act poles’, could not be constituted without a ‘steadfast and persistent’ stream of consciousness. This stream is unified, and based on this unity the I-synthesis constitutes the I of the living present as continuous and unchanging. As noted earlier, each lived experience carries within itself “two poles of identity”: the object-pole and the I-pole (1962, 481; 1960, 66), polarized on both ends by object-synthesis and subject-synthesis or I-synthesis. The former directs them toward identical objects, while the latter embraces all *cogitationes* “as belonging to the identical Ego” or I-pole (66).⁹ Therefore, as in the case of sedimentation and ‘habitual mark’, we encounter a mutual or reciprocal constitution [Mitkonstitution]:

“by his own active generating, the Ego constitutes himself as *identical substrate of Ego-properties*, he constitutes himself also as a ‘fixed and abiding’ *personal Ego*”. (67)

In constituting the “fixed and abiding” personal ego, the I, *in turn*, constitutes itself as a “steadfast and persistent” I. Likewise, the I is constituted as a unity through its constitution of the world – the conviction of the world’s permanence is necessary for the unity of conscious life

9 If ‘*x* is round’ and ‘*x* is red’ constitutes *x* as ‘is round *and* red’ (and *x* itself as an identical object across different *cogitationes*), then it follows that ‘I am perceiving’ and ‘I am remembering’ constitutes the same I in ‘perceiving *and* remembering’. This idea echoes Kant’s notion of the transcendental unity of apperception. However, to the best of my knowledge, Kant does not propose the synthesis of the transcendental I itself.

(Ferrarin 1994, 650). This all leads to the conclusion that the ‘unity’ of the I is derivative, constituted based on the unity of consciousness or consistency of the world.

Several issues arise with this position, and I will highlight only a few since a comprehensive analysis would exceed the scope of this paper. First, *Deckung* pertains to the character or identity of the I rather than the I itself. It establishes the I *as* enduring or *as* the same I in both perceiving and remembering. Second, the I cannot be constituted through this identity, as it must already be present in each *cogito*. This leads to the third and main issue: the ‘all-overlooking I’ of the entire stream is identical to the individual I in the *ego cogito cogitatum* structure of each experience. – *What exactly is the I unity of?* As Fasching points out,

“If the transtemporal identity of the subject consists in some ‘unity relation’ between ‘subject-stages’ – then what is such a ‘subject-stage?’” (2009, 142)

If each experience has its I-pole, we can represent it as I_1 of act_1 at t_1 and I_2 of act_2 at t_2 , where I_1 and I_2 are, for instance, perceiving and reflecting I. I-synthesis unifies I_1 and I_2 into a single, same I of both act_1 and act_2 (see Husserl 2019, 291). How, then, does this unified and constituted ‘The I’ differ from the “small” I’s or I-stages? Is it reducible to the relation between these elements? Is I_1 not the all-overlooking I and, *vice versa*, is not the all-overlooking I again just another I_n in the continuity of the stream? It is difficult to see how these I’s “should fuse into *one*” through *Deckung*, as a unity confronting the unity of the stream (*cf.* Fasching 2009, 143).¹⁰ Husserl himself claims that the I is “*incapable of and in no need of constitution through ‘manifolds’*”.¹¹ A ‘manifold’ need not be an adumbration of an object; it could also mean *cogitationes*, any instance in the stream. In brief, the I *does not*

10 Castañeda offers an interesting illustration of the synchronic unity of the overlapping I’s through Friedrich’s bee-watching example. He differentiates between the I “of the interval” and the I as “the reflexive subject of the maximal co-conscious integration of experiences”, essentially the I of the stream of consciousness, and concludes that “I is a unit built up from the subjects of the sub-experiences” (1988, 226–27).

11 Similarly, Fichte argues that the I emerges not through “synthesis whose manifold could be further dissected, but through an absolute thesis” (1982, 73). We cannot “blithely piece together” the I from the manifold of “I, who think D, am the same I who thought C and B and A”. I cannot become “I for myself” based on this identity in manifold (49). However, person or individuality does arise through this type of synthesis.

require a plurality of any kind, including the self-integration of I_1 and I_2 .¹² Moreover, as Kant pointed out, if the I were part of the experience – such as the ‘reflecting’ or ‘remembered’ I – we would have as many “multicolored” I’s as we have experiences. If the all-overlooking I were not already present and presupposed in each *cogito*, independent of synthesis or constitution, then no “accumulation of self-experiences can profit me”. Husserl does not speak about grasping the “small” I_1 or I-stage, but rather “that the pure Ego is and what it is” – emphasizing the “numerically one”, self-identical and unchanging I, not its instances or iterations in individual acts. There is no need for layers to coincide, as everything there is to the I is graspable in a single layer, in one “sole and simple cogito”.¹³ The I has to already be present before *Deckung* takes place. Therefore, *Deckung* appears to be a case of *petitio principii*, presupposing the I whose constitution it seeks to explain.

Thus, Husserl himself states that

“[This] pure Ego is established by means of a cogito determined in any way whatsoever. It extends itself therein onto the total sphere of what is”. (1989, 127)

The I, established in a single *cogito*, “extends” across the entire stream of consciousness. Additionally, all unities “are unities in reference to the pure Ego [...] as whose ‘possessions’ they are constituted”, including the whole stream (126). The form of the stream “*necessarily comprises all mental processes pertaining to a pure Ego*”, and there is only *one* all-overlooking I per consciousness (1983, 196). Consequently, the I cannot be constituted as a unity with reference to the I (as in the aforementioned paradox), nor from individual elements of the stream, as the elements that the I egologically shapes “do not constitute it” (Mensch 2010, 147).

The core issue is how something pure – *a priori*, independent of experience, absolutely simple and empty, self-identical, numerically one, invariable and immutable, and fully given in a single *cogito* –

12 If I were to “add” an I to the I, it would remain the same I – like adding zero to a number, there is no change in value. Likewise, the fact that two and two equals four is not the achievement of each individual addition.

13 Husserl claims that “a shift of focus is possible” by which the I can grasp itself as the I of the current act *during* that act, as a “self-perceived actual presence” (1989, 108). This requires no higher I-reflection.

can be constituted. If we view the I as a first-person perspective, it becomes clear that it cannot emerge through the integration of various lived experiences given “first-personally”, nor does it change through them. We can also draw a parallel between the I and the Now, which is not constituted through synthesis “between nows”, because there is “no now that could be synthesized with another now which would not already be in itself the momentary taking place of temporal transition” (Fasching 2009, 145). There is no need for *Deckung* of distinct ‘nows’ from various time experiences in order to constitute a “unity” that would be the Now; it is “given” in a single instance. It is impossible to see how could I even grasp what the Now is based on past experiences – which are, by definition, *not now* – and their coinciding with the “current” ‘now’, which I am trying to grasp. Just as the Now is not constituted by passing moments, but is rather their dimension or “place” of streaming, the I cannot be constituted through the passage of lived experiences, as it is the dimension of permanent change of experiences, “and as such does not itself change with the contents” (146).¹⁴

Thus, it seems more accurate to conclude that the I is “consequently not constituted by the self-integration of the stream of consciousness” (138). Synthesis necessitates more than time-consciousness, it requires

14 Another sense of constitution briefly mentioned is mutual constitution through contrast or relation. Husserl states that “lasting and remaining primal now constitutes itself in this streaming [...] as a fixed form”, implying that ‘fixed’ is “always co-constituted [Mitkonstituierte]” with ‘streaming’ (2006, 8). The I manifests as enduring against the backdrop of changing experiences. Mensch explains this through self-locating: “situated between my retained past and anticipated future, I find myself at a temporal 0-point”, concluding that “the content that I retain positions me”, both spatially and temporally, in the ‘primal now’ and ‘primal here’ (2010, 147, 155). However, it is unclear how the Now can be constituted through streaming. The content itself lacks any inherent determinacy – nothing about 5 p.m. makes it ‘now’ unless *now* is 5 p.m. Likewise, contrary to Mensch’s claim that “‘here’ is defined by the perspectival unfolding of the objects that surround me”, ‘here’ is *not* defined by content, merely determined. ‘Here’ is defined in relation to the I as ‘the place where I am’ and becomes determined as a location through this unfolding. The Now is not a “middle point” squished between the past and future; rather, it defines them. Furthermore, the I is constituted as ‘fixed’ in contrast to the streaming of consciousness, while streaming is (constituted as) such in contrast to the unchanging I. This creates a paradox of mutually dependent constituting. Either something must be initially unconstituted and *given*, or we ought to already have the complete dyad, as in the case of opposites. In other words, just as ‘left’ and ‘right’ define each other and cannot exist independently, a fully formed consciousness must exist from the beginning, which defeats the point of constitution.

“a subject of the activity for which *Erlebnisse* have meaning”. This subject cannot be time-consciousness itself

“because consciousness of the succession *presupposes* the persistence of the subject in time and requires the possibility for an *identical ego* to recognize and describe something as belonging to its past”. (Ferrarin 1994, 657)

There can be no present experience without “my abiding through the permanent streaming of the experience [...] this abiding of presence cannot be thought as a case of the (constituted) persistence of an enduring object” (Fasching 2009, 145). While an object is constituted as enduring in time consciousness, the abiding I – for the I is not an object – “is not constituted by temporal phases, but is rather their *generation*”. Therefore,

“the very nature of experience implies a non-constituted synchronic and diachronic transcendence of the experiencing ‘I’ with regard to its experiences, an ‘I’ which has a purely subjective being and defies any objective characterization.” (131)

For there to be orientation within consciousness, a “stable point” is necessary – a permanent I that remains constant amid the fluctuations of lived experiences, similar to how the first-person point of view or pure self-consciousness persists throughout conscious life, as in Oedipus’ example. The transcendence of the experiencing I implies that the I is a *witness of consciousness* and its flow.

THE I OF *NUNC STANS*

We have reached a crucial moment in the concept of I’s history: the Now. Although having a history implies a temporal dimension, the I remains permanent and unchanging. Sartre likens this type of existence to that of eternal truths, as the I “affirms its permanence” beyond this and all acts of consciousness (1991, 50). This indicates that the I is atemporal, “outside” of time. While subjective experiences are constituted in immanent time, “not everything subjective is temporal”. The I-pole, to which the entire stream of consciousness is related, is not in this stream. The I “itself is not temporal” because it is “the pole of all temporal series and, as such, is necessarily ‘super’-temporal [‘über’-zeitlich], the I for which time is constituted” (Husserl 2001b, 277). It

cannot be constituted within time, since all temporal moments exist for the I. It does not share the same temporalization as something temporal; it is “extensionless” and identical throughout objective duration.¹⁵

The I is “always now and remains now”, *permanently now* (2006, 202). Hence, this “standing and lasting I” [stehende und bleibende Ich] appears *static* within the stream, as the I of *nunc stans*. Kockelmans notes:

“Husserl came to determine the being of the ego as the living present of all presentification [...] [it] manifests itself, on the one hand, as something permanently flowing and streaming whereas, on the other hand, it appears to have the character of a *nunc stans*.” (1977, 284)

Nunc stans translates to “now standing” and describes the idea of something existing independently of time. Derrida explains the Now as follows:

“[Time] has for its existence – the *v̄v* [...] The *v̄v* is the form that time cannot escape, and under which it cannot not be given; and yet the *v̄v*, in a certain sense, is not. [...] The now presents itself both as that which *no longer* is and as that which is *not yet*. [...] the now is not a part; time is not composed of *v̄v*. [...] The *v̄v* as an element of time, would thus not be in itself temporal. It is temporal only in becoming temporal [it is] a non-temporal nucleus of time: a nucleus that is not modifiable by temporal change, an unalterable form of temporalization.” (1970, 62–63)

The Now is unchanging and enduring, an ‘unalterable non-temporal nucleus of time’. It resembles the source or the origin point of time (*cf.* Husserl 2006, 8). Time flows through the Now, but the Now itself remains constant. It has no beginning, duration, or end because the Now is not in time; it will not pass in a few seconds or later on. The Now cannot pass at all, as it is not a consciousness of successive moments, t_1 and then t_2 , as having passed, which would make it static. Instead, it is the consciousness of transition, *streaming* itself (Fasching 2009, 144). However, the Now appears to stand still because it is always Now and never ceases to be Now. Whenever I refer to it, it *is*. Whenever I am self-conscious, when I self-consciously refer to myself, it is Now, and whenever Now is, I am self-conscious. The I is *always* Now, it always

15 It is interesting that Wittgenstein also defines the I as a “point without extension [ausdehnungslosen]” (2001, 70).

finds itself in the present. They are so intimately linked that they are one in actuality.¹⁶

The I of the living present thus exhibits a dual character of both permanently streaming and *nunc stans*. Husserl describes it as “standing-streaming” [stehend-strömende] (2006, 124, 145) or “flowingly-statically present” [strömend ständig gegenwärtige] (1970, 185). This paradoxical description reflects the ambiguous duality in self-grasping:

“The ego [Das ego] grasps himself not only as a flowing life but also as I [als Ich], who live this and that subjective process, who live through this and that cogito, as the same I. [...] I exist for myself and am continually given to myself, by experiential evidence, as ‘I myself.’” (1960, 66–68; cf. 1989, 118–19)

This view amalgamates Husserl’s concepts of the I as the stream of experiences from *Logical Investigations* with the I as the I-pole from *Ideas*. The ego, as a streaming life, is temporal; yet as the I for itself, it is an unchanging, atemporal ‘I, myself’. Empirically, I grasp myself in the inner sense as a flowing life, as ‘this person’ with this history and character, and purely, in self-consciousness, always as ‘I, myself’.¹⁷

The I persists in the stream not as a metaphysical atemporality but as transcendence in immanence. It is immune to the temporality and

16 Husserl also makes interesting claims about the transcendental I being immortal and eternal. Every human ego harbors its transcendental ego: “I am now, and belonging to this Now is a horizon of the past that can be unraveled into infinity. And this means precisely, the ego was eternal [...] and this does not die and does not arise; it is an eternal being in the process of becoming” (2001a, 469–71). Wittgenstein similarly claims that “a man lives eternally if he lives in the present” (1961, 75e). While intriguing, this topic is beyond the scope of this paper.

17 This enables Oedipus to grasp himself in two distinct ways: first, he recognizes that he/Oedipus and Laius’ murderer are *one* and the same person, and second, he is aware that this identity refers to *himself*, not some other person named Oedipus. Rudolf Lingens lacks this second mode – he knows the biography he is reading is about Rudolf Lingens but not that it is about himself, that *he* is Rudolf Lingens. These modes align with Kantian inner sense and transcendental apperception. In inner sense, I am given to myself in time or how I appear to myself (including history). In transcendental apperception, however, I am conscious “only *that* I am” (1998, 259). Inner sense presupposes transcendental apperception, that I myself am the subject of the maxim ‘know thyself’, making self-knowledge temporal, as “I have to enter into the infinity of experience”, while self-consciousness is immediate. If I am the pure I, as the subject of the actual *cogito* (Husserl 1989, 103), then ‘I am’ or ‘I, myself’ is timeless, always in the Now.

change of experiences; if it were temporal, it would simply be a content of consciousness. The I of the Now is temporal only insofar as it *becomes* temporal by temporalizing itself. In two illuminating passages from *Crisis*, Husserl explains:

“[To] what is recollected, what is past (which has the ontic meaning of a present having passed) there belongs also a past ‘I’ of that present, whereas the actual, original ‘I’ is that of immediate presence; to this presence, recollection belongs as a present experience [...] Thus the immediate ‘I’ performs an accomplishment through which it constitutes a variational mode of itself as existing (in the mode of having passed). Starting from this we can trace how the immediate ‘I’, flowingly-statically present, constitutes itself in self-temporalization as enduring through ‘its’ pasts.” (1970, 185)

Earlier in the text:

“[The] most general aspect of the ego’s form, namely, the peculiar temporalization by which it becomes an enduring ego, constituting itself in its time-modalities: the same ego, now actually present, is in a sense, in every past that belongs to it, another – i.e., as that which was and thus is not now – and yet, in the continuity of its time it is one and the same, which is and was and has its future before it. The ego which is present now, thus temporalized has contact with its past ego, even though the latter is precisely no longer present: it can have a dialogue with it and criticize it, as it can others.” (172)

It has been pointed out that Husserl emphasizes the numerical identity of the I. There is only *one* – all-overlooking, self-identical, unchanging, unconstituted through manifolds, and grasped that it “is and what it is” in a single *cogito* – I per consciousness, much like a circle only has one center. This “one true” I is the I-subject of the actual *cogito*, the I of the Now, this actual and original I of the immediate presence, flowingly-statically present, which I always am as ‘I, myself’. It is “countersensical to claim that I, the pure Ego, actually am not or am something altogether different from the Ego functioning in this cogito”. Everything that I am is given in the Now, and whenever I grasp myself, I do so as the I of this *cogito*, *the I of grasping*.¹⁸ It is

18 Even if the I began its existence within this *cogito*, where it refers to itself, everything would remain the same. All life and past until now could have been constituted from false memories, yet even if the entire previous history were a lie, the ‘I am’ would

always Now and always this *cogito* when I grasp myself. ‘True’ here means that the apodictic evidence ‘I am’ or ‘I think’ is actually and intuitively given in the first-person for this I. This does not apply to the constituted past I, the reflected I, or the *alter ego*. The validity of ‘I am’ holds only in the present and the first-person; ‘I am’ means ‘I am now’ or ‘I, the I of this self-grasping, am now’. Other I’s are not true precisely because they are “no longer present”, they are “not now”. Only the living I of the Now is ever actually present at any given time – if all I’s were present and valid at once, it would result in a schizophrenia of consciousness. Therefore, there is only one actual I, the I of the living present, for which ‘I am’ is valid, while all other I’s are merely postulated, I’s in a derivative sense.

Furthermore, “the capacity for this constitution, this temporalization, belongs to the living present and its actually living I [aktuell-lebendigen Ich]” (1973b, 347). In other words, not just any I can constitute or temporalize itself, only the actual I of the Now. This atemporal I, flowingly-statically present, temporalizes itself into the past and future by constituting “itself in time”. The I-*now* achieves this by varying itself into I-*not-now* or I-*having-passed*; it “depresentifies” [Ent-Gegenwärtigung] and alienates itself from itself. This past I is “another” for the present I, and has become “copresent” (1970, 185). Thus, in the present act of remembering, the I remembers and identifies itself with that past I. Through this process, the I “extends” its being from the present into the dimension of the past and future, thereby acquiring its history and character “as enduring through its pasts”.

This “contact” between these I’s implies *Deckungssynthese*, discovering oneself as identical in one’s past. The actual I, by identifying with the past I, recognizes itself as “one and the same” – an all-overlooking I “which is and was and has its future before it”. However, this only enables self-temporalization, not *the constitution of the I of the living presence itself*. The I “becomes an enduring ego” but *does not become itself*. If the I is “numerically one”, then distinguishing the reflecting and reflected I, or *Deckung*, becomes meaningless. The I

still be true. This is evident in the everyday use of the first-person pronoun ‘I’, which refers to the subject of the utterance of ‘I’. It means that “All determination refers back to a here and now and consequently to some subject” (1989, 315). Ultimately, everything refers back to the I-subject of the living present as its *origo*.

does not change throughout temporalization; it is simply temporalized while remaining the same. In self-temporalization, the I is both atemporal and historical. Although the I is empty, it acquires its historical life through constitution and temporalization, making it ‘this’ and not ‘that’ ego (cf. Mensch 2010, 146); and is always already given to itself as itself, as ‘I, myself’, which remains identical.

CONCLUSION

Does the I have a history? That answer depends on our understanding of ‘the I’, as its history and constitution are intertwined. The I acquires its history through constitution, as the I-pole accumulates habitualities. Based on this history, the I “creates” a fixed and abiding personal ego. Therefore, as an I-object, the I certainly has a history. This process can be seen as the development and enrichment of another aspect of the ego – the Me. Additionally, there is a sense in which the I’s identity and character are constituted ‘as enduring’ or ‘as same’ through changes. However, as an I-subject, the I remains unchanged throughout consciousness and constitution. While the I is constituted for itself, the I itself appears unconstituted. Husserl’s description of the I as *unchanging*, absolutely simple, self-identical, numerically one, fully given in a single *cogito*, unobjectifiable subject of all objects – further complicates the idea of how such an I could be constituted as a unity or have a history. These notions imply processuality, time, genesis, development, sedimentation, succession of experience, and layers, among others. Furthermore, if the I is “stuck” in the present, it becomes impossible for the I to have a history in any meaningful sense – history is the content of time, while the I is *nunc stans*. Even if considered as a ‘stable unity’ (ignoring the issue of how something simple and numerically one can be a ‘unity’), each instance of unifying I-stages would again presuppose the I.

The constitution of the I-subject is problematic because it is already presupposed in previous constitutions of both the I-object and the I’s character. Husserl claims that the issue of the I’s “constitution for himself” includes “*all constitutional problems without exception*”, and coincides with phenomenology as a whole (1960, 68). Ultimately, phenomenological constitution pertains to the constitution of an object, whether viewed as the production of the I or its self-manifestation (cf. Cavallaro 2020, 130). Anything can be considered constituted as an ob-

ject of consciousness. Even the *eidōs ego* we reach is not constitutive consciousness but a constituted one (Ferrarin 1994, 655); temporality itself is a *cogitatum* (Ricoeur 1967, 97). There is no evidence vouching for transcendental subjectivity or intersubjectivity either – while the I is given in intuition as an “apprehension of fact”, the doctrine of transcendental subjectivity is a result of phenomenological theory, a philosophical system (cf. Sartre 1991, 43). Anything beyond this actual, living I of the immediate presence, which intuition alone guarantees, can be dismissed as postulated. If the I were a constituted object, it would be an epiphenomenon of transcendental consciousness, lacking the ‘I am’ evidence and the capacity to designate oneself purely as oneself without any identifying property. The necessity and objectivity of the I would be a constituted contingency. Moreover, as a product of synthesis and unity, it would be unable to ground anything. This would undermine the fundamentality of the transcendental I, implying an even more original “synthesizer ‘behind’ the I”, which, if also a unity, would be founded on an even more primary process, *in infinitum* (Priest 2000, 27).

The I is not merely an object of consciousness – it is also always the subject. As the unposited I of the actual *cogito*, it lies “outside” of it. It is “floating above all temporality”, “entering into time” only in order to grasp itself (Husserl 2001b, 287).¹⁹ Wittgenstein aptly notices,

“The subject does not belong to the world: rather, it is a limit of the world.” (2001, 69)

The I dances on the fringes of consciousness. As an element in the egoic structure of consciousness it remains static throughout one’s life, identical against any background. It cannot be willingly modified by actions or experience. No amount of education, meditation, practice of ‘ego death’, or limit situations [Grenzsituation] can change it. The I is independent of me and could not have been different. Likewise, the I does not belong to history nor is not changeably related to it; rather, it is *a limit of a history*. It can distance itself from its history or lose it, as an amnesiac, while still retaining its first-person perspective. In the end, we are on the standpoint of this I – I am not this person, but

19 For Husserl’s idea of the nameless and “living, functioning I” as the limit of consciousness, see (2001b, 278, 286–87; Mensch 2010, 144).

the I observing this person. As the original, unchanging I of the living present, I am the disinterested spectator, the *witness* of my own history and my persona in the world.

REFERENCES

- Castañeda, Hector-Neri. 1988. "Persons, Egos, and I's: Their Sameness Relations." In *Psychopathology and Philosophy*, edited by Manfred Spitzer, Friedrich A. Uehlein, and Godehard Oepen, 210–34. New York: Springer.
- Cavallaro, Marco. 2020. "Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal." In *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*, edited by Iulian Apostolescu, 107–33. Cham: Springer.
- Derrida, Jacques. 1970. "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time." In *Phenomenology in Perspective*, edited by F. J. Smith, 54–93. Dordrecht: Springer.
- Embree, Lester E. 1973. "An Interpretation of the Doctrine of the Ego in Husserl's Ideen." In *Phenomenology: Continuation and Criticism*, edited by F. Kersten and R. Zaner, 24–32. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fasching, Wolfgang. 2009. "The Mineness of Experience." *Continental Philosophy Review* 42 (2): 131–48.
- Ferrarin, Alfredo. 1994. "Husserl on the Ego and Its Eidos (Cartesian Meditations, IV)." *Journal of the History of Philosophy* 32 (4): 645–59.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1982. *Science of Knowledge*. Translated by Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1962. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edited by Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1973a. *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Edited by Ludwig Landgrebe. Translated by James S. Churchill and Karl Ameriks. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1977. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Translated by John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.

-
- . 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by Frederick Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- . 2001a. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- . 2001b. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Edited by Rudolf Bernet and Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer.
- . 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Edited by Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.
- . 2019. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kockelmans, Joseph J. 1977. "Husserl and Kant on the Pure Ego." In *Husserl: Expositions and Appraisals*, edited by Frederick A. Elliston and Peter McCormick, 269–85. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.
- Mensch, James R. 2010. *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Moran, Dermot, and Joseph Cohen. 2012. *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum.
- Natorp, Paul. 1888. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i. B.: Mohr.
- Perry, John. 1977. "Frege on Demonstratives." *The Philosophical Review* 86 (4): 474–97.
- Peursen, Cornelis van. 1959. "Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl." In *For Roman Ingarden: Nine Essays in Phenomenology*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, 29–41. Dordrecht: Springer.
- Priest, Stephen. 2000. *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London: Routledge.
- Ricoeur, Paul. 1967. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Translated by Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1991. *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*. Translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Hill and Wang.

-
- Shim, Michael K. 2020. "Ego." In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, edited by Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, and Claudio Majolino, 167–74. Abingdon: Routledge.
- Van Cleve, James. 2009. "Transcendental Ego." In *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz, 605. Malden: Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Notebooks, 1914-1916*. Edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- . 2001. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge.
- Wood, David W. 2012. *Mathesis of the Mind: A Study of Fichte's Wissenschaftslehre and Geometry*. Amsterdam: Rodopi.
- Zahavi, Dan. 2014. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

ANDRIJA JURIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

DA LI JA IMA ISTORIJU? PROBLEM KONSTITUCIJE ČISTOG JA

Sažetak: Ovaj rad razmatra neka pitanja vezana za konstituciju čistog *Ja*, a utoliko i za njegovu istoričnost. Na nekim mestima, Husserl zastupa stavove koji bi se povodom konstituisane prirode *Ja* činili protivrečnim, opisujući ga kako kao nekonstituisanu transcendenciju unutar imanencije, tako i kao ono što stalno konstituše sebe. To se dalje komplikuje paradoksalnim statusom *Ja* kao identičnog subjekta vlastite samoobjektivacije, koji pretpostavlja sebe za svoje konstituisanje. Posredstvom pojmova *Ja*-pola, supstrata navika, *Deckungssynthese*, *nunc stans* karaktera, kao i samotemporalizacije, cilj mi je da istražim konstituisani karakter *Ja*. Na kraju, tvrdim da ovi okviri nisu adekvatni, te da zbiljski, živi *Ja*-subjekat neposredne prisutnosti ne može biti smatran konstituisanim, niti da ima istorijsku dimenziju.

Ključne reči: *Ja*, konstitucija, istorija, navika, temporalnost, *nunc stans*

Primljeno: 20.2.2024.

Prihvaćeno: 10.5.2024.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XXI, 41/2024

UDK 14 Platon

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.223-241>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PEĆINA – MIT ILI ALEGORIJA?

Sažetak: Interpretacije Platonove priče o pećini razlikuju se prema tome da li se interpretatori opredeljuju za mit ili za alegoriju. U literaturi se gotovo ravnopravno, već prema nahođenjima interpretatora, bira i jedno i drugo rešenje. Da bismo razumeli razlike u imenovanju, najpre ćemo posegnuti za metodom opovrgavanja, u nameri da osporimo obe mogućnosti imenovanja. Platonovu pećinu najprikladnije određenje da je slika iskazana rečima, *eidola legomena*, a ne mit niti alegorija. Vizuelno iskustvo je kod Platona načelno pasivno i umrtvljujuće, osim iskustva ikone. Ono je, poput filozofskog erosa, aktivno u uspinjanju iz jednog registra u drugi, iz telesnog u netelesni, iz čulnog u idejni. Platonova strategija je da slikom u rečima proizvede upravo efekat sličan erotskom, jer kombinacijom mita i alegorije on nastoji da pobudi slušaocce kako bi se i sami odvažili iz vidljivog u nevidljivo.

Ključne reči: pećina, alegorija, mit, slika, eros

Pećinski zaokret uvodimo kao metaforu za sudbinu filozofije nakon okončavanja idealizma. U njemu vidimo svojevrsnu šifru, kako za filozofiju, tako i za iskustvo sveta koje se odvija van idealističkih okvira. Radi se o metafori za ishod u kojem smo dobili izokrenutog Platona. Pri tom mislimo na potragu koja ne teži da dostigne izvore svetlosti, nego počela i izvore traži i nalazi u tamnim, nepristupačnim hodnicima podzemnog sveta. Kao da više nema spoljašnjeg svetla, kao da nema osvetljenja koje i samo nije deo carstva senki.

Život posvećen nauci, idejama, teoriji, pripremama za izlazak iz pećine, prema logici pećinskog zaokreta odbacuje se kao besmisleno

1 E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

samoporicanje. Od života najviše dostojnog življenja, kako je bio cijenjen kod Aristotela, „čisti“ teorijski život se poodavno smatra dostojnim žaljenja. Život u službi ideja proveden je u stranom medijumu, te otuda nužno ostaje bez vazduha, guši se, poriče i troši vlastitu supstanciju. Ideje su lišene nekadašnje moći, više ne mogu da se ostvare niti da proizvedu neku stvarnost. Istina života nije nigde van života samog, ona je prepoznatljiva u vitalnosti. Život nema sudiju iznad samog sebe. Život je sam svoj sudija. Mera uspešnosti života ogleda se u životnosti, ona je vidljiva i prepoznatljiva zahvaljujući *élan vital*. Čovek nakon pećinskog zaokreta sebe traži i nalazi s one strane nauke i istine. Nema više sna o transparentnom svetu, o stvarnosti u koju je do kraja pronikao diskurzivni um.

Samodopadljivi posednici istine o svetu ispostavili su se kao njegovi posvećeni uništitelji. Naime, među poslednjima koji su verovali u mogućnost prozirnog i kristalno jasnog sveta bili su totalitarni megalomani, čija tumačenja su bila nečuvane banalizacije, a dugoročni projekti su oduzeli živote desetina miliona ljudi: „Vođe XX veka, na primer, Hitler, crpli su svoje znanje iz popularnih brošurica, čime se objašnjava neverovatan mutljag u njihovim glavama. Vulgarizovana nauka odlikuje se time što daje osećanje *kako je sve* razumljivo i objašnjivo. Ona podseća na sistem mostova podignutih nad ponorima. Po tim mostovima može se smelo ići napred, podležući iluziji da nikakvih provalija nema“².

Za Platona ideje nisu samo realne, one su najviša realnost, koju zahvaljuju ideji dobra, situiranoj s one strane celokupnog bića. Savremenost, pak, odlikuje temeljno drugačija intuicija. Ideje kao da nemaju pravo da ostanu samo ideje. Platonov stanovnik pećine naspram sebe ima imitacije, slike, odraze predmeta o kojima ne zna ništa. Savremeni stanovnik pećine, pak, suočava se prevashodno sa senkama ideja. Drugim rečima, sa konvencijama o kojima zapravo ne zna ništa. Nadalje, idejama biva negirana mogućnost postojanja ukoliko ne mogu da budu otelovljene. Mimo realizacije, ostvarenja, ideje važe tek kao fikcija, himera, pusti san. Post-idealistički svet otuda je sav u znaku telesnosti. Umesto večnosti, uma, ideja, sada su u prvom planu konačnost, instinkt, čulnost. Učenje o nagonima sada pretenduje na status prve filozofije. Nakon što su dobili status fundamenta ljudskog sveta, nagoni postaju poput nekih savremenih mitskih bića. Pri tom, status ne zaslužuju

2 Česlav Miloš, *Zarobljeni um*, BIGZ, Beograd 1985, prev. P. Vujičić, str. 202-203.

svojim naročitim osobenostima, niti neumoljivom delotvornošću, nego pre „veličanstvenom neodređenošću“³. Umesto večne umnosti nagon-ska neodređenost, umesto ideala nesvesno.

Radikalniji savremeni psiholozi, poput Skinera, odbacili su sve pojmove koji su se odnosili na „unutrašnjost“ – volju, spontanost, slobodu, inteligenciju, sve ono što je tradicija zvala „duša“, a Kant nešto opreznije „duševnost“. Kao istraživački interesantna preostala su samo manifestovana, ispoljena ljudska ponašanja, sve ostalo odbačeno je kao prazna spekulacija. Štaviše, načine ponašanja, koje bi tradicija označila kao duševne, psiholog označava kao „crnu kutiju“ (*black box*). Duševnost, odnosno unutrašnjost odlikuje potpuna netransparentnost, budući da je u nju „nemoguće i besmisleno usmeriti direktan pogled. Termin crna kutija, Skinner je preuzeo iz vojničkog žargona, a označava objekte koje su neprijatelji ostavili za sobom. A pošto bi mogli biti minirani, oni se ni pod kojim okolnostima ne smeju otvarati niti istraživati“⁴. Čini se da je zaokret potpun. „Unutrašnji čovek“ u kojem se tragalo za ljudskom bogolikošću, za onom klicom večnosti, istine, i neprolazne stvarnosti u nama – prevrednovan je u crnu kutiju koju prosto ne smemo dirati, niti pažljivije zagledati – jer ćemo otići u vazduh. Poruka je jednoznačna – pogledu zainteresovanom da pronikne u unutrašnji prostor ljudskosti prethodi eksplozija, ukidanje, nestajanje. Otuda bi za njega bilo mnogo bolje da prisvoji stav da tamo nema ništa da se vidi.

Kraj idealizma ujedno je i rastanak od vladavine uma. Kao da se radi o velikom povratku Kantove stvari po sebi. S tim što ona više ne ukazuje tek na region s one strane pojavnog sveta, nego dobija naznake instinktivnog, nagonskog, nesvesnog. Svet koji se subjektu ne pojavljuje taman je i neproziran. Onostranost pojavnog takođe je trajno nastanjena u pećini, ali nije lako pristupačna. Mišljenje se, naime, češe o površinu stvari, ali ne prodire u njih. Stvarnost se i dalje donekle da misliti, ali ostaje potpuno imuna na mišljenje. Ostaje da važi i da funkcioniše takva kakva je nezavisno od toga da li je mišljena ili nije. Otuda nije više na snazi metafora Sunca koje svojim svetlom dopušta da bića

3 Bernhard Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019, str. 14.

4 Peter Sloterdijk, „Erleuchtung im schwarzen Kasten – zur Geschichte der Undurchsichtigkeit“, *Mischa Kuball: Platons Spiegel*, ZKM/Verlag der Buchhandlung W. König, Karlsruhe/Köln 2012, Hg. A. Beitin/B. French/L. Emmerling, str. 330.

i stvari odlikuje izvesna racionalnost. Ne postoji više jedno Sunce uma koje obasjava celokupnu stvarnost. Kao da se izvor osvetljenja može pronaći samo u tami, u ambijentu u kojem nema svetla u uobičajenom smislu reči.

Počevši od romantizma, otkrili smo da i noć odlikuje čarolija, te da i san, odnosno tama mogu da posluže kao moćna inspiracija za mišljenje i za delanje. Savremene duhovne oči kadre su da vide i u tami. Kao da se mi savremeni ponovo posvećujemo bogovima podzemlja. Radikalniji među nama tvrđiće kako nam se svet čini racionalnim samo zbog toga što smo ga prethodno konstruisali racionalnim. Otuda se i teorijski čovek prezire kao rob vlastitog fantazma. Sam po sebi, bez naše intervencije, svet nipošto nije uman niti racionalan. Sa silaskom uma sa trona ujedno je i pojam izgubio svoju neprikosnovenu dominaciju. Otuda će metafore steći svoje novo pravo. A budući da između pojma i metafore u savremenom mišljenju nije više moguće povući stroge granice, postaje naročito interesantno pratiti njihova različita uobličjenja.

MIT PEĆINE?

Posebno interesantnim se čine različite interpretacije Platonove priče o pećini. Pri tom dominira dilema – mit ili alegorija? U literaturi se gotovo ravnopravno, već prema nahođenjima interpretatora, bira i jedno i drugo rešenje. Radikalnija tumačenja idu i korak dalje, proglašavajući Platona filozofskim naučnikom mita, a u njegovom radu prepoznaju svojevrsnu „filozofsku mitologiju“⁵. Za našu temu se najpre nameće elementarno pitanje da li je priča o pećini mit ili alegorija? Da bismo razumeli razlike u imenovanju, najpre ćemo posegnuti za metodom opovrgavanja, u nameri da osporimo obe mogućnosti imenovanja. Naime, čini se da je govor o Platonovim mitovima i alegorijama toliko oveštao da je najpre potrebno kritički uzdrmati ta određenja, u međuvremenu podrazumevana, preuzimana, pa otuda stabilizovana i krajnje samorazumljiva.

Mit je u Heladi prevashodno bio priča o *nekome*, po pravilu je bio personalizovan. Bilo da je bio vezan za poredak nebesnika ili se odnosio na smrtnike, na legendarne ličnosti ili na poreklo čitavih naroda, *mythos* je bio opis događaja koje je odlikovala logika sukcesije, sled

5 Irina Deretić, *Platonova filozofska mitologija. Studija o Platonovim mitovima*, Zavid za udžbenike, Beograd 2014.

vremenskog proisticanja jednog iz drugog. To ipak ne znači da mit iznad svega podsća na Heraklitovu reku i njen neumitni tok. Kada je prenesemo u ravan Platonove razlike između postajanja (promenljivog, prolaznog, vremenitog) i postojanja (nepromenljivog, neprolaznog, večnog) – logika mita spada u registar potonjeg.

Naime, u samome sebi, prema svojoj strukturi, mit nipošto nije promenljiv, on ne priča danas jednu priču, kako bi sutra ispričao drugu. Za razliku od klasičnog umetničkog dela, kojem svaka istorijska epoha pronalazi nove, do tada neprepoznate fasete, za mit ne važi otvorena pluralnost mogućih interpretacija. Svet mita ne poznaje niti promenu niti proizvoljnost, nema u njemu elemenata koji bi mogli da izostanu, a da celina opet ostane takva kakva je. Naprotiv, svrha mita je da stabilizuje doživljaj sveta, pa čak i da učvrsti svet, da ga učini kompaktnijim i koherentnijim, kako bi akterima pružio stabilnu i pouzdanu orijentaciju u njemu. Premda principijelno nije bio oslonjen na pojmovnost, mit je mogao da posluži i atinskom filozofu, jer upućuje na stalnost, na region s one strane neprekidne promene, u područje porekla i iskona karakteristično po svojoj trajnosti i nepromenljivosti.

Naredna posebnost mita jeste limitirana verodostojnost. Granice mitske racionalnosti utvrđene su, s jedne strane, pojmom logosa. Posredstvom svojih kapaciteta da argumentuje, da ponudi dokaz za ono što zastupa, logos se uzda u svoje mogućnosti racionalnog uveravanja. Tako je upravo Platon povlašćeni posao filozofa video u iscrpnoj argumentaciji, u polaganju računa, u racionalnom dokazivanju, odnosno u „*logos didonai*“. Drugi samo pričaju, a filozof nudi dokaz, nudi razlog za ono što tvrdi. Ipak, logos ne može do kraja da prisvoji, da razume, da asimiluje mit. U mitu uvek ostane nešto mimo logosa, njemu samom strano, nedostupno i neobjašnjivo: „Upravo logos je taj koji za predmet svoje racionalne/pojmovne obrade uzima *mythos* s neutoljivom željom da ga – ali bezuspešno! – rastvori u sebi bez ostatka“⁶.

Međutim, kada se susretne sa nečim stranim, logos ne prašta. Onostrano logosa biva proglašeno nižom stvarnošću, nečim manje vrednim. Rečju, sagledana iz perspektive logosa, mitska priča nužno ima sasvim ograničene racionalne domete. Nadalje, ona ne može do kraja

6 Bogoljub Šijaković, *Mythos, physis, psyche. Ogledanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*, Univerzitetska riječ/Filozofsko društvo Srbije, Nikšić/Beograd 1991, str. 113.

da nas uveri u svoju verodostojnost. Ne mora biti da se sve to zaista baš tako i dogodilo. Međutim, ograničenu uverljivost mit nadoknađuje tako što predstavlja fiktivnu silu koja deluje i na svet fantazije, a ne samo na racionalnost.

Mitska priča zadržava svoju sugestiju i mimo racionalnosti. Nju će retorika znatno kasnije imenovati fenomenom *uzvišenog*. Naime, i u mitu efekat sublimacije nastaje onda kada nečiji govor učini da stignemo povrh granice racionalne argumentacije. Kada iz nje pređemo u sferu osećanja ili verovanja, onda se prepuštamo sugestivnoj moći ili uverljivosti koje više ne počivaju na racionalnim osnovama, tako da stičemo utisak da ono „uzvišeno u njihovim delima uzdiže do božanske veličanstvenosti“⁷. Štaviše, za razliku od uzdržanosti, „hladnoći“ racionalnog argumenta, emotivni argument odlikuje izvesno ushićenje, zanetost, zahvaljujući kojoj on potencijalno deluje snažnije i dublje: „Za razliku od ideja koje *mislimo*, mitovi su ideje koje nas *zaposednu* i vladaju nama uz pomoć mehanizama koji nisu logički već psihološki (...)“⁸.

MIT – NUŽNOST KAO SLOBODA

Kompozicija mita se ispostavlja kao odlučujuća. Prevažodno kada je reč o *događanjima čija nužnost se u mitskoj priči predstavlja kao sloboda*⁹. Koliko god da deluje bajkovito, sled događaja u mitu mora da bude lišen proizvoljnosti. Nužnost mita neumoljiva je, ali samo ukoliko istovremeno posreduje događanje slobode. Kada je naročito sugestivan, mitu polazi za rukom upravo to – paradoksalan prikaz nužnosti kao slobode. Nemilosrdni zakoni jačeg, neminovnost trpljenja, ogoljenost patnje, u mitu, za razliku od stvarnosti, umeju da postanu obećanja budućeg procvata, predstojećeg ostvarenja, doglednog raspleta koji obećava suprotan smer od dotadašnjeg vremenskog toka. Tako se nazire i trijumf slabijeg, pobeda pravедnika, budući prosperitet onih koji su nezasluzeno trpeli. Mit je sve drugo samo nije slučajan sled događaja. Njegova snaga i privlačna moć potiču iz načina mišljenja koji je integralan, te

7 Pseudo Longin, *O uzvišenom*, GZH, Zagreb 1980, prev. T. Smerdel, str. 55.

8 Umberto Galimberti, *Mitovi našeg vremena*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, prev. Mira Žiberna, str. 9.

9 André Jolles, *Einfache Formen. Legende Sage Mythe Rätsel Spruch Kasus Memorabile Märchen Witz*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, str. 123.

podstiče na učešće, participaciju, obuzima na sveobuhvatan način. Mit-sko objašnjenje porekla stvara koheziju u određenoj grupi, zahvaljujući čemu se među njenim učesnicima oblikuje osećaj solidarnosti.

Kako bi stekao uverljivost, mit po pravilu uključuje realne ličnosti, ili konkretne bogove. Kod Platona nema govora o tome. Stanovnici pećine ostali su anonimni, uključujući i one kojima je pošlo za rukom da izađu iz nje. Po tome Platonova priča o pećini naprosto nije mit. Dinamika njegove priče neosporna je, ređaju se događaji u sledu koji odlikuje izvesna logika, ali akteri mita, za razliku od učesnika u Platonovim dijalozima, imaju imena. Glaukon, kojem je u dijalogu predstavljena izvorna situacija u pećini, reaguje tako što ne krije čuđenje – „*atopon*“¹⁰, kaže on.

Iz perspektive sagovornika, opisana scena lišena je mesta, prikazani prizor nigde se ne može locirati. Platonova pećina je izvan iskustvenog, van doživljenog, ona ispada iz registra svakidašnjeg i uobičajenog. Pećina je mesto bez mesta, *atopos*, fikcijom konstruisani, izmišljeni prostor za koji se ne može naći pandan u poretku realnosti. Tu nije kraj, jer su i pećinski stanovnici prokomentarisani kao *atopos*, kao ljudi bez mesta, korena, pripadanja i porekla. Termin nije odabran nasumično, Sokrat je, naime, takođe nazivan *atopos*. Ipak, to ne znači da su mu slični svi pećinski stanovnici. Neobičan je on, neobični su i oni, ali su neobični na različite načine. Dvostruk je efekat začudnosti, nepripadanja. S jedne strane, Platon skicira scenu koja deluje krajnje neobično ukorenjenom stanovniku helenskog polisa. S druge strane, Sokrat nije stanovnik pećine, nego bi se pre mogao odrediti kao povratnik u nju. A budući da njegov povratak donosi iskustvo sveta sasvim drugačijeg od pećinskog, on neminovno deluje kao *atopos* onima koji se nisu odvažili na izlazak iz pećine.

NASILJE PRILIKOM IZLASKA I POVRATKA

Povratnik se vraća tamo gde je već bio, ponovo se zatiče u situaciji koju dobro poznaje. Za njega stadijum povratka utoliko ne donosi ništa novo¹¹. Ambijent pećine i uslovi života u njoj ostali su isti, ali povrat-

10 Platon, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ/DerStaat* 515a, Werke, Band IV, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1991, Hg, G. Eigler.

11 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Band 34, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 80.

nik u pećinu više nije isti. Ostvario je kontakt sa drugačijim, sa poretkom ideja, pa oseća potrebu da to iskustvo prenese svojim nekadašnjim sugrađanima. Štaviše, nemoguće je neprekidno boraviti u svetu ideja, povratak u pećinu neminovan je korak kako bi se ponovo iskoračilo ka idejama. Jednostavno rečeno, čovek se ne može isključiti iz čulnosti, ukoliko želi da ostane čovek. Otuda zapravo za svoga života nikada ne napuštamo pećinu u potpunosti. Za povratnika u pećinu životni oblici svode se na izlazak i povratak, odnosno na neprekidnu smenu, na komunikaciju čulnog i idejnog. U odnosu na stanovnike pećine njegov je zadatak predstavljanje idejnog onima koji ga ne poznaju. Povratnik se vraća u poznati ambijent, ali u njemu igra sasvim drugačiju ulogu i ima potpuno novi zadatak.

Međutim, za one koji nisu napuštali pećinu, susret sa povratnikom deluje potpuno novo. On donosi susret sa drugovrsnim iskustvom u kojem oni nisu učestvovali, pa im zato neminovno remeti ono što uobičajeno iskustvo znači za njih. Novost filozofskog iskustva stanovnici pećine skloni su da tumače pre kao pretnju nego kao obećanje, budući da ono od njih očekuje promene koje nisu niti želeli niti prizivali. Lišen erosa za promenom, život želi da nastavi po starom. Zbog toga je spreman da se sukobi sa onim što ga remeti, što ga upućuje na drugačiji način postojanja. Stanovnici pećine ne poznaju eros izlaska, nemaju podstrek na promenu, pa otuda nasilno reaguju na ono što dovodi u pitanje njihov način života.

Nasilje (*bia*) na dvostruki način funkcioniše u Platonovoj pećini. Najpre, ono je na delu prilikom izlaska iz pećine. Nema niti lakoće, niti spontanog uspona. Prilikom izlaska, stanovnik pećine mora pretrpeti nasilje, mora se suočiti sa njim, kako bi došao do razlike između pećine i njene spoljašnjosti. Izlazak, prelazak u drugačiji, heterogeni registar stvarnosti, biva omogućen tek nakon iskustva nasilja nad samim sobom. Ne može se tek tako napustiti uobičajeni način posmatranja i mišljenja i preći na drugačiji. Povratnika u pećinu čeka i nasilje spolja, i to od onih koji su u njoj ostali. Iskustvo samospoznaje sebe zahvaljuje nasilju nad sobom, ali prenošenje tog iskustva drugima takođe može da očekuje nasilne reakcije. O nasilju Platon ovde govori u dva smisla – kao iskustvu lične transformacije i kao reakciji kolektiva na spoljašnji pokušaj transformacije.

Ukoliko mit podrazumeva konkretne likove, stavljene u kontekst određenih istorijskih okolnosti, a one se, dakako, odvijaju na konkret-

nim mestima – onda Platonova pećina svakako ne govori o mitu. Pećina nije realna, u priči o njoj nije reč o nečemu što se zaista dogodilo. Ona je pre potpuno fiktivna, izmišljena je u celosti, kao što je izmišljeno i ono što stanovnici pećine imaju da vide. Kada bi vidljivi svet pećine bio ispunjen samo senkama njenih stanovnika, neminovno bi bio statičan i nezanimljiv. Da to ipak ne bude tako, pobrinuli su se anonimni režiseri pokretnih slika kojima je ispunjen vidljivi horizont. Poput savremenih televizijskih gledalaca, i među pećinskim stanovnicima kohezija je stvorena spolja, prisvajanjem sadržaja i oblika koje su za njih osmislili anonimni drugi. Oni koji pred sobom vide isto, slično će misliti i osećati.

PEĆINSKO POSVEĆIVANJE U MISTERIJE?

Nadalje, Platonova priča je osmišljena na šematski način, po svojoj strukturi donekle nalikuje inicijacijskim činovima zahvaljujući kojima su njegovi sugrađani posvećivani u misterije, poput eleusinskih: „zna se da je inicijacija podrazumevala put kroz salu sa mračnim odeljcima od kojih je svaki predstavljao deo donjeg sveta, uspon uz stepenice, dospeće u jarko osvetljen prostor i ulazak u megaron gde su izlagani svešteni predmeti (...) iskušeni umiru u profanom svetu i prolaze kroz Had da bi se ponovo rodili u sakralnom svetu, sledili bi raznovrsni obredi, pesma, ples i procesije“¹².

Misterije su takođe zagovarale svojevrсно oslobađanje duše, i to posredstvom raskida sa profanim svetom, odnosno napuštanjem prirodnog ciklusa rađanja i smrti. Ključ misterija bio je u konverziji celokupnog bića posredstvom prodora u onostrani svet. Tokom misterijske inicijacije događalo se i oslobađanje od težine kojom nas pritiska vlastita prošlost. *Mústis*, (inicijacija), otuda se sastojala od dvostrukog kretanja. Za razliku od Platonove pećine, posvećenici u misterije najpre su silazili dole (*katabasis*), u dubine podzemnog sveta, kako bi se nakon tog silaska uspele natrag u region svog životnog sveta (*anabasis*).

Neuporediva razlika između posvećivanja u misterije i Platonove priče o pećini sastoji se u tome što je filozofu prevashodno stalo do uobličena zajednice na temelju spoznaje ideja, a ne do mistične transfor-

12 Arnold van Genep, *Obredi prelaza. Sistematsko izučavanje rituala*, SKZ, Beograd 2005, prev. J. Loma, str. 106-107.

macije. Odlučujući prioritet pri tom nije na deskripciji postanka filozofom, niti na konkretnom Sokratovom slučaju. On se pre fokusira na sukob koji se odvija prilikom filozofskog pokušaja zasnivanja zajednice.

Dok se misterije okončavaju pesmom, plesom i procesijama, Platonov naglasak stavljen je na svojevrsnu *političku ontologiju*. Naime, njena poenta nije upućena tek na pragmatične svrhe zajedničkog života, već uvodi izvornu filozofsku usmerenost. Dok će pećinskom stanovniku biti prevashodno stalo do krajnje praktičnih rezultata koji unapređuju udobnosti ličnog života, filozofskom povratniku biće važna najviša ideja kojoj sve duguje, ideja dobra: „I stanovnik pećine veoma dobro zna kako da se pobrine za sebe u društvenom i u političkom životu, te koje prakse obećavaju uspeh. Ono što on ne zna i o čemu se čak ni ne pita jeste dobro na koje sve valja svesti“¹³. Platonova priča o pećini samo je delimično saglasna sa strukturom mita, kao što i sa logikom misterija ima samo ograničenu srodnost.

ALEGORIJA PEĆINE?

Prema Gadameru alegorije nastaju iz teološke potrebe i spadaju u religijsku baštinu. Sa Platonom nije tako, njegova priča nema veze niti sa teologijom, niti sa religijom: „Tako se [pomoću alegorije – prim. aut.] kod Homera eliminisalo ono odbojno kako bi se iza njega spoznale važeće istine. Odgovarajuću funkciju one dobijaju u retoričkoj upotrebi svuda gde se prikladnijim čine opis i indirektan iskaz. Alegorija izvorno spada u sferu govora, logosa, ona je dakle retorička, odnosno hermeneutička figura. Umesto onoga što se zaista misli kaže se nešto drugo, opipljivije, ali tako da se ipak dozvoli i razumevanje onog drugog“¹⁴.

Ipak, čini se da tajna alegorije počiva u kapacitetima indirektnog saopštavanja. Njen razlog postojanja krije se u potencijalno većoj uverljivosti, ili „opipljivosti“ zaobilaznog, ilustrativnog, okolišnog. Paradoks alegorije sastoji se u tome da indirektno saopštena priča može

13 Hans-Georg Gadamer, „Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles“, *Griechische Philosophie. Plato im Dialog*, Gesammelte Werke Band 7, Mohr/Siebeck, Tübingen 1991, str. 171.

14 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1960, str. 78.

da deluje sugestivnije od direktnog govora. Tako Platon ne govori o ljudskoj svakidašnjici na način koji bi je približno opisao ili predstavio. Naprotiv, on svesno i namerno zaoštava *conditio humana*, tako što čovekovo uobičajeno postojanje prikazuje kao okovano. Ključ alegorijske indirektnosti vidimo upravo tu – nama se samo čini da smo slobodni da činimo ono što želimo i da samostalno organizujemo svet svojih predstava. Umesto toga, mi smo zapravo zarobljeni, okovani, vezani i sputani, a svet slika koji posmatramo smislili su, organizovali i za nas prikazali neki drugi ljudi. Sasvim je jasno, kada alegorija želi da podstakne, probudi i navede na ličnu promenu, ona će stvari prikazati gorim nego što jesu.

Reći čoveku da je obično vezan i sputan, a ne slobodan i spontan u njemu nužno budi uznemirenost, pali alarme, poziva na radikalnu refleksiju svog ljudskog položaja. Zbog toga ono što nam se čini kao privremena sputanost Platon prikazuje kao naše trajno, „prirodno“ stanje. Kada pak želi da nam popravi raspoloženje ili da nam pruži utehu, alegorija će posegnuti za sredstvima ulepšavanja, u nameri da nam stvarnost prikaže prihvatljiviju nego što jeste. Međutim, za razliku od mita, alegorija donosi apstraktni prikaz, u kojem su akteri sasvim drugorazredna stvar. Ako je mit duboko personalizovan, alegorija je anonimna. Nadalje, elementi alegorije unapred su uspostavljeni, u njoj nema nikakvog toka. Poput nekog apstraktnog platna, alegorija na uopšteni način donosi odnose između elemenata koji je sačinjavaju.

Tako, primera radi, funkcioniše alegorijska priča o tome kako će pre kanap da prođe kroz iglene uši nego što će bogataš da uđe u carstvo nebesko. Nije uopšte važno pri tom ko je konkretno bogataš, takođe je nevažno koliko je debeo kanap. Nema toga kanapa koji može da očekuje prolaz kroz iglene uši, kao što je potpuno irelevantno koliko je dotični bogataš pažnje, novca i vremena poklonio zbrinjavanju siromašnih ili nemoćnih. Ko god bogataš bio, nema kompenzacije. Postati bogat kao da podrazumeva izvesnu deformaciju ljudskosti, prikazanu kao uvećavanje, preuveličavanje, gubljenje mere. U svetu u kojem je umerenost spadala u najviše ljudske vrednosti, carstvo nebesko je zamišljano kao neumitno i zauvek zatvoreno za neumerene u sticanju novca. Isto važi i za naslednike bogatstva koji nisu učestvovali u sticanju, jer ulaznica u carstvo nebesko podrazumeva najpre prezir prema ovozemaljskom blagu, a ne uživanje u njemu. To će reći da nije sporno ni sticanje kao takvo, jer svako ko se nije odrekao materijalnog viška

i nije ga udelio drugima, ujedno je sebi zauvek onemogućio dodir sa božanskim poretkom.

Pratimo li alegorijski obrazac, Platonova priča o pećini svakako da donosi nekoliko alegorija. Najpre onu o zatvorenima, o okovanim stanovnicima koji nemo i nedelatno posmatraju senke na zidu čiji sadržaj, oblike i sled su smislili drugi. Zatim alegoriju o oslobađanju kao konverziji iz senki u svetlo, iz čulnosti u umnost. Napokon, prepoznamo i alegoriju o nesporazumu između dva različita jezika, o nemogućnosti da zarobljeni neposredno razumeju ono što oslobođeni imaju da im saopšte i prenesu.

Ipak, pored tri pomenute alegorije Platonova je storija sazdana prema obrascu sukcesije događanja, što nije karakteristika alegorije. Platonova pećina, strogo govoreći, ne donosi niti mit niti alegoriju. Paradoksalno, ona u isti mah jeste i jedno i drugo, kao što nije ni jedno ni drugo. Umesto alegorije i mita, čini se da je najprikladnije govoriti o Platonovoj slici u rečima, njemu samom poznatoj kao *eidola legomena*: „Ukoliko želimo da ostanemo verni Platonovom jeziku, ne bi trebalo da govorimo ni o ‘mitu’ niti o ‘alegoriji’, nego o ‘slici’ pećine, koju bi bilo prikladno saslušati i s one strane same reči. Kao pećinu u smislu moći slike ili čak mašinerije slika“¹⁵.

Neograničeni resurs iz kojeg mit crpe svoju snagu vezan je za svet slika. Kod Platona slike su nesumnjivo nižeg ontološkog ranga ali, neočekivano, mislilac dijalektike je prema verbalizovanom svetu slika iskazivao kako odbojnost, tako i simpatije. Pri tom ne mislimo da su ta dva stava u međusobnom sukobu. Otuda smatramo da na pitanje „prestaje li Platonova umetnost da bude filozofska kada on sam postane ikonolog?“¹⁶ valja odrečno odgovoriti. Ne, čini se da je i unutar sveta slika otvoren put za dijalektiku. Naime, Platon razlikuje dva režima slike. Uzeta sama po sebi, slika takvu razliku ne poznaje. Razlika nastaje tek na osnovu dejstva koje slika ostvari na svoju publiku. Slika može da pruži zadovoljstvo, može da se iscrpi sama u sebi, da ne ukazuje na bilo šta van sebe. Takođe, slika može da bude putokaz iz jednog registra u drugi, iz čulnosti u duhovnost, iz materijalnog u idealni svet. Potonja se tradicionalno naziva ikona, a prva idol.

15 Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, QUADRIGE/PUF, Paris 2002, str. 118.

16 Elsa Grasso, “Images dans le texte : l'*eikonologia* platonicienne”, *Revue de métaphysique et de morale* 2013/4 (80) (525-541.), str. 525.

Neočekivano, mislilac ideja i dijalektičar Platon svojim primerom pećine indirektno priznaje da je slika u rečima u nečemu moćnija od logosa pojma. Slika kod Platona obuhvata i povezuje dva međusobno heterogena sveta, materijalni i idealni, što pojam nije u prilici da učini, jer nužno ostaje u sferi idealnosti. Otuda se čini kako je za Platonovu pećinu najprikladnije određenje da je slika iskazana rečima, *eidola legomena*¹⁷, a ne mit niti alegorija. Vizuelno iskustvo je kod Platona načelno pasivno i umrtvljujuće, osim iskustva ikone. Ono je, poput filozofskog erosa, aktivno u uspinjanju¹⁸ iz jednog registra u drugi, iz telesnog u netelesni, iz čulnog u idejni. Platonova strategija je da slikom u rečima proizvede upravo *efekat sličan erotskom, jer kombinacijom mita i alegorije on nastoji da pobudi slušaoce kako bi se i sami odvažili iz vidljivog u nevidljivo*.

PEĆINA BEZ SENKI

Izvorna Platonova priča o pećini sugerise da postoji izlaz, ima puta ka svetlu. Otuda je ona i izvesno obećanje. Naime, svaku priču koja se obraća mitu odlikuje izvesna interpretativna ambicija. Hermeneutika mita ne želi samo da bude puki ornament ili ukras. Priča o mitu želi što više da mu se približi, kako bi otkrila njegovo pravo lice, kako bi ispričala upravo ono do čega je u njemu stalo. Filozofska interpretacija mita nastoji da dopre do njegove „istine“. Napokon, ta težnja je zasnovana na uverenju da ono što u sebi sadrži „istinu mita“ ne može biti u potpunosti lišeno mitotvorne snage. Upravo takva je i Platonova priča u slikama, postala je svojevrsni mit evropske filozofije.

Postoji izlaz, otvoren je put ka svetlu, njegovo ime je filozofiranje. Vrhunac filozofiranja ogleda se u omogućavanju pravedne političke zajednice, budući da je pristup pravednosti omogućen svakom ko praktikuje dijalektični razgovor sa svojim sagovornicima¹⁹, i usmerava najbolji deo svoje duše ka onom najboljem u bivstvovanju.

Platonova hermeneutika priče o pećini svojevrsni je slikoviti nalogovor na filozofiju. Takođe, kod njega je jednoznačan odnos svetla i sen-

17 Platon, *Sofist 234c*, Naprijed, Zagreb 1975, prev. M. Sironić.

18 Makoto Sekimura, *Platon et la question des images*, Ousia, Bruxelles 2009, str. 421.

19 Aikaterini Lefka, *“Tout est plein de dieux”. Les divinités traditionnelles dans l’œuvre de Platon*, L’Harmattan, Paris 2013, str. 437.

ke. Bez svetla senke prosto ne bi postojale, one izvor svoga postojanja nemaju u sebi. Ono što svoje biće duguje nečemu drugom nema smisla posmatrati kao da je samoniklo i samostalno. Kod Platona su stvari jasne – ono osvetljeno valja sagledavati u odnosu na izvor i poreklo, a ne samo po sebi.

Međutim, takva jednačina više ne važi nakon što se odbaci izvor spoljašnjeg osvetljenja, kada se napusti transcendencija: „nema više daha transcendencije. Nema ničega osim napetosti imanencije. I ono što moramo uvideti jesu čudesni efekti koji nastaju iz nestanka svake transcendencije. Ako je svet odsečen od transcendencije, nije tačno da će biti prepušten čistom slučaju, nekoj nasumičnoj raspodeli stvari (...)“²⁰. Kada mogućnost izlaza iz pećine više ne bude tako izvesna, čitava se struktura Platonove pećine dramatično menja. Na pitanje kako živeti? – odgovor se više ne vezuje za spekulaciju i spoznaju ideja. Štaviše, nakon idealizma njihov svet je prepoznat kao lažan, izmišljen, fiktivan, bajkovit. Svet ideja smišljen je kao što je izmišljen i svet rajske posmrtno egzistencije. I jedan i drugi su konstruisani samo zato da ne bismo videli gde se zapravo nalazimo. Senke sa kojima imamo posla nisu tek posredni odrazi uma. Nisu ni realnost nižeg stepena, nego su sve što imamo na raspolaganju u smislu predmeta mogućeg iskustva. Naš svet je virtuelan, fikcija je njegov sastavni, konstitutivni element. Više se ne uzdamo u razlikovanje realnosti i fikcije, budući da znamo da ne postoji ništa realno što je ujedno potpuno lišeno fiktivnog. U takvom horizontu slike znače nešto potpuno drugo u odnosu na Platonovu pećinu. Pri tom, virtuelnost daje nove mogućnosti dominacije u kojima smo zaključani, ali takođe nam omogućava da zamišljamo i osmišljavamo forme koje će nam dozvoliti da izbegnemo potčinjavanje²¹.

S druge strane, istorijsko iskustvo nam sugeriše kako postoji mogućnost da i senke budu ukinute. Moguće je zamisliti pećinu u kojoj više nema slika, niti pokretnih, niti nepokretnih. Šta preostaje stanovnicima pećine nakon što ostanu bez slika? Monoteizam u nastajanju će najpre odbaciti mogućnost da ono božansko, izvor celokupne stvarnosti, bude prikazano u mediju slike. Svetlo transcendencije ostaje, ali više nema

20 Žan Bodrijar, *Drugo od istog. Habilitacija*, Lapis, Beograd 1993, prev. A. Mančić Milić, str. 36.

21 Valerie Charolles, *La philosophie de l'écran. Dans le monde de la caverne?* Paris, Fayard, 2013, str. 241.

odraza. Kada nema više slika, sa restrikcijom vizuelnog iskustva ni nagoni više ne dobijaju svoju redovnu hranu. Svet bez slika odustaje od svojih čulnih reprodukcija, pa vremenom potiskuje i samu čulnost. Monoteistička religija, prema Frojdu, predstavlja jednosmernu ulicu, na čijem kraju se naziru obrisi sve radikalnije represije i potiskivanja nagonске sfere: „Religija, koja započinje sa zabranom izrađivanja slika Boga, tokom vekova se sve više razvila u religiju odricanja od nagona“²². Ukoliko bismo dopisali Frojduvu rečenicu, istakli bismo kako kriza monoteizma i verovanja, začeta sa industrijskom revolucijom, u isti mah označava kako eksploziju slika, tako i veliku afirmaciju nagonске sfere.

„NOVI PODZEMNI“

S druge strane, savremene pećine više ne odlikuje tako jednostavna konfiguracija. Zaokret se sastoji i u tome da represija nagona i osećanja biva odbačena i napuštena kao zlokobna signatura veštačkih autoriteta i agresivne moći. Pokretne slike ponovo stiču svoje pravo na postojanje, zabrana slika i gušenje nagona bivaju raskrinkani kao tiranski i diktatorski. Međutim, nestala je ideja eksternog, transcendentnog svetla. Pri tom, oni koji su ostali bez njega nisu bili dovoljno pripremljeni na ono što će se dogoditi i u čemu su i sami učestvovali.

Od Ničeove dijagnoze o smrti Boga ne poznajemo poetičnije upozorenje na paradoksalno istorijsko razdoblje. U njemu religija više ne igra vodeću ulogu, ali se celokupni moralni poredak, nekada religijom stvoren, i dalje doživljava kao da sve funkcioniše kao i nekada. Zbog toga se postavlja pitanje ne nadmašuje li delo brisanja božanske transcendencije svoje počinilje? Međutim, čak i da je odgovor na to pitanje jednoznačno potvrđan, ne može se opovrgnuti ono što se dogodilo. Smrt Boga simbolički je događaj koji je jednom za svagda promenio istorijski tok stvari. Koliko god se činilo da sve ostaje po starom, promene su neumitne: „Nije li veličina ovoga dela prevelika za nas? (...) Nikada nije bilo većeg dela – i ma ko da se posle nas rodi zbog toga dela spada u neku višu istoriju nego što je cela istorija do sada bila“²³.

22 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1964. str. 153.

23 Fridrih Niče, *Vesela nauka* § 125, BIGZ, Beograd 1989, prev. M. Tabaković, str. 147.

Kao da pećine posle idealizma bivaju zatvorene. Kao da nema više izlaza na svetlo. Ukoliko ima neke šanse za neki prolaz, za neko razrešenje, onda se iz jedne pećine zapravo upućujemo u narednu pećinu, a ne više u neki superiorni svet. Po tome savremena pećina neodoljivo podseća na krličju jazbinu²⁴ u kojoj se iz jednog koridora prelazi u drugi, po svemu sličan onom prethodnom.

Kada nema drugosti u odnosu na pećinu, onda jedino što preostaje jeste upoznavanje pećine. Drugost pećinskog sveta kao da se ne krije nigde van pećine, nego u njoj samoj. Nema više bola koji predstavlja reakciju na bljesak svetla nakon napuštanja pećine. Preostaje tek spoznaja bola karakterističnog za tamu. Bola koji otelovljuju senke, indirektno vidljive, ali jedine prisutne pećinske stvarnosti.

Pećinski zaokret ponovo afirmiše identitet Hada i Dionisa. Upravo Ničeovi *Dioniski ditirambi* donose ideju potrage za novim blagom, tražanja koje sprovode neobični rudari, „novi podzemni“. Ukoliko smo mi ti novi podzemni ljudi koji se raduju blagu, onda se ambijent u poređenju sa Platonovom pećinom potpuno promenio. Najpre, pećina više ne važi kao mesto parazitske egzistencije, spektakl statične neaktivnosti, prostor ukočenosti, sputanosti i zarobljenosti.

Ničeu je potpuno jasno da svrha podzemnog života više nije u njegovom napuštanju. Štaviše, on ne sumnja da se i u njemu može pronaći blago, misleći na životne oblike koji oličavaju radost. Transcendencija više nije napuštanje sebe i uspeli dodir sa spoljašnjom stvarnošću, nego je duboko intimni, lični, otelovljeni doživljaj. Nadalje, sama pomisao na izbavljenje, spasenje istovetna je samouništenju. Umesto uspinjanja, begunca iz pećine nužno čeka propast „Ko želi napolje / kako brzo ga proguta dubina“²⁵. Nema nam druge nego ostati u pećini i istražiti čega sve u njoj ima i čega bi moglo biti. Međutim, da bismo se približili pećinskom zaokretu, valjalo bi početi od početka. A on je bio vezan za svojevrsno preplitanje znanja i života. Odnosno za ideju da nereflektovan život, život lišen znanja, zapravo i nije vredan življenja. Znanje principa i karaktera stvarnosti neophodno je kako bi se osmislio život.

24 William Néria, *La mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*, CERF, Paris 2019, str. 64.

25 Friedrich Nietzsche, *Dionysos – Dithyramben*, Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften, Hg. W. Groddeck, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1991, str. 7.

LITERATURA

- Bodrijar, Žan, *Drugo od istog. Habilitacija*, Lapis, Beograd 1993, prev. A. Mančić Milić.
- Charolles, Valerie, *La philosophie de l'écran. Dans le monde de la caverne?* Paris, Fayard, 2013.
- Deretić, Irina, *Platonova filozofska mitologija. Studija o Platonovim mitovima*, Zavod za udžbenike, Beograd 2014.
- Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1964.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1960.
- Gadamer, Hans-Georg, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", *Griechische Philosophie. Plato im Dialog*, Gesammelte Werke Band 7, Mohr/Siebeck, Tübingen 1991.
- Galimberti, Umberto, *Mitovi našeg vremena*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, prev. Mira Žiberna.
- Genep, Arnold van, *Obredi prelaza. Sistematsko izučavanje rituala*, SKZ, Beograd 2005, prev. J. Loma.
- Grasso, Elsa, "Images dans le texte : l'eikonologia platonicienne", *Revue de métaphysique et de morale* 2013/4 (80) (525-541.).
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Band 34, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Jolles, André, *Einfache Formen. Legende Sage Mythe Rätsel Spruch Kasus Memorabile Märchen Witz*, Max Niemeyer, Tübingen 1969.
- Lefka, Aikaterini, "Tout est plein de dieux". *Les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*, L'Harmattan, Paris 2013.
- Mattéi, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, QUADRIGE/PUF, Paris 2002.
- Miloš, Česlav, *Zarobljeni um*, BIGZ, Beograd 1985, prev. P. Vujičić.
- Néria, William, *La mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*, CERF, Paris 2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Dionysos – Dithyramben*, Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften, Hg. W. Groddeck, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1991.
- Niče, Fridrih, *Vesela nauka* § 125, BIGZ, Beograd 1989, prev. M. Tabaković.
- Platon, *Sofist*, Naprijed, Zagreb 1975, prev. M. Sironić
- Platon, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ/Der Staat* 515a, Werke, Band IV, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1991, Hg. G. Eigler.
- Pseudo Longin, *O uzvišenom*, GZH, Zagreb 1980, prev. T. Smerdel.
- Sekimura, Makoto, *Platon et la question des images*, Ousia, Bruxelles 2009.

Sloterdijk, Peter, "Erleuchtung im schwarzen Kasten – zur Geschichte der Undurchsichtigkeit", *Mischa Kuball: Platons Spiegel*, ZKM/Verlag der Buchhandlung W. König, Karlsruhe/Köln 2012, Hg. A. Beitin/B. French/L. Emmerling.

Šijaković, Bogoljub, *Mythos, physis, psyche. Ogladanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*, Univerzitetska riječ/Filozofsko društvo Srbije, Nikšić/Beograd 1991.

Waldenfels, Bernhard, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PLATO'S CAVE – A MYTH OR AN ALLEGORY?

Abstract: Interpretations of Plato's Allegory of the Cave differ based on whether interpreters favor it as a myth or as an allegory. In literature, both interpretations are almost equally chosen, depending on the interpreter's perspective. To understand the differences in naming, we will first use the method of refutation, aiming to challenge both possible interpretations. Plato's cave is most appropriately described as an image expressed in words, *eidola legomena*, rather than a myth or an allegory. Visual experience in Plato is fundamentally passive and enervating, except in the case of the icon. It is, like philosophical eros, active in ascending from one register to another, from the bodily to the non-bodily, from the sensory to the ideational. Plato's strategy is to produce an effect similar to eros with his image in words, as he combines myth and allegory to stimulate the listeners to also venture from the visible to the invisible.

Keywords: cave, allegory, myth, image, eros

PLATONS HÖHLENGLEICHNIS – MYTHOS ODER ALLEGORIE?

Zusammenfassung: Interpretationen von Platons Höhlengleichnis unterscheiden sich danach, ob die Interpreten sich für den Mythos oder die Allegorie entscheiden. In der Literatur wird nahezu gleichberechtigt, je nach der Auswahl der Interpreten, sowohl die eine als auch die andere Lösung gewählt.

Um die Unterschiede in der Benennung zu verstehen, greifen wir zunächst zur Methode der Widerlegung, um beide Benennungsmöglichkeiten in Frage zu stellen. Die passendste Bezeichnung für Platons Höhle ist, dass es sich um ein in Worten ausgedrücktes Bild handelt, *eidola legomena*. Streng genommen, es geht weder um einen Mythos noch um eine Allegorie. Das visuelle Erlebnis ist bei Platon grundsätzlich passiv und lähmend, außer im Fall des Erlebnisses der Ikone. Es ist, wie der philosophische Eros, aktiv im Aufstieg von einem Register in das andere, vom Körperlichen zum Nichtkörperlichen, vom Sinnlichen zum Ideellen. Platons Strategie besteht darin, mit dem Bild in Worten genau einen ähnlichen Effekt wie den des Eros zu erzeugen, denn durch die Kombination von Mythos und Allegorie versucht er, die Zuhörer zu erwecken, damit sie sich selbst aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare wagen. **Schlüsselwörter:** Höhlengleichnis, Mythos, Allegorie, Bild, Eros

Primljeno: 11.2.2024.

Prihvaćeno: 5.4.2024.

Arhe XXI, 41/2024
UDK 1 Parmenidas
DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.243-265>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

*HEN, POLLA, ARCHAI I AITIAI*²

Sažetak: Autor u članku razmatra iskušenja za Aristotelovo učenje o uzrocima koja su nastupila sa pokušajem uklapanja elejskih filozofa u njegove okvire. Negacija kretanja i promene, apsolutizovanje jednog bez dopuštanja mnoštva, trebalo bi da su sprečavali bilo kakav govor o uzrocima u doktrinama Ksenofana, Parmenida, Zenona i Melisa. Ipak, pokušaja u tom smeru bilo je već kod interpretiranja Ksenofanovih stavova, da bi sa Parmenidovom poemom *O prirodi* oni još više dobili na intenzitetu. Komentatori su u Aristotelovim prikazima Parmenidovog jednog videli tragove formalnog uzroka, nasuprot kojeg je stajalo Melisovo jedno koje je odgovaralo materijalnom uzroku. Važnije od ovoga uvida, po autoru, jeste Stagiraninovo pretpostavljanje autentičnosti drugog dela Parmenidove poeme. Ne samo da „put mnenja” može da se razume kao „najbolje objašnjenje” pojava, nego jedino tamo gde ima reči o nekakvom „uređenju sveta” mogu se i tražiti uzroci. Prepoznavajući na „putu mnenja” naznake svog materijalnog i efikajentnog uzroka, Aristotel je učinio da metafizički lanac koji spaja presokratovce ostane neprekinut, odnosno da njegova kauzalna shematika preko kosmologije najpoznatijeg elejca što „prirodnije” poveže „sisteme” preparmenidovskih mislilaca sa „sistemima” postparmenidovskih filozofa.

Ključne reči: Parmenid, Zenon, Melis, biće, nebiće, jedno, mnoštvo, kretanje, promena, uzroci

1 E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

2 Tokom protekle skoro tri decenije mog profesionalnog angažmana na Odseku za filozofiju i Filozofskom fakultetu u Novom Sadu imao sam privilegiju da istražujem antičku grčku misao i filozofiju. U tom periodu podršku i svakovršnu pomoć dobio sam od brojnih kolega i prijatelja iz Srbije i regiona a inicijalno i fundamentalno od mog mentora i profesora Milenka A. Perovića, na čemu mu i posthumno želim reći jedno veliko i iskreno hvala. Bila mi je čast, Profesore. Večna Vam slava.

 TO EON I TO ME EON

Celokupna presokratska misaona produkcija nalazi se na svojevrsnoj raskrsnici sa pojavom Parmenida, preciznije rečeno sa 154 sačuvana stiha njegove poeme *O prirodi*.³ Značaj i neprolazna vrednost mislioca iz Eleje gotovo da ne mogu biti prenaplašeni, a večna zasluga Parmenida za „stvar” filozofije je tolika da se, parafrazirajući Hegela (G. W. F. Hegel), može slobodno reći: ili parmenidizam ili filozofije nema.⁴ Slavu je Elejac zavredo prevashodno zbog „puta istine” koji ga kvalifikuje kao „oca” ontologije, dok je drugi „put”, „put mnenja”, pun kontroverzi kako o tome čije stavove reprezentuje tako i o njegovoj nameni uopšte.⁵ Prvi „put” često se naziva i „putem bića” ili „putem jednog”, a drugi „put” „putem nebića” ili „putem mnoštva”. U ovom prilogu biće istraženo kakve je zaključke iz Elejčeve poeme

3 Naslov *Περὶ φύσεως*, iako verovatno nije izvoran, nije ni neodgovarajući, ukoliko se sadržaj poeme shvati kao pokušaj razotkrivanja „prirode” „bića”.

Delovi i ovog rada objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

4 Hegel kaže da se u elejskoj školi može uočiti kako se misao oslobađa i osamostaljuje i da se u onome što je, po njima, apsolutna suština vidi da misao shvata samu sebe bez dodatnih primesa, krećući se u pojmovima. Hvaleći Elejčev doprinos, on dodaje: „Pravo filozofiranje započelo je sa Parmenidom, uzdizanje u carstvo idealnog treba tu gledati” (*„Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen”*). Prev. N. M. Popović. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 216. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/C.+Die+Eleatische+Schule/2.+Parmenides>. Barnes (J. Barnes), preemfatično, ističe da je Parmenid prvi čistokrvi metafizičar i da elejska filozofija predstavlja prvu sistematsku metafiziku. Videti: J. Barnes, *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, p. 176; Uporediti: A. H. Coxon, “The Philosophy of Parmenides”, pp. 134-144, u: *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1934).

5 Konsultovati: E. L. Minar, Jr., “Parmenides and the World of Seeming”, pp. 41-55, u: *The American Journal of Philology*, Vol. 70, No. 1. (1949).

izvukao Stagiranin i kakve reperkusije na njegovu kauzalnu podelu imaju oba „puta”.⁶

*

U *Met.*984a29-984b1⁷ Aristotel govori o tome da je Parmenid (i Elejci u celini) odbacivao svaku vrstu promene, a ne samo onu po nastajanju i propadanju. To znači da filozof iz Eleje nije prihvatao ni kretanje s obzirom na alteraciju, ni s obzirom na rašćenje i smanjivanje, pa ni promenu mesta. Negiranjem kretanja u bilo kojem od svoja četiri modaliteta Parmenid je iskazao i grčko opšteprihvaćeno načelo da (prev. Ž. Kaluđerović) „niti iz nebića išta može nastati” (ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), što je Stagiranin zabeležio u *Phys.*191a30-31, ali je istovremeno učinio i korak dalje: porekao je svaku promenljivost i mnoštvenost.

Na afirmativan način to se izriče u odredbama Parmenidovog bića (τὸ εἶν (ὄν)) da je ono nestvoreno (ἀγέννητον), nepropadno (ἀνώλεθρον), celo (ὁῦλον), jednorodno (μουνογενές), nepokretno (ἀπρεμές), ne bez dovršenja (οὐδ’ ἀτέλεστον), jedno (ἓν) i neprekidno (συνεχές) (8. fra-

6 Cipra ocenjuje da Parmenid, u stvari, uočava tri moguća puta, imajući u vidu istinu kao svrhu filozofiranja: put znanja, put neznanja i put privida. M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Zrinski, Čakovec 1978, str. 18. Jeger (W. Jaeger), s pravom, podseća da još od Homera za Grke „put” (ὁδός) ne znači samo kolovoz ili staza, nego isto tako i napredovanje ili postupanje koje čovek obavlja idući ka nekom cilju ili svrsi. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 100.

7 Stagiranin na ovom mestu beleži: „Ali neki od onih koji govore da jedno [jeste], kao savladani samim tim istraživanjem, kažu da je ono jedno nepokretno i da je takva i celokupna priroda, ne samo prema nastajanju i propadanju (jer to je drevno [stanovište] i [u] [tome] su svi saglasni) nego i prema svakoj drugoj promeni; i to je njima svojstveno” (ἀλλ’ ἔνιοί γε τῶν ἐν λεγόντων, ὥσπερ ἡπτηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἐν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖον τε καὶ πάντες ὁμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἰδίον ἐστίν). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 13, 984a29-984b1. Aristotel pod ovim „neki” (ἔνιοί) (*Met.*984a29), misli na Elejce.

gment (DK28B8) „puta istine”).⁸ Aristotel u *Met.*1001a31-1001b1 o biću piše:

<p><i>Jer ono drugačije od bića ne jeste, takvo da prema Parmenidovom dokazu (λόγον) sledi nužno da sva bića jesu jedno a to da je biće.</i>⁹</p>	<p>τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμβαίνειν ἀνάγκη ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Elejčevo stanovište, ukratko izloženo, može se pronaći i u prvom stihu sedmog fragmenta njegove poeme (DK28B7.1):

<p><i>Jer to nikada neće prevladati, da nebića budu.</i>¹⁰</p>	<p>οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα.</p>
---------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------

Sve drugo mimo ovoga „da jeste” (ὅπως ἔστιν) mora biti nešto što nije. Ali i ono „da nije” (doslovno „da ne jeste” (ὡς οὐκ ἔστι) (DK28B2.3) takođe nije, te stoga nema ničega što jeste osim onoga „da jeste”. Još jednom se mora konstatovati da u parmenidovskoj apsolutnoj „jestosti” nema prostora ni za kakav pluralitet. Eleatizam je u neku ruku i akosmizam, jer se u sve-jednom izgubila svaka raznolikost stvari. Ili, kako Vindelband (W. Windelband) u svojoj *Istoriji filozofije (Geschichte der Philosophie)* kaže: „Ova metafizika ne podnosi nikakvu fiziku” (“Diese Metaphysik duldet keine Physik”).¹¹

8 Autor je samo delimično sledio Dilsa (H. Diels) u vezi ovih pojmova, a za razloge preuzimanja drugih emendacija detaljnije videti u: S. Žunjić, *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 19, 102-103. O još nekim slojevima poimanja 8. fragmenta (DK28B8) konsultovati: Ž. Kaluđerović, *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015, str. 144-154.

9 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 90, 1001a31-1001b1. Slično u *Met.*986b27-31 i u *Cael.*298b14-24.

10 Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 211, B7.1. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 234, B7.1. Ovaj stih Aristotel doslovno citira u *Metafizici (Μετὰ τὰ φυσικά)* (1089a4) a Platon u *Sofistu (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός)* (237a).

11 Prev. N. Šašel, D. Grlić, D. Pejović. V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007, str. 43-44. Original *Istorije filozofije (Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/details/geschichtederp-hi00wind/page/40/mode/2up?view=theater>.

Iako pojmovi načelo i uzrok podrazumevaju kretanje i drugost, a to je baš ono čega nema na „putu istine”, o njima se kod Stagiranina ipak pokušava govoriti (*Met.*986b18-21):

<p>Čini se, naime, da je Parmenid jedno shvatio prema pojmu, a Melis prema stvari (zato jedan kaže da je ono ograničeno, a drugi da je neograničeno).¹²</p>	<p>Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ove reči o Parmenidu i Melisu Aristotel izgovara u delu prve knjige *Metafizike* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) u kome se razmatraju odgovarajuće specifičnosti pitagorejske filozofije.¹³ Pokušavajući da pronađe tragove formalnog uzroka u onome što je preostalo od „italskih mislilaca” Stagiranin je uglavnom nailazio na nejasne naznake istog. Ovo ne znači da je on rekao da je Parmenid nameravao da uvede *causa formalis* kad već to njegovu prethodnici nisu učinili na zadovoljavajući način. Teško da je Aristotel mogao govoriti o uzročnosti u sferi apsolutne jednosti Parmenidovog bića „prema pojmu” (*κατὰ τὸν λόγον*).¹⁴

U citiranom pasusu mogu se, ipak, nazreti razlozi za kauzalni tretman Elejaca. Izgovaranje u paru nečega što je „prema pojmu” i nečega što je „prema stvari” (*κατὰ τὴν ὕλην*), asocira i skoro da podrazumeva postojanje uobičajene Stagiraninove antiteze između formalnog i ma-

12 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 20, 986b18-21. Stagiranin je tvrdnju da je Parmenidovo biće „ograničeno” (*πεπερασμένον*) (*Met.*986b20) verovatno izveo na osnovu fr. 8 stih. 32, 33, 42 i 43 (**DK28B8.32.33.42.43**) njegove poeme *O prirodi*, dok je tvrdnju da je Melisovo jedno „neograničeno” (*ἄπειρόν*) (*Met.*986b21) mogao pronaći u 2, 3, 4, 5, 6. i 7. fragmentu (**DK30B2, DK30B3, DK30B4, DK30B5, DK30B6 i DK30B7**) Samljaninog spisa *O prirodi ili o biću* (*Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*).

13 Uporediti: R. B. English, “Parmenides’ Indebtedness to the Pythagoreans”, pp. 81-94, u: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 43. (1912); Ž. Kaluđerović, „Ontologizacija brojeva”, str. 221-244, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022.

14 Podsećanja radi Stagiranin u *Phys.*185a3-4 kaže: „Osim toga, nema više načela ako je samo jedno i [ako] tako jedno jeste” (*οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἐν μόνον καὶ οὕτως ἐν ἔστιν*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 10, 185a3-4. Kod Ksenofana je, takođe, apostrofirana nemogućnost zasnivanja kauzalne podele iz, sličnih, sistemskih razloga. Konsultovati: Ž. Kaluđerović, „Jedno, τὸ πᾶν i bog”, u: *ARHE*, god. XX, br. 40, Novi Sad 2023, str. 11-32.

terijalnog uzroka.¹⁵ Tvrdnju dodatno osnažuje i umetnuta beleška koja govori da je Parmenidovo jedno ograničeno dok je Melisovo jedno neograničeno, što su karakteristike koje su povezane sa oblikovnim i tvarnim uzrokom. Černis (H. Cherniss) je napisao da Aristotel nije mogao da odoli nastojanju da Parmenidovo jedno interpretira kao formalni a Melisovo jedno kao materijalni uzrok, i da je ovu dedukciju bazirao na, već pomenutoj, ograničenosti prvog i neograničenosti drugog.¹⁶

Ono što autor ovog članka može prihvatiti je da, eventualno, postoji parmenidovska pozadina za uvođenje formalnog uzroka, i ništa drugo. Parmenid je snažno uticao na Platona a ovaj zasigurno na Aristotela, te se tu mogu tražiti neki posredni uticaji na samog Stagiranina, koji pak misli da se osnivač Akademije najviše od svih prethodnika približio pojmu formalne uzročnosti (*Met.*988a34-988b1):

<p><i>Ἄλλ' ὅτι ὅτι βεβαίως ἐστὶν ἡ ἀλήθεια καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν νῆξ οὐκ ἔστιν ἄδηλον· ἀλλὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὁμοίως ἐστὶν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὁμοίως ἐστὶν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ.</i>¹⁷</p>	<p>Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐδεὶς ἀπέδωκε, μάλιστα δ' οἱ τὰ εἶδη τιθέντες λέγουσιν.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ako se na „putu istine” mogu nalaziti samo daleki nagoveštaji formalnog uzroka koji se probijao, manje ili više uspešno, kroz neprolazne strukturalne prepreke Parmenidovog bića, na „putu mnjenja” stvari stoje drugačije. U ovom fragmentarno sačuvanom delu poeme „filozof prirode” (*φυσικοί φιλόσοφοι*) (DK28A11) na neki način daje za pravo svetu mnoštva i promene, što Aristotelu omogućava da Elejca uvrsti u svoje razmatranje načela i uzroka kod prethodnika. Ovako to on čini u *Phys.*188a19-23:

15 Primeri koji idu ovom stavu u prilog mogu se pronaći pedantno navedeni u Bonicovom (H. Bonitz) *Indexu*. Videti: H. Bonitz, *Index aristotelicus* (Vol. 5), Walter de Gruyter & Co, Berlin 1975, 434b54-435a5.

16 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 220. Ovaj pasus (*Met.*986b18-21) dovodi se u vezu sa *Met.*986b31-33 gde je *κατὰ τὸν λόγον* („prema pojmu”) kontrastirano sa *κατὰ τὴν αἴσθησιν* („prema opažanju”).

17 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 24, 988a34-988b1. Pod „onim što bejaše biti” (*τὸ τί ἦν εἶναι*) i „bivstvom” (*οὐσία*) Stagiranin misli na formalni uzrok, kao što i kada pominje one „koji postavljaju oblike” (*οἱ τὰ εἶδη τιθέντες*), aludira na Platona i platonovce.

Svi, dakle, opreke čine načelima, i oni koji govore da je sve jedno i nepokretno (jer i Parmenid toplo i hladno postulira kao načela, koja [on] naziva vatra i zemlja), i oni koji [postuliraju] retho i gusto, i Demokrit puno i prazno, o kojima kaže da jedno biva kao biće, a drugo kao nebiće.¹⁸

Πάντες δὴ τὰναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἱ τε λέγοντες ὅτι ἔν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν) καὶ οἱ μανὸν καὶ πυκνόν, καὶ Δημόκριτος τὸ στερεὸν καὶ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὄν τὸ δ' ὡς οὐκ ὄν εἶναι φησιν.

Vezu između stanovišta sa „puta istine” i onoga što sledi na „putu mnenja” (DK28B8.53) Stagiranin uspostavlja u *Met.*986b31-987a2.¹⁹ Parmenid nužno misli da biće postoji i da je ono jedno:

Ali primoran da sledi pojave [on] je uzeo jedno prema pojmu a mnoštvo prema opažanju, [te] ponovo postavlja dva uzroka i dva načela, toplo i hladno, koje naziva vatra i zemlja. Od toga toplo svrstava pod biće, a ono drugo pod nebiće.²⁰

ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

18 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 22-23, 188a19-23. Slično i u *Phys.*188b33, *Phys.*193a21-23; *GC*318b6-7, *GC*330b13-15; *Met.*984b3-8, *Met.*986b33-987a2, *Met.*987a4-9, *Met.*1004b31-32.

19 Aristotel je bio svestan da kod Parmenida nije moguće prenebregnuti ili ignorisati postojanje distinkcije između mišljenja i opažanja. U spisu *O nastajanju i propadanju* (*Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς*) 325a13-14, on potvrđuje ovo razlikovanje umstvenog i čulnog, pripisujući ga možda i svim Elejcima.

20 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 986b31-987a2. Stagiranin je u ovom pasusu indirektno potvrdio i da je verovao da su oba dela poeme Elejčevo vlastito učenje (slično i u DK28A7). Parmenid doista misli u perspektivi koja je tvarna koliko i idealna, u perspektivi oduševljene telesnosti, intelektualizovane tvarnosti i logicizirane čulnosti. Njegova veličina je u tome što pokušava da izađe iz kruga „telesno-duševno”, usmeravajući se primarno na ono što će Platon potom nazvati „bićevitost bića” (*τού ὄντως ὄντος*). Za elejskog filozofa je irelevantno da li je biće tvorno ili duševno, realno ili idealno, pa njegova ontologija zauzima svojevrsni posredni položaj između animizma prethodnika i metafizike onih koji su došli posle njega. Konsultovati: Ž. Kaluderović, *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2021, str. 13-14, 26-27.

Uočava se da u ovom, kao i u prethodnom, pasusu Aristotel govori o srodnosti između jednog od dva oprečna načela (toplo, vatra) sa onim „da jeste” i drugog (hladno, zemlja) sa onim „da nije”. Ono *τάττει* („svrstava”) iz *Met.*987a1, ne govori nužno o izjednačavanju svetla i tame sa bićem i nebićem, kako bi se dalo na prvi pogled naslutiti, već radije da je reč o nekoj vrsti analogije. Početak devetog fragmenta (DK28B9): „Kada pak sve beše nazvano [imenovano] svetlo i tama”²¹ (*αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται*), kazuje da je celina puna svetla i tame te nema mesta ni za kakvo nebiće, što samo govori da se ne mogu naprosto identifikovati tama i nebiće. Dalja analiza ovog fragmenta otkriva da se u njemu na neki način ipak pretpostavlja nebiće,²² što potvrđuje svu složenost ovog segmenta „puta mnenja” za konsekventno interpretiranje.

Da je u pitanju analogija možda se može zaključiti iz upotrebe iste grčke reči, *τάττω*,²³ u *Politici* (Πολιτικά) 1310b32: „Kraljevstvo se svrstava prema aristokratiji”²⁴ (*ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν*). Moguće je, naravno, i da ovaj, danas nedovoljno jasan, odnos Stagiranin iščitava iz nekog izgubljenog dela „puta mnenja”, od kojeg je, kao što Dils procenjuje, sačuvana tek jedna desetina od prvobitne verzije. U svakom slučaju, Aristotel u *Met.*986b31-987a2 izlaže određeni pokušaj premošćavanja jaza između dva dela poeme,

21 Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 213, B9. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 240, B9.

22 Jer ako svetlo i tama oboje jesu, a međusobno nisu identični, to jest svetlo **nije** tama i tama **nije** svetlo, to znači da se ovde u izvesnom smislu podrazumeva nebiće.

23 Termin *τάσσω*, at. *τάττω*, prevodi se kao „staviti”, „postavljati”, „odrediti”, „svrstati”, „uglaviti”, „narediti”, „označiti”, „nalagati”. Uporediti: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 1759-1760.

24 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988, str. 183, 1310b32.

premda napetost između njih nije do kraja otklonjena – ona je štaviše permanentna.²⁵

*

Dva „puta” poeme *O prirodi* nude različit pristup oprekama. Dok na „putu istine” prihvatanje jedne strane opreka automatski podrazumeva odbacivanje druge strane, dotle na „putu mnenja” prihvatanje jedne opreke uključuje odmah i prihvatanje njene opreke, jer one ne mogu jedna bez druge.²⁶

„Put mnenja” ukazuje i na činjenicu koje su to opreke koje se kod Parmenida mogu pojaviti kao načelo. To su: retko (*ἀραιὸν*) i gusto (*πυκινὸν*) (DK28B8.57.59), lako (*ἐλαφρόν*) i teško (*ἐμβριδέες*) (DK28B8.57.59), muško (*ἄρσενι*) i žensko (*θηλυ*) (DK28B12.5), desno (*δεξιτεροῖσιν*) i levo (*λαιοῖσι*) (DK28B17) i svetlo (*φάος*) i tama (*νύξ*) (DK28B9).²⁷ Aristotel i doksografi pomenutim parovima dodaju toplo (*θερμόν*) i hladno (*ψυχρόν*), mekano (*μαλαθακόν*) i tvrdo (*σκληρόν*).²⁸ Spominje se još i zemlja (*γῆν*) kao alternativa noći ili tami, koja je potom u opreci sa vatrom (*πῦρ*).

25 O tome kako shvatiti „put mnenja” i kakav je odnos između njega i „puta istine” postoje značajna razmimoilaženja kod potonjih komentatora. Celer (E. Zeller), Dils i Barnet (J. Burnet), na primer, smatraju da se na „putu mnenja” može pronaći prikaz učenja pitagorejaca, Jonjana i heraklitovaca, i da tamo nije reč o Parmenidovom vlastitom učenju. Sa druge strane, Vilamovic (U. v. Wilamowitz-Moellendorff) i Rajnhart (videti: K. Reinhardt, „The Relation Between the Two Parts of Parmenides’ Poem”, pp. 293-311, u: A. P. D. Mourelatos, (ed.), *The Pre-Socratics*, Anchor Press/Doubleday, New York 1974), tvrde da je „put mnenja” svojevrsan produžetak „puta istine”, a kulminacija teze predstavlja stav ovog drugog, na čijem tragu su Hajdeger (M. Heidegger), Bofre (J. Beaufret) i Murelatos (A. P. D. Mourelatos), da svako razdvajanje dva „puta” šteti razumevanju celine. Postoji i treća grupa tumača koja smatra da u onome što je izloženo na „putu mnenja” nema nika-kve istine, već je tamo na delu prosto prikazivanje obećanih mnenja.

26 Konsultovati: M. A. Perović, *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje 2018, str. 12.

27 Poslednja tri para pojavljuju se i u pitagorejskoj tablici opreka (uporediti: Ž. Kallđerović, „*Pyr* – perzistentni supstrat svega”, u: *ARHE*, god. XX, br. 39, Novi Sad 2023, str. 194). Neobično je što se mirujuće pojavljuje na tzv. „dobroj” strani tabele, dok se krećuće pojavljuje na „lošoj” strani uz neograničeno, parno, mnoštvo, levo, žensko, iskrivljeno, tamu, zlo i pravougaon(o)ik. Intrigantno je da se kod bilo kog autora u preparmenidovskoj eri, uključujući i pitagorejce, stanje mirovanja može pojaviti kao poželjno stanje, a da istovremeno kretanje bude lošija strana opreke.

28 Par mekano i tvrdo pojavljuje se jedino prilikom Simplikijevog prepisa poeme.

Na ove dodatke kasnije je izrečeno mnoštvo primedbi, najčešće na identifikaciju toplog i hladnog sa vatrom i zemljom. Glavni prigovor je da ako se hladno „svrstava” pod nebiće tj. ako se poistovećuje s njim,²⁹ kako je onda moguće to pomiriti sa stavom koji identifikuje hladno i zemlju. Ovaj prigovor je neadekvatan jer je baziran na pogrešnoj premisi o izjednačavanju oprečnih načela, toplo i hladno, vatra i zemlja, sa bićem i nebićem, što, kao što je pokazano, nije slučaj kod Elejca. Ros (W. D. Ross) smatra da je spominjanje para toplo-hladno, u stvari, rezultat prilagođavanja Aristotelovim vlastitim pogledima, u kojima oni igraju veoma važnu ulogu. A što se zemlje tiče, njegovo je mišljenje da je identifikovanje drugog oblika sa zemljom greška. Drugo načelo je noć, a pod njom Parmenid misli pitagorejsku „maglu” („tamu”), „vazduh” ili „prazninu”.³⁰ Škotski filozof i prevodilac dodaje da je kasnije u istoriji pitagorejstva verovatno bilo moguće vatru i zemlju tretirati kao prvobitne elemente, i da taj podatak može objasniti Stagiraninove reči.³¹

Peripatetički jezik je, takođe, Elejčeve opreke klasifikovao kao aktivne i pasivne. Teofrast govori o dva načela, vatri i zemlji, od kojih jedno služi kao tvar a drugo kao uzrok i ono što tvori (DK28A7). Njegov prijatelj Aristotel pisao je u sličnom maniru. Kada u *Met.* 986b31-987a2 kaže da je Parmenid postavio toplo i hladno, ili, drugačije re-

29 Neki tako tumače mesta u *Phys.* 188a19-23; *Met.* 986b31-987a2 i dr.

30 Na mestu na koje Ros upućuje, a to je Platonov *Timaj* (Τίμαιος) 58d, za vazduh piše: „Najčistiji njegov [deo] naziva se eter, a onaj najmutniji magla i tama” (τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλιον αἰθήρ καλούμενος, ὃ δὲ θολερώτατος ὀμίχλη τε καὶ σκότος). Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Timaj*, „Mladost”, Beograd 1981, str. 100, 58d. Original *Timaja* (Τίμαιος) preuzet je iz: Platon, *Timaios. Kritias. Philebos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., siebter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, s. 112, 58d. Videti i: Ž. Kaluđerović, „Aer kao arche”, str. 9-28, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021.

31 W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 488. Ovde Ros upućuje na *Timaj* 31b i na Barnetovu knjigu (konsultovati: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 292-293).

čeno, vatru i zemlju, on ih naziva „uzrocima i načelima”.³² Znajući Stagiraninovu shemu uzroka, teško se oteti utisku da je on Parmenidovu vatru tretirao kao efikajntni uzrok a zemlju kao materijalni uzrok. Izjednačavanje tame sa zemljom i podela na aktivno i pasivno načelo je zatim, kao što je navedeno, smatrano anahronizmom Aristotela i njegovih sledbenika. Stvar se može objasniti i na sledeći način: može se reći da su peripatetičari učinili jedino to da su izvršili prenos u vlastitu terminologiju starog verovanja zajedničkog mitologiji ali i filozofiji u periodu pre elejskog mislioca. Reč je o ideji o zemlji – majci i nebu – ocu, prema kojoj majka daje samo materijal i mesto gde novi život može nastati, a otac je onaj koji svojom delatnošću oživljava.³³

U pomenutim mestima iz *Fizike* (Φυσικῆς ἀκροάσεως), *O nastajanju i propadanju*³⁴ i *Metafizike* kao crvena nit provlači se stav da je Parmenid na „putu mnenja” imenovao dva načela i uzroka, a ne samo jedan kao što su to činili njegovi jonski prethodnici. Postulirajući više od jednog uzroka Elejac je otvorio mogućnost prepoznavanja efikajntnog uzroka. Stagiranin to izražava u *Met.*984b1-4:

*Od onih koji su tvrdili da je jedno sve, niko nije uspeo da uvidi taj uzrok, osim možda Parmenid, a i on samo utoliko što ne postavlja samo jedan, nego, na neki način, dva uzroka.*³⁵

τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν, πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο πῶς τίθησιν αἰτίας εἶναι.

32 Reč αἴτιον kod Aristotela teško je razlučiti od reči ἀρχή. On sam ih vrlo često upotrebljava u paru, „prva načela i uzroci”, pa zato i kaže na jednom mestu da su „načelo” i „uzrok” jedna priroda (μὲν φύσις) (*Met.*1003b23), i da ovo dvoje slede jedno drugo bez obzira na to da li su ili ne objašnjeni istim pojmom. U Δ knjizi *Metafizike* na samom kraju kazivanja o „načelu”, Stagiranin još eksplicitnije poručuje da se u isto toliko značenja govori o „uzrocima” koliko je govoreno o „načelima”, i zaključuje (*Met.*1013a17) (prev. Ž. Kaluđerović): „Jer svi su uzroci načela” (πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί).

33 Slično objašnjenje Aristotel nudi u *GA*716a15-17.

34 U *GC*318b6-7 Stagiranin piše: „Kao što Parmenid govori o dva, [i] tvrdi da su [oni] biće i nebiće, vatra i zemlja” (ὥσπερ Παρμενίδης λέγει δύο τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι φύσικων, πῦρ καὶ γῆν). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O postajanju i propadanju*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 261-262, 318b6-7.

35 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 13-14, 984b1-4.

Dok materijalni uzrok nije u istoriji filozofije bilo teško detektovati, sa eficientnim uzrokom išlo je, uslovno rečeno, nešto komplikovanije. U ovom citatu iz *Metafizike* vidi se da Aristotel kaže da ga je Parmenid „možda” (εἰ ἄρα) (*Met.*984b3) spoznao. Stagiranin ove reči izgovara sa dužnim oprezom kazujući da je Elejac imao nekakav letimični zahvat *causa efficiensa*, mислеći verovatno da jedan od dva oblika (prev. Ž. Kaluđerović) „eterski plamen ognja” (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) (**DK28B8.56**), može poslužiti toj svrsi.³⁶ Ako se nastavak ovog pasusa (*Met.*984b5-8)³⁷ odnosi i na Parmenida, kao što misle Aleksandar i Bonic, onda se u njemu samo eksplicira šta bi bilo aktivno (vatra), a šta pasivno (zemlja) načelo.

Rekapitulirajući dotada izrečeno, u *Met.*987a4-9 kaže se da je ispitivano:

Od prvih [filozofa], dakle, telesno načelo (jer voda i vatra i slično su tela), i to od nekih jedno a od drugih više telesnih načela, ali i jedni i drugi ih postavljaju kao da su tvarnog oblika. Kod nekih koji postavljaju taj uzrok, [dodaje] [se] i onaj odakle je kretanje, ali i on je u jednih jedan a u drugih su dva [uzroka].³⁸

Παρὰ μὲν τῶν πρώτων σωματικὴν τε τὴν ἀρχὴν (ὑδωρ γὰρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σώματά ἐστιν), καὶ τῶν μὲν μίαν τῶν δὲ πλείους ἀρχὰς τὰς σωματικὰς, ἀμφοτέρων μὲντοι ταύτας ὡς ἐν ἕλης εἶδει τιθέντων, παρὰ δὲ τινων ταύτην τε τὴν αἰτίαν τιθέντων καὶ πρὸς ταύτην τὴν ὄθεν ἢ κίνησις, καὶ ταύτην παρὰ τῶν μὲν μίαν παρὰ τῶν δὲ δύο.

Ovaj pasaż može biti, kada je Elejac u pitanju i njegovo situiranje u okviru Aristotelovog razmatranja uzroka, interpretiran barem dvojako. Po prvoj verziji, potkrepljenoj velikim brojem dosad spomenutih mesta iz Stagiraninovih spisa, deo u *Met.*987a4-7 govori da Parmenid spada u grupu onih filozofa koji su postulirali jedan uzrok, onaj

36 Drugi od dva (ob)lika (μορφαί) koje Parmenid pominje je „mrkla noć” (νύξ ἀδωής) (**DK28B8.59**).

37 Da postoji i drugačije viđenje ovog pasusa biće pokazano u članku koji će uslediti, a ticaće se Empedokla.

38 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a4-9.

materijalni – zemlju. Drugi deo pasusa (*Met.*987a7-9), pokazuje da je „Ksenofanov učenik” jedan od mislilaca koji su materijalnom uzroku pridodali još i eficientni uzrok. Reči „ali i on je u jednih jedan” (*καὶ ταύτην παρὰ τῶν μὲν μίαν*) (*Met.*987a8-9), trebalo bi na osnovu svega rečenog da znače da je Elejac, premda nesigurno, postavio vatru za načelo kretanja.³⁹

Druga, manje citatima potkrepljena ali ne manje moguća, verzija može se izložiti ovako: Prvi deo pasusa (*Met.*987a4-7) otkriva da Parmenid spada među autore koji su postavili više telesnih načela, zemlju, vatru, ali da svi oni pripadaju aspektu materijalnog uzroka. Drugi deo pasusa (*Met.*987a7-9) pokazuje, po Teofrastu, „Anaksimandrovog slušaoca” (*Ἀναξίμανδρου ... ἀκοῦσαι*) (*DL,IX,21*), kao onog koji se takođe služio sa jednim eficientnim uzrokom, ali ovoga puta to nije vatra nego „ljubav” (*ἔρωτος*).⁴⁰

Da Aristotel nekakvu predstavu eficientnog uzroka pripisuje Hesiodu i Parmenidu pokazano je u autorovom tekstu,⁴¹ u kome se govori o pretečama filozofije, osobito o Hesiodu, kao i to da obojica mislilaca u svojim kosmogonijama daju zapaženu ulogu „ljubavi”, ali i nalaze potrebu za načelom koje pokreće i spaja stvari. Paralelizam koji se može povući između radova Hesioda i Parmenida naročito je uočljiv u *Metafizici* 984b23-31. Stagiranin, najpre (*Met.*984b26-27), citira Parmenidov 13. fragment (**DK28B13**), u kome se navodi da, verovatno, Afrodita (prev. Ž. Kaluđerović): „najpre ... erosa od svih bogova izmudri” (“*πρώτιστον μὲν*” ... “*ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*”). Odmah

39 Ros je u komentaru mesta u *Met.*987a9 spomenuo Parmenida i Anaksagoru, bez daljih objašnjenja kada je Parmenid u pitanju, sem što upućuje na *Met.*984b3 gde se kaže da je ovaj možda spoznao eficientni uzrok. Ovo je jedini put da Ros spominje Elejca u vezi sa ovim mestom (W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 155). Ovakvo tumačenje Parmenida nazire se i iz jedne beleške Diogena Laertija, u kojoj on kaže da, po Elejcu, vatra ima funkciju demijurga a zemlja stvari (*πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ' ὕλης*) (*DL,IX,21,22*).

40 Potvrda ove teze uočava se u *Met.*984b24-25: „*Ili pak neko drugi ko je ljubav ili žudnju u bičima postavio kao načelo, kao [što] [je] i Parmenid [učinio]*” (*κἄν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 14, 984b24-25. Ovakvu verziju iznosi Zajdl (H. Seidl) u svom komentaru mesta u *Met.*987a2-28. Videti: H. Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. 283-284.

41 Ž. Kaluđerović, „Prvi „teolozi” i učenje o uzrocima”, str. 117-132, u: *ARHE*, god. I, br. 2, Novi Sad 2004.

slede stihovi iz Hesiodove *Teogonije* (*Θεογονία*) (116-120), od kojih je za naše istraživanje najinteresantniji 120. stih: „pa eros, koji se odlikuje među svim besmrtnicima”⁴² (*ἡδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν*”), što pokazuje da je Stagiraninu bilo jasno da se može uspostaviti relacija između „puta mnjenja” Elejčeve poeme *O prirodi* i delova *Teogonije* askarskog pesnika.

O vezi između Hesioda i Parmenida piše i Ciceron. On tvrdi da se u drugom delu Parmenidove poeme pojavljuje veliki broj alegorijskih božanstava poput Rata (*Bellum*), Nesloge (*Discordiam*), Požude (*Cupiditatem*), čije poreklo iz *Teogonije* ne može biti dovedeno u sumnju (**DK28A37**).⁴³

Ako se ostavi po strani ova nedovoljno istražena veza i mogući uticaj Hesioda na formulisanje i oblikovanje tvornog uzroka kod Parmenida i pažnja se usredsredi na *Metafiziku*, moguće je pronaći barem još jedno mesto gde „ljubav” ima status eficientnog uzroka. To je *Met.*988a32-34, gde Aristotel nakon nabiranja mogućih varijacija materijalnog uzroka govori o onima koji su osim toga prepoznavali još i načelo kretanja:

<p>Oni su, dakle, dokučili samo taj uzrok, a neki drugi i [onaj] odakle je načelo kretanja (na primer oni koji ljubav i mržnju ili um ili erosa čine načelom).⁴⁴</p>	<p>οὔτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἤψαντο μόνον, ἔτεροι δὲ τινες ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

42 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 15, 984b28-29. Aristotel je navode, ili njihove delove, možda preuzeo iz *Gozbe* (*ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ* (*ἡ περὶ ἔρωτος · ἡθικός*) (178b). Istina, kod Platona je redosled „obrnut” u odnosu na *Metafiziku* – on prvo citira Hesioda a potom Parmenida. Konsultovati: Platon, *Gozba*, u: *Ijon. Gozba. Fedar*, Kultura, Beograd 1955, str. 38.

43 Po Ciceronu, na „putu mnjenja” pojavljuju se brojna božanstva a ne samo kosmogonijski Eros Hesioda. Videti: M. T. Ciceron, *O prirodi bogova*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1989, str. 23, 25, 61, 63, par. 11 i 28; Uporediti: M. D. Northrup, “Hesiodic Personifications in Parmenides A37”, pp. 223-232, u: *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 110. (1980).

44 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 24, 988a32-34.

Pod „oni” (οὗτοι), s početka pasusa (*Met.*988a32), Stagiranin očigledno misli na filozofe koji nisu spoznali eficientni uzrok. Ova primedba odnosi se samo na jonske mislioce pomenute nekoliko redova ranije (*Met.*988a29-32), koji su znali jedino za materijalni uzrok u njegovim različitim manifestacijama (vazduh, vatra, voda ili „nešto gušće od vatre a finije (nežnije) od vazduha”).

Izvesno je, zatim, da kada Stagiranin govori o „onima koji” (ὄσοι) (*Met.*988a33) su kao načelo kretanja postavljali „ljubav i mržnju” (φιλίαν καὶ νεῖκος),⁴⁵ misli na Empedokla, da kada govori o „umu” (νοῦν) kao načelu, tada je reč o Anaksagori, i da kada kao poslednje što bi moglo da bude eficientni uzrok pomene „ljubav” (ἔρωτα), tada aludira na Parmenida, a možda i na Hesioda.

Od same činjenice kako će se posložiti zemlja, vatra i ljubav, iz drugog dela Parmenidove poeme, važniji je podatak da je Elejac bio prvi filozof koji je, barem po Aristotelu, osim postavljanja materijalnog uzroka pokušao da pruži i objašnjenje kretanja odnosno da potraži uzrok promena (*causa efficiens*).

*

Dva dela poeme *O prirodi*, na koncu, uglavnom ostaju „putevi” koji se nigde ne ukrštaju, što ni u zaključku ne omogućava relativno zaokruženu i koherentnu sliku o samom Parmenidu.⁴⁶ S jedne strane, kada je o „putu istine” reč, Elejac je predstavljen kao monista koji zbog po-

45 Pojmovi *φιλία* i *νεῖκος* različito se prenose na moderne jezike. Na ovom mestu biće navedena određena prevodilačka rešenja koji su u upotrebi na našim jezicima, dok će o ostalim predlozima biti govora u obećanom članku o Akragatskom mudracu (Ἀκραγαντῖνος σοφός) (DK31B134). Najčešće se, ukratko, koriste termini „ljubav i mržnja” (M. A. Perović, M. N. Đurić, B. Pavlović, B. Bošnjak, S. Kozlić), „ljubav i zavada” (S. Žunjić), te „любовта и омразата” (Ф. Мухиќ).

46 Parmenid je bio ubeđen da između pojmova jedno i mnoštvo postoji odnos potpune disjunkcije, stoga je verovatno na njega mislio Stagiranin kada je pominjao one koji su bili u „nedoumici” kada se treba složiti (*Phys.*186a1-3): „*Da jedno jeste mnoštvo, kao da nije moguće da isto budu [i] jedno i mnogo, ali ne kao opreke*” (τὸ ἐν πολλὰ εἶναι, ὡσπερ οὐκ ἐνδεχόμενον ταῦτόν ἐν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ πάντικείμενα δέ). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 14, 186a1-3. Poslednji deo rečenice „*ali ne kao opreke*” (μὴ πάντικείμενα δέ), ukazuje na Aristotelovu nameru koja se očituje u nastavku teksta (*Phys.*186a3): „*Jer jedno jeste i mogućnošću i usvrhovljenošću*” (ἔστι γὰρ τὸ ἐν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 14, 186a3.

ricanja kretanja ne može biti adekvatno uključen u istoriju kauzalnosti, te kao takav i ne biva sagledavan iz ugla Stagiraninova četiri uzroka. S druge strane je, danas gotovo potpuno potcenzurani, „put mnenja” koji Parmenida čini istinskim pluralistom i anticipatorom peripatetičkog materijalnog i efikajentnog uzroka.

ODBRANA UČITELJEVOG *LOGOSA*

Ako se nakon analize „puta mnenja”⁴⁷ idući dalje mogla očekivati neka nova „pukotina” u pristupu koji je generalno onemogućavao kauzalno razmatranje, sa Zenonom nanovo izlazi na videlo temeljno nesaglasje elejske doktrine sa učenjem o uzrocima.

Čuvena podela na dokaze protiv mnoštva koji dolaze preko Simplikija (**DK29B1**, **DKB2** i **DKB3**), i one protiv kretanja koji su sačuvani posredstvom Aristotela (*Phys.*239b9-13; *Top.*160b7-9; *Phys.*233a21-31, *Phys.*239b14-20, *Phys.*239b30-33, *Phys.*239b5-7, *Phys.*239b33-240a17), kojoj se mogu pridodati i teškoće oko postojanja mesta (prostora) (*Phys.*209a23-26, *Phys.*210b22-27), te segment koji se obično naziva „zrno prosa” (*Phys.*250a19-22), pokazuje da je misaoni horizont „najplemenitijeg” (*γενναϊότατος*) čoveka u filozofiji i politici (**DK29A1**) znatno drugačiji od onog kojim su se kretali rani *fisičari*. Razmišljanja Elejaca ne odvijaju se u obzoru traganja za prvobitnim načelom, već je, kao što je rečeno u prethodnom delu rada o Parmenidovom „putu istine”, njihova namera bila postavka i odbrana aksioma da jedino biće jeste.

Zenon je bio iskreni i oduševljeni sledbenik Parmenida (**DK29A2**, **DK29A4**, **DK29A7**, **DK29A15**, **DK29A21**) koji je svoje izuzetne umne sposobnosti usmerio samo na jedno, što je ispravno zabeležio Platon u *Parmenidu* (*Παρμενίδης*) (128c): „pomoć ... Parmenidovoj te-

47 I, u manjoj meri, motrenja Ksenofanovih fragmenata iz tzv. „jonske” faze (**DK21B27**, **DK21B29** i **DK21B33**).

zi”⁴⁸ (βοήθειά ... τῷ Παρμενίδου λόγῳ). Svi Zenonovi dokazi (40 po Proklu (DK29A15), bili su u funkciji olakšavanja prihvatanja teško „svarljive” istine da je zbiljnost jedna, nedeljiva i nepokretna, što on čini uz pomoć osobene dijalektičke metode čiji je, po Aristotelovom dijalogu *Sofist* (Σοφιστικῆ), i „pronalazač” (εὐρετῆν ... διαλεκτικῆς) (DL,IX,25; DK29A1, DK29A2, DK29A9, DK29A10).⁴⁹

Ovi dokazi, drugačije rečeno, smeraju ka dosledno elejskom odbacivanju ideja mnoštva i promene i njihovih derivata deljivosti i kretanja, što potvrđuje stav da je posmatrano sa fundamentalnog nivoa eleatizam suštinski nekompatibilan sa doktrinom o uzrocima.

NEOGRANIČENOST, ASOMATON I NEOSETLJIVOST BIĆA

Jednako kao ni kod Zenona tako ni kod Melisa nije moguće pronaći bilo kakvu kosmologiju, a ni, nasuprot Rajnhartovom mišljenju,⁵⁰ tragove nečega što bi eventualno korespondiralo Parmenidovom „putu mnenja”. Simplikije je, kada je poslednja dilema u pitanju, posedujući radove obojice filozofa, pisao da Melis jednostavno govori kako nema nastajanja dok Parmenid kaže da ga ima prividno ali ne i uistinu.⁵¹

Ono u čemu je Melis sledio Parmenida je slaganje da je biće jedno, neprekidno, nenastalo, uvek postojeće, homogeno, nepokretno i nepromenljivo. Ovom spisku poslednji „Elejac” dodaje još i neograničenost (ἄπειρον) (DK30B2, DK30B3, DK30B4, DK30B5, DK30B6, DK30B7), te podatak da biće nema telo (σῶμα) (DK30B9) i da nije osetljivo na bol (ἀλγῆ) (DK30B7). Sve ove kvalifikacije bile su na tragu Melisovog osnovnog stava da biće nije nešto što poseduje razvojnost kao svoju karakteristiku. Aristotel je ovu tezu prepoznao kao

48 Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd 1959, str. 8, 128c. Original *Parmenida* (Παρμενίδης) preuzet je iz: Platon, PHAIDROS . PARMENIDES . BRIEFE, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., fünfter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, s. 202, 128c. Gatri (W. K. C. Guthrie) predlaže da se ovaj deo prenese kao (prev. Ž. Kaluđerović) „odbrana Parmenidovog logosa” (“the defence of the logos of Parmenides”). W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, p. 100.

49 Konsultovati i: M. A Perović, *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 2003, str. 67-69.

50 K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916, s. 71 i dalje.

51 Ovo Simplikije piše u svom komentaru dela *Cael*.556.12.

temelj doktrinarnog pristupa Elejaca uopšte i u *Phys.* 191a30-33 je izrazio na sledeći način:

<p><i>Jer, niti biće nastaje (naime, ono već jeste), niti iz nebića išta nastaje; dakle, nešto mora biti podležeće. [Oni] su, tako, prenaglašavali ono što sledi [iz] [toga], i kazivali da ni mnoštvo ne postoji nego jedino samo biće.⁵²</i></p>	<p>οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεισθαι γὰρ τι δεῖ. καὶ οὕτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὖξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tadašnji zapovednik Samosa (στρατηγῶν τότε τῆς Σάμου) (DK30A3) ne čini nikakve ustupke svetu čula, i u svom spisu *O prirodi ili o biću*, od koga je kod Dilsa registrovano 10 autentičnih fragmenata,⁵³ otvoreno poriče mogućnost postojanja mnoštva, praznine,⁵⁴ deljivosti i promene u bilo kom smislu. Razlog zašto su neki komentatori, ipak, tvrdili da Melis na neki način u svom radu dopušta mnoštvo najlakše se može pronaći u njegovom četvrtom fragmentu (DK30B4):

<p><i>Ništa što početak i kraj ima, nije ni večno ni neograničeno.⁵⁵</i></p>	<p>ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίων οὔτε ἀπειρόν ἐστιν.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------

52 Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 33, 191a30-33. Videti: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 70.

53 Čiji prevod i interpretacije je moguće pronaći i u: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 320-329; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, pp. 101-118; J. Barnes, *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, New York 2001, pp. 92-98; R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010, pp. 293-296; S. Žunjić, *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 81-86, 134-139; B. Pavlović, *Presokratiska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 187-195; Ф. Мухиќ, *Потомци на боговите*, Табернакул, Скопје 2005, str. 315-331.

54 U 7. fragmentu (DK30B7), na primer, Melis eksplicitno navodi da praznina ne postoji. Moguće je, kako Barnet beleži, da je Leukipa prilikom formulisanja pojmovnog para „punoća i praznina” (τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν) inspirisao ovaj Samljaninov fragment, u kome se, između ostalog, može evidentirati jedno od verovatno prvih pominjanja praznine uopšte (o ovoj temi biće govora i u radu posvećenom Leukipu i Demokritu).

55 Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predskratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 241, B4. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 269, B4.

Na navedenom mestu „slušalac Parmenidov” (*ἤκουσε Παρμενίδου*) (DK30A1) ne želi toliko da potvrdi stav da ima nečega što ima početak i kraj, već mu je namera da afirmiše suprotnu tezu da je biće večno i neograničeno, budući da nema ni početka ni kraja. Druga je stvar što je Melis ovo obrtanje izvršio na logički nedozvoljen način, što je potom bilo predmet snažne Aristotelove kritike, koji je optužio Samljanina da je izvršio čistu konverziju univerzalno-afirmativnog suda.⁵⁶

Šta Melis smera sa hipotezom (prev. Ž. Kaluđerović) „ako mnoštvo postoji” (*εἰ πολλά ἔστιν*), jednako tako i Zenon (DK29B1, DK29B2 i DK29B3), može se uočiti iz njegovog osmog fragmenta (DK30B8), a osobito 4, 5 i 6. dela tog fragmenta. Reči „ako mnoštvo postoji” služe samo kao polazna hipoteza iz koje se, zatim, na osnovu odgovarajućih načela demonstracije izvode zaključci, koji ako su neodrživi, to onda znači da je i u razmatranju uzeta pretpostavka oborena. Ova metoda računa sudova, koju su u različitim varijantama koristili Zenon i Melis, kasnije je nazvana *reductio ad absurdum*.

Da samo jedno jeste lako je uočljivo iz većine Melisovih fragmenta (DK30B1, DK30B2, DK30B3, DK30B5, DK30B6, DK30B7, DK30B8, DK30B9 i DK30B10), ali i iz tvrdnji potonjih filozofa, koji su se gotovo unisono slagali u konstataciji da je elejski monizam svoju punu afirmaciju doživeo baš sa stvaralaštvom samoskog mislioca.

Preostalo je da se, na kraju, ponovo razmotri pasus iz *Metafizike* 986b18-21. Posle analize svih relevantnih Elejaca izvesno je da interpretacija na navedenom mestu nije nastala zbog potrebe da Stagiranin i tako razlikuje formalni i materijalni uzrok, kao ni zbog njegove želje da ovu distinkciju odmah pronađe čak i među samim Elejcima. Iako je Melis (uz Ksenofana) malo „priprostitiji” (*ἀγροικότεροι*) mislilac (*Met.*986b27) a njegov dokaz „grub” (*φορτικὸς*) (*Phys.*185a10-11), koji je „materijalizovao” Parmenidove zamisli, kod njega se ne radi o nagoveštaju materijalnog uzroka,⁵⁷ kao što ni Parmenid nije anticipirao formalni uzrok.

56 Uporediti: *SE*167b 13-17, *SE*168b 35-40, *SE*181a27; *Phys.*186a10-13.

57 Premda ga Ros u analizi pasusa iz *Met.*987a4-9, osobito njegovog prvog dela (*Met.*987a4-5), sa pozivanjem na *Met.*986b19-20 („a Melis prema tvari”), stavlja u istu grupu sa Talesom, Hiponom, Anaksimonom, Diogenom, Hipasom i Heraklitom, kao misliocima koji su prepoznali jedan uzrok i to onaj materijalni. U drugim svojim komentarima, kako *Metafizike* tako i *Fizike*, Ros je na stanovištu koje je blisko i autoru ovog teksta. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 155.

Najbolje objašnjenje zašto Aristotel, ipak, Parmenidovo jedno naziva „jedno prema pojmu”, a Melisovo jedno „jedno prema stvari” leži, najverovatnije, u različitom načinu dolaženja do jednog kod dvojice autora. I dok najpoznatiji Elejac svoje jedno izvodi iz pojma „da jeste” (ὡς ἔσται),⁵⁸ dotle Samljanin smatra da jedno (DK30B3): „Tako i po veličini treba uvek da je neograničeno”⁵⁹ (οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρεῖ εἶναι), te je možda Melisova teza da je biće neograničeno po veličini razlog zbog kojeg je Stagiranin zaključio da je njegovo biće tvorno.

LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
 Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
 Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
 Aristotel, *O rađanju životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
 Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
 Aristotel, *Topika. Sofistička opovrgavanja*, PAIDEIA, Beograd 2008.
Aristotelis Opera, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
 Barnes, J., *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, New York 2001.
 Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
 Bonitz, H., *Aristoteles' Metaphysik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
 Bonitz, H., *Index aristotelicus* (Vol. 5), Walter de Gruyter & Co, Berlin 1975.
 Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
 Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
 Ciceron, M. T., *O prirodi bogova*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1989.
 Cipra, M., *Metamorfoze metafizike*, Zrinski, Čakovec 1978.

58 Aristotel je, drugačije rečeno, tvrdeći da je Parmenid odredio jedno „prema pojmu”, moguće imao na umu ono što se danas kvalifikuje kao identitet bitka i mišljenja, o kome Elejac govori u fr. 6.1 (DK28B6.1) i 8.34-36 (DK28B8.34-36) svoje poeme *O prirodi*.

59 Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 241, B3. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 269, B3.

- Coxon, A. H., "The Philosophy of Parmenides", u: *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1934).
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- English, R. B., "Parmenides' Indebtedness to the Pythagoreans", u: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 43. (1912).
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975.
- Original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/C.+Die+Eleatische+Schule/2.+Parmenides>.
- Hesiod, *Postanak bogova. Homerove himne*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975. Original *Θεογονία* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Kaluderović, Ž., „Aer kao arche“, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021.
- Kaluderović, Ž., *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2021.
- Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015.
- Kaluderović, Ž., „Jedno, τὸ πᾶν i bog“, u: *ARHE*, god. XX, br. 40, Novi Sad 2023.
- Kaluderović, Ž., „Ontologizacija brojeva“, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022.
- Kaluderović, Ž., „Pyr – perzistentni supstrat svega“, u: *ARHE*, god. XX, br. 39, Novi Sad 2023.
- Kaluderović, Ž., „Prvi „teolozi“ i učenje o uzrocima“, u: *ARHE*, god. I, br. 2, Novi Sad 2004.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010.

-
- Minar, E. L. Jr., "Parmenides and the World of Seeming", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 70, No. 1. (1949).
- Мушиќ, Ф., *Потомци на боговите*, Табернакул, Скопје 2005.
- Northrup, M. D., "Hesiodic Personifications in Parmenides A37", u: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 110. (1980).
- Pavlović, B., *Presokratska misao*, ПЛАТΩ, Beograd 1997.
- Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 2003.
- Perović, M. A., *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje 2018.
- Platon, *Ijon · Gozba · Fedar*, Kultura, Beograd 1955.
- Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ПЛАТΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd 1959. Original Παρμενίδης preuzet je iz: Platon, PHAIDROS . PARMENIDES . BRIEFE, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., fünfter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Platon, *Timaj*, „Mladost“, Beograd 1981. Original Τιμαιος preuzet je iz: Platon, *Timaios. Kritias. Philebos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., siebter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916.
- Reinhardt, K., "The Relation Between the Two Parts of Parmenides' Poem", u: A. P. D. Mourelatos, (ed.), *The Pre-Socratics*, Anchor Press/Doubleday, New York 1974.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007. Original *Geschichte der Philosophie* preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/details/geschichtederphi00wind/page/40/mode/2up?view=theater>.
- Žunjić, S., *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEN, POLLA, ARCHAI AND AITIAI

Abstract: In this article, the author analyzes challenges for the Aristotles' doctrine of the causes triggered by the attempts to fit Eleatic philosophers into its framework. Negation of motion and change, absolutization of the one without allowing the plurality, should have prevented any mentioning of the causes in the doctrines of Xenophanes, Parmenides, Zeno and Melissus. Nevertheless, there were some attempts in that direction as early as in interpreting of Xenophanes' opinions, only to gain in intensity with the Parmenides' poem *On Nature*. The commentators clearly saw in Aristotles' views of Parmenides' one traces of the formal cause, in contrast to the Melissus' one which would correspond to the material cause. However, according to the author, this insight is less important than the Stagirites' assumption of the authenticity of the second part of Parmenides' poem. Not only that the "Way of Seeming" may be understood as the "best explanation" of phenomena, but only when some kind of "organization of the world" is mentioned we can look for the causes. By recognizing in the "Way of Seeming" implications of his material and efficient causes, Aristotle made the metaphysical chain linking Presocratics unbroken, i.e. made his causal schematism through cosmology of the most popular Eleatics link as "naturally" as possible the "systems" of Pre-Parmenides thinkers with the "systems" of Post-Parmenides philosophers.

Keywords: Parmenides, Zeno, Melissus, being, not-being, one, plurality, motion, change, causes

Primljeno: 25.2.2024.

Prihvaćeno: 20.4.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 930.85

7.01:111.852

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.267-292>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NATAŠA VILIĆ¹

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

DANIJELA I. MILINKOVIĆ²

Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet

OD UMETNOSTI DA VINČIJA I MOCARTA DO (ANTI)UMETNOSTI VORHOLA I ABRAMOVIĆ (DA LI JE ISTINA U UMETNOSTI NA IZDISAJU?!)

Sažetak: Ovaj rad ima za cilj da nam pokaže odnos umetnosti i antiiumetnosti. Sa jedne strane imamo umetnike koji neminovno pokazuju ono što je skriveno u stvarnosti i zalaze duboko u stvarnost na način filozofske spoznaje i refleksije umetničkog dela. Tu ćemo analizirati neka od dela Leonarda da Vinčija i Mocarta, kao i njihov doprinos filozofskom razumevanju sveta stvarnosti. Naspram ovakvog pogleda na umetnost imamo angažovanu umetnost koja je nastala nakon Drugog svetskog rata, a svoju ekspanziju doživljava krajem 20. i početkom 21. veka. U vremenu poništenja svega što je duhovno i humano umetnici smatraju da trebaju biti više angažovani. Takav vid umetnosti nalazimo i kod Endija Vorhola i Marine Abramović, koje ćemo u ovome radu uzeti za eklatantne primere. Vorhol se više fokusirao na probleme potrošačkog društva i popularne kulture, dok Abramovićeva više pažnje pridaje umetničkoj praksi u smislu njenih poznatih performansi. Sagledavajući ove dve istorijske epohe u umetnosti ili dva načina prikazivanja stvarnosti, ovaj rad ima za cilj da pokaže koliko je prikazivanje stvarnosti u oba aspekta istinito i koliko težinu umetničkog nosi sa sobom. **Ključne reči:** umetnik, umetnost, istina, angažovana umetnost, Da Vinči, Mozart, Vorhol, Abramović

Pitati o tome da li je nešto umetnost ili antiiumetnost znači postaviti se pred samo umetničko delo i u njemu prepoznavati istine vremena u kome je nastajalo, time se dolazi i do razumevanja kulture, društva,

1 E-mail adresa autorke: natasa.vilic@ff.unibl.org

2 E-mail adresa autorke: daniijela.milinkovic@ff.ues.rs.ba

kao i položaja samog umetnika. „Umjetnost je naime prodrila u stvarnost i nije više obilježje predmeta, nego je stav prema njemu ono što nam omogućava da neki predmet nazovemo umjetničkim djelom.“³ To zahteva jednu ozbiljniju studioznost i filozofsku posvećenost u tumačenju i razumevanju statusa umetnosti određene epohe. Svako vreme sa sobom nosi određene specifičnosti, ali ono o čemu svedoče umetnička dela jesu istine kojima čovek stremlji od svoga postanka do danas. Specifičnost našeg vremena jeste da je upitno da li više možemo govoriti o istini (u) stvarnosti. „Danas je cijela stvarnost, svakodnevnu, političku, socijalnu, povijesnu, ekonomsku itd., prožela simulirajuća dimenzija hiperrealizma: već svugdje živimo u ‘estetskoj’ halucinaciji stvanosti ... više nema fikcije s kojom se život može suočiti, makar i pobijedio u tom suočenju – svekolika je stvarnost prešla u igru stvarnosti.“⁴ Pitanje je da li umetnost u takvom svetu pretenduje da nam istinu obelodani ili nas pak umetnička dela, posebno slikarstvo, u duhu Platona, udaljavaju od istine. „Umjetnost u svijetu i svijet u umjetnosti oduvijek korespondiraju, jer svijet se rastvara u umjetnosti, kao što se umjetnost stvara u svijetu.“⁵

Umetnička dela jesu svojevrsna filozofsko-umetnička analiza onoga što je skriveno duboko ispod površine stvarnosti, ono što čini suštinu same stvarnosti. Sam umetnik naporom svoga duha zalazi duboko u ono nevidljivo, ali prisutno, dato, koje se kao takvo reflektuje na samoj površini stvarnosti, no nije razumljivo na način nauke i logike. „Međutim, zaboravljene misli nisu prestale da postoje. I mada ne mogu da ožive po želji. One su prisutne u potpraznom stanju – odmah ispod praga sećanja – odakle se mogu izdići spontano, često i nakon prividno potpunog zaborava.“⁶ Umetnici na jedan posredan način otvaraju pitanja koja se tiču ne samo stvarnosti, nego i najdubljih pitanja egzistencije, te pitanja života i smrti; tačnije, odnos stvarnosti i umetnosti prikazuje nam se u umetničkim delima kao čovekov napor da se prenebregne sveprisutni egzistencijalni strah od bolesti, prolaznosti i

3 Bialosrocki, Jan, *Povijest umjetnosti i humanističke znanosti*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986, str. 40.

4 Baudrillard, J., *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2013, str. 133.

5 Vilić, Nataša, *Umjetnost i stvarnost. Estetika u savremenom dobu*, Grafopapir d.o.o. Banja Luka, Banja Luka, 2011, str. 5.

6 Jung, Karl Gustav, *Čovek i njegovi simboli*, Narodna knjiga, Beograd, 1996, str. 34.

smrti, samog nestajanja. Ni jedan umetnik nije „imun“ na dešavanja u stvarnosti, životu, na pitanja prolaznosti. „Svakodnevno iskustvo uživanja nije bitno različito od onoga što se dešava u susretu sa velikom umetnošću.“⁷

Susret sa umetničkim delom je susret sa istinom skrivenom u delu. Da bi istina bila postavljena u delo potreban je svestan angažman umetnika. Savremeni angažovani umetnik je svestan činjenice da živimo u „društvu koja polaze od pojedinca da bi rekonstruisalo kolektiv“.⁸

Međutim, sve do vremena Leonarda da Vinčija, umetnici nisu na sebe svesno preuzimali jedan takav angažman da na način umetničkog izraza progovaraju o svim tim složenim dešavanjima ispod i u stvarnosti. „Istorija umjetnosti, na neki način, došla je do kraja. Ona se nije zaustavila, već je završila, u tom smislu što je prešla u neku vrstu svijesti o samoj sebi i pretvorila se, opet na neki način, u svoju vlastitu filozofiju: to stanje stvari koje je predvidio Hegel u svojoj filozofiji istorije.“⁹

Klasični umetnici pokazivali su svojim javnim stavovima da je za njih dovoljno da budu „samo“ stvaraoci koji svojim stvaralaštvom se obraćaju svojim savremenima, ali i ostavljaju zavet generacijama koje tek treba da dođu. Ipak, oni sami nisu želeli da dolaze u direktan odnos sa publikom, jer to zahteva i javni govor. „Umjetnost koja će ostati u embrionalnom stanju neizraženosti i biti umjetnost samo za onoga koji ju je začeo, nikada neće postići punu autentičnost.“¹⁰

Šta je sama suština stvarnosti, šta je sama suština života, da li je čovek osuđen na prolaznost ili je umetnost most ka onom besmrtnom očitava se u umetničkim delima jednog Leonarda da Vinčija, kada govorimo o slikarstvu, ali još više u delima Mocarta, ako govorimo o muzici, jer za njih važi ono što su stari Grci još govorili, a to je da ono što je postavljeno u besmrtnom kosmosu, važi i na prolaznosti života, jer upravo u toj vremenskoj prolaznosti naziru se crte božanske prisutnosti. „Prema Aristotelu, sve stvari nose u sebi svoj pojam, svoju ideju, svoju esenciju, ali samo kao mogućnost koju nikada prirodnim rastom

7 Maze, K., *Bezgranična zabava: Uspon masovne kulture 1850 – 1970*, Službeni glasnik, Beograd, 2008, str. 21.

8 Feri, L., *Homo aestheticus*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1994, str. 30.

9 Danto, A. C., *Preobražaj svakidašnjeg: filozofija umetnosti*, Kruzak, Zagreb, 1997, str. 315.

10 Dorffles, G., *Oscilacije ukusa i moderne umjetnosti*, Mladost, Zagreb, 1963, str. 107.

neće ostvariti, jer se u prirodnim oblicima nikada ne može izraziti potencija stvari.¹¹

Umetnička dela su svojevrsni reprezentivi veštice i jedne istine onog Jednog od čega sve polazi i kome se sve vraća. To je mesto utemeljenja istine. No, od druge polovine dvadesetog veka pitanje istine, odnosno umetnikovog odnosa prema neprolaznosti postaje upitno. „Već dugo, suviše dugo, mišljenje se nalazi na suvom (...) Čovek više ne misli, nego se bavi samo ‘filozofijom’...“¹² Savremena umetnička praksa skoro da se u potpunosti okreće ka svetu stvarnosti, čime sama istina postaje nešto sporedno i irelevantno. Svet stvarnosti tako postaje spektakl, simulacija i simulakrum (istine). „Diznilend je postavljen kao imaginaran, kako bi podržao verovanje da je sve ostalo stvarno, mada Los Anđeles i Amerika, koji ga okružuju, više nisu stvarni, nego spadaju u vrstu nestvarnog i simulacije. Ne radi se više o nekoj lažnoj predstavi stvarnosti (ideologiji), radi se o prikriivanju da stvarno više nije stvarno, dakle, o spasavanju principa stvarnosti.“¹³

Umetnost dvadeset i prvog veka više ne pretenduje da sa površine stvarnosti govori o istini/nama koja/e je skrivena duboko ispod površine stvarnosti, nego u prvi plan umesto dela (po)stavlja se publika, kao i njene emocionalne reakcije na (umetničku) provokaciju. „Provokacija je konstantna karakteristika umjetnosti performance-a, promjenjiva forma koju umjetnici koriste da bi reagovali na promjene – bilo političke, u najširem smislu, bilo kulturalne, te da bi se bavili aktuelnim problemima i sami donosili promjene (...) Umjetnost performansa se nikad ne bavi ekskluzivno jednom temom, problemom, ili načinom izražavanja; naprotiv, u svakom navedenom slučaju reaguje provokativno.“¹⁴ Postaje legitimno postaviti pitanje da li savremena umetnost pledira ka istini, a time se otvara na hegelovski način i pitanje ne samo o odumiranju umetnosti, nego o kraju umetnosti kao umetničkog traganja za istinama u stvarnosti i najdubljim pitanjima čovekove egzistencije, te se s pravom možemo zapitati da li je to kraj čoveka kao stvaralačkog bića, jer savremena umetnost sve više se približava onome što

11 Zurovac, M., „Ka filozofiji egzistencije“ U: Bofre, Ž., *Uvod u filozofiju egzistencije*. BIGZ, Beograd, 1977, str. 11.

12 Hajdeger, M., *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003, str. 281 – 282.

13 Bodrijar, Ž., *Simulakrumi i simulacija*, Svetovi, Novi Sad, 1991, str. 16.

14 Goldberg, RoseLee, *Performance: Live Art Since The 60s*, Thames & Hudson, New York, 2004, str. 13.

nam nudi veštačka inteligencija, nema spontane stvaralačke delatnosti, samo jedna digitalna biblioteka koja svoje istine prilagođava određenim algoritmima. „A sama realnost proizvodi se reprodukcijom; tek u množini, tek kao serija postaje ‘biće’ (...) ‘Biti’ znači, dakle: biti bivši, biti reprodukovani i biti slika i biti vlasništvo.“¹⁵ Ništa manje nije bitno ni pitanje položaja i uloge gledalaca. Ransijer smatra da je „scena iluzije loša stvar, scena iluzije i pasivnosti koje treba odbaciti u korist (...) saznanja i delovanja, akcije spoznaje i akcije delovanja rukovođenih znanjem.“¹⁶ Čini se da pitanje slobode nikada nije bilo upitnije nego u našem vremenu. „Čovek, to je cela zemlja.“¹⁷ Ali, šta je sa slobodom? Sartr smatra da je sloboda biće svesti i pita se „Šta je ljudska sloboda ako ništavilo preko nje dolazi u svet?“¹⁸

Da bismo razumevali savremeno doba, po mišljenju Sartra „moramo promišljati o modernom problemu ciljeva i sredstava za njihovo postizanje ne samo u teoriji već i u svakom konkretnom slučaju“.¹⁹ Kapitalistički način života umetnost „želi kao ulepšavanje svoga privatnoga života ili kao dobro ulaganje novca.“²⁰ Šta je sa istinom u delima savremene umetnosti?! „U potpuno izokrenutom svetu, istinito je momenat lažnog.“²¹ Ransijer smatra da u ovakvom vremenu umetnost je postala skandalozna i kao takva ona je (pre)slika svakodnevnog života, te da se „umetnost rastoči(la) u forme novoga života“.²² Da li su onda nove umetničke forme, poput performansa, npr. postale jedine prikladne za novu umetničku ekspresiju?! „Performans, naravno, nužno podrazumeva momenat direktnog nastupa i izvođenja, no to izvođenje ne dešava se ovde mimo određenih, unapred pripremljenih zamisli koje se nakon svakog takvog izvođenja mogu verifikovati, a upravo to pojed-

15 Ginter, Anders, *Svet kao fantom i matrica*, Prometej, Novi Sad, 1996, str. 107.

16 Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*. Biblioteka sveske, Beograd, 2010, str. 5.

17 Sartr, Ž. P., „Angažovana književnost“, U: *Šta je književnost*, Nolit, Beograd, 1984, str. 11.

18 Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo*, BIGZ, Beograd, 1984, str. 50.

19 Sartr, Ž. P., „Šta je književnost?“, U: Sartr, Ž. P., *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962, str. 283-284.

20 Fišer, E., *O potrebi umetnosti*, Minerva, Subotica, 1966, str. 55.

21 Debor, G., *Društvo spektakla*, prvo izdanje, Aleksa Goljanin, Beograd, 2003, str.12.

22 Pogledati u: Rancière, J., *The Politics of Aesthetics: The distribution of the sensible*, Continuum, London, 2004, str. 13-15.

nim autorima i dopušta da svoju zamisao ponove ili pak modifikuju u meri koju mu je donelo iskustvo prethodnog nastupa.²³

FILOSOFSKO-UMETNIČKI ANGAŽMAN LEONARDA DA VINČIJA

Tek od vremena Leonarda da Vinčija umetnik je počeo da oseća potrebu da u svoje umetničko stvaralaštvo unese i filozofsko razumevanje (sveta) stvarnosti, ali i da na jedan umstven način pristupa samoj nauci kao integralnom i legitimnom delu umetničkog stvaranja. „Tradicionalno umetničko delo je samosvojan originalan predmet koji je u društvu situiran u posebnom prostoru, gotovo svetu, poseduje auru koja obasjava društvo u kojem umetničko delo nastaje i pojedince koji ga stvaraju i u njemu uživaju.“²⁴

Umetnici poput Da Vinčija smatraju da je imaginacija u sprezi sa umom i kao takva ona je najvišom instancom spoznavanja istine/a, te pripremu za svoja dela treba pronalaziti i u nauci i filozofiji. Ta veza nauke i umetnosti nemoguća je bez filozofije kao mosta koji ih povezuje u jednu savršenu celinu. Da Vinči je smatrao da bez naučne podloge ne može biti istinskog umetničkog dela, ali isto tako da filozofsko tumačenje sveta stvarnosti jeste jedna od najbitnijih pretpostavki na kojima umetnik gradi svoj svet umetnosti. „Kada imaš da slikaš s prirode, treba da se nalaziš na odstojanju od stvari koje slikaš na tri njene visine.“²⁵

Biti umetnik od njegovog vremena značilo je da se umetnost dotiče i to u onim bitnim delovima sa filozofijom, ali i naukom. O tome nam svedoče njegova umetnička dela u kojima je dato ne samo jedno originalno umetnikovo viđenje sveta, nego jedna univerzalna filozofija umetnosti. Ovim umetnik na sebe je svesno preuzeo svojevrсни angažman. „Ako se umjetnik angažuje, onda to ne treba da čini podvrgavajući se nekoj političkoj partiji, već kao umjetnik, iz svog načina života. Najosnovniji oblik tog angažovanja jest razmišljanje umjetnika ne samo o suštini umjetnosti, već i o sebi, o svome položaju u društvu,

23 Denegri, J., „O performansima Marine Abramović, radomira Damnjana i Raše Todosijevića“, U: Denegri, J., *Razlozi za drugu liniju: Za novu umetnost sedamdesetih*, Muzej savremene umetnosti Vojvodine, Novi Sad, 2007, str. 221.

24 Benjamin, Valter, *Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije*, Studije kulture: zbornik, Službeni glasnik, Beograd, 2008, str. 100.

25 Da Vinči, Leonardo, *Traktat o slikarstvu*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 41.

jer umjetnik treba da bude odgovoran ne samo za svoje djelo, već i za način na koji se ono prima u društvu u kome živi.”²⁶

Koliko je bitan taj filozofski aspekt posmatranja i sagledavanja stvarnosti Da Vinči nam je ostavio na primeru svog čuvenog dela *Tajna večera*. Sam naziv dela ne implicira u prvi plan mit koji je u samom naslovu dela dat, jer na prvi pogled reč je o hrišćanskom mitu o poslednjoj večeri Hrista sa svojim učenicima, pre samoga čina stradanja i raspeća. Da Vinči je bio na tragu onoga što je Fink rekao, a to je da „čovjek se igra tamo gde svetkuje opstajanje“.²⁷

Ovaj genijalni umetnik nam je pokazao kako, zapravo, igra reči na jednom podsvesnom planu bitno utiče i na samu percepciju, a još više na samo razumevanje od strane publike. Mit koji je ovde predstavljen jeste hrišćanski mit koji se krije iza pojma *Poslednja večera*. Ovaj mit celom hrišćanskom svetu bio je dobro poznat. No, da li je bio i sasvim do kraja mnogima i razumljiv jeste pitanje koje je postavio, ali na koje je i mnoštvom skrivenih odgovora upravo na ovoj slici dao i sam umetnik. Šta to znači? Jedno od bitnih pitanja sa kojima se mora započeti jeste da li *Tajna večera* i *Poslednja večera* imaju isto značenje?! Za Da Vinčija sama suština na koju ovaj mit upućuje nije u onome što je imenovano kao „poslednja“, nego u onome što umetnik imenuje kao „tajna“, time upućujući da je tajna uvek i svuda prisutna, te da stvarnost nije samo ono što je čulima dohvatljivo, a razumu logički prihvatljivo, nego da je ona kao takva nešto mnogo dublje i tajanstvenije. Šta je zapravo suština „tajne“ na koju nas upućuje ovaj umetnik? Upravo na onome što je najavljeno, kao i u onome što je objavljeno, ali pod pritiskom interesa (političkih, religioznih, moralnih, i sl.) namerno stavljeno u drugi plan. To je ono što se tiče onoga primarnog na čemu se temelji društvo oduvek, a to je manipulacija strahom koji proizilazi iz čovekovog nepoznavanja svoga vlastitoga bića. Umetnikovo tumačenje ovoga mita je mnogo dublje nego što se tom može u prvi mah i pretpostaviti. „Kada u životu nastupi neki izuzetan događaj, kada neki istorijski junak okuplja sebi slične i čini herojske podvige, kada nastupi kriza i sve postane značajno, tada ljudi požele da u tome učestvuju jer to podiže čoveka.“²⁸ Sam umetnik nam pokazuje da je čovek nedo-

26 Difren, Mikel, *Umjetnost i politika*, Svjetlost, Sarajevo, 1982, str. 11-12.

27 Fink, E., *Epilozi poeziji*. BIGZ, Beograd, 1979, str. 30.

28 Kjerkegor, S., *Pojam strepnje*, BIGZ, Bedograd, 1970, str. 158.

voljno sposoban da uloži napor u pre svega samospoznavanje, jer od samospoznaje i započinje spoznaja sveta stvarnosti. Upravo čovek se i ovde pokazao kao prepotentno biće, a što slikar na platnu i pokazuje; biće koje smatra da je gospodar znanja i da je nauka, kao i umetnost u njegovoj apsolutnoj vlasti, te da naučne istine su jedine istine. „Ono što je prividno prikriveno formom, to formu prikriiva, a sistem pruža mogućnost potpuno neprikosnoveno funkcionisanje.“²⁹

Ako pažljivije ulazimo u jednu filozofsku analizu ovog dela Da Vinčija, možemo na slici videti učitelja (Hrist) kao centralnu ličnost, dok sa njegove desne i leve strane sede njegovi učenici. Ono što apostrofira Da Vinči na samoj slici jeste da upravo njegovi učenici sedeći sa njim za stolom još uvek imaju sumnje u to da li je učiteljeva priroda božanska ili je u pitanju još jedan mesija. Zašto na ovako direktan način to pokazuje Da Vinči, iako se radi o naručenoj slici? Jedan od presudnih razloga je taj što umetnik ukazuje na nestabilnost i površnost ljudske prirode, jer u trenutku kada učitelj objavljuje da će biti izdat od strane jednog od svojih učenika nastaje komešanje među njima, gde počinju njihove međusobne optužbe i sumnje. Umetnik nam to pokazuje slikajući njihova lica na kojima se vidi sav taj užas skepse i međusobnog nepoverenja, ali to je sumnja koja se ne tiče onoga drugoga, nego, pre svega, samoga sebe. Prema tome, ni jedan od učenik koji se nalazi u takvom dramatičnom stanju ne poznaje, čak, ni samoga sebe, pa samim time ne može (pre)poznavati ni prirodu drugih, a što je još jedna od „poruka“ koje nam umetnik daje na ovome platnu. U takvom mraku neznanja i egoizma na njihovima licima se očitava pitanje – ko je od njih izdajica?! Da Vinči na ovome platnu jasno publici predočava odgovor i na ovo pitanje.

Dok su lica skoro svih učenika u grču, na slici je jasno prikazano kako učitelj, kao centralna figura, sedi sasvim miran i staložen, sa njegove desne strane, takođe, sedi jedan od učenika koji je mirnog izraza lica kao i sam učitelj. Ali, Da Vinči nas upozorava na samoj slici na ono što je još važnije, a to je ono što učitelj i taj učenik istovremeno delaju u tom trenutku. Naime, učitelj u desnoj ruci drži komad hleba koji umače u posudu sa uljem, to isto radi i taj učenik, onaj isti Juda, koji sa levom rukom umače hleb u istu posudu. Ovde je Da Vinči u prvi plan stavio prikaz slabosti ljudske prirode, jer sve se to dešava pred očima

29 Difen, M., *Umjetnost i politika*, Svjetlost, Sarajevo, 1982, str. 51.

svih ostalih učenika, iako oni dalje vreme provode u međusobnom optuživanju. Međutim, možda najbitniji deo ove poruke Da Vinčija jeste upravo to da učenici, zapravo, sumnjaju u samu (božansku) prirodu svoga učitelja, jer da u to istinski veruju ne bi dovodili tok sudbine u pitanje, nego bi sa mirom prihvatili uloge koja su im dosuđene u konstelaciji tih kosmičkih dešavanja. „Teatralnost se, dakle, ne suprotstavlja moći, nego je upravo jedan od ključnih modusa moći.“³⁰

Sam Da Vinči nam pokazuje, prema tome, da je onaj koji je kroz istoriju čovečanstva nazvan izdajnikom, Juda, neko ko je jedini posedovao snagu da na sebe preuzme takvu (nezahvalnu) ulogu. Naime, da nije bilo Jude, odnosno njegove izdaje, ne bi bilo ni vaskrsenja, to jest pokazivanja božanske prirode samog Hrista. Bez Jude, pokazuje nam i na ovome platnu Da Vinči, Hrist bi ostao samo jedan od mesija. Prema tome, Hrist kao božansko i besmrtno biće (iako se kasnije tek pokazala ta njegova priroda) poneo je krst od mesta gde je osuđen do mesta raspeća, a Juda, kao smrtan i prolazan čovek, smogao je snage da krst izdaje nosi od vremena kada učitelja predaje vlastima, te kroz celu istoriju postojanja čovečanstva. Taj beleg sramote mnogi smatraju za poraz Jude, poraz čoveka uopšte. No, po mišljenju Da Vinčija, Juda jedini od svih učenika je išao putem samospoznaje, od sebe, onoga pojedinačnoga, da bi se uzdigao naporom vlastitoga duha do onoga opšteg, Jednog. Juda je jedini prepoznao boga u Hristu. Iz tog razloga on jedini ima duhovne snage da svoj krst nosi sa dostojanstvom ne uzmičući, ne skrivajući se od drugih, nego časno sedeći uz svoga učitelja, ispunjavajući vlastitu sudbinu. Prema tome, Da Vinči na ovome platnu nam ukazuje da je Juda jedini pokazao da on ima jasnu spoznaju o pravoj prirodi učitelja, te da je ova stvarnost u kojoj prebivamo samo nešto što je prolazno, a da je ono večno i božansko duboko skriveno u samoj stvarnosti, a time i u duši i umu svakoga čoveka.

Da Vinči nas ovde upozorava i na to da je još jedna od zabluda o stvarnosti u kojoj ljudi žive jeste i ta da ljudi čvrsto veruju u ono o čemu se govori, a da ne primećuju šta zapravo istina jeste. Ovo je prikazano i na ovoj Da Vinčijevoj slici na način da Juda pred svima jasno i transparentno u desnoj ruci drži i vrećicu sa srebrenjacima, time

30 Grinblat, S., „Nevidljivi meci: subverzija vlasti u renesansi“, U: *Poetika renesansne kulture: novi historizam*, Disput, Zagreb, 2007, str. 183.

pokazujući svima da je on taj o kome učitelj govori, jer srebrenjaci su cena za koju je izdao učitelja.

Sve to vodi ka drami koja se tek treba odigrati i koja za ostale učenike predstavlja nadolazeću tragediju, ali za učitelja, kao i Judu, ta izvesna drama jeste nagoveštaj najviše radosti za celokupan ljudski rod jer ovim će biti objavljena i potvrđena božanska priroda učitelja. Interesantno je primetiti upravo na ovom mestu kod Da Vinčija uticaj Aristotelovog razumevanja stvarnosti, kao i same suštine stvari u stvarnosti, jer Aristotel smatra da ideje jesu u stvarima, te da umetnik ima takve duhovne snage da može naporom svoga stvaralačkog duha da dopre do tih ideja, da ih raspozna i da ih putem dela umetnosti predoči samoj publici. „Fabula je, dakle i kao neka duša tragičnog umijeća, a karakteri na drugome mjestu. To je, naime, veoma slično kao u slikarstvu: ako bi tko namaljao platno najljepšim bojama nasumice, ne bi kod nas izazvao toliko uživanja koliko je samo skicirao crtež na bijeloj podlozi.“³¹

Prema tome, zadatak umetnika i jeste da nam pokazuje kakve stvari zapravo jesu, a ne kakve nam na prvi pogled izgledaju. Slično jeste i sa stvarnošću, jer istina stvarnosti nije na površini, nego je duboko skrivena u samoj stvarnosti. Umetnik nam ovde progovara slično kao i sam Aristotel koji je smatrao da u mišljenju i razumevanju duša je ta koja jedina ima mogućnost istinske spoznaje. „Stoga je nužno, kao što neki tvrde, da su sve pojave istinite ili da je zabluda dodir s nejednakim jer ovo je suprotno stavu da se jednako spoznaje jednakim (slično sličnim).“³² Aristotel smatra da samo ljudsko biće ima moć prosuđivanja koja je mnogo dublja od onoga što može na površini opaziti, a da zablude i proizilaze od toga koliko su od nas udaljeni predmeti koje opažamo, što zapravo čini suštinu mišljenja. „Mišljenje čini dio duše koji je za to sposoban i koji može preuzeti oblik sadržaja i time se na pravi način odnosi prema predmetu. Tu sposobnost mišljenja ima um.“³³

Prema tome, istinska spoznaja istine u umjetnosti moguća je tek posredstvom uma, čega je bio svestan na svoj način Da Vinči. Njegovo celokupno umjetničko stvaralaštvo predstavlja svojevrsnu moć uma i umetnikovog duha u raspoznavanju sveta stvarnosti i same istine koja je skrivena u njoj. Suština te spoznaje nije ostati na površini i gledati stvari

31 Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, Itro August Cesarec, Zagreb, 1983, str. 20.

32 Aristotel, *O duši*. Naprijed, Zagreb 1996, str. 72.

33 Isto, str. 22-23.

iz čulne perspektive, nego se na umstven način probijati do njene suštine koja je kao takva nagoveštaj postojanja tajne koja je duboko skrivena ispod same površine sveta stvarnosti. „Život je samo jedan dugi san.“³⁴

MOCARTOV UMETNIČKI PUT KA RAZUMEVANJU DUŠE I ISTINE U SVETU STVARNOSTI

Još jedan od primera kako umetnik ulazi u samu suštinu stvarnosti, suštinu/e života, čovekovog bivstvovanja, pitanja života i smrti, kao i samih pitanja koja se tiču prirode čovekove duše, jeste umetnički genije kao što je bio Mocart. U delima Mocarta se oseća da „umjetnička je ljepota iz duha rođena i ponovno rođena ljepota te onoliko koliko su duh i njegove tvorevine iznad prirode i njezinih pojava, toliko je i umjetnički lijepo iznad ljepote prirode.“³⁵

Ovde ćemo se osvrnuti ukratko na njegovo poslednje delo, a to je *Rekvijum*. Često se pogrešno tumači da je ovo delo Mocart pisao kao misu zadušnicu posvećenu prvenstveno sebi samome. Time bi se naziralo ono što nikako nije tačno, a to je da je Mocart bio okrenut čulnome i prolaznome svetu stvarnosti. Naprotiv. Iako je po prirodi bio okrenut hedonizmu, Mocart je duboko u sebi razumevao onaj inteligibilni svet (besmrtnoga) duha. O tome svedoče i njegove partiture u kojima ne postoji niti jedno mesto gde je nešto precrtano ili dopisano. Sam Mocart je bez ustezanja javno govorio da on „čuje“ univerzalnu kosmičku muziku i da delove te muzike on putem notnih zapisa predočava samoj publici. Time nam ovaj neprevaziđeni genije posvedočava tvrdnje onoga o čemu je već u svoje vreme propovedao Pitagora i njegovi učenici kada su govorili o samoj filosofiji muzike. Prema tome, muzika je odraz večite nebeske harmonije.

Podsćanja radi, u pitagorejskoj filosofiji temeljni pojam imala je sama muzika. Ono što čini bliskim pitagorejsko i Mocartovo shvatanje muzike jeste i to što su bili duboko svesni kolika je moć uticaja muzike na čovekovu dušu. Mocart je u duhu pitagorejstva duboko verovao da je muzika most između čulnog, materijalnog sveta i sveta ideja, besmrtnog i večnog sveta. Putem muzike čovekova duša se uspinje do

34 Šopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava*, Službeni glasnik, Beograd, 2005, str. 48.

35 Hegel, G. W. F., *Predavanja iz estetike I i II*, Demetra, Zagreb, 2011, str. 2.

istinske spoznaje sveta ideja, ali sa jednim ciljem a to je samospoznaja, kao prvog i bazičnog uslova spoznavanja kosmosa uopšte. Pitagora smatra da kosmos poseduje potenciju da emituje zvukove i da sve planete svojim kretanjima tvore tonove čija svojstva zavise od udaljenosti planeta od njihovog središta. Pitagorejci smatraju da zvukovi koje tvore planete u svome kretanju sačinjavaju harmoničnu kosmičku oktavu. Ovu muzičku oktavu imenuje kao muzika sfera. Ona je prisutna svuda i ona je ta koja diktira sve ritmove u prirodi i čovekovoj duši.

Mocart je svestan da je čovekova duša u stalnom raspeću između dva sveta (čulno-materijalnog i sveta ideja) i da takvo stanje dovodi dušu u disharmoniju, a što se posebno oseća pri kraju našeg ovozemaljskog putovanja. Zato nam je i potrebna muzika, smatra Mocart, odnosno u ovom slučaju *Rekvijum*, da čovekovu dušu probudi iz letargije čulnog i nestabilnog sveta, te da je podseti na tu večitu harmoniju koja je temelj svih ispravnih relacija.³⁶ Mocart smatra da spoznati vlastitu dušu, odnosno šta duša jeste, moguće je samo putem muzike. On u duhu pitagorejstva smatra da matematička harmonija koja je prisutna u celokupnoj prirodi i kosmosu spoznaje se putem muzike; muzika je neposredno dostupna čovekovim čulima, te na taj način ona direktno utiče na samu dušu i otvara mogućnosti njenog duhovnog uzdizanja.

Melodijski i harmonični elementi muzike prodiru u duše publike. Samo delo *Rekvijum* Mocart je pisao u duhu istinskog pitagorejstva, jer ovaj genije dušu posmatra kao ono što mora da prođe svojevrstu katarzu, čišćenje od svega onoga što je duša mukotržno prošla na ovozemaljskom proputovanju, kako bi dospela na kraju da onoga Jednoga. Prema tome, ovo delo *Rekvijum*, kao i sve one starogrčke ode i himne, treba da duši donesu večiti harmoničan, besmrtni san, jer samo tako duša može da dalje bivstvuje u svetu ideja, oslobođena svake letargije i tromosti. To porađanje duše kroz muziku je mukotržno, ali je istovremeno veličanstveno i jedinstveno iskustvo duše. Prema tome, muzika kao istinski mimezis kosmičke harmonije jeste poziv duši, smatra Mocart, da pređe u sfere koje su izvan čulno-materijalne stvarnosti, a gde prebiva istina u totalitetu. Mocartovo stvaralaštvo bismo mogli u duhu

36 Kuriozitet jednog genija jeste u tome da on jeste podešen od samoga kosmosa da on čuje tu večitu harmoniju, za razliku od svih ostalih smrtnika koji mogu samo da osete matematičku harmoniju.

Hegela posmatrati kao „kristalizaciju materije u njenom čulno-prostor-
nom totalitetu“.³⁷

Izdvajajući umetničko stvaralaštvo Da Vinčija i Mocarta nastojimo ukazati na to kako ova dva pomenuta umetnika, istina svaki na svoj način, ukazuju na bitnost umetnosti u čovekovoju spoznaji, ali i na koje sve načine umetnost može da utiče na dušu čoveka. Ono što im je zajedničko jeste i to da su obojica, svaki sa svoje strane svesni, primarne uloge angažmana umetnika. O problemu angažovane umetnosti je mnogo vekova kasnije pisao Sartr. Sartr kaže da umetnik „nikada ne stvara umetničko delo (samo) za sebe, već prvenstveno za drugoga“.³⁸

Kod Da Vinčija umetnička dela su tu da čoveku ukažu da stvarnost nije samo ono što je čulima dostupno, nego da je sama suština stvarnosti duboko skrivena ispod njene površine, te da čula nisu dovoljna da bismo mogli govoriti o (samo)spoznaji. S druge strane, imamo Mocarta koji svojom muzikom direktno se obraća čovekovoju duši, ali ne samo drugoga, publike, nego i samoga sebe. Upravo u trenutcima komponovanja duša umetnika doživljava vrhunac spoznaje, a to je spoznaja da čovek kao biće jeste stvoreno od kosmosa i da nije podešen za bivstvovanje samo u čulno-materijalnom svetu, nego da je čovek stvoren za mnogo više. Taj put spoznaje duša prolazi mukotrpno, ali na kraju rezultat je veličanstven. Umetnici osećaju da njihov primarni angažman jeste da (takvu) istinu postave u delo. „Stvaralački akt, prema tome, kroz pojedine predmete koje proizvodi ili reproducira teži za totalnim ponavljanjem sveta... Jer upravo to i jest krajnji cilj umetnosti: ponovo osvojiti ovaj svet, otkrivajući ga pogledu kakav jest ali tako kao da on izvire iz ljudske slobode.“³⁹

Sam Da Vinči u svojoj filosofiji slikarstva umnogome je bio u duhu Aristotelove filosofije, dok je Mocart više u duhu pitagorejstva. Prema tome, na primeru i ova dva genijalna umetnika možemo uvideti veličanstvenu spregu umetnosti i filosofije. Ovaj odnos umetnosti i filosofije otvara indirektan put čoveku za spoznaju istine, ali taj odnos se umnogome menja u drugoj polovini dvadesetog veka, a naročito postaje problematičan upravo u ovome našem vremenu. Sartr je bio sasvim u pravu kada je rekao da „čovek nije ništa drugo nego ono što

37 Hegel, G. W. F., *Estetika I*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 89.

38 Sartr, Žan-Pol, *Šta je književnost?*, Nolit, Beograd, 1984, str. 39.

39 Sartr, Žan-Pol, *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962, str. 58.

od sebe čini“.⁴⁰ Ali umetnik je i mnogo više jer on svojim delanjem preobražava i svet stvarnosti.

NOVA UMETNOST I MOGUĆE STRANPUTICE
KA ISTINI STVARNOSTI NA TRAGU UMETNIČKOG
STVARALAŠTVA ENDIJA VORHOLA

Problematizovanje odnosa umetnosti i filosofije jeste indirektno otvaranje pitanja odnosa umetnosti i stvarnosti, tačnije pitanja odnosa umetnosti prema istini. Od 50-ih godina dvadesetog veka pokazuje se da granica između umetnosti i stvarnosti počinje da iščezava, ali ostaje otvoreno do kraja pitanje da li takva umetnost poseduje snagu da uopšte govori o istinama u svetu stvarnosti.

Sartr je među prvima shvatio bitnost ne samo političkog, nego i umetničkog angažmana jer samo tako se može „da zauvek oslobodi čovečanstvo od ugnjetavanja“.⁴¹ On ne ostaje samo na teoretisanju o angažovanoj umetnosti, nego i sam preuzima na sebe da bude angažovani umetnik. Sartrovo umetničko „stvaralaštvo je prepuno intuicije koja ne želi sebe da preoptereći obavezom jasnosti ili logičke preciznosti“⁴². Ono što Sartr naglašava jeste da čovek po svojoj prirodi teži da bude slobodno biće, te da je njegova egzistencija zapravo sloboda. Čovekova egzistencija jeste prolazna i ona se može odvojiti od svega postojećeg. „Slobodno biće-za-sebe može da postoji samo kao angažovano u svetu koji pruža otpor. Izvan ovog angažmana, pojmovi slobode, determinizma i nužnosti gube svoj smisao.“⁴³ Zato se okreće ka samome nebiću.

Sartr u svojim književnim delima dolazi do spoznaje da „u dubini čovjekove egzistencije prevlađuje strah od ništavila, odnosno, od neizbježne propasti.“⁴⁴ Ovo je jedan od razloga što se čovek mora i sam

40 Sartr, Ž. P., „Egzistencijalizam je humanizam“, U: *Filozofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984, str. 263.

41 Sartr, Ž. P., „Šta je književnost?“, U: Sartr, Ž. P. *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962, str. 156.

42 Vilić, N., *Umjetnik kao pobunjenik u susretu sa egzistencijom. Neka od bitnih pitanja filosofije umjetnosti*, str. 42.

43 Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo II*, Nolit, Beograd, 1984, str. 478.

44 Vilić, N., *Umjetnik kao pobunjenik u susretu sa egzistencijom. Neka od bitnih pitanja filosofije umjetnosti*, str. 42.

angažovati jer čoveka stalno muči pitanje smisla vlastitog postojanja. „Zašto postojim? – samo po sebi je apsurdno: sve je bezrazložno, ovaj vrt, ovaj park, ovaj perivoj i ja sam.“⁴⁵ Sartr želi da njegova filozofija umetnosti bude i savetodavna i da njegovo umetničko delo pretvori u sam istorijski čin na način da „filozofija konačno odigra aktivnu ulogu u svjetskim dešavanjima i da dopre do samoga iskona svijeta.“⁴⁶ Prema tome, umetnost nam služi i za (raz)otkrivanje sveta stvarnosti, te po mišljenju samog Sartra „slobodan čin pisanja je jedan od najviših duhovnih oblika konstituisanja svijeta.“⁴⁷ Zadatak umetnika je da na sebe preuzme taj teret angažmana jer „angažovani umjetnik zna da otkriti znači mijenjati, ali i da se ne može otkrivati bez želje za promjenom.“⁴⁸ Sartr smatra da „sve je ovo, počev od Hegela, mnogo puta rečeno i ponovljeno. Ali mi bismo hteli da iz toga izvučemo praktične zaključke. Budući pisac nema nikakve mogućnosti da pobegne, mi želimo da on čvrsto prigrli svoju epohu“.⁴⁹

Upravo na ovom planu je bio i umetnik Endi Vorhol, koji smatra da zadatak umetnika jeste da (raz)otkriva istine sveta stvarnosti svoga vremena. „Ono što čovjek sada još može da opaža jeste da je svijet postao sagledljiv kao trag objekta u prostoru.“⁵⁰ Vorhol smatra da zadatak umetnika nije samo da umetnički stvara, niti da govori o onome što stvara, nego je njegov zadatak da se angažuje i u kulturnom životu. „Mnogi ljudi su mislili da sam ja taj oko koga su svi visili u Fabrici, da sam ja bio neka vrsta velike atrakcije koju su svi dolazili da vide, ali bilo je apsolutno suprotno: ja sam bio taj koji je visio svuda okolo. Ja sam samo plaćao kiriju i gomila ljudi je dolazila pošto su vrata bila otvorena. Ljudi nisu bili posebno zainteresovani da vide mene, već su bili zainteresovani da vide jedni druge. Oni su dolazili da vide ko je došao.“⁵¹

45 Sartr, Ž. P., *Mučnina. Zid. Reči*. Nolit, Beograd 1984, str. 31.

46 Vilić, N., *Umjetnik kao pobunjenik u susretu sa egzistencijom. Neka od bitnih pitanja filozofije umjetnosti*, str. 45.

47 Isto, str. 47.

48 Isto, str. 47.

49 Sartr, Ž. P., „Angažovana književnost“, U: *Šta je književnost*, Nolit, Beograd, 1984, str. 5.

50 Vilić, N., *Umjetnost i stvarnost. Estetika u savremenom dobu*, Grafopapir d.o.o. Banja Luka, Banja Luka, 2021, str. 191.

51 Warhol, A.; Hackett, P., *Popism: The Warhol Sixties*, Harvest Books, Washington, 1990, str. 74.

I sam Pikaso je smatrao da se putem umetnosti može demistifikovati svet stvarnosti. Sa aspekta filosofije umetnosti mogli bismo primetiti da se u umetničkim delima Vorhola na jedan specifičan način stvarnost dešifruje, ali ne šiframa egzistencije, niti jezikom umetnosti, nego svakidašnjim jezikom koji je blizak širokim slojevima publike. „Ono što zaista vole je da kupuju – ljude, novac, država.“⁵²

Vorhol je smatrao da je zadatak savremene umetnosti da se artefaktima iz stvarnosti daju drugačija značenja, odnosno da se oni od strane samog umetnika transformišu u umetnička dela. „Svi bi bili remek-delo, jer bi bili ista slika.“⁵³ Primer za to je i konzerva supe kao nešto što je u robno-potrošačkom društvu postalo autentično i bitno. „Vorhol je shvatio da ne morate da se pravite ludi, već da pustite druge da to čine umesto vas.“⁵⁴ Ono što je jedna od bitnih promena u samoj savremenoj estetici, a koja je nastala i pod uticajem Vorholovog stvaralaštva jeste da se više i ne postavljaju tradicionalna pitanja o lepom, ružnom, transcendentnom i sl., jer „slike ništa ne skrivaju, ništa ne otkrivaju, jedina dobit od kutije Kembel d’Endi Vorhol (Campbell d’Andy Warhol), koja je ogromna, jeste u tome što se više ne postavlja pitanje o lepom i ružnom, o stvarnom i nestvarnom, o transcendenciji i imanenciji, tačno onako kao što vizantijske ikone dopuštaju da se više ne postavlja pitanje postojanja Boga – ipak ne gubeći veru pritom... Kada se lepo i ružno oslobode, svako od svojih prinuda, umnožavaju se na neki način: oni postaju lepši od lepog i ružniji od ružnog.“⁵⁵

O ovim i sličnim strujanjima u savremenoj umetnosti ukazivali su već Adorno i Horkhajmer koji govore o fenomenima industrije kulture i industrije umetnosti. „Kulturna industrija može da se pohvali da je odlično sprovedla često nespretnu transpoziciju kulture u sferu potrošnje, da je to uzdigla u princip, oslobodila zabavu nametljivih naivnosti i popravila kvalitet robe. Što je postajala moćnija, što je neumoljivije terala svakog autsajdera bilo u propast bilo u sindikat, to je bivala sve finija i uzvišenija sve dok se konačno nije zaključila sintezom Betovena

52 Warhol, A., *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B & Back Again)*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1975, str. 229.

53 Isto, str. 148.

54 Hughes, Robert, *The Shock of the New: Art and the Century of Changes*, Thames and Hudson, London, 1991, str. 348.

55 Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla. Ogled o krajnosnim fenomenima*, Svetovi, Novi Sad, 1994, str. 20.

i Kasino de Paria. Njena je pobjeda dvostruka: ono što spolja briše kao istinu može unutra beskrajno da reprodukuje kao laž.⁵⁶ Adorno smatra da su umetnička dela reprezen društvene stvarnosti. „Nova umjetnost je toliko apstraktna koliko su to ljudski odnosi uistinu postali.“⁵⁷ Prema tome, umetnička dela su ogledalo duha vremena u kome nastaju. Popularna kultura zahteva popularnu umetnost, čega je u potpunosti svestan bio Vorhol. Sveopšte otuđenje nije prisutno samo u socijalnim odnosima, nego se reflektuje i na samu umetničku produkciju. Takva dela nikada do kraja nisu dovršena, jer njih dovršavaju gledaoci. Eko smatra da „autor pruža uživaocu djelo na dovršenje: on tačno zna na koji način će djelo biti privedeno kraju, ali zna da će djelo privedeno kraju ipak biti njegovo djelo, ne neko drugo, i da će se na koncu interpretativnog dijaloga konkretizovati jedan oblik koji je njegov oblik, iako organizovan od nekog drugog, na način koji on nije mogao potpuno da predvidi“.⁵⁸

Sveopšta masovna robna produkcija i kultura koja nastaje kao posljedica takvog stanja stvaraju lažna obećanja i veštački nametnute potrebe. „Kulturna industrija neprestano obećava potrošačima ono što im nipošto neće dati.“⁵⁹ Sloboda postaje stvar privida jer je i slobodno vreme pod strogom kontrolom. Prema tome, jedina sloboda koja egzistira jeste ona koja se ogleda u izboru artikala koji se nalaze na policama megamarketa. Vorhol smatra da klasičan način slikanja sada gubi svaki smisao jer je industrijska proizvodnja preuzela primat. „Može se ne znati šta se hoće, nego hteti ono što drugi hoće.“⁶⁰ Način kako Vorhol predstavlja svet umetnosti jeste zapravo bolno realistična slika sveta stvarnosti u kojoj se čovek zatekao. „U svojim ranim filmovima želeo sam da pokažem kako ljudi mogu da sretnu druge ljude i šta mogu da kažu jedni drugima. To je bila cela ideja: dvoje ljudi se upoznaje. I onda, kada to vidite, i vidite čistu jednostavnost toga, shvatite o čemu

56 Adorno, T., Horkhajmer, M., *Kulturna industrija*, U: Đorđević. J. *Studije kulture*, Zbornik, Službeni glasnik, Beograd, str. 77.

57 Adorno, T., *Estetička teorija*, Nolit, Beograd 1979, str. 72.

58 Eko, U., *Otvoreno djelo*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965, str. 55.

59 Adorno, T., Horkheimer, M., *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str.145.

60 Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla. Ogled o krajnosnim fenomenima*, Svetovi, Novi Sad, 1994, str. 156.

se tu radi. Ti filmovi su vam pokazivali kako neki ljudi deluju i reaguju s drugim ljudima. Oni su bili pravi sociološki primer.”⁶¹

Iskrivljenu sliku stvarnosti Vorhol predstavlja i preko serije portreta tada planetarno popularne holivudske glumice Merilin Monro. Monro nije postala planetarno popularna zbog svoga glumačkog umeća ili lepote koju je posedovala. Ono što nju čini megapopularnom jeste kada postaje objavljeno da je ljubavnica prvog čoveka SAD-a, predsednika jedne države koji mora biti visoko moralan čovek i odan tradicionalnim vrednostima. Novi mediji, kao i filmska industrija dobijaju planetarnu popularnost. „Vorholov koncept filma bio je toliko važniji nego njegov produkt da je čitanje dobre analize interesantnije nego gledanje filma.”⁶²

Tako se pred nas sa aspekta filosofije umetnosti otvorilo i pitanje – šta je potrebno da bi nastajao i opstajao svet umetnosti u svetu koji se temelji na porušenim tradicionalnim vrednostima?! „U konvencionalnom se uživa bez kritike, dok se istinski novo kritikuje sa odbojnošću.”⁶³

Savremena umetnost je pokazala da je umetnost mesto dešavanja istine i neistine; neistine koja se pokušava podmetnuti u onome što možemo imenovati kao anti umetnost, ne kao kič! Sudbina kič-proizvoda je nešto sasvim drugo i kao takvi oni ne predstavljaju opasnost po čoveka i njegovu kulturu. „Doba u kome živimo mogli bismo okarakterisati kao doba jedne nove slike svijeta i jednog novog pozicioniranja čovjeka u takvom svijetu.”⁶⁴ Kakva je ta nova slika sveta stvarnosti možda se nazire u delima savremenih umetnika poput Marine Abramovič koja koristeći kulturu spektakla promovise svoju umetničku produkciju.

O UMETNOSTI ILI ANTIUMETNOSTI NAŠEG VREMENA

Da li se savremeni umetnik pokazuje kao dobar poznavalac dubina čovekove duše, jeste jedno od pitanja koja nam se nameću u filosofskom razumevanju umetnosti našeg vremena. „Oduvijek se smatralo da su umjetnici istinski poznavaoi ljudske duše. Prije svih to su nam pokazali i starogrčki tragičari koji u svojim djelima pokazuju najdublje

61 Vorhol, A., *Filozofija Endija Vorhola*, Službeni glasnik, Beograd, 2016, str. 26.

62 Burdon, D., *Warhol*, Harry N. Abrams, New York, 1989, str. 199.

63 Benjamin, W., *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974, str. 139.

64 Vilić, S. N., *Umetnost i stvarnost. Estetika u savremenom dobu*, str. 43.

ponore čovjekove duše i sve one posljedice koje proizilaze iz toga.“⁶⁵ Na tragu ovoga mišljenja mogli bismo se zapitati da li je umetnička praksa Marine Abramović na tome fonu ili je to još jedno od onih suprotnih i perfidnih podmetanja svetu umetnosti?! „Umetnik se, dakle, u performansu kreće putanjom jedne u manjoj ili većoj meri prekoncipirane zamisli, no pri tome oseća potrebu da tu zamisao konkretizuje u javnom prostoru pred publikom, čije je prisustvo i čije reakcije direktno utiču na tok, intenzitet i krajnji efekat odvijanja radnje.“⁶⁶

Ako se osvrnemo na jednu od umetničkih postavki Abramovićeve koja je upriličena povodom pedeset godina njenog umetničkog života i rada pod imenom *Čistač* zapažamo da centralna tačka ovog dela jeste pojam duhovnog pročišćenja. U neku ruku to se slaže sa Aristotelovim shvatanjem katarzisa gde on kaže da: „osjećaj koji snažno utječe na neke duše prisutan je u svima u raznolikoj mjeri: primjerice sažaljenje i strah, a tako i ekstaza. Neki ljudi posebice su podložni tom posljednjem i vidi-mo da se pod utjecajem vjerske glazbe i pjesama koje dušu izluđuju, oni smire kao da su ih medicinski liječili i pročistili. Na ljude koji se predaju sažaljenju i strahu, i osjećajne ljude općenito, a i ostale do mjere u kojoj imaju slične osjećaje, učinak mora biti isti, jer svi oni moraju iskusiti svojevrsno pročišćenje (*catharsis*) i ugodno olakšanje.“⁶⁷ No, pitanje je da li obezduhovljeni današnji čovek može doživeti stanje katarze, kao i pitanje da li ovakva umetnička praksa vodi ka tome procesu?!

Moramo se zapitati da li se umetnost Abramovićeve može shvatiti kao mesto gde se budi čovekova svest o sebi i svetu u kome je (po)stav-ljen ili je upravo ovo (anti)umetnička praksa u kojoj se naglasak stavlja na ono što jeste postavljeno u prvi plan na površini sveta stvarnosti (trivijanost, površnost, simulacija...)?! „U osnovnoj motivaciji prvih performansa Marine Abramović stoji sprega odnosa između unapred predviđenog izbora polazišta akcije i daljih nepredviđenih etapa odvijanja te akcije. Pri tome, nepredvidljivost posledica prvobitnog izbora ode ponekad dotle da se ta akcija odvija na rubu krajnje opasnosti po sam organizam, pa čak i po sam život umetnice.“⁶⁸

65 Isto, str. 179.

66 Denegri, J., „O performansima Marine Abramović, Radomira Damnjana i Raše Todosijevića“, str. 221.

67 Aristotle, *On poetry and Style*. Bobbs, Indianapolis 1958, str. 25-26.

68 Denegri, J., „O performansima Marine Abramović, Radomira Damnjana i Raše Todosijevića“, str. 222.

Abramovićeva smatra da je zadatak savremenog umetnika da (re) definiše ulogu koju umetnik ima u društvu. „Umetnost određene kulturne sredine najpre i najbolje se ističe po tome kako ona uspeva da ažurno korespondira sa generalnim problemskim tokovima, ta sredina ističe svoj identitet u meri koliki je i kakav lični doprinos umetnika koji u njoj deluju globalnim umetničkim senzibilitetima epohe.”⁶⁹

Razlika između Abramović i Vorhola je u tome što ona u svojim umetničkim performansima koristi artefakte koji nisu (od)uvek prisutni na površini stvarnosti. U svojoj umetničkoj ekspresiji ona ih čini vidljivim i prijemčivijim prisutnoj aktivnoj publici. Na ovaj način gubi se granica između umetnika/ice i gledalaca. „Gledaoca treba otrgnuti od zatupljivanja svojstvenog blentavcu fasciniranog pojavom i obuzetog empatijom koja ga tera da se identifikuje sa licima na sceni. Njemu ćemo dakle prikazati spektakl čudnog, neobičnog, enigmatičnog, čiji će smisao sam da istražuje. Time ćemo ga naterati da iz statusa pasivnog posmatrača pređe u status anketara ili naučnog eksperimentatora koji zapaža fenomene i traga za njihovim uzrocima. Ili ćemo mu ponuditi dilemu za primer, sličnu onoj koju pred sebe stavljaju ljudi uključeni u odluku akcije. Time ćemo doprineti izoštravanju njegovog vlastitog smisla za procenu razloga, rasprava i krajnjeg izbora.”⁷⁰

Najbolnije pitanje čoveka jeste smrt. Abramovićeva u svojim umetničkim performansima otvara pitanja čovekovog svakodnevnog susreta sa smrću. Za nju smrt ne predstavlja nešto zbog čega treba poricati život, ali ona ne veliča ni život. Istinskim i dubokim razmišljanjima o smrti čovek razumeva vlastitu egzistencijalnu pozicioniranost u svetu stvarnosti. Platon je u svoje vreme smatrao da je smrt najradosniji trenutak u čovekovom životu „Ta smrt je jedno od dvoga: ili je takva da mrtav nije ništa i ni o čemu nema nikakvo osjećanje, ili je, kako se govori nekakva promjena i seoba duše odavde na drugo mjesto. Pa ako nema nikakvih osjećanja, nego je kao san kada tko spava a ništa ne sanja, divna bi blagodan bila smrt.”⁷¹ No, donosi li smrt radost izbavljenja iz sveta stvarnosti?!

Ova umetnica insistira na tome da umetnost mora biti istinita. No, šta je istina u umetnosti, a šta istina u stvarnosti? Savremeni umetnici

69 Denegri, J., *Fragments: šezdesete: devedesete: umetnici iz Vojvodine*, Prometej, Novi Sad, 1994, str. 9.

70 Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*, Edicija Jugoslavija, Beograd, 2010, str. 15.

71 Platon, *Obrana Sokratova*, Demetra, Zagreb 2000, str. 127.

nam pokazuju u svojim delima da ove dve „istine“ jesu realnost našeg vremena. Odgovornost koju savremeni umetnik uzima na sebe jeste da bude angažovan na način da u svojim umetničkim delima transcendirira stvarnost. Time se istina/e (iz) stvarnosti pojavljuju u prvom planu umetničkih dela. Ipak, i dalje ostaje upitno da li savremeni umetnici uspevaju u tome?! Ili, da li gledalac razume takvo jedno delo?! Ransijer smatra da „gledaoce ne moramo da pretvorimo u glumce, a nezalce u znalce. Ono što moramo je da prepoznamo znanje na delu kod nezalce i aktivnost kod gledaoce. Svaki gledalac je već po sebi glumac u sopstvenoj priči, a svaki glumac i svaki čovek od akcije istovremeni je gledalac iste priče.“⁷²

Abramovićeve kada u svojim performansima govori o fenomenu telesnosti, otvara i pitanja seksualnosti. „Za sve ove nastupe bila je karakteristična sledeća zajednička polazna pretpostavka: subjekt radnje postaje sâmo telo umetnice, ona svoje telo svesno izlaže raznim oblicima autoagresije čije posledice – kada je proces započeo – nije više u stanju do kraja kontrolisati ili zaustaviti.“⁷³

Samo telo se posmatralo kao fenomen koji se dovodi u vezu sa moralnošću, ali ona ga povezuje i sa duhovnošću bez religijskih konotacija, što se u krajnjoj liniji povezuje i sa problemima savremenog feminizma o čemu je već govorio Danto.⁷⁴ Danas je Eros potisnut i na mesto tog primarnog stvaralačkog impulsa imamo Hipnosa kome je cilj da nas prevede u svet Tanatosa, svet stvarnosti bez sećanja i emocija. Ali, ne samo u stvaralačkom aktu, Eros je potisnut i u receptivnom aktu gledaoce. „Biti gledalac znači istovremeno biti razdvojen od sposobnosti saznanja i od mogućnosti delovanja.“⁷⁵ Jedan od razloga što se ovo dešava jeste i velika manipulativna uloga medija na gledaoce. „Svako korišćenje medija predstavlja, dakle manipulaciju (...) Pitanje prema tome nije da li se medijima manipuliše ili ne, nego ko njima manipuliše.“⁷⁶ Savremeni umetnici su svesni mogućnosti (zlo)upotrebe

72 Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*, Edicija Jugoslavija, Beograd, 2010, str. 26.

73 Denegri, J., „O performansima Marine Abramović, Radomira Damnjana i Raše Todosijevića“, str. 222.

74 Danto, A., *Danger and Disturbation: The Art of Marina Abramović*, MoMA, New York, 2010, str. 29.

75 Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*, Edicija Jugoslavija, Beograd, 2010, str. 4.

76 Encensberger, H. M., *Nemačka, Nemačka između ostalog*. BIGZ, Beograd, 1980, str. 107.

medijske manipulacije. Koristeći i sami mogućnosti medijske manipulacije takvi umetnici nastoje da svojim umetničkim delima dopru do svesti (savremene) publike.

ZAKLJUČAK

Na osnovu svega što smo do sada prikazali u ovome radu, možemo zaključiti da je zadatak umetnika da uvek bude prisutan u društvenim zbivanjima, jer se „umjetnost i život (ljudska egzistencija, kultura, ideologija, moral) mogu povezati u kvantitativno novu cjelinu.”⁷⁷ U svakom slučaju ne samo umetnost, nego, pre svega, umetnik, mora biti aktivno prisutan u svetu stvarnosti da bi istine iz stvarnosti dopirale do masovne publike. Kao što smo i videli na primerima Da Vinčija i Mocarta, umetnost nije samo ona u kojoj će umetnik da stvara epohalna umetnička dela. Umetnost mora da svedoči istinu stvarnosti i da na filozofski način sagledava i razumeva ono što iz stvarnosti pretače u svoje delo. „Posmatrano sa ovog gledišta, svest je apstrakcija, jer skriva u sebi ontološki izvor prema biću-po-sebi i, obratno, fenomen je takođe apstrakcija, jer treba da se ‘pojavi’ za svest. Konkretno može biti samo sintetički totalitet čiji su konstruktivni momenti kako svest tako i fenomen.”⁷⁸

Savremena umetnost, i pored toga što i ona nastoji da traga za nekim vidom/vima istine, ne osvrće se preterano na filozofsko značenje umetnosti. Takvi umetnici polaze od stajališta da je „gomila laž”⁷⁹, ali i da „djelo ne smije biti iskrivljeno u svojoj neponovljivoj jedinstvenosti.”⁸⁰

Za umetnike ovoga vremena bitno je da umetnost bude angažovana i da bude dopadljiva današnjem čovjeku, koji živi u vremenu medijskog spektakla. Mekluan smatra da „ako stavimo naglasak na sadržaj, a gotovo potpuno zanemarimo medij, gubimo priliku da saznamo i delujemo na uticaj novih tehnologija na čoveka i na taj način smo uvek zatečeni – i nepripremljeni – za revolucionarne preobražaje koje izazivaju mediji.”⁸¹

77 Šuvaković, M., *Pojmovnik suvremene umjetnosti*. Horetzky, Zagreb, 2005, str. 691.

78 Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo*, BIGZ, Beograd, 1984, str. 31.

79 Kjerkegor, S., *Osvrt na moje delo*, Vuk Karadžić, Beograd, 1965, str. 76.

80 Eko, U., *Otvoreno djelo*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965, str. 34.

81 Mekluan, M., *Elektronski mediji i kraj pismenosti*, Karpos, Loznica, 2012, str. 35.

Umetnost mora da bude kontrolisana i potrošačka ili u slučaju Abramovićeve mora da prikazuje telesnost i smrtnost, koje opet vode ka većoj popularnosti i društvu konzumerizma. „Masovna proizvodnja umetnosti, koju je omogućila tehnička revolucija, menja politički, društveni status umetnosti i prirodu estetičke kontemplacije, naročito s obzirom na njenu udaljenost od iskrenog, življenog iskustva autonomnih pojedinaca.“⁸² Drama čovekovog bivstvovanja je drama koja je temelj umetnosti. „A individua je na neki način valorizovana brojem prijatelja kojima se može pohvaliti, označiteljem popularnosti koja se ponekad meri performansima: Narcis je sebe počeo da računa preko drugih.“⁸³

Leonardo da Vinči i Mocart su među prvim bili svesni bitnosti vlastitog angažmana, svesni su da umetnost treba da bude u službi čovekovog razotkrivanja i spoznaje vlastitoga bića. „Nećemo mi sebe otkriti u ne znam kakvoj povučeniosti: otkrićemo se na drumu, u gradu, usred mnoštva, kao stvar među stvarima, kao čovek među ljudima.“⁸⁴ Ovaj teret angažmana prihvataju skoro svi savremeni umetnici svesni ozbiljnosti vremena u kome žive.

LITERATURA

- Adorno, T., *Estetička teorija*, Nolit, Beograd 1979.
- Adorno, T., Horkheimer, M., *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.
- Aristotle, *On poetry and Style*. Bobbs, Indianapolis 1958.
- Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, Ibro August Cesarec, Zagreb, 1983.
- Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb 1996.
- Baudrillard, J., *Симулација и збиља*, Наклада Јесенски и Турк, Хрватско социолошко друштво, Загреб, 2013.
- Benjamin, W., *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974.
- Benjamin, Valter, *Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije*, Studije kulture: zbornik, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Bialosrocki, Jan, *Povijest umjetnosti i humanističke znanosti*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986.
- Bodrijar, Ž., *Simulakrumi i simulacija*, Svetovi, Novi Sad, 1991.

82 Benjamin, Valter, *Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije*, str. 100.

83 Lipovecki, Ž., Seroa, Ž., *Globalni ekran: od filma do smartfona*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2013, str. 16-17.

84 Sartr, Ž. P., *Filosofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984, str. 290-291.

-
- Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla. Ogled o krajnosnim fenomenima*, Svetovi, Novi Sad, 1994.
- Burdon, D., *Warhol*, Harry N. Abrams, New York, 1989.
- Da Vinči, Leonardo, *Traktat o slikarstvu*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Danto, A. C., *Preobražaj svakidašnjeg: filozofija umetnosti*, Kruzak, Zagreb, 1997.
- Danto, A., *Danger and Disturbation: The Art of Marina Abramović*, MoMA, New York, 2010.
- Dorffles, G., *Oscilacije ukusa i moderne umjetnosti*. Mladost, Zagreb, 1963.
- Debor, G., *Društvo spektakla*, prvo izdanje, Aleksa Goljanin, Beograd, 2003.
- Denegri, J., *Fragmenti: šezdesete: devedesete: umetnici iz Vojvodine*, Prometej, Novi Sad, 1994
- Denegri, J., „O performansima Marine Abramović, radomira Damnjana i Raše Todosijevića“, U: Denegri, J., *Razlozi za drugu liniju: Za novu umetnost sedamdesetih*, Muzej savremene umetnosti Vojvodine, Novi Sad, 2007.
- Difren, Mikel, *Umjetnost i politika*, Svjetlost, Sarajevo, 1982.
- Eko, U., *Otvoreno djelo*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965.
- Encensberger, H. M., *Nemačka, Nemačka između ostalog*. BIGZ, Beograd, 1980.
- Feri, L., *Homo aestheticus*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1994.
- Fink, E., *Epilozi poeziji*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Fišer, E., *O potrebi umetnosti*, Minerva, Subotica, 1966.
- Goldberg, RoseLee, *Performance: Live Art Since The 60s*, Thames & Hudson, New York, 2004.
- Ginter, Anders, *Svet kao fantom i matrica*, Prometej, Novi Sad, 1996.
- Grinblat, S., „Nevidljivi meci: subverzija vlasti u renesansi“, U: *Poetika renesansne kulture: novi historizam*, Disput, Zagreb, 2007.
- Hajdeger, M., *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003.
- Hegel, G. W. F., *Estetika I*, BIGZ, Beograd, 1975.
- Hegel, G. W. F., *Predavanja iz estetike I i II*, Demetra, Zagreb, 2011.
- Hughes, Robert, *The Shock of the New: Art and the Century of Changes*, Thames and Hudson, London, 1991.
- Jung, Karl Gustav, *Čovek i njegovi simboli*. Narodna knjiga, Beograd, 1996.
- Kjerkegor, S., *Osvrt na moje delo*, Vuk Karadžić, Beograd, 1965.
- Кјеркегор, С., *Појам степенје*, БИГЗ, Београд, 1970.
- Lipovecki, Ž., Seroa, Ž., *Globalni ekran: od filma do smartfona*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2013.
- Maze, K., *Bezgranična zabava: Uspon masovne kulture 1850 – 1970*. Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Mekluan, M., *Elektronski mediji i kraj pismenosti*, Karpos, Loznica, 2012.
- Platon, *Obrana Sokratova*, Demetra, Zagreb 2000.
- Rancière, J., *The Politics of Aesthetics: The distribution of the sensible*, Continuum, London, 2004.
- Ransijer, Ž., *Emancipovani gledalac*. Biblioteka sveske, Beograd, 2010.

-
- Sartr, Ž. P., „Šta je književnost?“, U: Sartr, Ž. P., *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962.
- Sartr, Ž. P., „Angažovana književnost“, U: *Šta je književnost*, Nolit, Beograd, 1984.
- Sartr, Ž. P., *Biće i ništavilo*, BIGZ, Beograd, 1984.
- Sartr, Ž. P., „Egzistencijalizam je humanizam“, U: *Filozofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984.
- Sartr, Ž. P., *Mučnina. Zid. Reči*. Nolit, Beograd 1984.
- Sartr, Ž. P., *Filozofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984.
- Šopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava*, Službeni glasnik, Beograd, 2005.
- Šuvaković, M., *Pojmovnik suvremene umjetnosti*. Horetzky, Zagreb, 2005.
- Vilić, Nataša, *Umjetnost i stvarnost. Estetika u savremenom dobu*. Grafopapir d.o.o. Banja Luka, Banja Luka, 2021.
- Vilić, N., *Umjetnik kao pobunjenik u susretu sa egzistencijom. Neka od bitnih pitanja filosofije umjetnosti*. Grafopapir, Banja Luka 2022.
- Vorhol, A., *Filozofija Endija Vorhola*, Službeni glasnik, Beograd, 2016.
- Zurovac, M., „Ka filozofiji egzistencije“, U: Bofre, Ž., *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977.
- Warhol, A., *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B & Back Again)*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1975.
- Warhol, A.; Hackett, P., *Popism: The Warhol Sixties*, Harvest Books, Washington, 1990.

NATAŠA VILIĆ

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

DANIJELA I. MILINKOVIĆ

University of East Sarajevo, Faculty of Philosophy

FROM THE ART OF DA VINCI AND MOZART TO THE (ANTI)ART OF WARHOL AND ABRAMOVIC (IS THE TRUTH IN ART ON EXHALATION?!)

Abstract: This work outlines the relationship between art and anti-art. On the one hand, we have artists who inevitably show what is hidden in reality and go deep into reality in the way of philosophical understanding and reflection of the work of art. If we talk about the art of Leonardo Da Vinci, we can say that only with his time artists have the need to bring a more philosophical understanding of reality into their creations. That is why we can say about Da Vinci that he is an artist and a philosopher, but also a scientist. In the paper, we ana-

alyzed his work *The Last Supper*, and the relationship between the individual figures depicted in the picture. Da Vinci, also, like most philosophers, believes that the true knowledge of art is possible only through the mind.

When it comes to the genius Mozart, we can say that he is one of the constellations of artists who entered the very essence of art and human existence. In the paper, we analyzed his work *Requiem*. During the creation of this work, Mozart was aware that the human soul is in constant crucifixion between the sensory and material worlds, which speaks of his reliance on the Pythagorean understanding of music and musical spheres.

Highlighting the creativity of Mozart and Da Vinci, we can conclude that both of these artists searched for true knowledge and its influence on the human soul. Da Vinci spoke about the fact that the world is not only what we can grasp with our senses, while for Mozart art is the one that speaks directly to the human soul. Against this view of art, we have engaged art that was created after the Second World War. In this time of evil and the annulment of everything human, artists believe that they should be more engaged and that they should address more to mere human existence. We find this type of art in Andy Warhol and Marina Abramović. Warhol is more based on consumer society and popular culture, while Abramović pays more attention to artistic practice in terms of her famous performances. Looking at these two historical eras in art or two ways of presenting reality, this work aims to show how true the presentation of reality is in both aspects and how much artistic weight it carries with it.

Keywords: artist, art, truth, engaged art, Da Vinci, Mozart, Warhol, Abramović

Primljeno: 31.10.2023.

Prihvaćeno: 29.1.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 141.7 Deleuze G.

141.32 Arendt H.

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.293-323>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

НАТАША С. МИЛОВИЋ¹

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

О МОГУЋЕМ ЗА ЧОВЕКА – ПРОЖИМАЊЕ И САЖИМАЊЕ УВИДА ЖИЛА ДЕЛЕЗА И ХАНЕ АРЕНТ²

Сажетак: У овом раду реч је о настојању да се могуће за човека у свету поима полазећи од испитивања начина на који смо смештени у свет на феноменолошко-онтолошкој равни. Оно се ослања на увиде Жила Делеза и Хане Арент. Утолико идејне окоснице рада које се тичу поменутих аутора у вези су са тумачењем принципа наталности, деловања, световности, политичког код Хане Арент и са тумачењем вечности и временитости, органског и неорганског тока живог, жеље и виртуалности код Жила Делеза. Ипак, у раду није реч само о тумачењу њихових увида већ и о изградњи структуре која сведочи и у прилог узајамног допуњавања њихових увида. Дакле, након указивања на коегзистенцију њихових идејних поставки на различитим нивоима, они се сажимају зарад свеобухватнијег поимања могућег за човека у свету. На основу таквог сажимања отвара се пут за промишљање могућности деловања човека у свету као његовог онтолошког својства. Тим путем се успоставља једно несавремено разматрање смисла деловања које је у вези са анализом услова могућег за човека у свету, као и са оцртавањем претпоставки његове актуализације.

Кључне речи: могуће, деловање, Жил Делез, Хана Арент, наталност, морталност, време, друштвено, политичко

¹ Е-mail адреса ауторке: natasa.milovic@aol.com

² Рад је подржан средствима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научно-истраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-68/2022-14 од 17.01.2022. године.

УВОД

Хана Арент и Жил Делез су мислили чисту потенцијалност не као мањак наспрам реалности – већ као унапред уграђену са нама у стварност тако да смо из ње постављени као актуализујући. На том плану се може рећи да њихови увиди у вези са тим коегзистирају. Тај вид коегзистенције ће нам бити од значаја да укажемо на прожимање њихових увида најпре на различитим нивоима. То како они мисле потенцијалност на различитим нивоима може се најпре грубо схватити као крупнији и ситнији феноменолошко-онтолошки план – утолико за Хану Арент везујемо онај крупнији а за Жила Делеза онај ситнији план. Овде неће бити речи само о томе како њихови увиди у вези са тим коегзистирају већ ћемо путем њиховог сажимања настојати да укажемо како се они допуњују у различивању домета поља могућег за човека. То сажимање њихових увида од значаја нам је за свеобухватније сагледавање омогућености човека у свету – онога што на неки начин већ јесте као оно што тек може бити актуализујуће. Утолико, ослањајући се на њихове увиде настојимо да расветлимо *с обзиром на које услове смештености човека у свет оно могуће може бити појмљено – и шта су претпоставке његове актуализације*. У том контексту ћемо полазећи од поставки Хане Арент сагледавати оно могуће света путем човека, а полазећи од поставки Жила Делеза оно могуће човека путем света; те две равни могућег за човека раздвајамо најпре у аналитичке сврхе. Пресудне њихове поставке на основу којих о могућем за човека говоримо у вези су са тумачењем логике принципа наталности и деловања (Хана Арент), као и неорганског тока живог и виртуалности (Жил Делез). И једно и друго се мисли као позитивна онтолошка одредница на основу које и поимамо оно могуће за човека у свету.³

3 Жил Делез и Хана Арент не пишу изричито о поимању могућег за човека. Овде зарад сажимања њихових увида под појам могућег (или омогућености) за човека подводимо њихове увиде у вези са принципом наталности (Хана Арент) и схватањем виртуалности (Жил Делез). На ове увиде се ослањамо управо зато што путем њих они и мисле потенцијалност човека у свету не као мањак наспрам реалности, већ као унапред уграђену са нама у стварност тако да смо из ње актуализујући.

ТЕОРИЈСКО СИТУИРАЊЕ ТУМАЧЕЊА ПОСТАВКИ
ЖИЛА ДЕЛЕЗА И ХАНЕ АРЕНТ

Свет живота као подстицај и ограничење људске спознаје

Како бисмо теоријски ситуирали путање којима се крећемо, позваћемо се најпре на Хусерлов (Edmund Husserl) појам света живота. Он нам је значајан зато што се наше сажимање поставки Жила Делеза и Хане Арент да схватити посредно и као *вид екстензије у односу на његово схватање света живота, али и као његово престројавање*. Са једне стране ка суб-феноменолошкој равни која је у вези са проширењем трансценденталног поља (делезовски момент) и екстензији смисла човека у свету који изниче из принципа наталности (Хана Арент).

Свет живота је за Хусерла, сажето предочено, свет интуитивног искуства од ког не можемо никада до краја да се отргнемо да бисмо могли да га аналитички захватимо, унутар ког смо увек већ укотвљени тако да се према њему односимо било да му прилазимо као феномену који проучавамо, било да смо унутар њега постављени да живимо и да увек већ из њега деламо. Свет живота је унапред дат и њега Хусерл назива „царством изворних евиденција”⁴, наговештава да он „свој скривени смисао утемељења има у оном коначно-делатном животу, у коме евидентна датост света живота непрекидно има свој преднаучни смисао бића, који је стекла и поново га стиче”⁵. Он се са једне стране узима и као ограничавајући фактор за човекову спознају, али и као генератор човековог искуства које може да буде спознавано. Хусерл наговештава чак – да све што је човек створио и ствара и у шта пронице улази у њега и доприноси разуђености његовог смисла. Хусерлов философски пут, друге фазе његовог рада, био је и у вези са реакцијом на измештање душе у посебан домен проучавања – и можемо рећи да је једним делом његово артикулисање појма света живота било и опирање психологизму, психологизацији људског искуства света, искуства које је он сматрао *неодвојивим од тога како ми јесмо унутар света*.⁶

4 Едмунд Хусерл, *Криза европских наука*, стр. 107.

5 Исто.

6 Хусерл појам света живота изводи из своје критике научног објективизма како би се питао о човековим сазнајним могућностима и улози философије. Хусерл

*Свет живота – Делезова екстензија схватања
феномена живота*

Оно што је карактеристично за Делеза јесте то да он ка докучивању логике живог иде даље од Хусерла, па и из напада на ранију фазу Хусерла. Жил Делез се највише бавио откључавањем логике тока живота, логике живог – али не са становишта организма, органског циклуса рађања и умирања – већ најпре са становишта логике онога што је он звао „неорганским током” (иако је указивао на њихову неодвојивост). Оно што је пресудно обележје Делезове философске мисли јесте настојање да постане „видљиво”, оспољено, „изнесено” на површину нешто од онога што је „живо” а међу људима „заточено”. То је био повод за „разградњу” логике организма неорганским током живота (неорганским, који надилази дистинкцију природно-артифицијелно).⁷ Он се на тај начин пресудно бавио оним сегментом логике живог који лежи у виртуалности (сасвим неактуализованој, али актуализујућој омогућености), интензивној тачки *из* које дух дотиче материју. Делез је креирајући читаво „сазвежђе појмова” заправо непрестано настојао да ствари

се (у својој каснијој фази) противио томе да философија иде за достигнућима науке, да своје поље редукује унутар природно-научно успостављених сазнања. Хусерлово артикулисање појма света живота управо је био један од начина да се заузда објективизам који је колонизовао и философију, а који функционише по принципу егзактних наука. Он нам је важан у овом случају не зарад истраживања саме философске методе већ управо због питања о томе „одакле ми увек полазимо” у разумевању себе и света. У тексту Дејвида Кара (David Carr) можемо наићи на додатно подупирање окретања ка свету живота када се има у виду улога философије. Он се позива на Кундерино виђење и пише: „Редукована на пуку слушкињу или бодритељку науке, философија је оставила артикулацију стварног смисла света за човека романописцима и песницима.” (David Carr, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, стр. 5).

⁷ Он наглашава: „Постоји дубока веза између знакова, догађаја, живота и витализма: *снага неорганског живота се може наћи у нацртаној линији, линији писања, линији музике. Организми умиру, не живот. Свако дело уметности показује пут за живот, проналази пут кроз пукотине* (подвукла Н. М).” (Жил Делез, *Преговори*, стр. 209). Исто тако пише: „Органска материја, ипак, није нешто друго од неорганске (а разликовање прве и друге с тим нема никакве везе). Неорганско или органско, то је иста материја, али нису исте активне силе које на њу делују (подвукла Н. М).” (Жил Делез, *Набор*, стр 27).

изведе из тог принципа.⁸ Сходно томе он се окреће ка истраживању тока жеље, душе, афективности, „тела без органа” (као иманентне супстанције, у најспинозистичкијем смислу⁹); наше укотвљености у окружујуће (природу и свет – пре сваке дистинкције природа/човек); превијености односа мозак-Земља; онога што је пре сваке интерсубјективности – узимајући за пример дете као „метафизичко биће” да би тим путем говорио о „детињству света”. С тим у вези расветљава и поступак одвијања мишљења које не претпоставља себе само из субјекта као једно – „ја мислим”. Такав Делезов философски пут није у вези са некаквом самом безобалношћу, напротив Делез тим путем откључава суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван. Он пише:

„Свет није ни коначан ни бесконачан, као у представи: он је довршен и неограничен (...) Репетиција се супротставља репрезентацији.”¹⁰

*Свет живота – Хана Арент и преиначење
схватања положаја човека*

За Хану Арент је карактеристично то да се она од феноменолошке равни креће ка равни унутар које се пресудно бави принципом који се путем човека умеће у свет – *принципом наталности*. Он се да сажети у речима: „да људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”¹¹. Она се у највећој мери интересовала за свет-међу-људима, интерсубјективни свет, сферу духа коју ствара и обнавља човек. Свет-међу-људима код Хане Арент не само да није важио за саморазумљиву ствар већ је био пресудно поље њеног интересовања на основу ког је изводила смисао људског унутарсветског бивања које са собом повлачи „бригу за заједнички свет и његову

8 Овде указујемо на „сазвежђе појмова” управо зато што су они неодољиви, али и несводиви једни на друге – они доприносе томе да се оцрта план путем ког Делез говори о неорганском току живота. Делез са Гатаријем на то и указује: „Појам је лишен смисла док се не повеже са другим појмовима и док се не додели проблему који решава или чијем решењу доприноси.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 100).

9 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 267.

10 Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 103.

11 Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 338.

трајност”, за оно „међу-нама”. Приказивање тога „ко неко јесте” она је разумевала полазећи од „делања” заједничког света *са* другима.¹² Свет није везивала само за садашњи свет, већ му је прилазила са становишта неодвојивог од хоризонта прошлости и будућности – указујући на заједнички свет. Оно што омогућује трајност таквог заједничког света разумевала је полазећи од принципа натаљности, принципа који се укршта са принципом морталности тако да тек из овог првог јесмо конституишући по ономе што се са нама као људима уноси у свет.

Оно шта ми настојимо да укажемо путем сажимања њихових поставки јесте да је логика неорганског тока живогa неодвојива од логике света-међу-људима, односно да човек, да би могао да ствара, одржава и обнавља свет мора бити увезан на онај начин у окружујуће (природу и свет) на основу чега му је то уопште и омогућено. Са тог становишта људи су у могућности да одржавају и обнављају свет-међу-људима не само зато што имају за разлику од других бића умно-рефлексивни апарат – већ зато што су умом као душевно-афективни увезани и у неоргански ток живогa. У том смислу – када говоримо свет – мислимо на истовременост та два тока; с тим што, када више придајемо значај једном наспрам другог реч је о прецизирању у аналитичке сврхе.

12 Она пише: „[р]аскривалачки карактер говора и деловања (овде и надаље код цитирања кориговаћемо српски превод будући да у преводу пише „делање”, што није исто Н. М.) долази у први план онда када су људи са другима, а не за или против њих – то јест, оно је у првом плану у пуком људском бивању заједно (...) Без откривања делатника у чину, деловање губи свој специфични карактер и постаје тек једно међу мноштвом других постигнућа. У том случају оно није ништа мање средство за постизање неког циља него што је справљање средство да се произведе неки објект.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 247, 247). У истој књизи пише: „[у]пркос својој неопипљивости, то <између> није ништа мање реално од света видљивих ствари.” (исто, стр. 252). У настојању да укаже на заједнички свет као на производ људских руку, Хана Арент узима за метафору предметност стола као оно – што нас истовремено „спаја и раздваја”. „[О]нако како се сто налази између оних који за њим седе; свет, као и све што се умеће између, људе истовремено повезује и раздваја.” (исто, стр. 76). То не значи да Делеза није интересовао свет међу људима, већ да пресудно његово интересовање (на трагу Ничеа) бива усмерено на напад на постојеће стање, из дизања на ногу прошлог, како би се утро пут будућем.

ФЕНОМЕНОЛОШКО-ОНТОЛОШКИ ПЛАН СХВАТАЊА
МОГУЋЕГ ЗА ЧОВЕКА КОД ХАНЕ АРЕНТ И ЖИЛА ДЕЛЕЗА

Хана Арент – феноменолошко-онтолошки план

Хана Арент констатује да „*долазимо опремљени да се ухватимо у коштац са светом*”¹³ и узајамност нас и света мисли пресудно на феноменолошкој равни. Она пише:

„[ж]ива бића, људи и животиње, нису само у свету него су такође и од света, а томе је узрок управо то што су субјекти и објекти у исто време опажају и бивају опажени.”¹⁴

Из констатације Хане Арент да ми јесмо „од света” можемо извући и то да ми јесмо она бића која себе осећају, за себе и сазнају тек по доласку на свет, да је то сазнавање за себе и могуће по доласку. Као они који опажају и бивају опажени (дословно и фигуративно), неминовно јесмо увучени у визуру која почива на узајамности – тј. како ствари „видимо” јесте у вези са тим како нам се оне предају да буду виђене. Сходно том међудејству могло би се рећи да – за све оно што нам се „предаје” да буде виђено мора да постоји начин да (од нас) може да буде „виђено”. Такво „увиђање” је нужно у вези са отвореношћу нашег бића – које, по ономе што уме, може да види, може бити и виђено. Заправо, само је увиђање на делу јер свет не може тек бити до краја „виђен”, нити ми сами можемо бити до краја „виђени” тако да бисмо унутар њега пребивали по ономе у шта се сасвим прозрело. Зато је само наше пребивање у вези са увиђањем, увиђањем тога како јесмо будући да од света за себе и сазнајемо. Од света за себе сазнајемо, али и свет путем нас тек и може бити сазнаван сходно нашој опремљености. Јер можемо рећи, у односу на констатацију Хане Арент – ми смо истовремено *од* света и *за* свет.

То како човек јесте унесен у свет јесте у вези са принципом наталности (који артикулише Хана Арент). Идеја о принципу наталности Хане Арент подстакнута је њеном рецепцијом Аурелија Августина. Односно Хана Арент своје схватање принципа наталности за који смо напоменули да се да сажети у речима „људи нису

13 Хана Арент, *Живот духа*, стр. 32.

14 Исто, стр. 32.

рођени да би умрли, већ да би отпочели” изводи на основу оригиналне рецепције идеје Аурелија Августина о човеку као почетку. Такво Августиново схватање човека као почетка може се сажети у речима „да буде *почетак* човек је створен, пре којег никога није било”.¹⁵ На Августинове констатације о човеку као почетку Хана Арент додаје: „да је извукао консеквенце из ових размишљања, Августин би људе дефинисао не као смртнике, као што то чине Грци, него као рођене“¹⁶.

Дакле, Хана Арент своје схватање узајамности нас и света мисли полазећи од схватања принципа наталности – сходно ком ми јесмо као *почетак*. Томе можемо додати да – ако човек јесте као почетак, са сваким рођењем се обнавља и *поново могуће света путем човека*.

Принцип наталности ћемо надаље тумачити даље него што је то чинила сама Хана Арент. Настојимо да поткрепимо његов смисао (ослањајући се и на Делеза) на не-нормативан начин и из посве другачије крајности – не узимајући за саморазумљиво то да је реч о неком виду „дефинисања” човека унапред.

Из тог разлога се okreћемо Делезу, како бисмо се поново вратили на то. Делез ту узајамност, коју Хана Арент посматра на феноменолошкој равни, даље откључава и указује на суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван.

*Жил Делез: суб-феноменолошки и
метафеноменолошки план његове онтологије*

Делез указује на то да са унутрашњости субјекта и његовом спољашњости коегзистира једно Унутар наспрам једног Споља – тако да је ово Унутар дубље од сваке унутрашњости, а ово Споља даље од сваке спољашњости.¹⁷¹⁸

15 Исто, стр. 373.

16 Исто, стр. 374.

17 Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 76.

18 Делез (са Гатаријем) пише: „Дух (...) је хлапљив, док је душа тежинска, средиште је гравитације.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 412). Шта то значи код Делеза? То би се требало читати с обзиром на већ поменуто Унутар које је дубље од сваке наше унутрашњости и које је у односу са Споља који је даље од сваке спољашњости. У *Дијалозима* он пише: „[д]уша није ни

Он тим путем изводи схватање на основу ког више није реч о томе да ми опажамо „феномене” (менталне представе) – већ да феномени јесу увучени у раван (иманенције) која их *за нас и са нама, нама* непрестано „подешава”. Тиме Делез упућује на читаво једно неактуализовано поље које себе изводи као *увек унапред обухватајуће* (молекуларна раван – време Еона, нетелесно време које је увек већ прошло и тек дошло) наспрам сваке наше „интериоризације” у субјекту као неком садашњем ентитету у односу на актуалну спољашњост (моларна раван – време Хроноса, време телесних мешавина из неке актуалне садашњости). На тај начин настоји да мисли то како ми јесмо омогућени као постајући по актуализацији из обухваћености овом „непрестано самопроизводећом” омогућеношћу.

То како јесмо *од света и за свет* (алузија на феноменолошко-онтолошки план Хане Арент) за Делеза јесте као увек актуална незакљученост – али опет нека унапред скројена „закљученост” која нама није прозирна. Закљученост је у том смислу тек као претпоставка извучена на основу тога да морамо бити као унапред „опремљени” за свет, да јесмо на некој равни у „затвореној” корелацији са њим.

Она је закључена и саму себе изнова изводи као незакључену. *У тој истовремености, тој коегзистенцији, која јесте наочиглед*

изнад ни унутар, она је ‘са’, она је на путу, изложена свим контактима, сусрети-ма...” (Жил Делез, *Дијалози*, стр. 81). На другом месту се може видети оно што је Делезу значајно, а што је у вези са његовом рецепцијом Лајбница (Gottfried W. Leibniz). У истој књизи додају: „Чулни утисак, то је сâм надражај не толико што се постепено продужава и прелази у реакцију већ утолико што чува своје вибрације (...) Чулни утисак сажима вибрације дражи на нервној површини или у мождајој запремини: претходна још није ишчезла, а већ се појављује следећа. То је његов начин да одговори хаосу. Због тога се овде мозак-субјект назива душом или силом, *јер само душа чува на тај начин што сажима оно што материја расипа, или зрачи, пружа испред себе, одражава, прелама или преобрће* (подвукла Н. М). Уз то, узалуд трагамо за чулним утиском све док остајемо при реакцијама и надражајима које они продужавају, при акцијама и перцепцијама које они рефлектују: то је зато што душа (тачније сила), како је рекао Лајбниц, не чини ништа или не делује, већ је само присутна, она чува; *сажимање није активност већ чиста трпња, контемплација која чува претходно у потоњем* (подвукла Н. М.) (...) Контемплирати значи стварати, а мистерија пасивног стварања је чулни утисак. Чулни утисак поновно пуни план композиције и пуни се собом док се пуни оним што контемплира...” (Жил Делез, *Шта је филозофија?*, стр. 268, 269).

са исказне тачке гледишта једна парадоксалност – лежи фунда-мент онога што сачињава Делезову мисао.

На основу тога Делез изводи „вечну истину времена” као до-гађај који није једном почео и завршио се већ јесте непрестано као континуирани дисконтинуитет. Делез даље разграђује овај ниво да би истражио оно на основу чега јесмо као такви на суб-феноме-нолошкој равни. Он се окреће ка још ситнијем, може се рећи, још више прожимајућем нивоу. Он испитује онај ниво на основу ког *увек* са актуалном незакључености мора да коегзистира „вишак” као оно неактуализовано – оно што је подложно да се учини акту-алним (одакле и мисли наш делатни смисао у свету).

Сходно томе је његова онтологија заснована на ре-креирању – односно поновном постајању по ономе што себе само изводи као незакљученост; а што у себи самом јесте истост. Биће као „један глас” је за мишљење увек „вишак” управо зато што оно (Биће) себе изводи као незакљученост. „Вишак” продире у мишљење и уносећи оно од себе разликујуће за мишљење присиљава миш-љење да мисли „своје” још не-мишљено. Биће заправо, изводећи себе као незакљученост, *држи закљученим*.

У пренесеном смислу, ми одатле јесмо *из* једне морфогенезе „за свет” – отварања за свет које се одвија као развијање „ларве у лептира”; или као распознавање из узајамне прожетости.

ВРЕМЕНИТОСТ И ВЕЧНОСТ – КАКО ПОСТАЈАЊА ИЗ МОГУЋЕГ ЧОВЕКА ПУТЕМ СВЕТА

*Улога Делезове реактуализације идеје вечности
у проширењу схватања могућег за човека*

Делез испитује онај аспект наше постављености у свет који проистиче из наше усидрености у окружујуће жељом. Та усидре-ност се не односи на човека као на засебан ентитет, већ је у вези са његовим релацијама унутар окружујућег када се узму у обзир интензитети сила. Сврха тога његовог окретања ка „силама и интен-зитетима” није у вези са његовом намером да се са аспекта физике сагледа наша усидреност, већ пре да се укаже на један момент који је нама непосредно умом „незахватљив” сасвим будући да увек *из* њега јесмо. На основу њега је оно што он назива „неоргански ток” (логика душе, жеље, раз-теловљености) уграђено у наше бивање.

Он није уграђен у нас зато што смо људи као одељени ентитети – већ управо зато што на неки начин (са становишта сила и интензитета) ми јесмо *и* као све што јесте (не са становишта егзистенције нас као засебних ентитета). Али, са пресудним окретом – све што јесте није на тај начин – тако што јесте као такво ту присутно – већ тако што је већ прошло и тек дошло (не само са становишта перцепције, односно времена као нечег споља у односу на фиксне ствари). Одатле се може рећи да Делез реактуализује идеју вечности – али не као нешто што човек пројектује као нешто што је веће од њега (вечно и непроменљиво), већ као оно што њега самог „преврће” обнављајући га. Човек није развезан од тог преображавања, већ *из* њега тек може бити као своје из њега распознавање, али да му се не да једном сасвим распознати; одатле је тек постајући из једне морфогенезе за свет.

Дакле, он настоји да мисли све што јесте из овог *између* (из „пре-него и након-што”), из хоризонта Еона наспрам Хроноса. Све што јесте није равно догађању унутар времена (као пролажење), него све што јесте јесте из тог догађаја или догађања (из тога времена као неко „пре-него и након-што” – као обнављање). Зашто је то важно за Делеза? Зато што он на тај начин мисли оно што јесте као постајање – као виртуалност која је актуализујућа. Делез на то указује и са намером да зађе испод или изнад нивоа перцепције и да укаже на – *виртуалност* као неку омогућеност у односу на коју, можемо рећи, ми јесмо као они који још нису; који нису то што јесу да би само били у прилици да тек пројектују оно што би могло да буде могуће наспрам оног што је реално – већ је оно виртуално на неки начин већ пуна реалност као омогућеност, а ми смо само они који јесу постајањем из актуализације тога што нам је омогућено кроз *то* време.¹⁹

19 Стивен Крокер (Stephen Crocker) темељно обрађује Делезов „преокрет” у схватању кретања и времена (ситуирајући га у односу на философску традицију) и препознаје политички смисао тога окрета. Он препознаје реафирмацију идеје виртуалног Дунса Скота (Duns Scotus) у Делезовом раду и разматра начин на који Делез анализира структуре модерности (киноструктуре и хроногенезис). Делез *киноструктурама* назива друштвено-структурне односе у којима су сва кретања подељена на активни чинилац и пасивни реципијент промене тако да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја. Проблем киноструктура лежи у томе што се у њима време разумева само као „препрека

Човек као бивствујуће које је располажуће из окружујућег

Шта би ту код Делеза за њега самог било значајно, а што је значајно и нама? Он је тиме указао на то да човек није само оно бивствујуће које располаже окружујућим (умно-рефлексивно) – већ је он и *располажући из окружујућег* – односно као такав је већ стављен жељом у неке релације (хаосмотичне, на граници космос/хаос, ред/неред). На тај начин он трансценденталност – умно-рефлексивни хоризонт човека у односу на окружујуће преокреће – да би тиме оснажио и проширио трансцендентално поље.²⁰

и негативна тачка” у кретању. Делез настоји да својим концептом виртуелног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал између. (Stephen Crocker, „Into the Interval: On Deleuze’s Reversal of time and movement”, стр. 57). Аутор у вези са таквим обртом запажа да је проблем механизма територијализације и организовања простора и времена који почива на киноструктурама – то *што за последицу производе веровања да је целина у којој наша деловања узимају удео унапред заокружена и коначна, односно да је систем политичких и социјалних релација формиран независно од нашег деловања и воље.* (исто, стр. 65). Поред тога наводи: „У коперниканском обрту, одредивост, коју Делез описује ‘прецизни момент у ком неодређено одржава његову суштинску релацији са одређујућом ствари’, добија свој концепт, и релација времена, кретања и целине у којој учествују је радикално трансформисана.” (исто, стр. 47). „Коперникански обрт не производи само нову слику интервала као периода одређивања. *Он такође захтева нови концепт целине у ком сви тренуци искуства учествују* (подвукла Н. М). Зато што је она ‘одредива’, искуство као целина није ни актуално ни актуализовано. Целина је виртуална. Делез говори да је целина ‘одредива виртуалност’. Она је одредива. Капацитет да одређује – одредивост – зато постаје основа сваког кретања актуализације између утиска и закључивања, Идеје и феномена, услова и садржине.” (исто, стр. 49).

²⁰ Николас де Ворен (Nicolas de Warren) спроводи темељну анализу односа Делеза и Хусерла осврћући се посебно на Хусерлова запажања у тексту „*Verbaui Manuscripts*”. Из њих можемо извући и Делезову кључну везу са Хусерлом. У вези са тим Ворен пише: „Писања у вези са временском свешћу у Бернауским рукописима су усмерена на ову рупу унутар поља трансценденталне субјективности – у потрази за оним што је крајње и уистину апсолутно, наиме, апсолутна временска свест. Хусерл је полако почео да препознаје, да питање самоконституције апсолутне временске свести није постављено на раван <трансцендентно у иманентном>, већ на <дубљем> нивоу ‘пре-иманенције’ или, другим речима, генезе ‘тока’ изворне временске свести у којој су ноетско-ноематска структура интенционалности (а самим тим и его-пол и објекат-пол) смештени и конституисани.” (Nicolas de Warren, „The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, стр. 12). „Збиља, као што Хусерл настоји да

Будући да се социјализујемо у свету који је везан за стабилне структуре које ствара човек (као неки вид заклона од немилосрдности природе), у односу на које успостављамо разумске релације (нпр. зграда, прозор, стакло...) – често и превиђамо то, да све што је створено од човека и постављено да стоји међу нама, није „увежено” са неког његовог завичаја који је са оне стране саме Земље – већ да је оно морало проистацати увек из садејства њега и оног како се чега „латио” из окружујућег.

То ћемо у пренесеном смислу да преведемо на дословни и очигледни ниво. Правимо куглицу од најситнијег песка који се меша са водом на обали. То што чини да она стоји сама за себе јесте на основу тога како је склопљена да би била куглица (нпр. кретња длановима) – али то није само ствар нас који смо је склопили. То је ствар односа између песка и воде на основу којих њихова увезивост чини да се међусобно спајају и да се на основу тога једно у другом држи, заједно са оним склопљеним – да би она била то што јесте сама за себе.

Оно што је једном као такво склопљено нема гарант да ће тако довека и остати (односно, оно што га држи као „лепак” није сама омогућеност спајања песка и воде и људских руку које га обликују) већ оно стоји за себе са становишта сила и интензитета који га одржавају. Стајаће тако докле год постоје силе које га држе. Наиме – ако то сведемо на некаква хемијска једињена, некакве законе физике – није сам прорачун оно што их држи да стоје већ је прорачун изведен из оног што га држи да стоји, али оно што држи и сам прорачун јесте оно што одатле проистиче. А оно што одатле проистиче и што одолева сваком прорачуну је и развезиво – трошно у себи самом онда када се промене услови унутар којих

изрази терминима «ток» и «процес», трансцендентално поље временске свести је *постајање* које не може бити мишљено у односу на аспект «бивствовања». Трансцендентална темпоралност стога није самоконституција «бивствујућег трансценденталне субјективности» (као што је тврдио Хајдегер) које дарује смисао свету, већ генеза или «постајање света» (оно што Хусерл касније зове *Verweltlichung* [посветовљење]) за саму свест у постајању.” (исто, стр. 13). Могло би се рећи да је оно је Хусерл наслућивао као „рупу” унутар поља трансценденталне субјективности, окрећући се ка трагању за „пре-иманентним”, за „хилеатским податком”, за „изворном афекцијом”, постајањем, генезом и ларвалним субјектом – код Делеза изричито фигурисало као „трансцендентални емпиризам”.

оно што га држи може и да се раслоји; нпр. један талас и куглице више нема. То свакако не значи да оно што је једном створено не почиње да буде обележено статусом засебне егзистенције на разумским основама.

На такву микрораван Делез хоће да укаже када говори о „трансценденталном емпиризму”. Тим путем он настоји да оцрта трансцендентално поље као увезано у микроперцептивно (душом, жељом, телом без органа), а ипак унапред детерминисано у својој виртуалности која је актуализујућа.²¹

*Разликујуће и понављање код човека –
мишљење и како постајања*

Тај суб-феномен о коме Делез говори дословно се може схватити код човека ако имамо у виду на пример плес, пливање, свирање (што бива најбоље уочљиво када су што усавршенији). Понављање у том случају није онај вид научених покрета који дословно треба да се понове (иако они јесу у вези са неким видом отеловљења покрета – „моторичке меморије”), него се претпоставља моторичка савладаност онога што тек треба да буде извођено, тако да то више није предмет разматрања како одређени покрет да се изведе, већ ствар хватања оног што долази као оног што нас је већ захватило (разлика) а што се мора ухватити да би се понављање увек изнова извело. Оно је омогућено из оног „сегмента” у ком дух дотиче материју²². Када тога не би било – онда не би биле могуће ни ове делатности онакве каквима их знамо.

Када нама из тога „изворишта” не би било омогућено покретање, „делали” бисмо само по принципу да „научено буде репродуковано” и оно не би могло да се изводи као у поменутом примеру. На основу тога Делез говори о „телу без органа“ које је као „саставност” од пролаза, брзина и кретања путем ког се то време

21 Из тога Делез, изводи једну последичну реактуализацију платонизма из хераклитовског става. Он пише: „хераклитовски свет режи у платонизму“ (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр 106). У *Анти-Едипу* Делез и Гатари пишу: „Нуlé заправо означава чист континуитет који нека материја поседује у идеји (као идеја).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 30).

22 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

кроз нас спроводи. Можемо рећи да је то један вид „континуираног дисконтинуитета” – из ког ми јесмо *из* неког „између”.²³

Феноменолошки посматрано, понављање које је својствено на пример таласу, птици и човеку није исто. Најсавршеније понављање је могуће таласу – јер се он савршено преобликује у односу на хрид, брод, временске услове и сл. Птица је свакако у том понављању савршенија од човека, али није од таласа – будући да може да буде рањена, изгладнела, фактички савладана нечим из окружујућег што је кочи и ремети њен режим укотвљености, и у крајњој линији – она је пропадљива и смртна. Човеку је у односу на те релације у делезовском смислу на суб-феноменолошкој равни својствено нпр. и „постајање таласом”, „постајање птицом” – тако да то није никакво имитирање (као само пресликавање покрета који се споља опажају), већ пре као самоодећање себе из призивања код себе „тих брзина и кретања”. Тако нпр. пливање или балет у себи имају уграђено „постајање рибом” или „постајање птицом”.

Али оно што је круцијално за *човеков удео у понављању јесте то да је он из изновног започињања, да је омогућен да себе из разликовања хвата како би разликујуће хватао по ономе из чега се захватио*; како би из понављања себе изводио – као једно „из долазећег ка себи” и „од себе ка долазећем”.²⁴ Хватање и самозаватање утолико – није везано само за напред речене делатности – већ је у вези и са тим како се одвија само мишљење и изводи постајући смисао нас у свету.²⁵ На том трагу Делез запажа у вези са одвијањем мишљења:

23 „Тако да ‘учење’ увек пролази кроз несвесно, увек се догађа у несвесном, успостављајући дубоку сарадњу између природе и духа.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 271).

24 Важно је Делезово запажање да Еон наспрам Хроноса *увек доноси „вишак”*. У *Логици смисла* он пише: „Недвојбено, чини се да Еон нема никакву садашњост, јер се тренутак у њему непрестано дијели у будућност и прошлост. Али то је само привид. Оно што је у догађају сувишно мора бити испуњено (подвукла Н. М).” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 156).

25 Наиме, кључна фигура у том Делезовом истраживању тела без органа био је Антонен Арто (Antonin Artaud) и његово дело; с тим што је Делез његово дело пре узимао као повод за мишљење и развијање својих философских појмова него што се бавио тумачењем самог Артоа или слеђењем њега. Жежи Гротовски (Jerzy Grotowski) препознаје то да је артоовски мотив био већ артикулисан од стране Всеволода Мајерхолда (Всеволод Э. Мейерхолд) у Русији (Жежи Гротовски,

„све док наше мишљење окупирају реактивне силе, све док оно свој смисао налази у реактивним силама, морамо признати да још увек не мислимо.”²⁶

Наиме, Делез полазећи од своје рецепције Ничеа и његове идеје о вечном враћању указује на улогу реактивних и активних сила у мишљењу и постајању. Оне нису посве одвојиве већ је њихов међуделујући смисао важан и зато што, са једне стране, оно активно ни не може бити активирано без реактивних сила. Али улога реактивних сила у том смислу се не треба схватати као себи сврха, већ оно без чега активне силе не би могле бити активирани. А тек кроз активирање активних сила одвија се постајање из оног за човека могућег. Ако то ставимо у контекст досадашњег промишљања разликујућег и понављања – можемо рећи да оно разликујуће најпре активира реактивне силе које подстичу на могућност хватања разликујућег (оне отварају прилику за постајање из потенцијалности – али нису довољне за његову актуализацију; тек се хватањем разликујућег по ономе из чега се захватамо активирају активне силе (оне које доприносе постајању из могућег).

Ка сиромашном позоришту, стр. 99). Оно што је карактеристично за обојицу јесте то да Мајерхолд бива погубљен 1940. током Стаљинове „Велике чистке”, а Арто током читавог Другог светског рата бива повлачен по душевним азилима и подвргаван електрошоковима (од 1937. до 1946). Оно што је заједничко у њиховом односу према глумцу и позоришту (што Делез деконтекстуализује и реконтекстуализује у једном току свог рада) сажето предочава Гротовски: „Глумац не би смео да свој организам употребљава за илустровање «покрета душе», он треба тај покрет својим организмом да оствари.” (Јежи Гротовски, *Ка сиромашном позоришту*, стр. 102). То остваривање јесте омогућено јер нисмо само организам него и раз-теловљености – јер јесмо из тачке из које дух дотиче материју. Делез је на основу фигуре Артоа једним делом настојао да развије онај ток своје философије који се тицао односа између душевно-афективне равни и језика. На основу тога гради схватање времена, мишљења и стварања кроз призму Еона наспрам Хроноса. Наиме, *мишљење тек из покрета душе изводеће*, да оно јесте и из тока из ког дух дотиче материју – из момента у ком се раз-теловљеност преплиће са организмом. Одатле дух логоса тек јесте жив из вечног у унутарвременском. Утолико душа мисли себе саму путем мишљења које се изводи из омогућености јесте арационалног карактера. То јест, на разумску раван није сводиво – ни оно из чега се то „ткање” одвија, из чега извире, ни оно по чему делујуће јесте делујуће.

26 Жил Делез, *Ниче и филозофија*, стр. 128.

Тим токовима Делез отвара пут схватању нечега што можемо назвати „метафизичким иманенције“. Зато његова разградња феноменолошке равни репрезентације јесте у вези са отварањем пута исцрпнијем поимању мишљења и постајања – као и метафизици која философију не би претварала у „слушкињу трансценденције“. Као „слушкиња трансценденције“ према Делезу она је увек доприносила не-мишљењу немишљеног, које је за Делеза мисливо. Управо тој мисливости Делез отвара пут разградњом феноменолошке визуре на суб-феноменолошку и метафеноменолошку. Оно што Делез износи на видело јесте то да – наше унутар (најинтимније у мишљењу – немишљење у мишљењу) не долази путем нас до своје пуне актуализације (не исцрпљује до краја поље могућег) онда када се посматра само као подлога за разматрање спољашњости или када се узима само као подлога за пројектовање у оностраност. Пројектовање у оностраност служи томе да се изведу полазне претпоставке за свако мишљење – претпоставке које нас заправо „одвајају“ од оног што „мора бити мишљено и не може бити мишљено“ будући да га унапред укључујемо у мишљење, *онако како смо (пројекцијом) „успоставили“ да се оно укључује*. На тај начин је на делу – не допуштање оног немишљеног у мишљењу да буде делујуће на нас и наше мишљење – да омогући само мишљење, које се не може одвијати без извођења из оног немишљеног (хајдегеровски мотив). Оног које није мисливо у целини (не може се узети за полазишне претпоставке), али што је омогућујуће за одвијање мишљења донде докле се отвара нови план долажења до себе и долажења до света.

Утолико ми не мислимо само тако што оно долазеће разматрамо (феноменолошки план), већ мислимо полазећи од онога што долазеће нама отвара у нашем немишљеном – да би се могло мислити. Тада мишљење није на делу да бисмо се показали као мислећи а не као желећи, већ је мишљење на делу баш зато што јесмо као желећи (што смо душом, жељом, телом без органа увезани у окружујуће) – сходно чему и можемо бити постајући из могућег. *Ми не мислимо, да бисмо се „заштитили“ од немишљеног, већ баш зато што смо испоручени немишљеном – испоручени сходно потенцијалности кретања кроз њега, мишљењем*. Делез таквом поставком превазилази и традиционални дуализам телес-

но/рефлексивно и отвара пут даљим дометима мишљења и исцрпљивања могућег кроз постајање.

НАТАЛНОСТ И МОРТАЛНОСТ – ПОДСТИЦАЈ НА ПОСТАЈАЊЕ ИЗ МОГУЋЕГ СВЕТА ПУТЕМ ЧОВЕКА

*Наталност и неоргански ток живог –
о могућем свету путем човека*

Ако са становишта егзистенције човек није као све што јесте – ми му овде не прилазимо као као ентитету унапред схваћеном као да није као све што јесте (да бисмо га разматрали као унапред одељеног од свега осталог), већ као ентитету који јесте *и* као све што јесте – али на *још један*, за њега *пресудан начин*. На основу тога што он јесте из догађаја *и* као све друго, он јесте из догађаја омогућен на још један начин. Дакле начин на који човек јесте из догађаја са становишта егзистенције није исти као све друго што јесте – али у томе постоји другачији вид увезаности. Делез је пресудно разматрао овај континуум са становишта интензитетских релација (окрећући се томе како је дете, животиња укотвљена у окружујуће), али је у појединим аспектима већ зачео начин на који јесмо из догађања са становишта егзистенције.²⁷ Утолико ми јесмо из догађања на два начина – и као све што јесте из догађаја и као све што јесте на још један начин (са становишта засебне егзистенције). То је кључни аспект у односу на који се надовезујемо на Делеза и правимо окрет ка ономе на шта указује Хана Арент.

Рођење јесте догађај. Ако се позовемо на Делеза – догађај има своју „просторно-временску актуализацију у стању ствари” и свој „идеални смисао”²⁸ – (идеално је код Делеза оно што је реално –

27 Код самог Делеза препознајемо вид егзистенцијализма (посебно у *Logici смисла* у одељку „О догађају”) у његовом „разматрању” догађаја – као оног који јесте и један „позив на преузимање њега из његове висине”, који је оно што иште „против-актуализацију”, чему се треба придати „нова узрочност”. Код Делеза је и философско „креирање појмова” у чврстој спрези са нужношћу – што је још један његов егзистенцијалистички моменат. Он пише: „[п]отребно је да постоји нужност, јер ако не постоји нужност не постоји ама баш ништа.” (Жил Делез, *Шта је стваралачки чин?* стр. 4); „Прво начело филозофије јесте да Општости ништа не објашњавају, да оне саме треба да буду објашњене.” (Жиле Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 12).

28 Жил Делез, *Logika смисла*, 140.

на виртуалан начин – као неактуализовано – али актуализујуће). Нашим речима – рођење са собом носи *момент фактичког* и *могућег*. Оно фактичко јесте у вези са усидрењем у ток живота, у природу – која није сводива само на пуко пропадање будући да је пресеца „неоргански” ток; оно са собом увек носи „вишак”, момент не-фактичког – оног што није актуализовано а што јесте последица актуализације рођења. Оно омогућено јесте у вези са наталношћу (са оним у чему је укорењено деловање). Дакле – *наталност и фактичко рођење коегзистирају – тако да без фактичког рођења нема наталности, а без наталности нема „неорганског тока” у фактичком рођењу.*

Наталност је у релацији са рођењем, дакле наталности нема без рођења, али она није сводива само на рођење. Можемо рећи да иако је наталност оно што наступа са рођењем – то не значи да је наталност оно што је и актуализовано са рођењем, иако наступа са њим. Са рођењем се уноси (обнавља) принцип наталности – али само као „потенцијалност отпочињања, омогућеност преузимања почетака.” По овој омогућености (коју Хана Арент види као онтолошки укорењену) – човек има способност да делује.

Није само човеку својствено то да буде рођен али њему јесте својствена наталност – односно *оно по чему он јесте из свог „пре-него и након-што” на још један начин.* Са становишта света међу људима у који се рођењем умећемо – уметање као догађај никада није једном почело и завршило се – оно као такво никада није подложно да буде „апсорбовано” из постојећег стања света. Зато што рођење као догађај није једном почело и завршило се – ми јесмо из тог почетка – као „*неапсорбовани*” у односу на постојеће стање света живота. Почетак који се уноси са нашим рођењем није у вези са тим да свет почиње са нама нити да се са нама завршава већ из почетка јесмо као вишак у свету. Као такви јесмо омогућени као „настављајући” за сам свет међу људима (урачунавајући прошли и будући) тако да се оно тек путем актуализације нас самих из могућег за човека у свету и изводи.

Човекова неиндиферентност спрам чињенице властитог постојања - подстицај на актуализацију могућег

Уз формулацију Хане Арент „да на свет долази неко кога пре није било ту”²⁹, можемо додати и да *живот себе само једном показује (изумева) кроз то обличје*. Као неапсорбован док живи међу другима човек није једном почео и завршио се. Док живи, *човек јесте оно бивствујуће које никад није једном постало и остало индиферентно спрам чињенице властитог постојања*. Та неиндиферентност њега унутар света јесте оно на онову чега, између осталог, никад није ни „налегао” унутар постојећег стања света – и то је његово неналегање оно што га чини опремљеним могућношћу да делује. И не само то – већ управо што, то како унутар света јесте једна „актуална незакљученост” – која је начелно закључена – али не (само) са становишта времена између „рођења и смрти као затворених крајева” (у односу на логику Хроноса) већ са становишта времена између отворених крајева (у односу на логику Еона, времена које није једном почело и завршило) – *наше присуство у свету тек јесте исцрпљујуће из оног дубљег „између”, сходно ком јесмо постајањем из укрштања логике Еона наспрам Хроноса*.

У том контексту, ако се осврнемо на већ предочена запажања Стивена Крокера у вези са тим да „Делез настоји да својим концептом виртуалног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал *између*” као подложен актуализацији – када би оно време између рођења и смрти било само „препрека до реализације краја” – то би значило да „људи јесу рођени да би умрли”. Управо то, да нису зато рођени – већ за то да би „отпочели” (на шта указује Хана Арент) – мисливо је на дубљој равни него што то она сама постулира – равни сходно којој нам је значајан Делезов концепт Еона наспрам Хроноса. Поједностављено речено, по логици Хроноса рођени смо као умирући, а по логици Еона рођени смо као отпочињући. Будући да се те две логике времена укрштају људи

29 У вези са тим Хана Арент пише: „[с]ваким рођењем долази на свет нешто јединствено ново (...) заиста се може рећи да нико пре њега није постојао.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 245).

бивају и „принуђени” на отпочињање – јер само као отпочињући јесу не-(само) као умирући.

Након што је рођен човек јесте унесен у свет и као смртност, а пре него наступи смрт човек јесте унесен и као наталност. Сада јасније можемо да протумачимо смисао речи Хане Арент „људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”. Људи отпочињу не само зато што су рођени – *већ отпочињу и зато што као рођени јесу смртни – зато што су спрам своје смртности принуђени на отпочињање јер је свако отпочињање као противкретање пропадању, осипању и трошењу унутар пребивања између рођења и смрти као „затворених крајева”*³⁰. То није у вези са настојањем „да за нама остане неки траг јер ћемо умрети”, нити има нужно везе са хиперпродукцијом дела у сфери културе – већ јесте у вези са принудом да се „наставимо” по ономе како јесмо омогућени. То треба разграничити од представе о томе да је човек коначно бивствујуће које болује од своје пролазности и настоји да некако себе „овековечи” у овоме свету. Реч је о принуди на настављање као контратежи фактичком пребивању будући да нам оно враћа поглед на нас само као на оне које нису ништа сем пребивајући у неком времену које пролази између рођења и смрти.

30 Запажање слично овоме, може се пронаћи и код Делеза онда када се позива на Бланшоа. У *Разлици и понављању* пише: „Бланшо је добро говорио да смрт има два аспекта: један лични, који се односи на Ја, на јаство, који могу да сучелим у борби, или да спојим у граници, у сваком случају да наиђем на њега у садашњости која све чини пролазним; али и други аспект чудно неличан, без односа са ‘ја’, ни садашњи ни прошлао, већ увек у доласку, извор вишеструке непрестане пустиловине у питању које опстаје: <Управо смрт, као крајња форма моје моћи, не постаје само оно што ме лишава права одузимајући ми моћ да почнем и чак да завршим, већ постаје оно што је изван релације са мном, без моћи нада мном, оно што је одвезано од сваке могућности, нереалност бесконачног. Преокрет који не могу себи да представим, који чак не могу да схватим као дефинитиван, који није неповратни прелаз на страну из које нема повратка, јер он је оно што не довршава, он је недвршив и непрестан... Време без садашњости са којим нисам у односу, оно према чему не могу да се винем, јер у (њему) *ја* не умире, лишен сам могућности да умрем, у (њему) *се* умире, непрестано се и без краја умире... Не завршетак, већ оно незавршиво, не властита смрт, већ нечија (овде се не мисли дословно, неког другог, већ као безлично – напомена Н. М.), не права смрт већ, како каже Кафка, ругање њеној највећој грешци...” (Жил Делез, *Разлика и понављање* стр. 190; навод из: Maurice Blanchot, *Lé space littéraire*, стр. 107, 160-161).

У том контексту тумачимо принцип наталности (сходно ком је на онтолошким основама за Хану Арент омогућено деловање и говор те и одрживост и трајност људског света) на дубљој равни *са негативних основа* – као омогућеност противкретања извесности. Оно што је у томе парадоксално јесте то да „вишак” (оно неапсорбујуће) није наше власништво, ничије власништво, већ најпре инхерентно логици нашег бивања у свету. Да је он најпре *са* нама (међу другима) тако да из њега тек можемо да себе из њега присвајамо – да по постајању себе успостављамо на оним основама које су „настављајуће” за нас саме по ономе што јесмо, те тиме и за сам свет; односно, да је на основу њих наше фактичко бивање подложно изокретању из оне логике која се укршта са њим.

Наталност и морталност – политичко и друштвено

Кључна замерка Хане Арент у вези са друштвом као обликом упућености на друге може се протумачити као њена побуна против свођења окупљености људи око оног што им је „најмање” једнима од других потребно зарад преживљавања. У том контексту она пише у књизи:

„Друштво је форма у којој значај у јавности задобија само чињеница да зависимо једни од других када се ради о одржавању живота, форма у којој је допуштено да се у јавности појаве активности везане за пуки опстанак.”³¹

„[Б]ез деловања и говора, без артикулације наталности, били бисмо осуђени на вечито кретање у кругу постајања (...) Способност деловања врши уплив, омета тај закон живота тиме што прекида неминовно ток свакодневног живота (...) Човеков животни век, који јури ка смрти, неминовно би све људе одвео у пропаст и уништење да човек нема и способност да омете ту неминовност, да започне нешто ново, способност која је неодвојив део деловања и увек присутни подсетник да људи, иако морају умрети, нису рођени зато да умру већ зато да започну.”³²

31 Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 67, 68.

32 Исто, стр. 338.

Ослањајући се на проблематику на основу које сматрамо да се анализе Хане Арент (у вези са политичким/друштвеним, јавним/приватним) секундарно изводе – запажамо да је суштина артикулације политичког у њеном делу у вези са покретањем питања које се испоставља као крајње политично: *„зашто су људи своју окупљеност свели око своје смртности, запостављајући оно што је са њима унесено у свет као омогућеност (наталност)?”*. Из тога произилази анализа сплета међуљудских односа који са собом повлаче једне или друге консеквенце, које су у вези са тим – „око чега се окупљамо”. Може се рећи да би она друштво везивала за окупљеност око збрињавања – док би политичку заједницу везивала за окупљеност око оног по чему је могућа трајност света (који је виши од појединачног живота – на основу чега и појединачни живот тек може имати смисао); да би тај „домен” бриге за свет – означила као *политичко*.

То питање није застарело – будући да, можемо рећи, сеже до начина на који се у савременом свету апстраховани „појединац” везује за његове „могућности, способности, таленте” који се узимају као „његове засебне перформансе” тако да оне „губе смисао” у односу на свет међу људима, политичку заједницу, губе своју укореењеност у наталности по којој су и саме могуће. Тако схваћено, то питање није само питање „носталгичне” тежње за заједницом као ентитетом који нас превазилази (превазилази нашу коначност) нити моралне задужености спрам других унутар заједнице која јесте предуслов „стицања способности и актуализације личних способности” – већ јесте у вези са питањем како то „измештање” могућности, као искључиво појединачних и засебних постаје поље идеолошке апропријације. Она *јесте у вези са произвођењем људске „ресурсности” у апстрахованом појединцу који тек као „ресурс” може бити „користан” у односу на постојећу потражњу (што се изводи као његов „смисао”)*. Будући да у вези са тим ствар постаје комплекснија од начина на који се Хана Арент односи према том проблему – најпре јер њено тумачење подлеже повесном преиначењу – даље развијање тог проблема изводиво је кроз Делезов напад на друштвене територијалности које су, може се рећи, и подупируће за такво обликовање односа појединац-друштво.

*Наталност на микроравни као претпоставка
актуализације могућег*

Онда када је Делез са Гатаријем радио на уздрмавању едиповске матрице оно није било усмерено (само) на саму критику психоанализе зарад ње саме, нити у вези са нуђењем другачијег, коначног вида тумачења психе. „Психоаналитичар” је пре појмовни лик на основу ког они настоје да раскринкају формацију индивидуе сводиве на одређење ње на основу свог чланства у друштву. Такав поступак су препознали као „кастрацију” дететових желећих релација из окружујућег (који јесте у вези са неорганичним током – усидреношћу у свет и природу жељом) – да би се оно „уврежило у родитељски кревет” и да би му се одатле подметнула кривица. Увидели су то да такво обликовање индивидуе „заудара на велику смрт и мало ја”.³³

Са друге стране, Делез и Гатари не сматрају да је едиповска структура илузорна – него настоје да упуте на дубљи ниво сходно ком се вештачка творевина у виду друштва не схвата „дословно”. Наиме, такав став је пресудно имао политичну димензију и није био толико ствар корекције психоанализе колико је био покушај да се надиђе продуковање односа према себи и свету сходно ком је само друштво као облик организовања пресудно одређујућа референтна тачка. Може се рећи да је такав њихов поступак био и покушај да се поврати она димензија душе и жеље која је са психологизацијом и њиховим измештањем у засебан домен проучавања од философије „отета”. Другим речима – Делез и Гатари виде психоаналитичара као профаног свештеника, „чувара” слике света коју они путем тумачења жеље настоје да суштински доведу у питање, будући да (позивајући се на речи Жака Хохмана [Jacques Hochmann] у *Анти-Едипу*) примећују:

„Фундаментална структура Едипа не треба да буде генерализована у времену на сва искуства, у виду троугла, детета са родитељима, она треба да буде генерализована у простору на друге односе у виду троугла, а не само на односе родитељи деца.”³⁴

33 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 274.

34 Исто, стр. 88, 89.

Наиме, за њих се путем таквог утроугљавања заправо ре-афирмишу друштвене територијалности као „независне од нашег деловања или воље“. У таквом контексту, психоаналитичар и свештеник су пре оно што је Делез звао „појмовним ликовима“ у његовој философији, повод да се укаже на даљи смисао самоконституције који не би био засниван на оним што је препознао као пасивне афекте.

Оно што је Делез видео као проблем јесте то да тај вид тумачења одваја човека из својих омогућености по својој укотвљености у свет и природу која је даља од тога да је сводива на потиснуте пориве, иако јесте у релацији и са њима. Фундаментално питање које Делез неизричито поставља јесте: *одакле подлога за то да се желећа димензија човекове увезаности у свет и природу усмери тако да се конституција свога „ја“ не заснива на пасивним афектима. И заисте* када би се „социјализација“ темељила само на принуди да се буде међу другима онако како се од нас „тражи“ (да бисмо као „компензацију“ заузврат имали задовољство или сублимацију) – нико, или мало ко би имао „заинтересованост“ да се томе и „покори“. Оно што Делез увиђа јесте то да мора да постоји нешто што је даље од тога из чега би се „своје ја“ могло другачије саставити. Зато за њега „унутрашња индивидуација мора да постоји негде другде“. Односно – сам дух мора већ некако бити присутан у природи да би била могућа и његова увек делимично самоконституишућа егзистенција у одржању људског света.

Својим поставкама Делез и Гатари су, у том контексту, „ослобађали“ моменте на основу којих се заправо и конституише принцип наталности на микроравни; свет на тој равни Делез ће именовати „детињством света“³⁵.

Поступком путем ког извлачи оно метафизичко „одоздо“ (са равни иманенције) Делез преиспитује друштвене територијалности догле да обликовање индивидуе у односу на едиповску матрицу препознаје као подупируће за заснивање индивидуе на пасивним афектима. Едиповска матрица, према његовом миш-

35 Тај израз Делез посебно наглашава у филму „L'abécédaire de Gilles Deleuze“ – Азбука Жила Делеза; 1996, редитељи: Пјер-Андре Бутан (Pierre-André Boutang) и Мишел Памар (Michel Pamart) – у склопу одељка под словом „E – Enfance“ тј. детињство.

љењу, тиме што тумачи жељу само као ствар индивидуе и сексуалности, унапред јој одузима онај продуктивни вишак сходно ком јесмо усидрени њоме у свет и природу на преинтерсубјективним релацијама (на тој равни Делез не прави разлику природа/човек). Жеља у делезовском смислу није ствар нас као засебних, нити само ствар некакве потиснуте нагонске енергије, већ је она оно путем чега (посебно када има у виду дете) јесте могуће успостављање релација на преинтерсубјективним основама (које су на граници ред/неред).³⁶

У том контексту промишљања политичког Делез је (са Гатаријем) усредсређујући се на молекуларност (интензитетски ниво) промишљао капацитете за реструктурирање моларних (ентитетских) релација.

Николас Тампио (Nicholas Tampio) запажа:

„Философија за Делеза, може бити усмерена на истраживање моћних и загонетних сила изнад или испод нивоа перцепције (молекуларно), али *политичка философија значи превођење ових сила у кокретно упражњавање: 'молекуларно бежање и кретање били би ништа ако се не би вратили ка моларним организацијама да поново подешавају њихове сегменте'* (аутор наводи Делеза, подвукла Н. М).”^{37 38}

36 У вези са Делезовим оцртавањем равни која је крајње подривајућа Сесил Мејборг (Ceciel Meiborg) и Сјерд ван Тојнен (Sjoerd van Tuinen) поентирају: „Делез једнако тврди да неодвојивост разума и страсти није ни у ком смислу анти-интелектуалистичка или ирационалистичка. Пре је њихова нераздроживост критичка, утолико што штити разум од његове самонаметнуте глупости (*betise*) повезујући га са немишљеним, то јест засебним а непрозирним силама које га условљавају.” (Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, *Deleuze and Passion*, стр. 15)

37 Nicholas Tampio, „Entering Deleuze’s Political Vision”, стр. 13.

38 Делезова (и Гатаријева) интенција да оцртају раван иманенције – (питајући се „како ради” жеља, душа, тбо, афекат) задобија метафизичку раван и она је пре зачињање повода за то одакле мислити извориште политичког потенцијала него што је разборит политички план. Делез и Гатари свесни тога у *Анти-Едуну* пишу: „Ми уопште не покушавамо да се извучемо када кажемо да схизоанализа као таква уопште не предлаже никакав политички програм. *Кад би га имала, то би било у исти мах гротескно и забрињавајуће* (подвукла Н. М.). Она себе не сматра партијом, чак ни групом, и не претендује да говори у име маса. Уопште не мислимо да у оквиру схизоанализе треба да се разради неки политички програм. Најзад се појавило нешто што не претендује да говори у име било чега, чак не и нарочито не у име психоанализе: само утисци, утисци да ствари не иду како ваља

Због тога што присутним тенденцијама друштвених територијалности које егзистирају као актуално стање ствари бивамо прожети Делез у напомени на почетку књиге *Преговори запажа*:

„и како се моћи не задовољавају тиме да остану споља, већ нас понаособ прожимају, свако од нас се налази у преговорима и герилском рату са самим собом, захваљујући филозофији.”³⁹

У том контексту Делезово оцртавање „интензитетских” равни јесте било у вези са „отварањем нових фронтова” са којих би се противкретање постојећем могло изводити – оних који би нас најпре спасили од „самопогчињавања” постојећем сплету околности, али који би требало да буду извориште могућности преокретања и деловања. Дакле – Делезовој онтологији јесте својствено оцртавање капацитета за могућа противкретања актуалном стању ствари. На основу тога што имамо могућност утицаја на ток ствари, која се изводи из „најминималнијег”, али можда и најфундаменталнијег дела нас – ми имамо „капацитет” за не-подупирање постојећих тенденција. И не само не-подупирања већ противкретања као изумевања начина које није сводиво на пуко фронтално „супротстављање” актуалном. Зато се може рећи да у том смислу виртуалност неорганског тока живота корелира са наталношћу коју Хана Арент види као нашу онтолошку карактеристику.

Одатле бива могуће не само да те две ствари „повежемо” него и извучемо из хоризонта сходно ком је противкретање постојећим друштвеним територијалностима у вези и са постајањем из вечног времена (Еон), односно у вези са противкретањем спрам времена пролажења (Хронос); односно тим путем је и изводива актуализација из принципа наталности – постајање из могућег за човека у свету. Наиме путем таквог вида актуализације из онога што смо испитивали као могуће за човека (сходно чему нисмо рођени да бисмо умрли, нисмо само пребивајући у времену пролажења) – тек и јесте и изводив онај вид деловања који проистиче из принципа наталности сходно ком тек и узимамо удео у свету који је у вези са актуализацијом нас из могућег за човека.

у психоанализи, и да не иду како ваља од самог почетка.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 312).

39 (напомена на почетку књиге *Преговори Жила Делеза*)

Оно што су кључне одлике таквог деловања које се ослања на увиде Хане Арент и Жила Делеза а које јесу у вези са могућим за човека – јесте: да се тим путем са једне стране *не* репродукује схватање да је „*систем политичких и социјалних релација формиран независно од нашег деловања и воље*“; да се тим путем изводи актуализација из оног што је могуће за човека у свету – сходно којој може се рећи он испуњава виши смисао свог пребивања у њему.

ЗАКЉУЧАК

У савременом контексту у ком се може рећи да долази до неког вида „инфлације“ смерница за деловање у јавној сфери, у ком се промене унапред схватају као нешто пожељно и нужно спрам постојећег стања света тако да се непрестано нижу „рецепти“ за то – настојали смо да поново поставимо питање о смислу деловања на онтолошкој равни која претпоставља то да је оно унапред уграђено са нама као оно могуће за човека у свету. Тим путем смо настојали да мислимо делујући смисао човека у свету супротно тенденцији савремености која претпоставља то да се за деловање „опремамо“ у зависности од постојеће понуде и расподеле „светоназора“ које ће нам омогућити учешће које се своди на агитовање за одређене сврхе.⁴⁰

У том контексту смо на трагу Хане Арент поново постављајући питање о односу друштвено-политичко настојали да мислимо однос између морталности и наталности – сходно ком друштвено јесте у вези са силом које људе упућује једне на друге зарад пуког опстанка будући да су смртни (морталност), док политичко претпоставља тежњу ка окупљању које би било прилика за постајање

40 У књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа* указујемо на то да су *идеолошко-диференцирајући* наративи део владајућег савременог метанаратива који се именује као *протетика за оријентацију*, метанаратива који почива на апсолутизацији одредница глобалне суперструктуре. У том се контексту идеолошко-диференцирајући наративи (поред животностилских, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регрутујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других) промишљају као саставни део владајућег метанаратива из ког се изводи глобални „менаџмент“ над кризом човека у свету. (Нагаша С. Миловић, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, стр. 15, 16).

из могућег за човека у свету (наталност). Однос друштвено-политичко, морталност-наталност надаље је разграђиван до најситније равни кроз тумачење Делезовог схватања односа Хроноса наспрам Еона, органског тока живог спрам неорганског.

Путем такве разградње – било је речи о грађењу пута за формулисање претпоставки сходно којима деловање може бити мишље-но на несавременим основама, али и даље од нормативних преми-са који су својствени Хани Арент. Наима – реч је била о настојању да се оно онтолошки утемељи као човеку изводиво управо јер је у вези са његовом актуализацијом из за њега могућег у свету.

На тај начин настојали смо да са једне стране могуће за човека мислимо развезано од предвидивог циља који се треба постићи, као мањак наспрам стварности – већ које, будући да је са нама унапред уграђено у стварност јесте у вези са нашом актуализацијом из могућег – која претпоставља шири склоп односа у вези са тим како јес-мо смештени у свету. Из тог хоризонта деловање бива мишљено не као нешто што унапред има за циљ „промену“, „утицај“ на актуално стање ствари, већ пре свега наше постајање из онога што нам је као људима могуће – сходно чему се остварује виши смисао нашег пре-бивања у свету. Управо као такво, будући да јесте неки вид одгова-рања на нашу смештеност у свет на онтолошкој равни оно постаје и претпоставка за својеврсни вид учешћа. Такво учешће са једне стране обележава актуализација тога како можемо бити у свету, али са друге – то како можемо бити у свету постаје претпоставка друга-чијег поимања друштвених територијалности *као не унапред* детер-минисаних, али тако да њихово поимање као подложних преиначењу не почива на идеолошким основама – онима које унапред полазе од „бољих решења“ за уређење друштвено-политичких релација.

Насупрот томе – било је речи о оцртавању онтолошко-фено-менолошких претпоставки које су дубоко фундаменталније од идеолошко-нормативних – сходно којима је било реч о другачијем поимања односа временитости и вечности који се преламају преко човека, односа између човекове морталности и наталности. У ат-мосфери у којој само схватање деловања бива до те мере обавије-но духом времена да се за њега прописују смернице како би оно било „легитимисано“ као унапред предвиво у постојећем склопу односа – оно не само да губи свој карактер који сведочи у прилог његове повезаности са онтолошким положајем човека у свету, већ

постаје обесмишљено толико да подупире и обесмишљавање самог смисла деловања и људског постојања. Увезујући различите нивое људског бивања у свету настојали смо да испитамо порекло његове могућности за човека; да га ситуирамо у сплету односа који је у вези са условима људског пребивања у свету – тј. поново смо покушали да отворимо пут за утемељење његовог смисла у оном могућем за човека у свету.

ЛИТЕРАТУРА

- Арент, Хана, *Живот духа*, Службени гласник: Aleksandria Press, Београд, 2010.
- Арент, Хана, *Conditio Humana*, Федон, Београд, 2016.
- Гротовски, Жежи, *Ка сиромашном позоришту*, Studio Lirica, Београд, 2006.
- De Warren, Nicolas, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze*, Deleuze in Husserl, https://www.academia.edu/14155701/The_Anarchy_of_Sense_Husserl_in_Deleuze_Deleuze_in_Husserl(9. фебруар 2024.)
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Анти-Един: капитализам и шизофренија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1990.
- Deleuze, Gilles, Félix, Guattari, *Tisuću platoa: kapitalizam i shizofrenija 2*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2013.
- Делез, Жил, *Дијалози*, Федон, Београд, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Logika smisla*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2015
- Делез, Жил, *Набор: Лабјниц и барок*, Федон, Београд, 2018.
- Делез, Жил, *Преговори*, Карпос, Београд, 2010.
- Делез, Жил, *Ниче и филозофија*, Плато, Београд, 1999.
- Делез, Жил, *Разлика и понављање*, Федон, Београд, 2009.
- Делез, Жил, *Шта је стваралачки чин?*, Факултет за медије и комуникације, Београд, 2017.
- Делез, Жил, *Шта је филозофија?*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1995.
- „L’abécédaire de Gilles Deleuze” – видео разговор Жила Делеза са Клер Парне, редитељи: Pierre-André Boutang, Michel Pamart, 1996.
- Meiborg, Ceciel and Van Tuinen, Sjoerd, *Deleuze and Passion*, приредили: Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, Punctum Books, 2016. стр. 103-124.
- Миловић, Наташа С, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Укронија, Београд, 2022.
- Tampio, Nicholas, *Entering Deleuze’s Political Vision*, *Deleuze Studies* Volume 8. Issue 1, Edinburgh University Press, 2014. стр. 1-22.
- Хусерл, Едмунд, *Криза европских наука*, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991.

-
- Carr, David, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, *Edmund Husserl Critical assessments of leading philosophers, Volume V – Horizons: life-world, ethnics, history, and metaphysics*, приредили: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2005.
- Crocker, Stephen, „Into the Interval: On Deleuze’s Reversal of time and movement”, *Continental Philosophy Review* 34, 45-67, Kluwer Academic Publisher, 2001.

NATAŠA S. MILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

ON THE POSSIBLE FOR HUMAN BEINGS – INTERWEAVING AND COMPRESSION INSIGHTS OF GILLES DELEUZE AND HANNAH ARENDT

Abstract: This paper explores the possible for human beings in the world, drawing from the examination of how we are situated in the world on a phenomenological-ontological level. It relies on insights from Gilles Deleuze and Hannah Arendt. The conceptual framework in the paper related to these authors concern the interpretation of principles such as *natality*, action, worldliness and the political in the case of Hannah Arendt and the interpretation of eternity and temporality, the organic and inorganic flow of life, desire and virtuality in the case of Gilles Deleuze. However, the paper is not only about interpreting their insights but also about constructing a structure that testifies to the mutual complementation of their insights. After indicating the coexistence of their conceptual foundations at different levels, they are compressed for a more comprehensive understanding of the possible for human being in the world. Based on such compression, a path is opened for contemplating the possibilities of human action in the world as its ontological characteristic. This establishes a non-contemporary consideration of meaning of action, related to the analysis of condition of possible for human beings in the world, as well as outlining the prerequisites for its actualization.

Keywords: possible, action, Gilles Deleuze, Hannah Arendt, natality, mortality, time, social, political, virtual

Primljeno: 11.2.2024.

Prihvaćeno: 21.6.2024.

АНА МИЉЕВИЋ¹
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

PHYSIS У ПЕСНИШТВУ КЛАСИЧНОГ РАЗДОБЉА

Сажетак: Студија испитује употребу термина *φύσις* и његов семантички однос спрам *νόον*-а, *ἔθος*-а, *ἦθος*-а и *νόμος*-а у класичном песништву. Задатак истраживања је да путем анализе и компарације стихова Ехила, Пиндара, Софокла и Еурипида утврди префилозофска значења *φύσις*-а. При томе, контекст у којем стоји прво помињање речи у Хомеровој Одисеји је узет као основ за даљи развој термина. Резултати ових анализа требало би да отворе пут ка исправнијем разумевању појма у филозофском мишљењу у којем се критичка аргументација у великој мери ослања на претходну датост значења у хеленском песништву.

Кључне речи: *physis*, *ethos*, *nomos*, хеленско песништво, античка филозофија

Како је то показао још немачки филолог Велкер у 19. веку у својој књизи *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus* говорећи о тетралогiji младог Платона, Хомерово епско песништво је непресушни извор из ког су се напајале све хеленске трагедије, и то не само у митолошком контексту, већ и литерарном. Трагедије су у поетском смислу, према карактеристикама језика и стила, наследнице хомерске епике.² Изнето запажање се у великој мери односи и на семантику речи и израза, па тиме и на саму употребу термина *φύσις*. Анализа која предстоји у овом

¹ Е-mail адреса ауторке: anamiljevic@gmail.com

² Welcker, F. G., *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus*, Reinisches Museum für Philology, Bonn, 1841, S. 894. У својим обимним анализама Велкер код хеленских трагичара, а чини се посебно код Софокла, истиче и разлике спрам етике, али оне су према њему служиле тек јаснијој карактеризацији ликова који су присутни код Хомера. (Ibid. S. 1131.)

раду полази од дате претпоставке, да би утврдила границе могуће диференцијације унутар значења *φύσις*-а од Хомера, преко Пиндара, Есхила и Софокла, до Еурипида и тиме довела до потпунијег сагледавања самог појма у филозофском дискурсу.

Хомерово помињање *φύσις*-а биљке *τολύ* у десетом певању Одисеје (НОМ. *Od. X* 302-306) је на различите начине тумачено. За разлику од *φύσις*-а који се као термин код песника ретко појављује, у поетском говору је много чешћа употреба речи *φυή*, која означава како физичке особине појединаца у смислу раста и стаса, тако и морални карактер и интелектуалне особине које се не стичу само учењем, већ су способности „богом дане“ (*god-given natural ability*)³. Тако Бирдсли показује синонимну употребу речи *φύσις* и *φυή* код Хомера, сматрајући да је Хомерова употреба речи *φύσις* тек замена честе употребе *φυή* као типично хомеровске речи, којом се означавају физичке карактеристике предмета.⁴ Из тога се наслућује да је Хомер *φύσις* на датом месту (НОМ. *Od. X* 302-306) употребио, не због истинске семантичке разлике између *φύσις*-а и *φυή*-на, већ из метричких разлога⁵. За разлику од Бирдслија, Лавцој сматра да језначење речи *φύσις* код Хомера много шире од онога што нуди реч настанак или телесни раст, а његово ... *the dominant and central sense, apparently even so early as Homer, and certainly in fifth century writers, involves the idea of 'qualitative character,' 'make-up,' 'essential nature'*.⁶ Значењска блискост *φυή* и *φύσις* ће се временом редуковати те ће обе речи, већ спрам контекста, моћи

3 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918, p.7.

4 Ibid.

5 Са Бирдслијем се слаже Мајрес, али он при том инсистира на процесуалном значењу речи, тј. да две одлике, физичке карактеристике биљке које су наведене, означавају два начина њеног појављивања, у лето и зиму, а *φύσις* биљке означава целину процеса раста и развоја. Видети у: Myres, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927, pp. 255-257. Супротно од тога Холверда сматра да *φύσις* у Хомеровој Одисеји има значење соја, врсте биљке. Видети: Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anterior*, Groningen, 1955, стр. 63.

6 Lovejoy, O., „The Meaning of Φυσις in the Greek Physiologers“ in *The Philosophical Review*, Vol. 18, 1909, pp. 369-383, p. 376. ..доминантно и централно значење, очигледно чак и код Хомера, а свакако код писца из петог века, укључује идеју „квалитативног карактера“, „састава“, „суштинске природе.“

да упућују на телесни раст, узраст или стас, али φύσις ће из φυή да развије и семантику скривене самосвојности којом биће јесте што јесте. Кроз рад „Одређења изворног значења *physis*-а као проблем онтологије“ показало се да *Прву забележену употребу речи φύσις треба посматрати у ширем контексту догађаја у којем се она појављује... јер основа φυ- сабира оно што ми називамо или бивање или бивствовање, те да је она у целини наш глагол јесте.*⁷

На трагу предложеног разумевања φύσις-а потребно је испитати редукације, диференцијације и коначно уобличавање задатог значења у песништву. Пиндар, чини се, реч φύσις користи у смислу физичког стаса и то на два места, у *I. 4.49: οὐ γὰρ φύσιν Ἰαριωνείαν ἔλαχεν.* и у *N. 6.5: ἥ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν*, при чему на небројано много места каже једноставно φυή, када жели да истакне врлинску изврност јунака. Међутим, присутне антитезе⁸ у Пиндаровој Немејској Оди 6:

Pind. N. 6. 1-5

ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος: ἐκ
μιαῖς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέρου: διείργει δὲ
πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει
οὐρανός. ἀλλὰ τι προσφέρομεν
ἔμπαν ἥ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν
ἀθανάτοις,⁹

Овде је род људски, онде род богова: и једни и други воде порекло од једне мајке. Једне од других одваја различита моћ; једни су ништавни, а чврсто небо остаје свагда неуздрано. Па ипак ми имамо нешто чиме личимо на богове: велики ум (ἥ μέγαν νόον) и способности (φύσιν)...¹⁰

7 Миљевић, А., „Одређења изворног значења *physis*-а као проблем онтологије“ у *ARHE*, Vol. 36, 2021, 73-97, стр. 89.

8 Бирдсли примећује да „There is some question whether the phrases are parallel or antithetic. In the one case φύσιν would mean ‘in outward appearance’; in the other it would be a synonym of νόον.” (Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 7).

9 Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0161%3Abook%3DN.%3Apoem%3D6>

10 Прев. М. Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996, стр. 231.

ἡ μέγαν νόον ἦτοι φύσιν, доносе семантику φύσις-а која се не може односити једино на стас или телесне карактеристике. Тумачења која иду у правцу успостављања антитезе између φύσις-а и νόον-а, Пиндарове стихове посматрају кроз његову полемику са Ксенофановим 23. фрагментом, који каже да εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτὶ δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.¹¹ Није међутим нужно, чак и уколико претпоставимо да је реч о својеврсном супротстављању Пиндара Ксенофану, да φύσις у шестој Оди има значење лика, јер Ксенофан у стиховима не ставља δέμας у антитезу са νόον-ом, већ у контексту критике антропоморфности хеленских богова наводи моменте на које сама антропоморфност упућује.¹² Антитеза φύσις-а и νόον-а није нити подразумевана хеленском духу према коме телесност, уколико је то претпостављено значење φύσις-а, не искључује умност и обрнуто. Овакво би читање значило читавање нововековног начина мишљења у дуализму, које није примерено антици. Истинска антитеза, како код Ксенофана тако и код Пиндара, лежи у односу смртног и божанског, које у одским стиховима, иако сасвим другачијег бивства према роду, деле сличност према φύσις-у и/или νόον-у. Рећу, Пиндар антитезу смртног и божанског рода разрешава кроз φύσις и νόον, јер се оба Аристотеловим језиком речено усврховљавају у истом. Исто је, наиме, догађање које одлукама Богова и изврсношћу појединаца који у њима учествују задобија своју збиљност.

Јасно је да Пиндар у 6. немејској Оди истиче да сличност људског рода са бесмртним божанским сојем (γένος) лежи у νόον (уму) или/и φύσις-у. Стога, за значење φύσις-а у овом Пиндаровом стиху није од пресудне важности присуство паралеле тј. антитезе νόον-а и φύσις-а, већ одлика Пиндарове лирике, која синтетиче μῦθος и ἔθος

11 DK 21 B23 У питању је Ксенофанов 23. фрагменат списка О природи који у преводу Каштелана гласи: *Jedan je bog, bogovima vrhovni vladar i ljudima, ni likom nije nalik ni umom smrtnicima*. Dils, H., *Predokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983 str.134.

12 На крају, Ксенофан у стиховима и не помиње φύσις, већ користи реч τό δέμας. С друге стране, Гербер у својим коментарима Шесте немејске Оде сматра да се може рећи да νόον код Пиндара стоји у супротности са спољашњошћу те да је значење φύσις -а као телесног облика извесно без обзира да ли је на овом месту присутна полемика са Ксенофаном, или не. Douglas E. Gerber, „Pindar, Nemean Six: A Commentary“ *Harvard Studies in Classical Philology*, 1999, Vol. 99, pp. 33-91, p. 47.

опевајући свечаност и изврсност којом хеленски јунак изграђује догађање хеленског света. У том смислу на овом месту Пиндар истиче да иако разлика између божанског и смртног постоји према роду (*γένος*), место у коме се божанско и смртно преплићу су *νόον* или/и *φύσις* човека, и то тако да њима смртници учествују у божанском свечаном догађању света. Утолико семантика *φύσις*-а треба да означава то учествовање смртног рода у божанском роду, његово обожење, а лирска ода да то обожење опева: *ἀρεταὶ δ' αἰεὶ μεγάλαι πολύμυθοι*¹³. Стога, је значење *φύσις*-а у 6. немејској Оди самосвојност појединца који својим чином изврсноста рађа свечаност догађања учествујући у божанском. *Φύσις* као самосвојност је овде начин на који човек јесте део божанског бивања. Ђурићев превод *φύσις*-а као способности је одатле, много ближи исправном тумачењу, а у контексту целине Оде је сасвим коректан. Јер способност се овде чита као начин на који човек бивствује у догађању света, што ће Ђурић на другом месту одредити као одлику појединца, дакле готово истозначно са *ἀρετά* код Пиндара¹⁴. Наравно, исто важи и за *νόον*, који у хомерском дискурсу има широко значење од чулног опажања до увиђања и промишљања¹⁵, па би се *φύσις* као присутна самосвојност појединца у Оди односила на начин самог озбиљења оног што је *νόον* увидео као догађање.

Ако човек личи на богове, онда је његова морална дужност да до највишег степена развије све неразвијене клице своје боголикости и да се тако у највећој мери приближи божанском обрасцу.¹⁶

13 Pindar, *Pyth.* IX 76: *Врлинска изврсност је извор причама многим.* (прев. ауто.)

14 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 231. Потпуно исправно, Ђурић каже и да је за Пиндарову етику карактеристично да је „он тврдо уверен да је (*ἀρετά*) нешто урођено, и да се оснива на наслеђеној крви ‘божанских’ предака и да зато он...не цени научену, него урођену врлину, оно што је дар природе, милошта демона рода...“, наводећи многе примере Пиндарових стихова који то потврђују.

15 von Fritz, K., „*ΝΟΟΣ* and *Νοεῖν* in Homeric Poems“ in *Classical Philology*, 38, 2, 79-93. О семантици *νόον* –а код Хомера видети више у: Miljević, A. „*Одређење животне снаге у Хомеровим еповима*“ у *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 42,2,2017, str. 54.

16 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 232.

Стога, значење *φύσις*-а у Пиндаровој Немејској оди треба посматрати с обзиром на врлински карактер (*ἤθος*) који песник овековечује и изједначава са божанским. Речју, Пиндар произноси значење *φύσις*-а у етосно-вредносном семантичком оквиру.¹⁷ Ипак важно је истаћи да је у Пиндаровим одама у овом смислу чешћа употреба речи *φύη* и да је на делу синонимија *φύη* и *φύσις*-а. Како истиче Саншајн:

Pindar's regard for excellence appears in his use of *physis* and a word he uses more frequently—*phya*. The words describe the inherited characteristics of a man, his qualities. Pindar recognizes breeding and aristocracy, and he used *physis* to help describe what he means by these institutions of Greek social life.¹⁸

Чини се ипак да Саншајн одлази предалеко када у Пиндаровој б. Немејској оди проналази паралелност између *φύσις*-а и *νόμος*-а.

Временом ће се семантички распон који је обухватала *φύη* прелити у потпуности на термин *φύσις*, те ће се њиме у потпуности обухватати самосвојност бића, својственост иманентна бићу и непролазна. У том смислу и код Пиндара у Немејској оди и код Хомера у Одисеји проналазимо клицу значења *φύσις*-а која се из синонимије са *φύη* развила у појам *φύσις*-а какав проналазимо у јонској филозофији природе.¹⁹

Хомерову употребу речи *φύσις* и *φύη*, следи и трагичари, а у сачуваном Есхиловом песништву *φύσις* се налази на пет места, при чему се његова семантика тиче углавном својствености одређеног бића: 1. од видљивих карактеристика појединца, његовог лика или

17 Миљевић, А., „Одређење изворног значења *φύσις*-а као проблем онтологије“, стр. 87-88.

18 Sunshine, E. R., *The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides*, Loyola University Chicago, Master's Theses. 2039, 1964, p. 90. „Пиндарово поштовање према изврности јавља се у његовој употреби *physis* и у речи коју користи чешће – *phya*. Речи описују наслеђене карактеристике човека, његове квалитете. Пиндар препознаје одгој и аристократију и користио је *physis* да опише шта мисли под овим институцијама грчког друштвеног живота.“ (прев. ауто.)

19 Хајниман смарта да Пиндар *φύη* користи када жели да нагласи унутрашњу својственост бића у смислу којем је истражује јонска филозофија. Пратећи Бердслија тврди да *φύσις* упућује на телесност и раст. Видети у: Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1945, S. 99. Треба међутим нагласити да у Аристотеловој аргументацији о Талесовом избору почела стоје разлози који упућују на телесност, животност и раст.

појаве и претпоставља урођену одлику која се јавља и као учинак развоја дефинисан сврхом, 2. до „процесуалног“ аспекта, који претпоставља животну снагу и њено оспољавање кроз раст и развој. Тако, Данај у Есхиловој трагедији *Прибеглице (Хикетидама)* у свом обраћању аргивском краљу каже да φύσις његових кћери не одговара аргивском изгледу, то изражава речима: μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις (Aesch. *Supp.* 496). Стога, Есхил у овом стиху φύσις поставља противно μορφῆς који значи *обрис, лик* или *облик*, при чему је подједнако могуће да је реч о различитим урођеним одликама, као и о стеченој телесној конституцији, која може да укључује и другачију ношњу што је мало вероватно²⁰. Стих би могао да се разуме: φύσις нам није истог облика...

Чини се да на сличан начин Есхил говори о φύσις-у и у *Хоефорама*, у другом делу Орестија, када Оресто описује страшну казну која стиже оне који не одговоре крвном осветом на убиство оца: λειχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν²¹. Казна која стиже потомке оних који не освете крв својих покојника је језива болест лепре, која разара целокупну физиологију, изглед коже и мишића, и нарушава спољашњи изглед човека.²² У том смислу, ἀρχαίαν φύσιν, може да упућује и на изворни или на урођени φύσις, на онај који је уприсутан у појединцу и тако јесте и требао би бити резултат човековог развоја. Али кроз контекст у коме стих стоји у Хоефо-

20 С обзиром на основну одлику φύσις-а према којој φύσις упућује на иманентне одлике бића, мало је вероватно да је он повезан са значењем било чега што долази споља, осим ако ношња не представља знак карактера формираног у обичајности у овом случају другачијег него што се спрам φύσις-а очекује.

21 Aesch. *Lib.* 280-281; преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0007%3Acard%3D264>

Стихови су тешко преводиви.. Ђурићев превод гласи: *лепому стару љутим зубом разједа*; Смитов (Smyth, H. W.) превод на енглески гласи: *and eat away its primal nature.* Ibid.

22 Касније у *Покајницама* (Aesch. *Lib.* 313-314) Есхил наводи принцип обичајносне правде, *lex talionis*, о чему Калуђеровић у својој књизи *Dike i dikaiosyne* исправно примећује да код Есхила постоји и отклон од обичајносног саморазумевања овог принципа. Калуђеровић указује на оне моменте у којима се Есхилевим стиховима јавља реч *δικαστής* којом се мења доминантно разумевање правде у делу. То према њему указује „на ону дубљу природу дућа коју су Heleni otkrili, naime na slobodnu refleksiju, povratnu svest o onome što se čini, odnosno na ono što je helenski čovek postavio sebi kao važeće.“ Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 99.

рама предочава нам се да *ἀρχαίαν φύσιν* бива „разједена“ уколико се човек удаљи од *ἔθους*-а који му је додељен. Наиме, чини се да је нарушавање *ἔθους*-а последица слабог врлинског карактера (*ἥθος*) па је праведна казна пропадање изворног *φύσις*-а.²³ Од Есхиловог разумевања *φύσις*-а су према томе неодвојиви и *ἥθος* и *ἔθους*.

У прилог томе наводимо стихове из трагедије Прометеј: *οἴτινές τε δεξιοὶ φύσιν εὐωνύμους τε*²⁴, у којима Прометеј каже да се између осталих вештина и знања које је пренео смртницима налази и способност препознавања злокобних/добрих знакова према *φύσις*-у птица. Бирдсли сматра да се поменути стихови односе на физички изглед птица, на њихову спољашњу појаву, упркос томе што признаје да стихови говоре о *ομενῷ* (предзнаку) будућих догађаја.²⁵ Мало је, међутим, вероватно да су се *προφῶντες* ослањали на физичке карактеристике птица у предвиђању карактера будућих догађаја. Пре је реч о одлици која није очигледна, која је за смртнике скривена, а која се читује у начину на који је птице понашају у одређеним приликама²⁶, а спрам своје самосвојствености.²⁷ Знамење будућих догађаја које птице већ спрам свог *φύσις*-а најављују, читује се вероватно спрам правца њиховог лета како то показују и придеви *δεξιοὶ* и *εὐωνύμους*, али је из контекста јасно да је познавање те њихове одлике, њихове својствености, оно што припада божанском уму. Есхил, према томе с једне стране на овом месту следи Хомерову употребу *φύσις*-а у *Οδυσσεји*, а са друге је везује за обичајносни моменат (*ἔθους*) у коме се преко спознаје *φύσις*-а (у овом случају птица) наговештава намера делатног чина и доноси суд о његовој вредности.

23 Значај овог момента ће се видети у Емпедокловом поимању *φύσις*-а о чему говори његов фрагмент DK31 B110. Такође, као најмлађи трагичар, Есхил ће поменуто схватање односа *φύσις*-а и *ἥθος* / *ἔθους* да остави у наслеђе Софоклу и Еурипиду.

24 Aesch. *Prom.*490. Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0009%3Acard%3D472>

25 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 8.

26 У Софокловој Антигони Тиресија из понашања птица предсказује Креонту будуће догађаје.

27 Хеленско песништво доноси бројне сличне описе. Тако у 15. певању Одисеје Телемаху са десне стране пролеће орао долазећи са двора, и пошто је поновио правац сви присутни су се обрадовали, због знамења које је својим летом показао. *Hom. Od.* XV 160-170. О птичјим знамењима код Хомера видети више у: Podlecki, A. J., „Omens in the ‘Odyssey’“ in *Greece & Rome*, Vol. 14, 1967, pp. 12-23.

Есхил ће у трагедији *Персијанци* да истакне везу између врлинских одлика (*ἥθος*) Персијанаца и њиховог *φύσις*-а стиховима у којима готово свака реч изражава изврност и изузетност. Тако уз *ἀκμαῖοι φύσιν* стоји *ἄριστος, ἐκπρέπω, εὐγένεια, πίστις, πρῶτος*. Штавише у извесном смислу стихови показују да су се урођене одлике врлих младића развиле до врхунца њихове снаге:

Aesch. *Pers.* 441-4

Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν **ἀκμαῖοι**
φύσιν,
ψυχὴν τ' ἄριστοι κευγένειαν
ἐκπρεπεῖς,
αὐτῶ τ' ἀνακτι πίστιν ἐν
πρώτοις ἀεί,
τεθναῖσιν αἰσχροῶς δυσκλεστάτῳ
μόρφ.²⁸

Ах, Персијанци, сви што
сјаху **младошћу**,
јунаци први, сјајни
коленивићи,
а самом цару свагда
најоданији,
сви смрћу изгинуше
најнеславнијом.
(прев. Ђурић, М.)

Иако Ђурић *ἀκμαῖοι φύσιν* преводи као сјај младости, те се чини као могуће да *φύσις* на овом месту значи и *раст*, у смислу узраста или животне доби, ипак смо мишљења да у оваквом тумачењу *φύσις*-а може да завара ослањање на придев *ἀκμαῖος*, а који казује да је неко на врхунцу, у „цвету“ рекли би, своје снаге и свог развоја. Јасно је да Есхил у стиховима наглашава парадоксалност догађаја, који Гласник у трагедији саопштава Атоси, придевом *δυσκλεῆς* који стоји испред *μόρος* означавајући неславну судбину Персијанаца. Ако се посматра тако да је *δυσκλεστάτῳ μόρφ* у антитези спрам придева *ἀκμαῖοι*, онда је глагол *θνήσκω* у супротности са *φύσις*-ом. Одатле би *φύσις* на овом месту представљао *животну снагу* Персијанаца која је била у свом највећем напону. То би чинило Есхила првим који именује оно што у епској традицији стоји скривено, неопосредавано, што се подразумева, а још увек не изриче као *φύσις*. Наиме, његов логосно-виталистички аспект.

Овај начин читања *φύσις*-а у трагедији *Персијанци* може се додатно аргументовати стиховима из *Агамемнона* у којима Есхил

28 преузето са линка: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3a-text%3a1999.01.0011>

даје φύσις-у значење онога што расте и развија се, а које се Сунцем храни. Стих јасно наговештава да животност свему долази од божанског Хелије, и као слика подсећа на Платонову метафору са краја 6. књиге *Државе*, према којој је идеја Добра попут Сунца: τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.²⁹ јер би стихови могли изведено да упућују и на значење да Хелија даје бивствовање свему.

Aesch. Ag. 632-633

<p>οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὥστ' ἀπαγγεῖλαι τορῶς, πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἥλιου χθονὸς φύσιν³⁰</p>		<p>Нико то не може јасно казати до васпитог Хелије свог земног живота³¹</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	----------------------------------------------------------------------------------------------------

Како Есхил користи реч τρέφοντος која упућује на раст и развој живих бића, реч је о животној снази која узраста благодарећи Сунцу. Наиме, очигледан је процесуални смисао речи φύσις у песничкој слици која је можда честа као перифраза о бесмртној природи Сунца³², али тим је пре треба нагласити.

Есхилово разумевање φύσις-а означава прекретницу која ће у потоњем песничштву, посебно кроз стваралаштво Софокла и Еу-

29 Plat. Rep. 6.509b *Mislim da ćeš reći kako sunce vidljivim stvarima ne daje samo mogućnost da se vide, nego im pruža i mogućnost rađanja, raščjenja i hranu, dok ono samo nije nešto što postaje.* Platon, *Država* prev. Vilhar A., Kultura, Beograd, 1969, str. 224.

30 преузето са линка: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0003>

31 Смисао последњег стиха је да Сунце, у смислу бога Хелије, подстиче на раст и развој све што постоји на земљи. Али како оно што узраста имплицира живот, онда смо се одлучили за овај превод. У покушају да дочарамо лепоту песничког израза, најпримереније нашем језику било би позвати се на Његошеве стихове из *Горског вијенца*: „Природа се сваколика пита/Сунчанијем чистијем млијеком“, који неодољиво подсећају на овај Есхилов стих. Турићев превод је: *То нико јасно не може ти казати, до Сунца горе што нам земљу храни сву.* Смитов превод на енглески језик гласи: *None knows to give clear report of this—except only the Sun that fosters life upon the earth.* Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0004%3Acard%3D613>

32 Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologers“, p. 376.

рипида, дакле у касном петом веку пре нове ере, да се развије у правцу значења самосвојности бића (као на пример ћудоредних и телесних особина хероја, најчешће неразмрсиво повезаних, које су или урођене или из урођеног развијене).

Упркос томе, што код Софокла φύσις још носи обресе рођења, урођеног и порекла, значајан је обрт који чини у разумевању тих значења. Наиме, више рођење не означава само оно „природно“, већ пре свега „по природи“ дато, оно уприсутно у појединачном бићу које га као такво битно одређује. Речју, иако се φύσις не разуме у апсолутном смислу, ипак представља основну одлику бића, начин на који оно јесте саучесник у догађању.

Софокле у седам својих дела помиње реч φύσις на 31. месту, те иако његова употреба није једнозначна и може представљати појаву или физичке одлике, он развија префилозофско поимање φύσις-а у смеру карактерних особина појединца што урођених што стечених. Значење φύσις-а као појаве које је блиско Есхиловом и Хомеровом код Софокла налазимо на неколико места³³. Тако у трагедији Едип Тиранин (Soph. OT 740) φύσις има значење стаса или телесне грађе и њене појаве.

Soph. OT 740-743

<p>Οἰδίπους</p> <p>μήπω μ' ἐρώτα: τὸν δὲ Λαῖον φύσιν τίν' ἤλθε φράζει, τίνα δ' ἀκμὴν ἤβητος ἔχων.</p> <p>Ἰοκάστη</p> <p>μέγας, χνοάζων ἄρτι λευκανδῆς κάρα, μορφῆς δὲ τῆς σῆς οὐκ ἀπεστάτει πολύ.³⁴</p>	<p>Edip</p> <p>Ma još me ne pitaj, već kazuj, kaki je U Laja bio rast, u kojem cvi- jetu dob!</p> <p>Jokasta</p> <p>Ta visok, - glava baš sredi- nam' procvala Ne razlikovo s' mnogo od tvo- ga obličja.³⁵</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

33 Soph. El. 686, Ant. 727, etc.

34 преузето са сајра: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0191%3Acard%3D726>

35 Sofoklo, *Kralj Edip*, prev. Rac, Majnarić, str. 39.

Лајов *φύσις*, судећи према одговору, јесу његов раст и лик, његова телесна грађа, која је овде и доказ Едиповог порекла, јер се Лај *μορφῆς δὲ τῆς σῆς οὐκ ἀπεστάται πολὺ*. У наведеном стиху постављена је паралела између *φύσις*-а и *μορφῆς*, тј. Лајов *φύσις* одговара Едиповом *μορφῆς*. Значење *φύσις*-а је, дакле, слично као у Есхиловим *Прибеглицима* (Aesch. *Supp.* 496) где другачије облиције указује на другачије порекло (*φύσις*).

За нашу су анализу, међутим, много значајнија она места у Софокловим трагедијама у којим *φύσις* означава више од телесних одлика, узраста, или племенитог порекла.³⁶ Иако *φύσις* у смислу телесних одлика појединаца, поготово ако су оне урођене или указују на порекло, може да упућује и карактерне особине³⁷, Софокле посебно развија поимање *φύσις*-а као карактера, рекли бисмо ћудоредне самосвојности јунака (*ἥθος*), које је код других песника тек изведено или у зачетку. Већ смо навели примере у Есхиловом и Пидаровом песништву у којима *φύσις* упућује на врлинске особине појединца а који су тек назнаке хеленског поимања *ἥθος* -а. Код Софокла међутим, проналазимо места у којима *φύσις* шири поље своје семантике у правцу *ἥθος* -а до апсолутног важења његовог значења као ћуди, „моралног“ карактера појединца. Повесно се тек од Сократа успоставља значење *ἥθος* -а као ћудоређа. Стога, важно је истаћи да Софокле носи бројне заслуге за развој ове семантике, јер ће се код Еурипида који управо развија Софоклово поимање *φύσις* -а као *ἥθος* -а у префилозофском смислу, појавити контекст у коме *φύσις* представља јединство карактера и темперамента појединца и постаје његова одлика која је уткана у душу толико силно да одређује целокупан његов однос спрам света и богова. Значење *φύσις*-а у том смислу ће бити код Софокла продубљено односом *φύσις*-а и *νόμος*-а. Стога, можемо рећи да се његово префилозофско разумевање *φύσις*-а с једне стране показује кроз семантичку паралелу са *ἥθος*-ом, док се с друге развија у антитези спрам *νόμος*-а.

36 Софокле на девет места помиње *φύσις* у значењу рођења и порекла, док је чешћа семантика у смислу карактера много заступљенија. Видети више у Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“.

37 Ово је поглавито случај ако се ради о урођеној врлинској изврности коју карактерише племенитост рода, како је то показано код Пиндара. Места код Софокла у којима *φύσις* означава карактер одређен по рођењу или пореклу су Soph. *Aj.* 1259 и Soph. *Trach.* 379.

Ова дихотомија је од изузетног значаја за семантички развој *φύσις*-а код софиста и Платона, а њено утврђивање доприноси разумевању Платонове критике софиста и значајних места у његовој аргументацији и против софиста и против песника.

Тамо у трагедији *Филоктет* Софокле усваја значење *φύσις*-а као племенитог карактера појединца (Soph. Phil. 874), које је присутно код Пиндара углавном у употреби речи *φύς*. Проширујући семантички распон *φύσις*-а у поље семантике *φύς* Софокле ствара паралелу између *φύσις*-а и *ἦθος*-а. Речи које Филоктет изговара Неоптолеу о лепоти и племенитости која се препознаје у његовом чину одбијања да отме Хераклово оружје, носе значење *φύσις*-а као племените самосвојности појединца.

Soph. Phil. 874

<p>ἀλλ' εὐγενῆς γὰρ ἡ φύσις καὶ εὐγενῶν ὦ τέκνον, ἡ σή,³⁸</p>	<p> Al' plemenita i od plemenitih je ćud, sinko, tvoja...(прев. Рац, Мајнарић)</p>
----------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------

Неоптолем као Ахилејев син потврђује племенитост порекла својим племенитим делом, чија је одлика истрајност у обичајности (*ἔθος*)³⁹, као што се дакле *εὐγενῶν* потврђује у *φύσις*-у као *εὐγενῆς/φύσις*. Кроз наведено префилозофско поимање, *φύσις* означава групу природених особина и у том смислу не можемо да говоримо о процесуалном значењу речи. Али правац који је одређен овом семантиком *φύσις*-а ће унапредовати до самосвојности појединца која је додуше природена карактеристика али потом развијана васпитањем и образовањем. Тиме, можемо прихватити да је на делу не само оспољавање оног у човеку по рођењу присутног, већ и „усавршавање“ његовог карактера.

У том смислу изузетан пример су стихови из Софокловог *Ајанта* у којима се помиње *φύσις* у контексту ћуди појединца која може бити урођена и ознака је порекла, али и развијена *νόμος*-ом тј. стечена, те представља припадност одређеном обичајносном оквиру.

38 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D865>

39 Неоптолем, наиме, верује да је само наследник Херакловог оружја, Филоктет, достојан да носи лук којим Хелени, према пророку, треба да победе Троју.

У трагедији *Ајант*, јунак тројанског рата се опрашта од сина следећим речима:

Soph. *Aj.* 548-9

ἀλλ' αὐτίκ' ὠμοῖς αὐτὸν ἐν
νόμοις πατρὸς
δεῖτ' πωλοδαμνεῖν κάξομοιοῦσθαι
φύσιν.⁴⁰

K'o ždrebence neko, privući
ga treba na očeve navike grube,
sličnu da bi stekao ćud.
(прев. Г. Маричић)

У стиховима Ајант налаже да се уз помоћ *νόμος*-а, *φύσις* његовог сина развије на такав начин како би на концу он постао налик свом оцу. При том треба имати на уму да је овај епски херој своју јуначку самосвојност, борбеност и нерањивост добио захваљујући боговима, којима он то не признаје, те да у хеленској епској традицији његови подвизи у десетогодишњем рату против Троје стоје раме уз раме са Ахилејовим и Одисејевим подвизима.⁴¹ У *Ајанту* се тематизује гнев хероја због одсуства признања заједнице за учињена дела, а који прелази у обест помраченог ума као „судбинско наследство“.⁴² Софокле ове стихове надопуњује речима: ὦ παῖ, γένοιο πατρὸς εὐτυχέστερος, τὰ δ' ἄλλ' ὅμοιος (Soph. *Aj.* 550)⁴³, тј. жељом Ајанта да му син у свему буде налик, а да при томе избегне

40 Преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D545>

Смитов превод је: *But he must at once be broken into his father's harsh ways and moulded to the likeness of my nature.*

41 У том смислу стоји Зенкерова теза да је Софоклов Ајант његова контемплација Хомерове Илијаде и врлинске изврности која је њоме утемељена. Јер поред наведених врлина присутних и код Хомера, чини се да Софокле инсистира и на солидарности и саосећању које у трагедији одликују Одисеја. Видети у: Zanker, G., „Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad“ in *The Classical Quarterly*, 1992, Vol. 42, pp. 20-25.

42 Како то истиче Ђурић, садржај трагедије је „трагична судбина радикалног индивидуализма у једностране и страсне, тврде и несавитљиве, а иначе беспрекорне херојске личности“, чији гнев „...добија ужас и снагу смртноносне стихије.“ Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр.290.

43 „О сине, срећнији од оца буди, а у свему осталом налик њему!“ (прев. ауто.) преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D545>

Смитов превод гласи: *Ah, son, may you prove luckier than your father, but in all else like him.*

кобну, а надасве трагичну судбину свог оца која се огледа у помрачењу ума који доводи до гнусног, срамног дела освете. Отуда је предмет Ајантовог завета сину управо његов од боговима обликован врлински карактер што на овом месту означава реч *φύσις*. Његов *φύσις* је самосвојност која је носилац херојске изврности, а сличну самосвојност Ајантов син може да постигне уз помоћ *νόμος*-а. Речи *καξομοιοῦσθαι φύσιν* заправо би значиле да отац и син буду једнаког *φύσις*-а, јер је искоришћен глагол *ἐξομοίωω*.

За разлику од *Ајанта у Едипу Колонском* Софокле ће уз *φύσις* ставити одредбу *κακός* и показати, кроз трагичност Едиповог лика, могућност да појединац, упркос свом племенитом пореклу, у себи носи природжено зло (Soph. OC 270).⁴⁴ Овде је самосвојност појединца одређена не наслеђеним, већ урођеним *φύσις*-ом, којим он нарушава утврђену обичајност. Едип се у стиховима бори против тога да је *κακός φύσιν* уопште могућ⁴⁵ и каже: *καίτοι πῶς ἐγὼ κακός φύσιν, ὅστις πατρῶν μὲν ἀντέδρων, ὥστ' εἰ φρονῶν ἔπρασσον, οὐδ' ἂν ᾧδ' ἐγὶ γνόμην κακός;*⁴⁶ Да је у питању двојба да ли је овакво стање ствари могуће, наиме да ли је могућ *κακός φύσιν* може се потврдити стиховима из Филоктета који казују да човек мора да напусти своју сопствену „природу“ (*φύσις*) да би учинио нечасна дела: *ἄπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν ὅταν λιπῶν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα*.⁴⁷ Исказана паралела између *φύσις*-а и *ἦθος* код Софокла у овом случају се показује кроз негацију: одсуство исправног *ἦθος*-а значи негацију *φύσις*-а. Лавцој сматра да: *The speech quoted is a self-interpretation of the character of Neoptolemus, and at the same time a piece of self-justification*.⁴⁸ Управо, самооправдавајући контекст у коме Неоптолем изговара наведено, показује да је ово значење *φύσις*-а било саморазумљиво Хеленима Софокловог доба.

44 Софокле на неколико места у трагедији помиње *φύσις* и то углавном у смислу урођене сасвојности (Soph. OC 1295, Soph. OC 212, Soph. OC 1194, etc.)

45 Видети у: Sunshine, E. R., "The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides".

46 Soph. OC 272-4 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3a1999.01.0189>

47 Soph. Phil. 902-3 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D893>

48 Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“, p. 377. „Наведени говор (Soph. Phil. 902-3, прим. ауто.) је самоинтерпретација карактера Неоптолема, а истовремено део његовог самооправдања.“

Показана семантика је у ширем контексту у ком се *φύσις* показује као божански сасвим очигледна: оно што је божанско (*φύσις*) мора бити уклоњено да би се починило гнусно дело, као што и код Есхила у Хоефорама (Aesch. *Lib.* 280-1) одступање од обичајносног оквира нарушава изворни *φύσις*. Другим речима, за представни начин мишљења постојећа термилошка разуђеност представља немогућност да се и *φύσις* и *ἦθος* јасно појмовно одреде, што се на крају своди на то да сам *θεῖον* изостаје. Схватајући неизмерну снагу значења *φύσις*-а у префилософском смислу која је на овај начин постављена, Платон ће у једном од својих најранијих дијалога *Еутифрону* видети Сократа у чекаоници суднице како кроз расправу о врлини побожности поставља *Еутифронову дилему*.⁴⁹

Али Софоклово разумевање *φύσις*-а кроз преиспитивање онога што је *κακὸς φύσιν* у *Едипу Колонском* отвара врата једном другом важном повесном моменту. Наиме, уколико је Едипова самосвојност без обзира на племенитост његовог порекла зла и нечасна, поставља се питање да ли она може припадати или на неки начин учествовати у божанском. У трагедији, Едип прихвата свој усуд, ослобађа се кривице и бива срдачно дочекан од богиње Атине, схвативши да

Све што му се догодило није се збило његовом вољом и његовим знањем, него као резултат индивидуалне слепоће људског бића уопште, и његова недела нису мрља на његовој личности, него поремећај у објективном поретку бића. Зато он своје патње и није схватио као казну за оно што је учинио без своје воље, него као успоставу поретка коју је он морао да плати својом несрећом.⁵⁰

Међутим питање је постављено, и упркос томе што целина догађања у трагедији и Едипово „искупљење“ одбацују карактеризацију његове ћуди као оне која је по природи зла, оно остаје отворено као застрашујућа могућност непознатог и непризнатог *φύσις*-а. Наиме, *φύσις*-а који није божански. Али још значајнији је Софоклов однос према божанском, за који је Подлецки у студији

49 Дигресија о Платону треба да нам укаже на важност Софокловог истицања повезаности *φύσις*-а и *ἦθος*-а, али и да нам отвори путеве ка бољем разумевању Платоновог односа према песничкој уметности. Platon, *Dijalozii: Teag, Harmid, Lahet, Lisid, Eutifron, Euthidem, Hiprija veći*, prev. Blagojević, S., Grafos, Beograd, 1982.

50 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 297.

Ajax's Gods and the Gods of Sophocles показао да значајно одступа од обичајносног оквира. Изражавајући сумњу у суд историчара Истроса да је Софокле био истински „богољубив“, Подлецки закључује да у Софокловим делима традиционални богови изостају, те да се још чешће не именују.⁵¹ И Филоктетов вапај: *ποῦ χρῆ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν τὰ θεῖ' ἐπαίνων τοὺς θεοὺς εὔρω κακοῦς*⁵² изражава сумњу. Спрам реченог, могућност коју испитује Едип Колонски, наиме, постојање *φύσις*-а који није божански, доводи у сумњу и само божанско као такво. Чини се да се велики софисти налазе на путу Софокла када испитују могућност негације *φύσις*-а попут Горгије, могућност негације *θεῖον*-а попут Протагоре. За разлику од њих Софокле одбацује и једну и другу поставку.

Антитеза *φύσις*-а и *θεῖον*-а, која је у Едипу Колонском (Soph. OC 272-4) тек отворена као могућност, конкретизује се у трагедији Ајант кроз контекст *hybris*. Пророк поручује да ће Ајант у том дану осетити гнев богиње Атине:

Soph. Aj. 758-761

τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα
σώματα
πίπτειν βαρεῖαις πρὸς θεῶν
δυσπραξίαις
φασχ' ὁ μάντις, ὅστις
ἀνθρώπου φύσιν
βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ'
ἄνθρωπον φρονῆ⁵³

Sve koji odveć narastu,
Bozi u tešku nesreću svale,
jer ne pamte takvi da rođe-
njem su smrtni
i preko ljudske hteli bi mere.
(прев. Г. Маричић)

51 „It was perhaps no accident that Sophocles' priesthood was not of one of the great Olympians, and that he helped to foster at Athens the cult of a minor (and perhaps chthonic) deity whose main achievement in myth was that he gave back to suffering mortals earth and even life.“ Podlecki, A. J., „Ajax's Gods and the Gods of Sophocles“ in *L'Antiquité Classique*, 1980, T. p. 86.

52 Soph. *Phil* 450-452. преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D441>

53 Преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D748>

Исказана Ајантова обест је према Лукасу: „*The hero is guilty of besetting sin of heroes, hybris; in his glory and consciousness of worth he forgotes the limits imposed on moral man by his nature*“.⁵⁴ Међутим, чини се да ова према свему судећи најранија Софоклова трагедија, говори о немилосрдној казни богиње Атине извршене над људским φύσις-ом занесеним људским стварима.⁵⁵ Иако је судионик у божанском догађању ἀνθρώπου φύσιν не препознаје божанско као извориште и упориште своје изврсноности, већ свој ἥθος заснива на ἀνθρώπων φρονῆ, тј. људском расуђивању. Упориште Ајантовог *hybris* се налази у његовој самодовољности која негира θεῖον. То је препознато и од оних који додељују почасти Одисеју, а тај νόμος (у овом случају оно што је додељено) је очигледан и непосредан повод за Ајантову срамотну освету. Али као централна тема у *Ајанту* и није постављено питање праведности додељених почаста како то и Кирквуд примећује одбацујући она тумачења која воде у том правцу⁵⁶, већ Ајантов однос према властитој изврсноности и божанском поретку света.

Из овако постављеног значења φύσις-а рађа се дихотомија спрам νόμος-а која ће бити тематизована у *Антигони*, али и *Едипу Колонском* и то на начин на који то чине софисти. Платон ће оштром аргументацијом у готово свим својим дијалозима нападаати присутне редукције и диференцијације оба појма, а затим ће у *Законима* преко појма праведности извршити синтезу дате анти-тезе φύσις – νόμος.⁵⁷

Еурипид ће, чини се, усвојити тековине Платонове аргументације, посебно оне изнесене у *Законима* 890d, и у *Баханткињама* (Eur. Va. 890-896) показује да νόμος почива на φύσις-у: οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γινώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν. κούφα γὰρ

54 „Херој је способан за очајнички грех хероја, *hybris*; у својој слави и свести о вредности он заборавља границе које сваком моралном човеку намеће његова природа.“ (прев. ауто.) Lucas, D. W. *The Greek Tragic Poets*, Cohen & West Ltd., London, 1950, p. 133.

55 На овом месту φύσις упућује на рођење, али опет у ширем смислу: бити по рођењу нешто или неко. Смисао ἀνθρώπου φύσιν може лежати и у смртној природи човека, с обзиром на претходни стих, јер се показује антитеза божанског и људског.

56 Kirkwood, G. M., *A Study of Sophoclean Drama*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958, p. 79.

57 Видети у: Platon, *Zakoni*, прев. Vilhar, A., BIGZ, Beograd, 1971.

*δαπάνη νομίζειν ἰσχυὸν τόδ' ἔχειν, ὃ τι ποτ' ἄρα τὸ δαμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακροῦ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.*⁵⁸ Треба истаћи да су два важна момента која се појављују у предложеним стиховима. Први је несумњиво, разлика коју Еурипид прави спрам својих претходника, а која се односи на обим термина *φύσις*-а. Код Есхила, Пиндара, и великој мери код Софокла, *φύσις* је као и код Хомера увек већ везан за појединачно биће, *φύσις* је увек *φύσις* нечега, неког бића⁵⁹, у Бахантикијама се пак чини да је *φύσις* општи, а закон (*νόμος*) у свом дугом трајању лежи у њему као таквом. Друго, апсолутни смисао који чини се носи *φύσις*, а подразумевано и *νόμος* није појмовни, већ унапред дат као резултат мишљења која припада тек софистима кроз дистинкцију коју је породило њихов начин мишљења.⁶⁰ И на другим местима код Еурипида, *νόμος* уколико је дуготрајан свој извор има у *φύσις*-у који будући да је божански чини закон вечним (Eur. *Ion* 643; *Or.* 486; *Hes.* 799). Али, ова еквиваленција *φύσις* – *νόμος* се односи на „неписане законе“ који обавезују све људе, док се у фрагменту 910. као у *Андромаху* 63 *νόμος* поставља као оно што управља свакодневицом у полису, а што је мимо *φύσις*-а и тиме доноси несталност и несрећу. Дакле, важно је истаћи да код Еурипида проналазимо две сасвим различите употребе речи и *νόμος*⁶¹ и *φύσις*. Једну која је тековина филозофског мишљења и као таква преузета, а која носи општи смисао речи, и другу која је везана за појединачно и припада префилозофском ставу.

Када је реч је о Еурипидовим драмским фрагментима (Eur., *Dramatic Fragments*) или оди која је највероватније била посвећена врлини, и то врлини ума, а у којој Барнет⁶², упркос томе што се

58 Преузето са интернет странице: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0091%3Acard%3D882>

59 Видети у: Миљевић, А., „Одређења изворног значења *φύσις*-а као проблем онтологије“, стр. 91.

60 О развоју ове дистинкције видети више у: Pohlenz, M. “Nomos und Physis”.

61 Ђурић сматра да је ово основа разлике у сагледавању односа *φύσις* – *νόμος* између Еурипида с једне стране и софиста и Сократа са друге. Наиме, за Сократа је *φύσις*, како тврди Ђурић, „грубо градиво“, а *paideia* је заслужна за исправно поступање појединца, за Еурипида, пак *φύσις* представља „чист кавалитет“ у коме лежи права суштина и права вредност човека“ (Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 317).

62 Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, str. 19.

фрагменат сматра сумњивим, проналази да *φύσις* означава оно што вечно траје, *fr.* 19 се приближава значењу у *Bacch.* 890-896.

Eur. *Dramatic Fr.* 910.

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη
καὶ ὄπη καὶ ὄπως.⁶³

Благословен ко испитивању
предан беше,
нит грађана јадовањем
нит злим делима заведен,
већ удубљен у бесмртан
φύσις-а
поредак што не стари, какав
збира се,
и где и како. (прев. ауто.)

Судећи према стиховима који су сачувани, *φύσις* овде стоји уз придев *ἀθανάτου* који означава бесмртно, дакле, на први поглед *непропаδљиво* и непостало. Стихови *ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων* дакле говоре о бесмртном (*ἀθανάτου*) *φύσις*-у поретка који не стари, младом и вечном (*ἀγήρων*), те се заиста чини стоји да Барнетов став да је у 6. и 5. веку пре нове ере *φύσις* означавао оно вечно и непролазно. Наиме, мало је вероватно да је Еурипид у стихове унео оно што је потпуно страно или туђе хеленском духу. Међутим, Барнетова теза да „вечно“ имплицира „оно од чега је свет сачињен“ чини се превише смела, јер *φύσεως κόσμον ἀγήρων* није и не може бити *ἀρχή* као тварно почело свега што јесте, који значи још и узрок свега. Све и да претпоставимо да је фрагменат аутентичан⁶⁴, чини се да Еурипид одредбом *ἀγήρων* упућује на животност која буја, узраста из себе, а из стихова се не види да је Еурипиду на било који начин стало до почела у смислу узрока који је „увек млад“, већ пре до, како то Хејдел истиче

63 Наведена редакција се унеколико разликује од Барнетове. Видети на сајту: https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL504.227.xml

64 Поред спорне аутентичности фрагмента, историјски стоји чињеница да Еурипидово стваралаштво припада другој половини петог века и да је он готово па савременик Сократов. Тако да је Барнетова тврдња заснована на Еурипидовом фрагменту аргументацијски спорна. У додатку који носи назив *О значењу φύσις* позива се на места у Платоновим *Законима* и Аристотеловој *Физици* и *Μεταфизици*, али понавља да је спреман да читаву тезу брани овим фрагментом. Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, 225-228.

супротстављајући се Барнету, самог процеса који је блиско повезан са феноменом живота. Хејдел полазећи од етимологије речи φύσις ставља поступак настанка и раста у централни смисао φύσις-а:

The process of growth may be regarded concretely as a fact or phenomenon. This conception was to the Greeks so obvious that the fact of natural growth lay at the foundation of their thought. Growth implies life, and life implies motion.⁶⁵

Али Барнетов пример значења φύσις-а у наведеном Еурипидовом фрагменту је пре изузетак, одступање од префилозофског контекста, него што представља његову типичну употребу. Разлика која се уочава у Еурипидовом фрагменту спрам семантике φύσις-а код других песника је апсолутни, општи смисао који φύσις има на овом месту, који се према неким истраживачима први пут појављује код Хераклита (DK22 B123), према другима пак са Демокритом. Семантички ипак, оваква употреба речи φύσις спада највероватније у питагоровски корпус, на шта подсећа још и реч κόσμος. Јер, до Еурипида наилазимо на φύσις појединачног бића, а не на непролазни поредак φύσις-а, који себе сабира, саставља (συνέστη) како то стоји код Еурипида. Овај генерални, апсолутни смисао који има φύσις Еурипид ће поновити у *Тројанкама* (Eur. Tro. 886)⁶⁶. Молитва Хекабина којој се у *Тројанкама* (Eur. Tro. 884-888)

65 Heidel, W., A., "Περὶ Φύσεως", р. 98. „Процес раста може се конкретно уочити као чињеница или појава. Ова концепција била је Хеленима толико очигледна да је чињеница природног раста била темељ њихове мисли. Раст подразумева живот, а живот подразумева кретање.“ (прев. ауто.)

66 Eur. Tro. 884-888

ὦ γῆς ὄχημα καὶ πὶ γῆς ἔχων ἔθρον,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος
εἰδέναι,
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς
βροτῶν,
προσηυξάμην σε: πάντα γὰρ δι'
ἀπόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ
δνήτ' ἄγεις.

О ви који подупирете земљу и почивате на њој, ко год да сте, загонетка сте мимо нашег знања. Зевсе, било да си φύσις неопходни, или људски ум, молим те; јер, иако ходиш бешумним путем, сви твоји односи са људима вођени су правдом. (прев. аут.)

Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0123%3Acard%3D860>

чуди Менелај, доноси паралелу *φύσις-νόμος-θεῖον-νοῦς* и може се рећи и да је апсолутни смисао који је везан за *φύσις* на поменутом месту у Тројанкама прва таква забележена употреба ове речи, како то тврди Бирдсли. Штавише он ће приметити да са Еурипидом:

So Nature became the single universal force that is responsible for physical movement, sometimes opposed to human efforts, sometimes including them. It is impossible to say when this use arose. The effort to determine that time belongs to the sphere of speculative, not to that of historical, inquiry. The first positive and datable occurrence is in Euripides' Troades, 415 B.C. It is extremely improbable that the poet should have introduced so philosophical a conception. There are good reasons for believing that it far antedated Euripides and sprang from the schools of physical philosophy. It has been said that this manner of speech arose in the time of the Sophists and that it is an example of their rhetorical style. It seems far more likely that another explanation will account for the frequent use of *φύσις* by the Sophists.⁶⁷

Према томе, неоспоран је утицај филозофске мисли на Еурипида, и уколико њу редукујемо, доћи ћемо до онога што повезује Еурипидове стихове фрагмента 910. са префилозофским говором о *φύσις*-у: 1. оно што је вечно-младо (*ἀγήρων*), дакле у спречи са животношћу; 2. бесмртно (*ἀθάνατος*), дакле божанско; 3. у спречи са врлинском изврсношћу појединца који је загледан у *φύσις*, а која може да означава подједнако и *ἦθος* и *ἀρετά*.

67 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 4. „Тако је Природа постала јединствена универзална сила која је одговорна за физичко кретање, понекад противно људским напорима, понекад укључујући и њих. Немогуће је рећи када је дошло до ове употребе. Напор да се утврди то време припада сфери спекулативног, а не историјског истраживања. Прва позитивна и веродостојна употреба је у Еурипидовим *Тројанкама*, 415. године п.н.е. Заиста је невероватно да песник уводи такво филозофско схватање. Постоје добри разлози за веровање да је то далеко од Еурипида и да потиче из школа филозофије природе. Речено је да је овакав начин говора настао у време софиста и да је пример њиховог реторичког стила. Чини се далеко вероватнијим да ће се драгачије објашњење односити на учесталу употребу *φύσις*-а од стране софиста.“ (прев. ауто.)

ЛИТЕРАТУРА

- Aesch. *Supp.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0015>
- Aesch. *Lib.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0007>
- Aesch. *Per.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011>
- Aesch. *Prom.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0009>
- Aesch. *Ag.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0003>
- Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- Beardslee, J., W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918.
- Dils, H., *Predsokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983.
- Eur. *Dramatic fr.*, преузето са интернет сајта: https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL504.227.xml
- Eur. *Tro.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0123>
- Eu. *Va.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0091>
- Gerber, D. E., „Pindar, Nemean Six: A Commentary“ in *Harvard Studies in Classical Philology*, 1999, Vol. 99, pp. 33-91
- Heinimann, F. *Nomos und Physis*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1945.
- Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anterior*, Groningen, 1955.
- Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica hrvatska, Zagreb, 1961.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015.
- Kirkwood, G. M., *A Study of Sophoclean Drama*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958.
- Lucas, D. W., *The Greek Tragic Poets*, Cohen & Weat Ltd., London, 1950.
- Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“ in *The Philosophical Review*, Vol. 18, 1909., pp. 369-383.
- Miljević, A. „Određenje životne snage u Homerovim epovima“ u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 42,2,2017., str. 47-58.
- Myres, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927, pp. 255-257.

-
- Pindar, Namean VI, преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0161%3abook%3dN>
- Platon, *Država* prev. Vilhar A., Kultura, Beograd, 1969.
- Platon, *Kratil*, prev. Štambak, D., Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Lahet, Lisid, Eutifron, Euthidem, Hipija veći*, prev. Blagojević, S., Grafos, Beograd, 1982.
- Platon, *Zakoni*, prev. Vilhar, A., BIGZ, Beograd, 1971.
- Podlecki, A. J., „Omens in the ‘Odyssey’“ in *Greece & Rome*, Vol. 14, 1967, pp. 12-23.
- Soph. *Philo.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0193>
- Soph. *OT.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0191>
- Soph. *OC.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0189>
- Soph. *Aj.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0183>
- Soph. *Ant.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0185>
- Soph. *El.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0187>
- Sunshine, E. R., *The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides*, Loyola University Chicago, Master's Theses, 2039, 1964.
- Welcker, F. G., *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyc-lus*, Reinisches Museum für Philology, Bonn, 1841.
- Von Fritz, K., „NOOΣ and Noein in Homeric Poems“ in *Classical Philology*, 38, 2, pp. 79-93
- Zanker, G., „Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad“ in *The Classical Quarterly*, 1992, Vol. 42, pp. 20-25.
- Zhmud, L., „Physis in the Pythagorean Tradition“ у *Philologia Classica*, 13, 2018
- Ђурић, М., *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996.
- Ђурић, М., *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.
- Миљевић, А., „Одређења изворног значења *physis-a* као проблем онтологије“ у *ARHE*, Vol. 36, 2021, str. 73-97.
- Pindar, *Pyth.* IX 76

ANA MILJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PHYSIS IN THE POETRY OF THE
CLASSICAL PERIOD

Abstract: The study examines the use of the term *φύσις* and its semantic relationship with *νόον*, *ἔθος*, *ἥθος* and *νόμος* in classical poetry. The task of the research is to determine the pre-philosophical meanings of *φύσις* through the analysis and comparison of verses by Aeschylus, Pindar, Sophocles and Euripides. At the same time, the context in which the first mention of the word stands in Homer's *Odyssey* was taken as the basis for further development of the term. The results of these analyzes should open the way to a more correct understanding of the concept of *φύσις* in philosophical thought in which critical argumentation relies heavily on the previously given meaning in Hellenic poetry.

Keywords: *physis*, *ethos*, *nomos*, Hellenic poetry, ancient philosophy

Primljeno: 4.12.2023.

Prihvaćeno: 11.2.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 321.01

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.351-372>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ZORAN R. NIKOLIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

NEVOLJE SA MAKIJAVELIJEM ODNOS SREDSTAVA I CILJEVA U POLITICI: ĐAVOLJI UČITELJ ILI KORIFEJ SLOBODE?

Sažetak: U radu ispitujemo političku misao Nikola Makijavelija (*Niccolo Machiavelli*) koja se u istoriji političkih ideja određuje i kao početak moderne političke teorije u odnosu na klasičnu, antiku i hrišćanstvo. U čemu je *novum* učenja Makijavelija? Politika kao oblast *ljudskih poslova* u kojoj sada važe pravila različita od antičkog identiteta politike, kao etike i hrišćanske vizure *božje države*, uokviruje se kao nezavisna od svega spoljašnjeg, nadređenog. Makijaveli politiku posmatra iz ugla realizma u polju političke prakse. U kontekstu iskustva bavljenja politikom u firentinskoj republici, a uvođenjem u teoriju pojmova: *moć, vlast, sila, nasilje, virtu, fortuna*, koje određuje drugačije od tradicije, politika se upućuje novim stazama. Cilj našeg istraživanja je da razmatranjem u tradiciji istorije političkih ideja analiziramo dva suprotstavljena tumačenja dela Makijavelija. S jedne je strane tradicija objašnjavanja njegove teorije kao *tehnike* u smislu uspešnog postizanja ciljeva u praksi, politike kao veštine osvajanja i zadržavanja vlasti bez obzira na sredstva, što je formiralo pojam *makijavelizam*. Nasuprot ovom, imamo autore koji Makijavelija tumače kao mislioca koji politiku posmatra iz vizure suprotstavljenosti interesa građana. Ono što se ističe kao iskorak u teoriji politike, čime Makijaveli prevazilazi svoje vreme, jeste određenje klasnih sukoba kao generatora održavanja države i zajednice. Republika je za njega okvir koji u datom najuspešnije obezbeđuje slobodu delovanja aktera. Naša teza je da Makijaveli nije *makijavelista*.² U poslednjem poglavlju razmatramo *jezuitizam* kao rodno mesto *makijavelizma*. **Ključne reči:** moderna, tehnika, makijavelizam, ciljevi, sredstva, *virtu, fortuna*, jezuitizam

1 E-mail adresa autora: nzoran1961@gmail.com

2 U knjizi Ivana Milenkovića, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, pronašli smo važne uvide koji su nas inspirisali u radu. Fedon, Beograd, 2018.

POLITIKA MODERNA

Nikolo Makijaveli (1469–1527), firentinski sekretar u republikanskom periodu, denunciran kao zaverenik protiv Medičija nakon pada republike i njihovog povratka, podvrgnut mučenju prilikom ispitivanja, proteran iz službe, ipak i u političkoj nemilosti odbija ponudu sekretarskog nameštenja u Dubrovniku ne želeći da napusti rodni grad. Firenca sa narastajućim građanstvom koje traži svoje mesto u političkom životu dubokih promena koje potiskuju srednjovekovni *Weltanschauung* kontekstualno će uticati na Makijavelijevo mišljenje politike. „Politika je prije svega politička forma vlasti, oslonjena na građanstvo kao onaj sloj društva koji se u renesansnoj i republikanskoj Firenci Makijavelijeva vremena rađa kao izgledni politički subjekt, okrenut protiv restauratorske aristokratske vladavine.“³ Dante i Bokačo pišu na narodnom *vulgarnom* jeziku, razvija se trgovina, zanatstvo – cehovi, brodogradnja i plovidba kao i narastajuće bogaćenje – bankarstvo, gde posebno mesto zauzimaju Medičiji koji su uznapredovali od štavilaca kože do magnata koji su pozajmljivali novac i papi. Renesansa ne predstavlja samo kulturni fenomen. Ona je posebna i po političkom realitetu koji se formira, različitom od iskustva srednjovekovnog koje se iscrpljivalo u borbi za primat između svetovnog i verskog, vladara i crkve, a kristalisalo u teorijskom pomirenju u delu Tome Akvinskog. Nas interesuje nova politička realnost u kojoj je Makijaveli sudelovao ne samo kao firentinski službenik, nego je ona bila i predmet njegovog mišljenja politike. „*Renesansna politika* znači oštru borbu za opstanak i samostalnost pojedinih sinjorija naspram pape kao najmoćnijeg talijanskog feudalca i naspram novih političkih tvorevina – nacionalnih država koje u općoj borbi između sebe sklapaju saveze, boreći se za opstanak teže dominaciji nad drugima, grabežljivo vrebajući na svoje susjede, neprijatelje i vlastite saveznike. Internacionalna scena je rascjepkana i na njoj djeluje mnoštvo političkih subjekata. U takvom kaosu političkih subjekata na međunarodnom planu osjeća se potreba

3 M. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, Novi Sad, 2004, str. 68.

za sigurnošću koju zahtijeva dominantni interes kapitala – trgovine, obrta, industrije, bankarstva.“⁴

Renesansu kao otkriće antike koje se završava u umetnosti na način kolekcionarstva i divljenja Makijaveli ironično komentariše, „Kad vidim kolika se čast pripisuje antici i kako je mnogo puta, da propustim mnoge druge primjere, netko antički krnji kip po visokoj cijeni kupovao samo zato da ga imade uza se, da njime počasti svoj dom, da ga ponudi na oponašanje onima što se bave tom umjetnošću, i kako ga onda oni s mnogo vještine u svojim djelima nastoje prikazati, pa kad s druge strane, vidim kako savršeno djelovanje koje se duguje antičkim kraljevima i republikama, kraljevima, vođama, građanima, zakonodavcima i drugima koji su se trudili za svoju domovinu, prije izaziva divljenje negoli oponašanje, i kako ga, dapače, posvuda svatko u tolikoj mjeri izbjegava da nam od antičke vrline nije ostalo ni traga – ne mogu da istobno ne čudim i ne požalim.“⁵ Makijaveli utvrđujući predmet svoje rasprave ukazuje na nedostatke političke misli njegovog vremena koja ostaje u idealizaciji antičke političke misli, a upravo treba krenuti suprotno. On u antičkoj istorijskoj građi traži *uzore*, načine kako su rešavani politički odnosi, institucije koje su se stvarale. Neki narodi su imali sreću, po Makijaveliju, da imaju mudrog zakonodavca i daju narodu zakone koji su održavali državu stotinama godina uzimajući primer Sparte i Likurga. Rim se mučio da uspostavi stabilnost i stvori imperiju. Ispitujući činjenice, delovanja, on želi doći do znanja primenljiva u politici svoga vremena, a prvenstveno misleći na Firencu i italijanske rasepkane gradove-državice. Ali kakvo je to znanje koje zaokuplja Makijavelija i koje će ponuditi u *Vladaocu*, Lorencu Medičiju mlađem, određujući ga kao stvarnu istinu, zbiljsku, *verita effettuale*, Makijaveli definiše u jednoj, jasnoj, a jednostavnoj rečenici: „Mnogi su zamišljali republike i monarhije koje zaista nikada nisu ni postojale.“⁶ U *Raspravama* kaže, „Odlučio sam krenuti putem kojim još nitko nije krenuo.“⁷ Kako Makijaveli vidi dobru vladavinu? To je vladavina koja omogućava dobar život građana, sigurnost poseda, pravnu sigur-

4 D. Grubiša, *Uvod u Machiavellija*, u *Niccolo Machiavelli, Izabrano djelo* – Prvi svezak, Globus, Zagreb, 1985, str. 15.

5 N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, u *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1985, str. 153.

6 N. Makijaveli, *Vladalac*, Javor izdavaštvo, Beograd, 2012, str. 65.

7 N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, u *Izabrano djelo*, str. 153.

nost, što je imperativ trećeg staleža i uspona privrede. „U onima kad su vladari dobri, vidjet će sigurnog vladara i njegove sigurne građane, svijet pun mira i pravde, vidjet će ugledni Senat, suce i njihove časti, kako bogati građani uživaju svoje bogatstvo, kako se uznose plemenitost i vrlina, vidjet svuda mir i sreću, i kako su s druge strane nestali mržnja, razuzdanost, podmitljivost i častoljublje, vidjet će zlatno doba kad je svako mogao imati i braniti mišljenje koje hoće.“⁸ Na tragu antičke podele vlasti: kraljevina, aristokratija, demokratija, Makijaveli se opredeljuje za mešovitu vladavinu po rimskom uzoru gde vladara kontroliše narod kroz senat kao najodličniji, a demokratiju odslikava pravo na slobodno mišljenje. Vladavina koja je oslonjena na narod, građanstvo, kao najsigurnija prisutna je i u *Vladaocu*. Narod koji u državi uživa zakonitost i sigurnost je po Makijaveliju najjača zaštita vladara i države pred spoljnim neprijateljem i održanje trajnosti, jer narod je *plemenitiji* time što on jedino ne želi da bude tlačen, da bude u strahu, nesiguran za posed i porodicu, a velikaši upravo žele samo da tlače narod u nezasitoj želji za bogatstvom, vlašću. „Prema tome najbolja tvrđava koja postoji, to je ne biti omrznut od naroda, jer, baš i kad imaš tvrđave, a narod te mrzi, one te ne mogu spasiti.“⁹ *Rasprave* i *Vladaoca*, iako su različito stilski uobličeni – *Rasprave* su više pisane traktatski, a *Vladalac* koherentnije – ipak povezuje u jedinstveno delo metodski pristup Makijavelija – induktivni metod. *Vladalac* se predstavlja kao spis u kome se očituje Makijavelijev empirijski metod u analizi savremenih događaja i deskripciji na osnovu kauzalnih veza, krećući se ka uopštavanju koje formuliše kao savete vladaru, čime je koncizniji od *Rasprava*, i tu je govor o državama u njihovom najvažnijem momentu: osnivanju.

Šta je to novo u Makijavelijevom poimanju politike koje i nakon pet stotina godina biva aktuelno, a u celom periodu bilo je predmet rasprava kao možda nijedno delo filozofije politike? Makijaveli se odnosi prema objektivnosti, onome što jeste, vrednosno neutralno. Interesuje ga zbiljska istina. Etika više nije nadređena politici, već i ako je pominje, Makijaveli je koristi instrumentalno. Isto stoji i sa religijom, hrišćanstvom. On u *Raspravama* ističe rimsku pagansku religiju kao sredstvo koje je koristilo državi jer je kod naroda negovalo vrline hrabrosti, u bitkama neustrašivosti i patriotizma da se za domovinu položi

8 Isto, str. 170.

9 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 91.

i život. Makijaveli posmatra politiku u delovanju koje svojim rezultatom predstavlja zbiljsku istinu i potvrđuje vladarsku veštinu, planiranje, biranje sredstava. On ističe *pravi trenutak*, sudbonosni događaj, koji ako se ne pogodi upropaštava. „Zaista svrha svih teoretskih razmatranja je istina, a svrha prakse je delo; jer i onda kada ispituju kako nešto biva, ljudi od prakse ne razmatraju ono, večno, nego što privlači pažnju u sadašnjem trenutku.“¹⁰ Makijaveli pred vladara postavlja teške zahteve u pogledu sposobnosti koje treba da poseduje. On poziva na razum, pamet koji vladara upućuje na *duh* vremena koje olakšava ili ometa u delovanju, posebno izbora sredstava u realizaciji cilja. Različito delovanje može dovesti do cilja. A opet isti postupci uspešni su kod jednog, a ne uspevaju kod drugog. „Iako imaju iste ciljeve, tj. da dođu do slave i bogatstva, ljudi različito postupaju: jedan pažljivo, drugi naglo; jedan snagom, drugi veštinom; jedan strpljivo, drugi sasvim suprotno: a svaki može služeći se različitim načinima uspeti u tome. Još se vidi kako od dva smotrena čoveka jedan dolazi do cilja, a drugi ne, a isto tako i kako dvojica podjednako uspevaju koristeći različite puteve, iako jedan postupa obazrivo a drugi naprasito. To zavisi jedino od duha vremena, koji odgovara ili ne odgovara njihovim postupcima.“¹¹ Makijaveli sposobnost vladara vrednuje u odnosu na polje politike, koje je drugačije od svakodnevnog života građana, njegova vrlina je različita od vrline privatnog lica. Tu osobinu *homo politikusa*, Makijaveli određuje kao *Virtu*. „Za razliku od moralnog razumevanja vrline, što je pre svega stvar duše, izraz unutrašnje slobode, vrlina Makijavelijevog vladara mnogo je ‘materijalnija’ i uvek vidljiva, uvek je stvar ispoljavanja, onog javnog.“¹² Šta je *differentia specifica*, u odnosu na tradicionalna učenja o vrlini?

Vrlina u antici, u homerskim epopejama, kada se grčki svet oslobađa onostranog i humanizuje, *herojsko doba* okrenuto ovostranom, označena kao *arete*-osobina, predstavlja uslov za slavu, čast. Kao vaļljano, čestito, dostojanstveno udruženo sa hrabrošću, vrlina je osobina pojedinca u nadmetanju i ambiciji da se bude najbolji. „Stolećima je Homer važio za vaspitača Helade, a *Ilijada* i *Odiseja* su se čitale svu-

10 N. Makijaveli, *Vladalac*, isto str. 103.

11 Isto.

12 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, Fedon, Beograd, 2018, str. 60.

da gde se grčki govorio ili razumeo. Već đaci su učili alfabet pomoću stihova iz Homerovih epova, a kasnije su slušali o junačkim delima jednog Ahileja ili Agamemnona, Odiseja ili Hektora. U Homerovim pesmama Grci su videli ostvarene svoje ideale i svoja merila, svoje predstave o sposobnosti i postignuću, o dužnosti i časti, a kroz te pesme ove predstave su pokolenja jedno drugom prenosila, rapsodi su ih izvodili, sofisti objašnjavali, filozofi pretresali.¹³ Vrlina tada još nije iz *agonskog* prešla u oblast morala. Stvaranje *polisa* gde slobodni građani na trgu, javnom mestu, nadmeću se sada govorom i mišljenjem, a prvi mudraci u formi izreka iznose etička načela koja su usmerena ka pojedincu, ali i zajednici, rodno je mesto vrline: *Mera je najbolja, Ničeg previše*. Religija se udaljava iz oblasti političkog života zajednice, ona je sada prisutna kroz pitanja proročištu, jer ipak odluke koje se tiču polisa odnose se na budućnost koja izmiče i mudrosti i lucidnosti aktera, ali ona nije više sudbonosna. „Uplitanje natprirodne sile čija je uloga u krajnjem ishodu odlučujuća – Herodotovo providenje, Tukididova *tyche* – svakako se mora uzeti u obzir i mora se naći mesto u ekonomiji političkih činilaca.“¹⁴ Vrlina građanina, sada postavljena na osnovama jednakosti, za Grke postaje osnov vrline države. Interesantno da promene zahvataju i područje vojne strategije, plemića konjanika zamenjuje pešak, *hoplit*, koji stoji rame uz rame u bojnom redu sa drugim građanima bez obzira na poreklo, bogatstvo. „Prva ‘sophia’ grčkih mudraca bila je moralne i političke prirode.“¹⁵ Vrhunac etičkog mišljenja koje sjedinjuje teorijsko znanje i ono praktičko predstavlja Sokrat. On vrlinu uspostavlja kao znanje koje se može naučiti dostizanjem pojma kroz definisanje. Čovek ne greši namerno već iz neznanja. Put do znanja Sokrat uvodi indukcijom, svojom dijaloškom metodom. Okrenut moralnom popravljanju atinskih građana Sokrat se nije bavio politikom, ali je ogromno uticao na politički život Atine da bi od politike, građana, postradao optužen za subverzivno delovanje protiv države. Ironija je da onaj koji je učio o pravdi, (ne)pravedno optužen strada od političkih sila moći države. „Ako i nije izgradio punu političku teoriju, ipak njegova politička shvatanja imaju značaja zbog toga što je on po-

13 K. J. Klasen, *Aretai i Virtutes*, Službeni glasnik, Beograd, 2008, str. 9.

14 Ž. P. Vernan, *Poreklo grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1990, str. 57.

15 Isto, str. 8.

jam pravde iz individualne etike primenio na državni život, i tako je taj pojam postao osnovni pojam nauke o državi, koja se u njegovo doba počela razvijati.¹⁶ Četiri Platonove vrline: mudrost, pravičnost, umeštenost i hrabrost istaknute u *Državi* prelaze u Rim a hrišćanstvo pridodaje: veru, milosrđe i nadu. Makijaveli u odnosu na klasične vrline, može se reći, *Virtu* suprotstavlja celoj grupi vrlina. Polazi od određenja čoveka kao nesavršenog bića, koje nije vođeno samo razumom kao što je mislila antika, već više strastima i interesima, tako da dobre osobine vladaru bi samo smetale. Ali, svojevrsni antropološki pesimizam Makijaveli ne tumači polazeći od prirode čoveka o čemu je antika mislila, već može se reći iz političke prakse, ne samo savremene na tlu Italije, već i iz proučavanja antičkih pisaca, posebno rimskog perioda. „Nasuprot vladajućem dogmatizmu, sholastici i klerikalizmu, on obnavlja antičko znanje i izvodi dragocene zaključke iz antičke političke prakse koju nijedan savremeni politički teoretičar ne poznaje ni približno tako dobro kao on.“¹⁷ Vladalac sada prvenstveno treba da nauči da ne bude dobar. Ali to ne znači da treba da bude zao, zločinac. Makijavelijeva logika je ili – ili, i ona izvire iz političke prakse. Praksa određuje i sredstva, ali i vrednosti. Moglo bi se reći da po Makijaveliju sama praksa političkog stvara i određuje pravednost. Ona nije Platonova ideja Pravde po kojoj se ustrojava *polis*, i važi za sva vremena i za sva društva. Makijaveli u *Vladaocu* konstatuje da su ljudi po prirodi loši. „Jer o ljudima uopšte može se reći ovo: nezahvalni su, nepostojani, pritivorni, beže od opasnosti, lakomi su na dobit; i dok im činiš dobro, sasvim su tvoji, nude ti svoju krv, imanje, život, decu, kao što sam ranije rekao, kad nema potrebe; ali, zadesi li te nevolja, okreću glavu od tebe.“¹⁸ U političkom životu primenjuju se i neuobičajena sredstva koja odudaraju od svakodnevnog privatnog života građana. *Vrlina* je veština i hrabrost u situacijama, procenjivanje sredstava za ciljeve. Ivan Milenković ističe da vrlina nije nešto što prethodi delovanju i što bi se moglo shvatiti kao stalna osobina. Ona se stvara u samom delu. Delo potvrđuje dobro upotrebljena sredstva. Milenković uvodi kao vrednost

16 H. v. Arnim, *Die politischen Theorien des Altertums*, u Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 260.

17 M. Marković, „Politika i tehnika u delu ‘Discorsi’ Makijavelija“, u *Letopis Matice srpske*, knj. 467, sv. 5 (maj 2001), str. 666 – 679.

18 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 71.

vrline nečekanje događaja i odgovor. Vrli vladar ide u susret događajima, ne čeka pasivno da mu pomogne Fortuna. „Drugim rečima, novi Makijavelijev vladar aktivno koristi okolnosti, on ih čak proizvodi ne čekajući da se stvari srede same od sebe, uz pomoć sreće, ili što je još gore, da mu neko drugi nametne okolnosti.“¹⁹ Čezare Bordžija (*Cesare Borgia*) ne čeka da u Romanji izbije pobuna zbog surovosti namesnika Ramira de Orka (*Ramiro de Orca*) koga je on postavio, već naređuje da ga ostave rasčerečenog na trgu. „Surovost ovoga prizora izazvala je kod naroda istovremeno zadovoljstvo i zaprepašćenje.“²⁰ Bordžija je pokazao *Virtu* u događaju koji je bio iznenađan, uspešan, a pokazavši narodu svoju pravednost, jer ih je oslobodio namesnika koji ih je držao u strahu. Bordžija je ovde delovao i nuždom u skladu sa duhom vremena. Bez obzira na moral, on je morao na jedini način otkloniti opasnost za uređenje Romanje. Njegovo delo nije proizvoljno, nije delo silnika kome je palo na pamet da ubije svog namesnika.

Makijaveli otkriva u političkom delovanju i snagu privida, veštinu pretvaranja. Ovde, čini se, Makijaveli vidi politiku i kao veštinu iluzije, obmane. „Samo je potrebno vešto sakriti ovu prirodu, pa biti veoma pritvoran i dvoličan; a ljudi su tako naivni i toliko se pokoravaju potrebama da će onaj koji vara uvek naći nekoga koji će dopustiti da ga prevari.“²¹ Politiku kao umetnost iluzije teoretski je kod nas razmatrao Dragan Simeunović. Upućujući na Hegela, kaže da Hegel nije odredio politiku kao umetnost iluzije, „[p]a ipak na tragu njegove misli o umetnosti i politici, kao i na osnovu političke filozofije i prakse nastale pre i posle njegovog vremena, i te kako je moguće govoriti o politici i kao umetnosti iluzije.“²² U određenju pojma iluzije, Simeunović utvrđuje dva načina njene pojave u politici kao privid (*Schein*) i obmana (*Teuschung*). Kod iluzije nema posebnog interesa koji se ostvaruje, a obmana uključuje da su „svest i delanje iluzioniste rukovođeni posebnim, pa i ličnim interesnim ciljevima karijere, moći, bogaćenja“²³ Makijaveli daje primere i za jedno i drugo. Papu Aleksandra VI navodi kao paradigmu obmanjivača: „Aleksandar VI nije nikad nikad ništa drugo radio,

19 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, str. 61.

20 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 35.

21 Isto, str. 74.

22 D. Simeunović, *Teorija politike – rider*, Udruženje „Nauka i društvo“, Beograd, 2002, str. 87.

23 Isto, str. 88.

nikada nije mislio ni na šta drugo nego da prevari ljude, i uvek je nalazio onoga koga je mogao prevariti.²⁴ Drugi primer koji navodi je kralj Ferdinand Aragonski koji je inicirao ratne poduhvate niskog rizika (pohod na Granadu, proterivanje i pljačka Mavara i Jevreja iz Španije); „I stalno je tako izvodio i pripremao velike stvari koje su uvek ispunjavale njegove podanike iznenađenjem i divljenjem, odvratajući im pažnju od ostalog.“²⁵ Da li zbilja kod Makijavelija, koja je kroz politički realizam oslobođena ideja koje treba da odrede delatnost vladara, bio to bog ili Platonova ideja pravednog, sada dovodi u pitanje samu sebe? „Ali Makijaveli ne samo da prednost ne daje svetu ideja u odnosu na stvarni svet, niti, naprotiv stvarnosti daje prednost u odnosu na ideju – što bi bila puka zamena mesta elementima sa različitim predznakom, a da njihova delotvornost ostane nepomerena, već on stvarnost ne pretpostavlja kao homogenu, neprotivrečnu, unapred datu celinu uvek identičnu sebi samoj, što je pretpostavka svakog realizma.“²⁶ Stvarnost za Makijavelija postaje promenljiva, protivrečna, a vladar se susreće sa *više stvarnosti koje se uzajamno bore za povlašćeni položaj* (Milenković). Ali privid može i da nestane, kako je ljudska priroda nestalna. Savonarola, čije je propovedi Makijaveli slušao na početku rada u službi firentinske kancelarije i u svom izveštaju iznosio njegovu veštinu ubeđivanja isprativši njegov kraj na lomači, izrekao je sentencu o *nenoružanim prorocima koji su loše prolazili*. Vlast ne može opstati samo na idejama, programima. Potrebna je i sila, a u slučaju Bordžije; sam čin, prikaz na javnom mestu pokazao je stvarnog nosioca moći u Romanji. Govoreći o načinima vladarevog delovanja; zakonima (čovjek), silom (životinja), pa treba da se ponaša kao lav i lisica, dodaje: „Jednom vladaocu, dakle, nije potrebno da ima sve ranije navedene osobine, ali je potrebno da se pravi da ih ima.“²⁷ Znači ukoliko ih nema, ne treba da očajava; dovoljno je da iluzijom stvori ubeđenje da ih poseduje.

Virtu kod Makijavelija obično ide u paru sa *Fortunom* kao srećom, ali koja kao nešto neizračunljivo, neplanirano može da dođe i kao udes, zla kob, sudbina. Da li se treba osloniti na sreću ili je ignorisati? Umilostiviti je poklonima kao u antici ili molitvama u hrišćanstvu? Ona je

24 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 74.

25 Isto, str. 88.

26 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, str. 58-59.

27 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 74.

immanentna, u svetu, nije ništa transcendentno koje kao bog determiniše. Možemo je odrediti kao ono objektivno u odnosu na subjektivno, kao okolnosti koje su izvan naše moći. Makijaveli *Fortunu* kao sudbinu upoređuje sa nabujalom rekam, silom prirode koja ruši sve pred sobom i naizgled izmiče ljudskoj kontroli, moćima. Ipak ljudi mogu pripremana, u očekivanju bujice graditi nasipe, kanale kako bi otklonili štete. „Pa ipak pošto naša slobodna volja nije zamrla, primam kao istinu da sudbina može da odlučuje u polovini naših dela, ali da ipak ona nama ostavlja drugu polovinu ili približno toliko.“²⁸ Vladalac koji poseduje *Virtu* može delovati i protiv *Fortune*. Na primeru Čezara Bordžije koji se ističe vrlinom, njegov neuspeh koji okolnostima nastaje usled smrti njegovog oca pape Aleksandra VI, kao i bolešću Bordžije mogao bi se tumačiti zlom kobi na koju čovek ne može uticati (bolest). Makijaveli ipak kaže da je mogao da spreči izbor pape Julija, koji je imao razloga da mu se osveti, ako nije mogao da dovede papu pristašu. „Vojvoda je, dakle, pogrešio u izboru, te je to bilo uzrok njegove propasti.“²⁹ Sudbina, kao zla kob, ne može biti izgovor za nerazboritost, gubitak vlasti, propadanje države, već je to više nedostatak *Virtu*. Kako Makijaveli ističe, duh vremena, promene, vladalac treba predviđati ako je mudar i prilagoditi se kako vetar duva. „Sreća tu ne igra nikakvu ulogu: vetrovi sreće, *venti della fortuna*, tek je slika za ono što se događa u sadašnjosti i što valja prozreti, a ne sila na koju valja računati.“³⁰ Negde Makijaveli *Fortunu* metaforično prikazuje kao ženu koja „treba da se tuče i kroti“³¹, i više odgovara mladosti koja je hrabrija, energičnija. Opet vidimo Makijavelijevo ili – ili delovanje. U skladu sa svojom teorijom ostavlja otvoreno da li sudbinu treba proračunavati ili smelošću i neustrašivošću osvajati.

VLADALAC – APOLOGIJA TIRANIJE ILI GRAĐANSKE VLASTI

U ovom spisu Makijaveli se bavi monarhijama i novim vladavinama, ali govori i o republikama. A o republikama je pisao i u *Raspravama*. Kako ovo razumeti? Da li njegovo stajalište državu određuje kao

28 Isto, str. 101–102.

29 Isto, str. 39.

30 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, str. 105.

31 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 104.

formu koja se praksom političkog života ispunjava različitim sadržajima koje stvaraju akteri u stalnoj borbi interesa, moći, želje za vlašću, dominacijom, tlačenjem i težnjama za slobodom od tlačenja? Da li sukobi upropašćavaju državu i iz tog razloga je potreba za stabilnošću koja će silom uspostaviti slogu, stabilokratiju na način da „svaki deli pravdu ženama i deci.“³² Možemo li se zapitati da Makijavelijevo bavljenje novim vladavinama, početkom, u stvari treba da odgovori na pitanje zašto države propadaju ili kako opstaju? U republikama dolazi do kvarenja vlasti usled korupcije, sebičnosti, gramzivosti, želje za bogaćenjem koja zamenjuje želju za imanjem. Problem nove vladavine je u njenom utemeljenju, jer se ruši ono staro, a donose se novi zakoni, institucije. To može da bude mirnim putem, delom mudrog zakonodavca (Likurg i Sparta). Da li novo koje se utemeljuje traži i silu? Česare Bordžija, koga često spominjemo prateći Makijavelijeva izlaganja, našao se u situaciji da se, uvodeći novu vlast u Romanji, suoči sa anarhijom, tiranijom lokalnih moćnika, vojnih zapovednika, pljačkom. U ovoj situaciji dobri zakoni nisu mogli biti uvedeni kao spisak želja Bordžije. Staro se moralo srušiti silom, dobrom vojskom (ne plaćeničkom, već sopstvenom). I Bordžija je po Makijaveliju uspostavio „dobre temelje“: „Uvedeni su red i zakon, pokrenute su privredne aktivnosti, stanovnici Romanje su prvi put doživjeli relativnu pravnu sigurnost i zaštitu od otvorene pljačke i zloupotrebe političke moći gde je carevala korupcija i *venalita* tj. potkupljivost.“³³ Ali problem vlasti je njeno održavanje. Razmatranjem monarhije i republike, odnosno tradicionalnih političkih učenja o najboljem uređenju: republika, monarhija, mešovita, za šta se Makijaveli opredeljuje? U glavi IX *O građanskim vladavinama* on uočava konflikt između velikaša i naroda kao osnovnu strukturu države, a koji je dinamičan i ugrožava državu. Ovi konflikti i nesloge su mnogoznačni. Dajući primer Rima i nemira koji ga zahvataju posle progona kralja Tarkvinija i nezadovoljstva naroda novim poretkom koji je ostavio sve stare institucije plemstva, desilo se uspostavljanje nove dobre institucije. „Uz mnogo zbrke, buke i opasnosti od smutnih radnji (*molte confuzioni, remori i pericollidi scandolli*) u Rimu su, posle čuvenog susreta plebejaca i Meninija Agripe na brdu Aventin, ustanovljeni tri-

32 Citat iz Aristotelove *Politike* u Z. Dimić, *Političke životinje i zveri*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2022, str. 120.

33 D. Grubiša, Uvod u Machiavellija, u *Niccolo Machiavelli – Izabrano djelo*, str. 35.

buni kao predstavnici naroda koji će ga štititi od samovolje plemstva i koji će istovremeno biti posrednici između suprotstavljenih slojeva.³⁴ Makijaveli u odnosima vladar–narod na strani je naroda, koji je *plemenitiji* od velikaša utoliko što je njegova ambicija da ga se ne tlači od strane vlasti, nema ambiciju osvajanja vlasti, i kao takav obezbeđuje trajnost države. Narod obezbeđuje i moć. Makijaveli dolazi do poimanja moći kao brojnosti. „Dalje, od nezadovoljnog naroda vladalac se nikada ne može osigurati zato što ga je mnogo; od velikaša može zato što ih je malo.“³⁵ Hana Arent (*Hannah Arendt*) u određenju moći misli saobrazno Makijaveliju. „Moć nikada nije svojstvo pojedinca; ono pripada grupi i postoji samo onoliko koliko se grupa drži zajedno. Kada za nekoga kažemo da ‘ima moć’ mi u stvari kažemo da ga je izvesna grupa ovlasila da dela u njihovo ime. Od tog trenutka kad ta grupa od koje potiče moć iščezne (*potestas in populo*, bez naroda ili grupe ne postoji moć), njegova moć takođe nestaje.“³⁶ Kako se vladavina održava u konfliktima i sukobima, ambicijama i interesima? Jedan način bi bio tiranija, despotska vlast koja ukida sve protivrečnosti zajednice, *makijavelizam* na delu. Na drugoj strani imamo u renesansi teorije koje sukobe, bogaćenje jednih i siromašenje drugih, nepravedne zakone koji favorizuju manjinu vlasnika pokušavaju rešiti utopijskim konceptima idealnog uređenja. Tomas Mor (*Thomas More*) u duhu humanizma piše *Utopiju* na tragu Platona i njegove idealne države. Ali svojim polazištem, ukidanjem privatne svojine kao izvora zla i nepravde, i Platon i Mor, proklamovanjem egalitarizma i vlasti kolektiva nad pojedincem, ukidaju slobodu pojedinca i zajednice. Njihove teorijske postavke samim tim su preteče totalitarizma.

Makijavelijev odgovor na problem održanja vladavine je: *republika*. Nesloga i razjedinjenost društvenih slojeva koja se ne iscrpljuje u klasnom sukobu velikaša i naroda, ispoljava se u mnogostrukim načinima. „Da je reč o ključnom momentu Makijavelijeveg dela, ukazuju eksplicitne tvrdnje, tako i izrazita inventivnost kada je potrebno opisati napetost suprotstavljenih društvenih slojeva: *brighe* (spletke), *conflitti* (sukobi), *confusioni* (zbrke), *contenzioni* (sporovi), *controversie* (razmirice), *discordie* (razdori), *disordini* (neredi), *disparei* (razlazi),

34 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*.

35 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 45.

36 H. Arent, *O nasilju*, Alexandrija Press, Beograd, 2002, str. 56.

dissensioni (nesloge), *disunioni* (razjedinjenosti), *divisioni* (podele), *grida* (vika), *guere* (ratovi), *inimicize* (neprijateljstva), *insolenze* (drskosti), *ire* (besovi), *odi* (mržnje), *pericoli* (opasnosti), *rumori* (buke), *scandali* (sablazan), *scontri* (udarci), *sedizioni* (bune), *travagli* (trvenja), *tumulti* (meteži), *urti* (svađe), *vendete e zuffe* (osvete i prepirke) (spisak se ovde ne iscrpljuje)³⁷. Ovo je veliki spisak sporova u državi, supotstavljenosti u republici koje su stalne, one se ne smenjuju po Makijaveliju kao sloga i nesloga. Zaključak Makijavelija da samo iz stalno prisutne slobode borbi suprotnosti, slojeva, mišljenja, političkih akcija, ti sukobi jačaju i održavaju državu, epohalan je u smislu da prevazilazi svu dotadašnju tradiciju filozofije politike. Antičko mišljenje o dobrim i lošim uređenjima koja se smenjuju sada je prevaziđeno modernim poimanjem. Sukobi, ono partikularno, uspinju se ka opštosti kao *dobri zakoni* koji čuvaju tkivo zajednice i obezbeđuju državu. Ovo znači da suprotnosti konstituišu republiku. Sukobi utiču na institucije, zakone, a koji opet omogućavanjem slobode delovanja i ispoljavanja interesa i, mogli bismo reći iz današnje pozicije *ideologija* i aktera, obezbeđuju život i održanje države. Citat podnaslova glave IV Prve knjige *Rasprava* je jedan od retkih Makijavelijevih kategoričkih iskaza u njegovom delu, gde su više prisutni disjunkcija i logika ili-ili: „*Nesloga puka i rimskog Senata učinila je republiku slobodnom i moćnom.*“³⁸ Makijaveli kao da ovim stavovima ne daje za pravo tumačenjima koja ga vide kao prethodnika Hobsa (*Thomas Hobbes*), te poimanja države kao prelaska iz prirodnog stanja *rat svih protiv svih*. Kod Makijavelija država ostaje kao političko polje rata svih: plemstvo, narod, velikaši, siromašni. Aleksandar Molnar ovu vladavinu određuje kao *regenerišuću republiku*, „... koja nije ni (prava) republika, ni monarhija, nego njihova mešavina.“³⁹ Regenerisanje republike se odvija kroz zakone i ustanove koje prate promene vremena i promene političke moći aktera. Sada je vidljivo insistiranje Makijavelija na razboritosti vladara koji dela u *duhu vremena*. Regeneraciju ističe i Milenković, naslovljujući je kao *vraćanje na početak*. „U rečenom slučaju republike se otrežnjuju

37 I. Milenković, *Pohvala neslozi – Makijaveli protiv makijavelizma*, str. 137.

38 N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, u *Izabrano djelo* (priređio D. Grubiša).

39 A. Molnar, „Makijavelijev državno-republikanski republikanizam“, <https://phaidrabg.bg.ac.rs>, Političke perspektive, časopis za istraživanje politike, 2013, Vol 3, No. 3, str. 22 (10.04.2024).

od zaborava početka tako što se vraćaju na svoje ustanove (*ordini*), na zakone koji su uspostavili poredak, jer se upravo pomoću tih zakona one ‘mogu često obnavljati (*rinovazione*)’.⁴⁰ Garancija države na kraju je narod. Vladalac je osiguran narodom kao *zdravim temeljima*. Suprotno poslovice koju Makijaveli navodi *da se kuća ne zida na blatu*, upravo suprotno tvrdi – da vladalac ne treba da se boji unutrašnjih zavera (velikaši), jer mu je narod prijatelj, a suzbijena je i spoljna opasnost neprijatelja silom naroda.

U *Vladaocu* Makijaveli otvoreno govori o sili i nasilju kao načinima konstituisanja novih država. Ovde ćemo izneti neke primere upotrebe sile koji su naturalističkim prikazivanjem izazvali sablazan savremenika i kasnija karakterisanja Makijavelija kao đavoljeg učitelja, zabranu njegovih dela od strane crkve i određenje njegovog učenja terminom *makijavelizam*. U poglavlju VIII, *O onima koji su zločinstvom došli na vlast*, navodi primer iz antike, kralja Sirakuze Agatokla i savremeni Oliverota iz Ferma. Agatokle je osvojio vlast tako što je sazvao građane i bogataše pod izgovorom rešavanja državnih stvari, da bi naredio vojnicima da ih poubijaju. Oliveroto postupa na sličan način, saziva ugledne građane na politički sastanak i uz pomoć vojnika sve ih pobije. Obojica su imali vojničke karijere. Ovde nalazimo ona mesta koja su tumačena kao oznaka Makijavelijevog preporučivanja nasilja, propagiranja sile. A šta Makijaveli stvarno kaže? Koristeći biografski pristup za Agatokla navodi da je bio „veoma niskog i prezrenog roda“⁴¹, i dodaje da je osvojio vlast i imao dugu vladavinu, ali da mu ovo delo nije donelo čast. Nečasnost ovog dela Makijaveli pojačava, a može se reći i osuđuje postupak Agatokla rečima da: „Ne može se ipak nazivati vrlinom ubijanje svojih sugrađana, izdaja prijatelja, gaženje date reči, odsustvo saučešća i vere.“⁴² Komentarišući ove primere Makijaveli kaže da zla dela mogu biti upotrebljena dobro ili loše, a opet se i pita da li se zla dela uopšte mogu nazvati dobrim. Ako poredimo sa zločinom Romula i ubistvom brata, njega je opravdalo što vlast nije iskoristio za tiraniju već ju je predao senatu, čime se uspostavlja republika. Da to nije uradio, za Makijavelija bi ovaj čin predstavljalo obič-

40 I. Milenković, „Makijaveli i problem početka“, u časopisu *Theoria* 1, 2018, 61. str. 131-146.

41 N. Makijaveli, *Vladalac*, str. 39.

42 Isto, str. 35.

no ubistvo, a on bi ostao upamćen kao zločinac. Ovi delovi u *Vladaocu* su kratki. Makijaveli više govori o nasilju kod osvajanja, ali i tada ovodi ograničenja primene nasilja uvodeći svojevrsnu *ekonomiju nasilja*. Nasilje mora biti kratkotrajno, jednokratno. Ipak, teoretski rez koji čini Makijaveli u suprotnosti je sa filozofsko-političkim koncepcijama antike, kao i hrišćanske dogme. Platon i Aristotel, u duhu helenske etike, svoje teorije politike formulišu u periodu zenita atinske demokratije kada se u pojavi jednog heterogenog pokreta – sofista – teorija okreće prema problemima čoveka i polisa. Mitologija i religija više nisu autoritet ustanovama, čovek je mera svih stvari kako je govorio Protagora, građani donose i menjaju zakone a znanje postaje praktičko, oblast ljudskih poslova. Tradicija uokvirena kontekstom aristokratije dovodi se u pitanje demokratijom agore. Kroz problem *physis – nomos*, univerzalno važećeg i onog partikularnog određenog u sporovima i borbi argumenata, znanje postaje nešto što se može naučiti, veština, *techné*. Sofistika negovanjem retorike kao veštine pobeđivanja u sporovima, gde i loš argument može da pobedi, dovodi do relativizacije istine, normi. Progresivnost njihovog delovanja bila je u demokratizaciji znanja. Oni kao učitelji ulaze u narod i može se reći političko znanje tu nije više stvar elite već je dostupno svima (koji mogu da plate – sofisti su prvi naplaćivali poučavanje). Platon svojom filozofskom koncepcijom i svojim idealnim sistemom suprotstavlja se relativizaciji, a kako nam nije namera razmatranje Platonove filozofije, razmotrićemo njegove političke koncepcije izražene u *Državi*. Razmatrajući najbolje moguće uređenje, on polazi od prirode čoveka i podele duševnih sposobnosti na razumski, srčani i čulni (deo), a u prvoj knjizi *Države* pokušava odrediti pojam pravednosti kod pojedinca da bi prešao na koncept države kao lakši način za odgovor na pitanje šta je to pravednost. Država se tako pokazuje kao uvećani čovek. Filozof je vladar kao najumniji i koji jedini može da se uzdigne do sveta ideja u njihovom čistom obliku, čuvari predstavljaju srčani deo i oni kao ratnici brinu o bezbednosti, a narod, najveći deo u državi kao oličenje strasti, požude podređen je vladaru. Samu pravednost u državi Platon određuje kao specijalizaciju rada, svako obavlja svoj posao. Platon, u suprotnosti sa iskustvom polisa, uspostavlja jedno kastinsko društvo, egalitarno, ukidanjem privatnog vlasništava (čuvari). Ali polazeći od etike znanja i transcendentnosti Dobra, Pravde, Lepote (ideje), on ne može da reši problem realizacije ideja u pojavnom svetu. Njegova etička struktura pada na pitanju: zašto

bih odabrao da budem dobar, a ne loš ili zao. U desetoj knjizi *Države*, on, u skladu sa teorijom *seljenja duša*, uvodi na drugom svetu pakao i mučenje kao kaznu za nepravedne, čime napušta tlo filozofije i ulazi u teogoniju. „On je video kako duše, kad im se presudi, odlaze kroz otvore, jedan nebesni i jedan zemljin, i kako se kroz druga dva otvora ponovo vraćaju: iz zemlje, pune blata i prašine, a iz drugog otvora čiste.“⁴³

Aristotel etiku i politiku, što je za njega jedno, svrstava u praktičko znanje koje je drugačije od naučnog saznanja, čime njegova teorija bitno odudara od Platona, a čitajući *Nikomahovu etiku* i *Politiku* možemo ih posmatrati i kao kritiku Platonove teorije, jer na mnogo mesta argumentovano se spori sa njegovim stavovima. Aristotel i etičko i političko vraća na zemlju, u svet ljudskih poslova. Njegov pristup etičkopoličkim temama je realizam pa i *Nikomahova etika* započinje ispitivanjem mnjenja, *doxa*, o tome šta je najveće dobro, a to bi bilo po mišljenju većine blaženstvo. Ali za nekoga je to uživanje, a za nekog bogatstvo. Aristotel, suprotno Platonu, ne polazi od transcendentne ideje Dobra, već od pojavnog, različitih ljudi u različitim uređenjima. Ovo je bitno naglasiti, jer Aristotel ne razmatra moralno u odnosu na pojedinca već u društvu, zajednici. Kako u polisu čovek je i domaćin u svom domaćinstvu, ali i građanin polisa, to su i različiti odnosi u društvu. Način vladanja u domaćinstvu o odnosu na ženu, decu i robove, koje je formirano na nejednakosti i zavisnosti, za Aristotela je različit od odnosa u polisu, gde su svi jednaki.⁴⁴ Kako želimo istaći u kratkim crtama, s obzirom na temu rada, navešćemo da Aristotel svoju etiku zasniva na slobodnoj volji, koja je vođena razumom, i meri, znači ne na Sokratovom znanju kao uslovu etike, nego na delatnosti, praksi. Sama praksa formira moralnog građanina kao i polis. Kao što čovek svojom voljom bira sredinu između krajnosti, što je vrlina; na primer *hrabrost je sredina između plašljivosti i pomamne smelosti*, tako i pravednost za jedno društvo određuju građani polisa, ona se formira u praksi a nije data kao neki ideal (koji je obično dalek i obično služi za opravdanje neidealnih praksi). „Ali ni svi ljudski problemi nisu predmet naših odluka. Nijedan Lakedemonjanin na primer, ne razbija glavu koje bi

43 Platon, *Država*, Dereta, Beograd, 2017, str. 259.

44 Posebno vredno razmatranje Aristotelovog poimanja politike, određenja čoveka i uređenja polisa nalazi se u knjizi Zorana Dimića, *Političke životinje i zver – O Aristotelovom zasnivanju filozofije politike*.

državno uređenje odgovaralo Skitiji, jer mi ne možemo (u takvim slučajevima) uticati ni na koje rešenje.⁴⁵ „Dok Platonovo bavljenje filozofijom politike možemo najsazetije opisati kao sistemski pokušaj da se uprkos divergentnoj političkoj praksi obrazuje jedan idealan obrazac prema kome treba oblikovati svaki politički poredak, dotle Aristotelovo bavljenje ovom oblašću možemo označiti kao uporno i neprestano nastojanje da se svaki pojedinačni politički poredak uzme kao jedinstveni svet za sebe i kao polazna tačka promišljanja filozofije politike, uprkos nametljivom diktatu postojećih teoretskih pogleda da se različiti politički sistemi sagledaju i shvate prema generalnim obrascima.“⁴⁶

Vidimo da Makijaveli teoretski politiku omeđava suprotno od platonizma, ali i od Aristotela, jer ipak u njegovom određenju političkog nema mesta ni transcendentnim obrascima ideala, ali ni politici kao identitetu moralnog pojedinca i društva. Ipak, Aristotel svojim realizmom i davanjem primata praksi kao i slobodnoj volji blizu je Makijavelija. Bitna pak razlika je i kontekst *polisa* kao neposredne demokracije i Makijavelijeve Firence republikanskog karaktera.

CILJ OPRAVDAVA SREDSTVO ILI SVRHA POSVEĆUJE CILJ (*FINIS SANCTIFIKAT MEDIA*)

Problem političkog legitimiteta kod komentatora Makijavelija jeste gledanje politike bez moralne komponente. Makijaveli se optužuje za imoralizam ili kao savetnik tirana. Deviza *cilj opravdava sredstvo* se pripisivala Makijaveliju kao logični sled njegovog učenja. Kod Makijavelija ne nalazimo više ciljeve koji bi opravdavali sredstva, a ova premisa se može postaviti i kao pitanje – a šta opravdava cilj? Dalje, pitanje je šta ako se ne slažemo sa ciljem. Ivan Matić ističe legitimitet opšteg dobra, što predstavlja uže tumačenje ciljeva i sredstava i rešava moralni problem Makijavelija. „Rešenje koje nudi predstavlja kriterij političkog opravdanja malo problematčnih postupaka na osnovu opšteg dobra formulisan gornjom maksimumom.“⁴⁷ Ako cilj može biti do-

45 Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd, 1970, str. 36.

46 Z. Dimić, *Političke životinje i zveri – O Aristotelovom zasnivanju filozofije politike*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2022, str. 141.

47 I. Matić, „Da li cilj zaista opravdava sredstvo?“, <https://www.ips.ac.rs/publications>, Srpska politička misao, Vol. 76, br. 2, 2022, str. 153 (21.04.2024.).

hvaćen na samo jedan način onda je taj način opravdan. Moralni problem kod Makijavelija analizira i Slobodan Jovanović koji uočava šire i uže tumačenje *makijavelizma*. „Može se razumeti da državu odnosno njene organe ne vezuju nikakvi moralni principi.“⁴⁸ Država ne može primenjivati etička pravila koja važe u društvu. Država ima pravo da zatvori ili ubije pojedinca što nije moralno. Tumačenja Makijavelija kao teoretičara politike kao tehnike, osvajanja i zadržavanja vlasti, nalazimo kod Slavka Kovačića: „I u *Vladaocu* i u *Raspravama o prvih deset knjiga Tita Livija*, on daje vrlo konkretne savete vladarima – o postupanju u određenim situacijama – ukoliko žele da postignu ciljeve koje su sebi zadali.“⁴⁹

Maksimu *cilj opravdava sredstvo* pokušaćemo da analiziramo u teoriji jezuitizma, njihovim postavkama o upotrebi sredstava i ciljeva kroz pitanje: da li je makijavelizam prisutniji u njihovoj doktrini u odnosu na Makijavelija. Naznačujemo da o povezivanju jezuitizma i navedene maksime u teoriji postoje oprečna mišljenja, kritički o prihvatanju maksime cilj opravdava sredstvo kod jezuita nalazimo kod Matijasa Rajhmana (*Matthias Reichmann*), Jozefa Mauzbaha (*Joseph Mausbach*), ali sadržajnije istraživanje o istorijskim izvorima kao i etičko-političkom učenju isusovaca prevazilazi temu ovoga rada. Osvrnućemo se na neke teze Nikole Miloševića, a u kontekstu poređenja sa teorijom Makijavelija. Red je osnovan 1534. u Parizu kao reakcija na protestantizam u cilju učvršćivanja primata katoličanstva, a posebno autoriteta pape. Nit vodilja za razumevanje upotrebe sredstava u ostvarivanju ciljeva jezuita ogleđa se u opisu susreta Lojole (*Ignacio de Loyola*), osnivača reda, sa Mavarom na putu u Jerusolim. Mavar u razgovoru sa Lojolom spori se u pitanju nevinosti Device Marije (bezgrešno začće), tvrdnjom da je ona možda i mogla zaneti bez muškarca, ali da nije mogla ostati devica u toku poroda. Lojola kaže da je odmah hteo ubiti Mavara (nije uspeo argumentima oboriti tezu), braneci čast Gospe, mislio je da „zbog onoga što je rekao dadne nekoliko udaraca bodežom“.⁵⁰ Upotreba nasilja se navodi kao podrazumevajuća u odbrani svoga učenja. Ono što jezuiti imperativno proklamuju je i apsolutna

48 S. Jovanović, *Iz istorije političkih doktrina*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 141

49 S. Kovačić, *Od prakticanja k „tehniciranju“ politike*, Filozofska istraživanja 107, God. 27., Sv. 3, str. 609 – 610.

50 I. De Loyola, *Načela jezuita*, NIRO Mladost, Beograd, 1987, str. 152.

poslušnost prema starešinama. Razmatrajući načine primene sredstava Lojola je nedvosmislen. Poželjna su sva sredstva pa čak i ona đavol-ska. „U svim većim razgovorima u kojima nekog želimo pridobiti za služenje Bogu našem Gospodinu, imajmo s drugim isti način koji ima neprijatelj s dobrom dušom, ali on sve zbog zla a mi sve zbog dobra.“⁵¹ Korišćenje neprijateljskih sredstava a neprijatelj se zna (Đavo, Sotona) opravdava se višim ciljem, verom. Sredstva se *posvećuju* ukoliko su u interesu jezuitskog reda, papske vlasti, hrišćanskih dogmi. Makijavelizam pripisivan Makijaveliju sada se otvoreno propoveda. Gaženje moralnih normi se izričito zahteva. „Ako sveštenik propuštajući iskušenju, zlostavlja ženu i ona razglasi šta se desilo i tako ga obesčasti, on je može ubiti da izgubi sramotu.“⁵² Jezuiti svojim učenjem i istinu određuju kao načelo koje određuje sveštenečki autoritet, „Trebalo da za ono što nam se čini bijelim uvijek smatramo i vjerujemo da je crno ako tako izrekne crkveno poglavarstvo“.⁵³ Nikola Milošević je teoretski, distinkcijom *akseološke i prakseološke perspektive* u tumačenju jezuitizma i makijavelizma pokazao da je maksima *cilj opravdava sredstvo* pripadajuća jezuitizmu u tome što oni svoje učenje zasnivaju na hrišćanskim moralnim vrednostima, akseološkom području. Milošević teorijsku postavku jezuita, opravdavanje ciljeva samim njihovim postojanjem i postavljanjem od strane partikularne grupe sa svojim sistemom vrednosti navodi kao određenje totalitarnih sistema i ideologija. Kod Makijavelija upravo suprotno, njegova teorija počiva na praksi, prakseološkoj ravni gde se kritika upotrebe sredstava može kritikovati samo sa pozicije efikasnosti upotrebe sredstava, a ne sa vrednosnog stanovišta. „Prakseologa, međutim, problem sredstava zanima jedino ukoliko su ona adekvatna ili neadekvatna cilju kome teži.“⁵⁴

ZAKLJUČAK

Učenje Nikola Makijavelija potreslo je iz temelja ne samo njegovo doba, već je aktuelno i danas, izdržalo je probu vremena, ali i tumačenja, iskrivljenja samom svojom slojevitošću, zagonetnošću, stilom

51 Isto, str. 40.

52 E. Paris, *Tajna istorija jezuita*, Metaphysica, Beograd, 2010, str. 85.

53 I. De Loyola, *Načela jezuita*, str. 85.

54 N. Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, Prolaz, Beograd, 1985, str. 76.

pisanja. I danas imamo nevolje s Makijavelijem i postavlja se pitanje čitanja i razumevanja njegovog dela. U radu smo istraživali njegove spise kroz paradigmu nove metode u pristupu politici, što je rezultiralo krajem klasične političke teorije i uvodom u *modernu*. U njegovom učenju smo na tragu savremenih autora izneli one momente koji Makijavelija pokazuju kao filozofa politike koji u realnom političkom prostoru, države i zajednice, otkriva političke istine, ne kao apsolutne, već u njihovoj relativnosti. Makijavelijevo poimanje čoveka najbliže je Aristotelovom *zoon politikon* – politička životinja. Samo u zajednici, državi kao okviru ispoljavanja ideologija, sukoba strasti i interesa, ispoljava svoje autentično biće. A ta zajednica je republika koja slobodom delovanja aktera omogućava da oni sami odrede šta je to dobro za njih. U radu smo izneli i određenja Makijavelija kao zagovornika tiranije (iako je taj izraz danas više prisutan u svakodnevnom manje u teoriji), koje je više stvar ideološkog zastranjivanja.

LITERATURA

- Arendt, H., *O nasilju*, Alexandria Press, Beograd, 2002.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd, 1970.
- Dimić, Z., *Političke životinje i zveri – O Aristotelovom zasnivanju filozofije politike*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2022.
- Đurić, M. N., *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976.
- Grubiša, D., *Uvod u Machiavellija*, u *Izabrano djelo*, (priređio D.Grubiša), Globus, Zagreb, 1985.
- Jovanović, S., *Iz istorije političkih doktrina*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Klasen, K. J., *Aretai i Virtutes*, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Kovačić, „Od praktciranja k ‘tehniciranju’ politike“, *Filozofska istraživanja* 107, God. 27., Sv. 3, str. 595-612.
- Loyola, de I., *Načela jezuita*, NIRO Mladost, Beograd, 1990.
- Machiavelli, N., *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, u *Izabrano djelo*, (priređio D. Grubiša), Globus, Zagreb, 1985.
- Makijaveli, N., *Vladalac*, Javor izdavaštvo, Beograd, 2012.
- Marković, M., „Politika i tehnika u delu *Discoursi Makijavelija*“, u *Letopis Matice srpske*, knj. 467, sv. 5 (maj 2001), str. 666 – 679.
- Matić, I., „Da li cilj zaista opravdava sredstvo?, Problem moralnosti i legitimiteta u Makijavelijevoj političkoj misli“, <https://www.ips.ac.rs/publications>, Srpska politička misao, Vol. 76, No 3, 2013., str. 143-163 (prist. 20.10.2023).

-
- Milenković, I., *Pohvala neslozi-Makijaveli protiv makijavelizma*, Fedon, Beograd, 2018.
- Milenković, I., „Makijaveli i problem početka“, u časopisu *Theoria* 1, 2018, 61., str. 131-146.
- Milošević, N., *Marksizam i jezuitizam*, Prolaz, Beograd, 1985.
- Molnar, A., „Makijavelijev državnorezonski republikanizam“, Političke perspektive, časopis za istraživanje politike, Vol 3, No 3, 2013., str. 7-27.
- Paris, E., *Tajna istorija jezuita*, Metaphysica, Beograd, 2010.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet-Novı Sad, 2004.
- Platon, *Država*, Dereta, Beograd, 2017.
- Simeunović, D., *Teorija politike-rider*, Udr. „Nauka i društvo“, Beograd, 2002.
- Vernan, Ž. P., *Poreklo grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, Novi Sad, 1990.

ZORAN R. NIKOLIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

TROUBLES WITH MACHIAVELLI
THE RELATIONSHIP BETWEEN MEANS AND
GOALS IN POLITICS— DEVIL’S TEACHER OR
CORYPHEUS OF FREEDOM?

Abstract: This paper examines the political thought of Niccolò Machiavelli, often regarded as the foundation of modern political theory, in contrast to classical antiquity and Christianity. What is the *novum* of Machiavelli’s teaching? Politics as an area of *human affairs* in which rules are different now from the ancient identity of politics, as ethics and the Christian view of *God’s state*, are now framed as independent of everything external, superior. Machiavelli views politics from the perspective of realism in the field of political practice. In the context of the experience of dealing with politics in the Florentine Republic, and by introducing into the theory the terms: *power, authority, force, violence, virtue, and fortuna*, which he determines differently from tradition, politics is directed along new paths. The goal of our research is to analyze two opposing interpretations of Machiavelli’s works within the history of political thought. One tradition explains his theory as a *technique* in terms of successfully achieving goals in practice, framing politics as the

art of winning and retaining power regardless of means, which formed the term *Machiavellianism*. In contrast, some authors interpret Machiavelli as a thinker who observes politics from the perspective of the conflicting interests of citizens. What stands out as a breakthrough in political theory, by which Machiavelli transcends his time, is the identification of class conflicts as generators of state and community maintenance. For Machiavelli, the republic is the framework that most successfully ensures the freedom of action of actors. Our thesis posits that Machiavelli is not a *Machiavellian*. In the last chapter, we explore Jesuitism as the birthplace of *Machiavellianism*.

Keywords: Modernity, technique, Machiavellianism, goals, means, *virtu*, *fortuna*, Jesuitism

Primljeno: 7.2.2024.

Prihvaćeno: 7.6.2024.

Arhe XXI, 41/2024

UDK 111.852

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.373-398>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ГОРДАН ЖИВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

СМИСАО У СПАСУ, СМИСАО БЕЗ СПАСА: АДОРНОВА РЕФЛЕКСИЈА БЕКЕТОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Сажетак: Бекетова филозофија страдалник је оних тумачења која су и сама страдалници у тумачењу његовог дјела јер га нису могла разумјети изван оног ограничења коју естетичка конвенција допушта. Бекетова мисао учествује у крајолику иманенције али стрши од ње преко дискурзивних аберација датим у погубљеним ријечима које су на главној траси семантике остале без значења. Адорнов изразити афинитет спрам темпоралности Бекетову интермитенцију наводи снагом рефлексije и види је у призорима свијета која се у мртвилу пуког трајања реализовао након атомске катастрофе. Свијет у прогресивном нестанку призива мисао да све ово дуго траје па се смрт, која ваљда неће изневјерити, наводи као органон спаса. Свијет који живи у медијуму рационалности ово наводи као херезу, поготово што живот садашње историје пребива у линеарној каузалности инструменталног ума у коме обећање среће, у финалном разлогу, коинцидира са испуњеним циљевима историје. Познато је да постоје стања живота која долазе до спаса преко месијанског карактера смрти али код Бекета долази до зебње да крај долази сувише касно са мишљу да је крај дошао, али да је можда већ и прошао и изневјерио оне који га чекају. У најављеној смрти природе која систематски нестаје у аспирацијама субјекта, живот егзистенције је негиран стидом радње далеко више него онтолошким незнањем који је створио. Бекет то нигдје експлицитно не спомиње али то Адорно рефлексijом дешифрује, денунцирајући све оно што је симплифицирани дијалог погасио у разговору. Адорно је семантичким помаком и великим искоком успио Бекетову мисао изоловати од сваког значења како би је сачувао од асимилације са стандардним облицима споразумијевања не би ли неометена, из свог пећинског херметизма,

1 E-mail адреса аутора: danica.misko.ilic@gmail.com

могла судити здравом разуму од кога се она, у својој властитој индиференцији, јежи. Бекетова језичка редукција далеко је ближа бесмислу из перспективе официјелног смисла, знајући да се он у своме појму, преко људских циљева, у потпуности компромитовао. Адорно наводи да пунина смисла код Бекета опстаје преко појавне контрарности који измиче значењу и јавља се само преко трансцендентне семантике која собом увелико надилази рационалистички опус испољавања. Управо зато се указује у дестилованој форми језичког минимализма и то као тестамент који у будућности неће имати ко прочитати. Ова мисао није без смисла јер се мисао може појавити само на мјестима гдје се он немилосрдно ускраћује.

Кључне ријечи: помирење, индиференција, Ништа, регресија, празнина

Боље коначност у смрти него лоша бесконачност у понуди векторски образоване цивилизације коју из сужене људске перспективе у дијалогу Бекетове драме намеће историја сабијена у искључивост антропоцентричних интенција. Ако је свијет собом изиграо свој појам и у новој улози се на траси историје поистовјетио са приземним амбицијама људског битка, то сам ток ствари иде по трагу колапса који се налази како изван зоне очигледности, тако исто и изван зоне замисливости наводећи овом релацијом да неизвјесна стварност у свакој тачки времена све брже улази у извјесност финалне регресије. Процес који заступа историја налази се у паклу празне мултипликације и Бекет је помиње индиректно само кроз шкрто језичко посредовање субјекта и свијета. У актуелном случају дате стварности ова дуална веза у емфатичкој диспаратности се оглашава апокалиптичним крајем природе.

Бекетова мисао, покренута из регија своје крајње потиснутости, јединствени је косац просјечне свјести дате у насиљу множине и преко ње покушава раскринкати прозаично деградирање природе у уциљаној интенцији која стоји у констелацији тријумфа субјекта над пораженом природом у укроћеном објекту. Не говорећи нигдје експлицитно за Бекета је, по Адорну, нестанак природе модификовано Ништа које се исказује преко бића и стоји у изведби постулираног субјекта и представља само једну од мутација оног Ништа које у окциденталној филозофији произилази из Парменидове лапидарне релације засноване на тези крајње супротности у којој Ништа увире у себе и стоји на антиномијској удаљености у односу на било који лик бићевности. Биће и Ништа су и поред инкомензурабилности сродни по разлици. У онтолошкој аксиоматици елејске

школе кроз тезу: биће јест, небиће није, Ништа губи она застрашујућа знамења која пристижу искључиво преко пролазне природе бића. Остајући без референције Парменидово Ништа се завртило у ротационој таутологији која га у форми неутралног појма оставља без рефлексије. Изоловано, солитарно Ништа, преко изразите преференције бића, стављено је у контуре неутралног појма и умногоме одјекивало празно, вакуумирано и блиједо у већинском опусу историје филозофије. Са оним: Ништа није, она се – филозофија – у еуфорији властите артикулације са великим разлогом посветила бићу. У преломљеној онтологији у којој Ништа није, на основу онога шта биће јест ови кардинални појмови нашли су се у улози ротационог циклуса који ствара круг вјечног настајања и нестајања носећи у равнотежи полова битковни карактер укупног постојања. Биће и Ништа у великом поглављу грчке филозофије водили су, кроз узајамну синхронизацију, главни посао у перзистенцији циркуларног карактера постојања. Из строге логичке перспективе Ништа стварно није, али у стварности Ништа је иманентно бићу зато што све нестаје а управо се нестајање налази на главном курсу панлогичке драме постојања, па се пут ентропијске неминовности нестанка, преко стреле времена у бићу, и те како може поистовјетити са Ништа. Ништа једноставно не мора бити Ништа да би се поистовјетило са Ништа. Нестајање је бићевни супститут за Ништа. Болно нестајање, присутно као систематски процес, далеко је горе од Ништа: зато код Бекета Ништа, у својој феноменолошкој чистоћи, не улази у појмовни мрак онтолошке беспомоћности него коинцидира са индиференцијом коју вјерно, у слици директног подражавања, саопштава дијалог двије расходоване егзистенције. Оне са великом комоцијом разматрају Ништа из аспекта онтичког краја који преко егзистенције заступа смрт. Али, како наводи Адорно, „крај у смрти не диже пулс саговорницима нити им ствара радикалну животну теобу у изведби егзистенцијалног страха и дрхтања.“² На констатацију овог једног да је крај дошао, други му узвраћа: „Зар крај није прошао?!“³, формирајући тиме дијалектику залеђеног стања у коме се вријеме исповиједа преко дијалектике

2 Адорно, Т., „Естетичка теорија – Паралипомена“ у Естетичка Теорија данас (приредио Абдулах Шарчевић), Веселин Маслеша, Сарајево, 1990, стр. 93.

3 Бекет, С., „Изабране драме“, Нолит, Београд, 1981, стр. 202.

истости. И прије и после, прошло и будуће се налазе на равној линији нултог идентитета који свако биће и стање интегрише у јединство нестајања. Крај је на почетку – то би био Адорнов синопсис за Бекетову мисао у цјелини. Далеко је горе Ништа које произилази из бића него Парменидово Ништа које није, које се овде, у драми срушеног језика, трансформише и оцртава у фатуумском разговору поцијепаног дијалога гдје се оно најгоре у егзистенцијалном опусу не види као најгоре. Најгоре и Ништа су по Бекету у најближој близини. Смрт, пропаст, атомска катастрофа, човјек као мјера ствари: то јесу грозне ствари али их увијек превладава још гора нужда у распаду природе која придлази из цјелине објективности засноване на недолечним карактеристикама историјског субјекта. Па кад је гроза присутна у трансу растућег субјекта унутар савладане цјелине, то се сматра за оно стање ствари у коме индивидуални отпор, у мраку гледања, губи своју ентелехијску смисаоност. Ова деплетација поразнија је од оног Ништа које се крије у аксиому античке онто-логике. По Адорну Бекет се, преко Хамових инвалидских колица и Клоове ропске улоге, сродно са тамошњом постојања како би је надишао јер се она не окончава у специфичним траумама пролазности унутар егзистенције нити у катаклизми друштвених односа, него једноставно јест, и каналима апсурда проналази помирење у некој врсти помирености са судбином. То су она мјеста која не стоје у презенту непосредности него у одјеку презента из будућности, која се, у његовом случају, наводи као још парадоксалнија стварност... и осигурава њене видике тиме што је никад не боји дречавим бојама потресног језика него је држи у пародији огољене флоскуле која са јаким унутрашњим разлогом подилази хепиенду ординарног дискурса – како би га управо тим лексичким триком избацио из игре и у потпуности негирао. Амортизовати свјетску бол језиком привидне незаинтересованости, по Адорну, стоји као „последњи адут духа да се свијет револуцијом мишљења избави из живог блата пријетећег незнања.“⁴

Поредак ријечи у Бекетовом језику коинцидира са насумичношћу и у мјери изразите логичке солитарности призива и покушава да скупи у једну ријеч дијалога неограничену разметљивост у

4 Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, Школска књига, Загреб, 1985., стр. 238.

приказу фиксиране интенције распаљеног нововјековног субјекта. По Адорну „Бекет је мисао која се кроз ток историје опире свијету у изведби борнираног субјекта.“⁵ Свијет је дезинтегрисан појам, мјесто онтичке узалудности и ту конотацију задобија преко стрингенције субјекта који је симплификовану накану сопства испољио у облику општег онтичког расула. У Адорновој рефлексiji Бекетова филозофија у првом плану појавности види немоћ субјекта да на актуелној стварности коригује све оне аномалије које му је сам задао. Напуштен од битка, свијет плута у координатама просторне закривљености без видљивог хоризонта унутар пренапрегнуте временске дилатације из које је нестао и последњи атом смисла. Једноставно се креће по трагу празне бесконачности. Адорно је прозрео мисао о бесмислености коју наводи Бекет у потезању најкраће ријечи и истовремено рефлексijом угледао могућност консолидације свега оног што је као свијет изложено радикалној другости деградације. Ићи по трагу бесмисла, по Адорну, јесте она инфинитезимална могућност бијега из паукове мреже цивилизацијских заблуда јер се ови појмови, у верзији субјекта, више не могу пронаћи у својим појмовима и бити собом гаранција поновне могућности изналажења изгледнијег поретка. Сви фундаментални појмови унутар егзистенције од наде, среће, очекивања, темпоралног сагледавања свијета, спаљени су на Бекетовој ломачи језика у намјери да се избрише свака калокагатијска помисао на лијепо, истинито и добро. Ови појмови су избрисани универзалним поступцима нерелевантне историје која је евидентну супремацију субјекта активирала до ултимативних граница. Адорно је у размјерама растуће немогућности угледао код Бекета ону индиференцију и изопштеност која преко бесмисла даје мисао самом смислу, па својом властитом рефлексijом иде по траговима Бекетовог загуљеног језика покушавајући на пунктовима парадокса изаћи са мишљу која стоји као експоненцијална негација оног свијета који је већ постао екстремна антитеза спаса и истине. Ово је једини пут по Адорну да се дође до стања доличног помирења. Тиме би се затворила дихотомија човјека као субјекта и природе као несретног објекта. Носећи презир према историји која је сигнирана

5 Шарчевић, А., „Метафизика Запада и њено превладавање“, Свјетлост Бемуст, 2005, стр. 109.

конкретизованим утопијским циљевима, он у призорима оштећене Бекетове драмске текстуре види најбоље мјесто за артикулацију нове запитаности и могућем надоласку једне искреније стварности. У симплифицираним Бекетовим премисама краћим од Планковог времена, у одсутној реченици унутар посредовања које додатно катализује раштимани дијалог, Адорно проналази појмовни раствор за стругање заштитне естетичке фасаде која љепотом мимезиса сакрива десператни карактер постојећег свијета.

Изван Ништа природе које преко активираниог субјекта пријети реалности, свако друго Ништа нема довољно ништавности у себи да би на онтолошком плану могло конкурисати овом трансферу. Све друго што иде стрмином деплетације представља ефемерне негације које се у неким случајевима чак могу појавити у афирмативној синтези. Ако се Ништа бића огледа на разореној природи, онда се контуре овог појма увећавају из бића физиса који у аутономном временском току континуирано увећава ентропију која се на бићу огледа у стварању све слабијих онтичких синтеза. Раст ентропије ствара криву безусловног нестајања. Ова кретња надоле је свето правило физичке закономјерности било ког онтичког супстрата, почевши од монада квантног свијета па до потресне судбине самог универзума. У оквирима лимитираниог земаљског постојања у природи Ништа добија далеко интензивнију оштрину идентитета, самим тим што субјектом увећава модалитете деформације који природи одузима циркулус еволуцијског понављања и све оне промјене која из тога слиједи. Биће није нестало од себе; оно је имало свог онтичког помагача у овој претерацији, у специфичној природи људског битка који јесте и сам природа али природа која није саображена са природом. Ова дискрепанција ствара историју у којој се природа јавља као материјално оруђе духа да би у свакој потоњој епохи била срозана на стање своје непрепознатљивости, у ону метаморфозу која реализује Ништа у мисији перманентног нестајања. За Бекета ово није изненађење јер је биће иманентно ономе Ништа у кретању идентитета стационарне дијалектике која у својој постулираности једноставно не може имати други исход. Једноставно, то је слијед ствари у коме је свако одупирање времену сувишан потез, независно од провизорне онтичке акробатике у којој биће превазилази себе као у случају празног цивилизацијског раста који принципом амплификације,

преко увећане бићевности, рекуруира на Ништа – и поред тога што се резолуција просветитељске среће у моћи привида стално изоштрава. На часовнику временске пролонгираности која измиче непосредности, кроз лукавство кумулације, уништавање до Ништа долази преко афирмисаног субјекта у процесу постепености који се добро сакрива у малом нагибу депресије који, хрлећи том стрмином, катастрофично стање синдромом водопада нагло уводи у овај исход. Све ово одиграва се по режиму антропоцентричне оправданости у коме влада дихотомија човјека и другости, бића и субјекта у апсолутним размјерама које за љубав цивилизације преко ресурса, људске околине и серије одвратних еуфемизама ствара овим поразним алтерацијама Ништа од природе. За Бекета ово не представља фасцинантно изненађење јер је Ништа идентично себи, и прије и за вријеме постојања и након постојања, што потврђује егзистенција као референт ове тврдње која није ништа друго него исповиједање себе преко ове двије онтолошке суштине које пребивају у двострукој бесконачности непостојања. Егзистенција није ништа друго него судар јединственог очекивања у малом временском распону у крајолику трајно неиспуњених циљева.

Бекет је упознат са ентропијским током стварности и зато свијет, преко замрлог говора, поистовјећује са Болцмановом термодинамичком једначином и није нимало изненађен што је убрзање ентропије у оквиру екумене дјело човјека, премда никад не наводи експлицитно природу ове специфичне каузалности која по нужди ствари тече од бића до Ништа. Ову прегледност Бекет препушта језику који се обраћа екстремном интермитенцијом не желећи да одступа од квантног говора субатомске реченице не подлијежући изазову подизања тона говора, држећи га на режиму монотоније који у његовом случају, на сваком мјесту, стоји као непорециви закључак. Кад Клов пита Хама, будући да му је он једини поглед у свијет: „Шта видиш?“⁶ добија одговор: „Ништа.“⁷ јер сваки поглед стоји као исказ предестинираног свијета у коме ништа по детерминизму кретања доминира у бићу. Не каже он само „Ништа“, него каже „Више ништа“, што само говори да се некад нешто могло видјети па је живот осуђен на одушевљеност

6 Бекет, С., „Изабране драме“, стр. 217.

7 Исто, стр. 217.

будућим сивилом свијета, све у намјери да сивим представи колорит који још само сјећање посједује. Ту више нема резигнације, нема се више шта видјети него се дестилованом апроксимацијом вјерно саопштава саговорнику како би овај други, из још незавидније позиције, у херметизираним животу инвалидских колица, окусио љепоту свијета који физички више никад неће докучити, нити ће у њему учествовати. Овај га не уљепшава – само га саопштава а то је за имобилизованог господара у инвалидским колицима равно љепоти рајског врта. Дијалог се води преко тривијалног питања и још тривијалнијих одговора из којих неким чудом израста смисао који ово обраћање конзервира, пакује га и ставља у „message in a bottle“ не би ли овај свој спас пребацио на рачун смисла у лику потонулог брода. Бекет ништа не саопштава драматизовањем радње. Ту нема трагичног излива патоса и ријечи су покренуте логиком непомућености, знајући добро да је официјелни језик одавно издао све оно што је њиме било означено. Све је дато у приказу: могућност интерпретације је излишна и субјект повијести се више не може оријентационо консолидовати па му преостаје улога појачане монаде у мултипликацији која у званичном дискурсу, у склопу актуелног хуманизма, себе ословљава слободом избора. Слобода постоји али само у својој злоупотреби, а када се простор овог појма сузи, постаје херметизам управо оног типа у коме се живот гледа перископом времеплова, не би ли се у њему макар могао угледати кумулус тешке кише. Овај један каже: „Пада киша. Па и прије је падала. Ништа ми ниси рекао а толико си је нахвалио. Можеш ли ме још нечим обрадовати?“⁸

Дијалектика истости, кроз развој, одржава свијет преко варки напретка у стању континуиране регресије. Она долази из скривене зоне посредовања стварајући мундијални дебакл и то у простору поништене симултаности јер зло регресије, присутно у експоненту посљедичне консеквенције, веће је у суми него што то свијет може отрпити. Строго парменидовско начело бића у постулираној тези западне филозофије „Биће јесте, небиће није“ код Бекета прераста у моћ незадрживог нестајања које долази по сили физичког закона да би преко човјека било генерисано и подигнуто на степен планетарне деструкције. Развој овог односа, који је инстру-

8 Бекет, С., „Изабране драме“, стр. 218.

ментални разум преузео од могуће еманципације ума, по Адорну, има изразити афинитет према Ништа али, с обзиром да постоји по неумитности, може се на ову кретњу у фиксираним случају дате стварности указати преко историјски испровоциране онтолошке амнестије човјека – и поред тога што су постојање и опстанак преко нестанка саображени са током свијета на коју нас је упутила страшна Болцманова једначина. Бити индиферентан према ентропијском току стварности је Бекетова врлина. Сродно се са овим стањем али се није никад одрекао помирења, које у његовом случају мора гласити „како до сада никад није гласило.“⁹ Ово помирење започиње у недефинисаном простору редувантног језичког садржаја који не присиљава мисао да мисли него да универзалној егзистенцији омогући саображавање са надом у неминовност нестанка.¹⁰ Бекетово дјело нас преко оног најдиректнијег, преко егзистенције иманентне пролазности, упозорава на детерминизам нестајања који се преко лоше схваћене слободе субјекта енормно увлачи у ширу слику реалности. Ствари ове врсте одигравају се у секвенцама симплифицираног дијалога јер се у игри говорне насумичности овом тандему понекад из нужде наметне питање: „Вјерујеш ли у будући живот?“¹¹ да би му овај други без патоса узвратио: „Па мој никад није постојао.“¹² што само говори да је инфинитезимална разлика уденута између Ништа и највећег могућег очекивања. Овај свијет, како Адорно каже, ријешио се дилема, поготово оне чувене шекспировске реченице која се оглашава снагом супротности у вољи, одлуци и мишљењу и у хамлетовској изведби гласи: „Бити или не бити, питање је сад.“ По Бекету овако широк распон одлуке је чиста фарса и може стајати само у конфигурацији изопачене дискурзивне изричитости: „Скапати или скапати, питање је сад.“¹³

Бекетовска верзија активна је од момента када се дијалектика просветитељства, кроз дух времена, размахала својим спорним могућностима. Могућности одлазе у депресију, све су мање и

9 Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, стр. 194.

10 Исто, стр. 198.

11 Бекет, С., „Изабране драме“, стр. 221.

12 Исто, стр. 221.

13 Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, стр. 197.

скончавају у дилеми која себе карикира а при том је дух мњења не схвата и зато у рефлексију долази само појединачним каналима запитаности у покушају озбиљног и озбиљно другачијег промишљања свијета. Овај свијет је проводник инструменталног ума који се испољава у суровој деструкцији бића; бити учесник у томе оцртава поразно стање људског битка па само дјело, како то каже Адорно, потезе мисао о долажењу смрти и то кроз разочарани узвик ове двојице који то на симфонијски начин изговарају: „Па ваљда нас она неће изневјерити!“¹⁴ Ова обећавајућа изјава је нуклеус спаса јер врло јасно каже да је више спаса у овоземаљском животу похрањено у смрти него у грозном времену одгоде која само подиже степен патње до у недоглед. Живот призива смрт као спас јер више спаса има у смрти него у одгођеној смрти коју живот заклапа својим празним трајањем. Бекетов спас је по Адорну парадоксалне природе. Свијет по својој природи носи месижански импулс у себи. Овај то нема; он је сав у црној боји могућег помирења али тај црњак није мјесто предаје јер постоји и тамноцрна боја која би, највјероватније, била крајње оличење универзалног пораза. Успјети задржати свијет у црној боји и не дозволити му да кроз нијансе затамњења пређе у онтологију тамноцрне боје је велика гаранција очекивања која се могу одржати само на погрешним корацима постојећих могућности. Свијет дат у дугиним бојама среће је заправо привид универзалне среће јер се у том спектру појављује борнирани људски битак који је сву универзалност сабио у субјекат као једну настрану врсту универзалности која се формира преко специфичне свијести остављајући је – ту исту универзалност – у посједу интерних људских интенција. Управо у тој дихотомији свјетова: оном који стреми озбиљењу среће и оном који страда под тим озбиљењем, креира се преко симплифициране и крајње преферентне правде сигурна планетарна пропаст. У најгорим стварима Бекетов дијалог никад у крају игре не долази у стање конфронтације. Ово дјело је на један специфичан начин преузело на себе ананке античког стоицизма, с тим што он судбину не пушта низ ријеку ништавила него се узда у оно помирење које је запело за неку гранчицу унутар тока како би управо са тог лабавог мјеста црпио сва могућа обећања. А опет, ако је

14 Бекет, С., „Изабране драме“, стр. 225.

Ништа исход свега, па и оно није Ништа, него универзални процес кретања који смјером исхода носи разградњу као финални разлог постојања. Овај процес прелажења битка у Ништа, уз повремене дијалектичке ерупције бићевности, по интуицији Бекетове логике и по знању савремене космологије јесте истина. Бекет то прихвата хладноћом која не тражи доказ па му зато егзистенцијална ентропија, као бљесак против мрачног тока, не дјелује стравично, управо зато што је био свјестан великих знања¹⁵ и прије него што су она истином науке била спознана. Скривајући свијет у мјехуру крајње резервисаности он никад не потеже метафизичку трансценденцију као исходиште лоше иманенције јер у свијету чулности његови ликови у довољној мјери артикулишу метафизику другости која се указује у звијезди Даници коју сјећање гледа – за разлику од стварног али фингираног свијета из кога је она као небеска навигација земаљске залуталости заувјек нестала. Човјек се налази у земунци живота па је сваки покушај да се угледа небо Венере, као оличење лијепе предестинираности, осуђено на неуспјех надолазеће будућности.

Терапија метафизиком, па макар се она одигравала у теодицеји, не живи у простору њиховог дијалога. Ту не опстаје пјесма, слика, ријечи екстерног поријекла, па је херметизовани собичак, ако је уопште собичак, чувар истине од наноса мњења које покушава да се углави у кључни дијалог овог свијета. Притисак мњења на граници овог херметизованог простора ипак је успаван оним дискурсом који се ослободио свих илузија у њиховом оскудном дијалогу. Ове двије егзистенције, затворене попут шкољке, знају преко свог егзистенцијалног минимума који стреми према Ништа; знају све, али је пролиферација истине увијек била тежи посао од долажења до истине. Знајући за то, а не знајући на који начин, они је чувају у нуклеусу који би у случајно бољем свијету могао заживјети. И Хам и Клов су априорно напустили манихејску дистинкцију Добра и Зла сматрајући да Добро није једини услов за афирмацију Добра него да долази по случајности добра у појединцу, унутар моћи контингенције на коју се у њеној малој вјероватноћи мора озбиљно рачунати. У некој предикцији сиво би код Бекета једино могло за-

15 Синтагма коју Ниче врло често користи у свом дјелу: „Весела наука“, Графос, Београд, 1989.

сијати снагом истине а да та истина не остане у сивилу медиокритетске свијести него да се преко своје лоше основе уздигне из своје досадашње улоге у афирмацији депримирајуће стварности и почне своје свјетло бацати преко себе на хоризонт у коме се неће издати оскудна могућност промјењене иманенције. У истости обраћања ова мисао, у свом ротационом понављању, никад није постала дегенерисана таутологија него је почела писати мисао језиком који више неће празнично и прозаично брбљати. Она у себи одаје латентно хтијење да се не кревेलи урођеницима, да се у поразу другости не сагледава побједа, из обијести не убија животиња... а да при том те ствари у свом изрицању никад није поменула. Код Бекета оно „*credo, quia absurdum est*“ представља обичну реченицу дату у форми очекиваног мишљења по супротности па се његов апсурдум покренуо зато што овај није оно што јесте. Он је много чуднији од сваког објашњења па га и не тражи, и поред тога што се о њему може трајно рефлектирати. Његова мисао од мишљења тражи трајну рефлексију и поред тога што се не размеће хтијењима јер се налази на потенциометру шутње и језика који се интенцијом одрекао официјелне логике у свом лексичком испољавању.¹⁶ Путем Бекетове језичке дистракције ствара се на сабласан начин прилика да боље схватимо себе. У њему се опет појављују храмови старе Грчке али сада на начин у коме би се питијска реченица предсократовског раздобља морала онесвијестити. Отуђелост, произашла из стања ствари, врста је суочавања са онтологијом чија цивилизацијска текстура води свијет срећом напретка у таму пропасти а што текућа историја није у својим архајским почецима регистровала у форми тоталног антрополошког изопачења. Преко „Краја игре“ Бекетова филозоска чаролија позвала је Адорнову и Хоркхајмерову дијалектику просветитељства у језик дубокога мука, сматрајући да у ријечима стоји историјски замор материјала кога само шутња може дискурзивно надмашити. Логичка конзистенција коју сачињава језик сувишна је управо зато да би се моћ једва изговореног могла објективизирати. Како ријечи нестају у полемосу говора, она се код Бекета обезбиједила свих оних језичких страдања коју стварност, као безопасни и сервилни говор, усисава у себе како би их претворила у обични словни конгломерат. Бекет језик није издао у

16 Прохић, К., „Призма и огледало“, Свјетлост, Сарајево, 1988, стр. 302.

језику – јер га је стварно представио као привид и тиме га сачувао од акомодације, нарочито ако се она јавља у свом утилитарном издању. Да би задржао значење на ширем плану цјелине он се одрекао значења, задржавајући га у атомизираној семантици на онај начин у коме ће његово „дакле“, „па“, недовршена замјеница „и“ и „али“, стварати језик духа, аналогно оној абецеди која је са четири слова у свим досадашњим комбинацијама генетски комплетирала цјелокупни свијет живота. Језик може смислом преживјети нулте околности властитог опстанка, удар гама зрачења, може издржати екстремно издање своје неисказивости и само у том облику може поднијети суму значења људских интенција и поново проговорити. На довољно спонтан начин Бекет га наводи као негацију здравог разума у његовој мобилности и хлади га од високе температуре господарења концентрисаног у сраму посредовања човјека и природе. Он то ради у смијеру поновног враћања природе у субјекат као једином начину природног опстанка унутар овако формиране преваленције. Бекетов језик се не заснива на суздржаности која са спољње стране изгледа као блокада самосвијести, него на необичан начин показује месијанске афинитете који се у сваком другом случају могу изложити тешкој компромитацији. Зато је Адорно овај Бекетов редукционизам назвао најбогатијим језиком и то по смислу који се преко себе сачувао од профаних тумачења и далеко се више протектирао кроз његову властиту негацију која по правилу потиче из латентног зла произашлог из отворене биједи медиокритетске свијести. Он је чиста антитеза свему оном што се говором у говору Ништа не казује. Она језику који представља таласну матрицу духа приговара што је природу претворио у другоразредни битак, што се аксиолошким степеницима вредносно етаблирао са моћи – постајући у коњукуртној објективизацији субјекта синоним за свијет. Ова врста усаглашености постала је општеважеће стање ствари коју Бекетова прећутана ријеч оспорава: исто тако преко властите аномалије покушава да му у паузи коју попуњава мишљење запути, удахне логос који је језик у потпуности демонтирао кроз принцип накарадног поистовјеђивања. Реченица субјект-објект односа у коме је предикат оружје субјекта код Бекета остаје без ових обиљежја знајући да она ствара материјал господарења коју чак ни моћ стиха у поетској димензији пјесме није у стању одагнати. Она пословична примједба да Бекетово дјело нема

везе са свијетом и да је пуки производ емфатичне субјективности Адорно разара мишљу да су консонантна дјела у данашњим похабаним условима, преко тумачења, постала смијешна страна тог истог свијета и да само подебљани језик дисонанције представља прихватилиште истине о свијету, независно да ли се она може дешифровати или не. Није онда чудо што се у дјелу „Минима моралиа“ истиче да је најистинитија она мисао која саму себе не разумије¹⁷, рекурирајући да свако разумијевање представља подесно средство посредовања у реализацији тираније над природом. Језик и насиље над стварношћу су два пола истог процеса и зато се мисао специфичне трансценденције, дате у фазном помаку значења, интегрише у његово поље испољавања како би насиље фактографије извргао руглу и тиме задржао у језику онај потенцијал који ће собом утицати на промјену која би на цјелину гледала очима помирења. Оно што пребива у објекту чека интервенцију субјекта јер свака друга верзија помирења представља обичну фикцију. У словима Бекетовог писма, у тоновима аберације, одјекивала је дијалектика просветитељства јер ни Бекет од помирења није очекивао помирење сматрајући да је обим квантификације у напретку већ толики да је за собом заувјек изиграо мјеру логоса. Стање хаоса за Бекета представља кондиционал немогућности у коме је помирење ипак могуће. Код њега влада обрнута Хераклитова дијалектика: ништа не тече и ништа се не мијења. То стање се превладава апатијом, ако је апатија уопште апатија, која увелико трансцендира собичак дијалога у мисао врлине која се ослободила страха од смрти као апсолутне инхибиције и главне егзистенцијалне море. Апсолутност Бекетове индиференције, по Адорну, придолази из собице парменидовског битка: све је исто, ништа се не мијења и све то је вјечног карактера, па мијену сагледава преко привида јер двоглед који представља њихов аутистични поглед на вањски свијет то јасно саопштава.¹⁸ Тамо, у дискурзивним минијатурама, стоји спас кроз признање истости између спаса и пропасти, што би здрав разум дочекао бласфемијом, јер он у оквирима црно-бијелог суђења не познаје нијансе које су далеко битније од судова које *common sense* производи. Овде спасење није именовано јер се у временплову

17 Адорно, Т., „Минима моралиа“, Веселин Маслеша, Сарајево, 1987, стр. 147.

18 Шарчевић, А., „Човјек и модерни свијет“, Свјетлост. Сарајево, 1988, стр. 381.

историје не може уочити било каква конвергенција на путањи личног опстанка, будући да је увијек била производ недореченог и нееманципованог социјетета. Човјек није појам за похвалу али је зато човјечанство, у лику друштва, феномен за сваки презир. Код Бекета свака финална ставка је у рангу примордијалне заблуде. Историја је сума приземних циљева изведених преко ауторитета који се удаљавају од постулираних норми па циљно очекивање, дато у зацртаности идеје, није ништа друго до пролонгирана страна пуког трајања. Да би сачувао све оно што подлијеже рањивости, нестајању и могућој компромитацији држи у хибернираном стању ствари, знајући да би спас, ако би се пробио кроз тектонске расцјепе и показао на површини историје да би лично на атомску катастрофу, па је својим подземним говором схватио да је сан о спасу бољи од спаса у озбиљеном стању јер се у изводу остварености никад не би могао ослободити репа негације присутне у туги, болу и трагедији која га је реализовала. На писти дијалектике просветитељства интимна исповијест Бекетовог спаса овако изгледа на површини историје. Видљиво је да Бекетова негација не користи класичну ребелацију као оружје против универзалног зла, као што то класични апсурд ради у појединачном случају преко недозвољене радње у коме инсурекција у рецепцији готово никад не иде даље од универзалне запањености у ројевима појединачног чињења. Она јесте присутна у Кампијевом бунту, у Кафкином застакљеном погледу на свијет у свијету као процесу, али се далеко више утискује у шутњу ријечи која у свом талогу садржи најмоћнији дискурзивни набој. Оно што се намеће стоји у питању: како говор у језику који је утрнуо, који се пребацио у фразу полуријечи, успијева црпити толики потенцијал из себе и изазвати мисао да комплементом обрисане ријечи изложи све оно што у прешутаној мисли постаје пуна реченица. Код Бекета станке диктирају реченицу на начин у коме и она најсложенија постаје врло проста са циљем да сабије мисао у формат појма из кога је претходно нестала. То вјероватно произилази из непотребне сложености свијета коме фали модус редукционизма, управо онај бекетовски, како се не би распао. Код њега три тачке и пауза између изосталих ријечи представљају онтолошку арматуру постављену тако да се на малој вјероватноћи унутар постојећег јаза може поново градити мјера. Јаз унутар свијета је страдалник својих образложења, нарочито онда када је историја

постала обиљежени простор антропоцентричних ескапација које су је претвориле у апсолутну вољу субјекта. За Бекета историја у својој објективној важности је само епифеномен који задобија примат и главну улогу у коначном уништењу природе. Чувајући свјетску тајну кроз језичку инсуфицијенцију, кроз аскетизам принуде, овај један из тандема се опија валима сиве боје загледиан у затамњени колорит нимбус облака и добија сатисфакцију за своје статусну мањкавост у овој простој заједници која се у узајамној ништавности градира кроз могућности елементарне зависности једног од другог. На основу тога се ствара равнотежа коју чине испуњена знатижеља слуге и имобилизираног господара у колицима. Ова зависност упада у равнотежу када номинално моћнија страна дође у позицију да препричани свијет, из перспективе двогледа, буде оно једино што он може спознати. На тај начин су господар и слуга преко Ништа, или онога мало изнад Ништа, постали свијет равноправности. Само екстремна ситуација производи једнакост, ону врсту хармоније у којој један без другог не могу преживјети. Та једнакост потиче из условљавања које се може оспорити и управо она представља фигуру револуције код Бекета.¹⁹ Овај однос је склон пролиферацији и може се проширити на цијели универзум. Једнакост почиње на мјесту које изговара ријеч: цијели свијет смрди по лешу и то представља изведбу револуције, оне у којој ће нестати најбуквалнијим путем и тлачитељ и тлачење и потлачени. У успјелим револуцијама све нестаје. Свијет ће пречицом доћи до стања у коме ће се садашњост грчити од смијеха спрема проблема прошлости јер ће „све преко убрзане прогресије скончати у једници нестајања.“²⁰ Историја хрли негативној синтези све горој и горој која ће нас кроз ову процесуалност довести до коначног стања краја. И стварно, у овако формулисаној напретку регресија која тече по хистерези, како су то наводили стари Грци, може се зауставити у стању крајње имплозије из које се више никад неће изродити неки нови почетак. Кроз сулуди чин високопарног раста и стварања свијет ће изјести себе у имплозији субјекта и то је Бекет уочио знајући да човјек страда од немани која се игром случаја зове човјек. Бекет нема ништа против тога, његово дјело је жал за при-

19 Шарчевић, А., „Новјек и модерни свијет“, стр. 821.

20 Прохић, К., „Призма и огледало“, стр. 318.

родом, оном истом коју није споменуо два пута у свом дјелу. Тиме наглашава додатну бол а ово непомињање представља једини начин да ствари не буду жртва патетике која је далеко више нејасна потврда нечега него што представља ствар бриге. То да у овом свијету ништа више не расте и додатно никад више неће нарасти само говори до ког стања смо довели свијет: једноставно до оне течне ирреверзибилности која стоји у неминовности као и смрт Сунца и његово путовање у стање црвеног дина за неколико милијарди година обећавају крај стрингенцијом физичког закона, мада је ово што долази од нас самих брже и долази кроз процес нестајања природе и стићи ће далеко прије до краја, уписаног у спором сату универзумског времена. „Нерефлектирана историја је синоним брзе деструкције.“²¹ Она је – преко онтолошке градације – довела свијет на руб постојања унутар укупне егзистенције. Истину свијета, под доминацијом овако формулисаног напретка, Бекет не истиче асерторичким ставом: испуњава га индиректно на начин тврдње која нема амбиције да се експлицитно изјасни. Асерторички суд, то је тако, помјера се у сјетну констатацију: тако је то. Свака тврдња се налази у магли изјашњавања: упражњава се на категоричан начин само у микросвијету двојног дијалога гдје ниједна ријеч нема снагу важења јер је снагом тенденције ставља у медијум изолације све до њене потпуне безначајности. На овај готово невјероватан начин он се докопао семантичке пунине. Тамо гдје дијалог поприма одређену оштрину, ону коју диктира апсурд споразумијевања, управо тамо је свака тврдња анестезирана и савршено изолована од свијета коме они, кроз суровост иманенције, само екстерно припадају. Они су увучени у срце иманенције, сувише су негдје унутра: двоглед и перископ су им поглед на свијет и средство растуће инсуларности и никада нису преко ових помагала на екстерној страни збиље него она супротно намјени представљају агенс растуће изолације. Конекција са свијетом тече преко изолације који ствара космос истине на срушеном дискурсу и удаљава се од свега оног што би се Аристотеловим органом могло артикулисати. Превод језичког ропца на официјелни лексички кредо не би могао на вратима експонирања денунцирати свијет и

21 Цимерли, В., „Антиплатонски експеримент – Опаске о технолошкој постмодерни“ у *Филозофија у времену*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1991, стр. 89.

оголити га на начин како је двоглед мучне непосредности оглодао природу. Зато мора остати блиндирана, будући да би је дух друштва у испољавању на ружан начин демонтирао и искривио до тачке антропоцентричног подразумијевања. Кроз проскрипцију субјекта заљуљала би у својој шаховској ограђености чак и ординарну свијест, под условом да разумије ствари, подигла је на ниво мишљења, што опет представља потиснуту примарну херезу у ставу данашње цивилизације. Зато се држи у криптозони, на мјесту гдје се ријечи подневног дана сударају у мраку неспоразумијевања како би изгубиле и истовремено задобиле моћ казивања. Овде Бекет потеже удвостручени мимезис и то на принципу двоструке негације казивања на основу које језик долази до ријечи који мишљу надмашује све оно што је мњењем, у име напретка, прерасло у девијантну категорију. Зато нема потребу да га наглашава. Његова мисао се не може слиједити, брише трагове иза себе па зато успијева, преко изразите удаљености од спаса, доћи до оне блискости која тишином двојног солилоквијума обећава помирење.²² То су осјетљиве ствари које се морају у свом распону смјеста конзервирати како се не би појавиле као мртворођенче јер то свакако следује ако оно што она јесте не буде на путањи рефлексije која је евентуално може кориговати. За њега је цивилизација све оно што она није сада, јер човјек се још није родио и поред тога што номинално постоји. Није се појавио јер се ум у цивилизацији јавио искључиво у форми дебилне саморазумљивости из које произилази утилитаризам као јединствени облик живљења против кога се Бекет неком врстом трансценденталног парадокса бори.

Све оно што припада званичној естетици бјежи од његове мисли, знајући да она својим мимезисом ствара погрешну слику стварности, лако се акомодира на постојеће стање ствари па је препушта изопачености коју може измакнутим подражавањем одржавати. Супротно овом току разорени херметички дијалог својом растуреношћу трансцендира себе до критичне тачке преврата – он задобија нову конотацију, утолико што се мисао издигла изнад ријечи и то ријечима које из официјелне перспективе не мисле. Оне мисле али не мисле за оне који мисле да мисле али не мисле. А опет је само на овај начин, преко хармоније очаја, могао

22 Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, стр. 201.

бити покренут пут пробоја кроз етаблиране норме које осигуравају свијет расвјетом која произилази из лажне свакодневнице. Суочавање са очигледношћу естетичким путем никада не допире до стварног стања ствари јер је лијепо специфичном логиком слизано са грозом поретка: сакрива га и никад се не издиже изнад своје саморазумљиве нарцисоидности па се зато промјена естетског предзнака унутар спонтаности и упроштеног сагледавања у Бекетовом случају намеће као одлучујући улог једног новог разумијевања свијета – оног истог који је путем прецизне естетике нестао у истини.²³ Бекетова потиснута мисао у девијантном језику, из перспективе нормалности, на први је поглед смеће, под условом да се приземна естетика изјашњава о њеном карактеру. Већ на следећој потенцији, одмах изнад непосредности, тамо гдје рефлексивна заступа стварност, она постаје мисао па је, како то мисли Адорно, Ружно у љепоти естетике носећи агенс истине и увијек је ефектније од успаване љепоте самог дјела. Најљепша дјела су она која до крајности посредују ружно у себи. У дјелу овог апсурда она постају лијепа. То је логички неизводљиво, али како логика врло често негира ток дијалектике, која радом негације диктира истину, то ова констелација носи неопходни нанос истине који се огледа у мјери негације овакве стварности. Само преко себе Бекетова мисао, удаљена од свих замки шаблона, успијева трансцендирати апсурд, стварајући својом чудном негацијом потенцијал који бјежи од коначне негације према коме се овај свијет преко фактора „човјек“ векторски запутио у незнање. За разлику од Адорна, Бекет у изгубљеној поруци у боци види СОС–сигнале; види их у вјечном тоњењу, за разлику од Адорна који то исто види у инфинитезималној срећи проналажења. Једноставно сматра да би велика срећа била кад би овај свијет кренуо поново од почетка у нади да може бити изгледнији од оног који се сам од себе створио. Човјек је, за Адорна, биће унутар највећег потенцијала деструкције и зато га треба мијењати, док се за Бекета јавља у још изоштренијем издању по коме се мутација живота није смјела реализовати у човјеку. Ово би било оно обећање среће, управо среће због које се више не би морало умом или изговором духа трагати по есхатону. Самим тим што се у свом успону није умио етички супротста-

23 Шарчевић, А., „Метафизика Запада и њено превладавање“, стр. 112.

вити својим остварењима, самим тим је и етика саучесник у афирмацији оваквог човјека – јер је успио од етике направити слабост појма, и поред тога што је у себи подразумијевала добро као јединствено онтолошко тежиште. Бекет зато говори о свијету у коме Зло, на супстанцијалан начин, све претвара у Зло, стварајући овим односом зачуђујући облик комензурабилности који на суштински начин говори све о нама самима. Ми смо творци оног етаблираног историјског идентитета кога не може поништити негативна дијалектика, чак и у оном екстремном Бекетовом облику јер су ствари поредане по опреци у коме је човјек у једнини довољан за *magnum opus* универзалне катастрофе. А то по, Адорну, настаје из централне хуманистичке клаузуле по којој људски живот представља инкомензурабилну категорију, што већ по себи говори гдје се крије поријекло онтолошке неправде која сада иде у смијеру да се више ничим и ни под каквим условима не може санирати. Само они који не могу одлучивати ни о чему, као што су Хам и Клов, јесу по најтежем парадоксу она месијанска шанса, и то управо зато што ни у чему не могу одлуком учествовати. То говори да одлуке које потичу из појма посредују негацију у овој цивилизацији у облику разорене другости у којој се и највећи алтруизам претвара у фарсу. Ове стање ствари имобилизирано је Кантову добру вољу до крајње немоћи. Оно што је напољу сиво, што више не расте, што се увелико налази у мраку надања, што све што постоји целестијално плута унакажено од човјека. И све је то тако јер је тако све то: јер добро реагује само на човјека у границама друштва и на отиску прегажене природе искључиво се хуманистички испољава. Ипак се код Бекета Добро одржава преко огољеног рудимента датог у слици слуге и богаља чије заједништво комплетира једначину минималног утопијског видика. Напредак из овако формулисаног Добра, у изводу дијалектике просветитељства, хрли апокалипси. То је зато што је инерција побиједила рефлексију и утопила запитаност у хомогену празнину свакодневнице. Из напретка је нестала запитаност која је морала бити присутна у мјери напредовања да се оно не би изопачило. Бекет је то видио и прослиједио дијалогу у коме оно небитно постаје толико битно, пресликавајући чудним путевима трансценденције, дате у језичким патрљцима, наказни карактер данашње цивилизације. Дух непосредности управља свијетом па свака она мисао дата у темпоралним оквирима сматра

се девијантном радњом, противником дате реалности. А реалност је угрожена из негиране темпоралности која из будућности, код Бекета, стално стоји као тамна страна те исте темпоралности. Све што није и све што јесте, ако није сада и овде, не постоји. Ово је гесло напретка заснованог на преференцији презента. И зато није нимало случајно што Бекетова редунданца и Адорнова негативна дијалектика виде крах историјског времена у игри слијепе радости која се одвија на поразном терену створених околности.

Приступити Бекетовом драмском опусу, преко окамењених ријечи саморазумљивог језика и њима утирати пут до коначне интерпретације битка, само увећава претпостављени одијум који у случају неузвраћеног дијалога расте до крајње резигнације могућег разумијевања. То зато што је језички дискурс постао инфантилно средство за сазријевање смисла у дјелу чији је магнум опус имао стравичну жељу да заувјек заћути. Колико год да су ријечи сувишне и неподесан медијум за сондирање смисла који пребива у природи Бекетове филозофске проблематике, ипак су оне истовремено и једини проводник те исте смисаоности, па макар се тај исти језик редуцирао у значењу до дестилованог говора телефонске секретарице. Бекетов говор је удвојени језик оног казивања које несвијесно спроводи истину опстанка на основу кога се о свијету не може ништа сувисло рећи а да се при том не уђе у царство опијености и заблуде. Код Бекета инфамија дјела протеже се до потпуног измицања ријечима и одвија се преко залеђених чула и фригидне воље, који у парализованим покретима и нестварним гестовима успостављају однос са значењем вишег реда. На њега се у пропозицијском смислу ослања дугачка драмска станка и различити видови вербалног крклања који у условима неума постају јединствени језик смисла. У оквиру темељног захтјева онтологије из Бекетовог „Краја игре“, постаје сасвим јасно да се историјски смисао кумулира унутар логичке диференције гдје ријеч више нема шта да понуди, те окончава: у регијама анамнезе, најближег сјећања и нечега што је заувјек прошло. Велике ријечи су рекле своје, али оне још увијек постоје као надгробни споменици некадашњег језичког витализма владајућег говора. Тако оно што је по својој суштини требало бити синоним онтолошке сигурности траје у одјеку који се одржава на строгом режиму несувисле комуникације. У том својству језик без циља постаје поузданији

у својој дискурзивној фикцији од оног што би он требало да по својој интенцији буде. Он код Бекета, у несазрелој ријечи, одржава своју ребелациону суштину.²⁴ У форми притајеног презира Бекетов филозофски напор искаче из колосијека етаблираних језичких норми у намјери да се тим путем анулира до стања потпуне равнодушности која својом неодређеном присутношћу притиска сваки капилар официјелног живота. Фантомска присутност језика је стварна артикулација непосредног свијета у бићу разорне моћи субјекта који се путем изразите језичке дифузије негира у својим изразитим аспирацијама. Адорно истиче да Бекет не кокетира са артикулисаним презиром стварности помоћу неартикулисаног језика. По њему, неартикулисани презир представља невидљиву али продуктивну негацију афирмативних правила живота и својом двосложном нотом раскринкава овај свијет до тачке ратификованог емпиријског незнања.

Појам апсурда, као један од кључних појмова модерне књижевности, постаје код Бекета инфериорна категорија.²⁵ Адорно каже да захтјев апсурда расте до форме могуће подношљивости и врло често изгара у површним ребелацијама које стоје у елементу чуђења и сажалења па у естетском опусу апсурд врло често постаје заробљеник властите идеје. Тиме се на неки начин подразумијева стање критичког мишљења које у апсурду осцилира на логичкој жици која се клати од параноичног бунта на једној и крајње конформистичке размажености на другој страни. За нападне интенције ангажираног језика Адорно каже да су иманентне ономе против чега се буне.²⁶ Оне су увијек синхронизоване са карактером владајућег поретка у коме свака негација постоји у комплементу добро уређене стварности. Бранећи Бекетову специфичну димензију негације Адорно каже да „... свака наглашена негација у умјетности поспјешује ритуал идентификације у коме индивидуум брише самога себе и тиме непогрешиво наводи скривене императиве у интенцији великих дијела.“²⁷ Таква негација у већини случајева не иде изван конвенционалних одредби споразумијевања па зато наводи Бекета као

24 Шарчевић, А., „Метафизика Запада и њено превладавање“, стр. 140.

25 Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, стр. 182.

26 Адорно, Т., „Естетичка теорија – Паралипомена“, стр. 83.

27 Исто, стр. 87.

парадигму неофуцаног језичког исказа чији језик успијева да одоли поистовјеђивању са хтијењима официјелног апсурда. Заштићено од сваког споразумијевања Бекетов говор у дијалогу изиграва стандардизирани матрице које покушавају да на напогрешивом курсу просветитељства мултиплицирају празни живот просјечне свакодневнице. На овој језичкој матрици загонетка свијета и њено рјешење ближе су парадоксу; ближе су оном стању у коме се симулација апострофира као најстварнија збиља и стога нимало не чуди што Бекетов јунак из „Краја игре“ вјештачки тулипан залива као прави. Овај рефрен је радња Бекетове интрасингентне филозофије. Извор тога произилази из истине, производи из разумијевања које тврди да је стварна збиља постала крајње нестварна. Адорно каже да су етаблирана мјеста помирења, мјеста перманентне патње – оне патње која у покушају маркирања стварности одржава поредак секуларних неистина на основу којих се појам лажи доводи до универзалне мјере опстанка. Стога чак и најмањи Бекетов идиом овјерени спас препознаје као своју супротност, денунцирајући у њему вољу за коју се може рећи да расте на основу сумњивог увјерења. Адорно наводи да Бекет успијева неком врстом животињског инстинкта избјећи све замке приземне сотериологије у којима напад на симболика преузима мјесто стварне трансценденције. То сазнање код Бекета се упило у редуцирани дијалог који је престао да буде говор. Путем оваквог језичког обраћања Бекет наговјештава да је цјелокупна историја опстајала на дречавим супституцијама апсолута који се одржавао тако што се кривотворио у приказивим естетичким опредмећењима, намјесто да се емфатички одржавао на сумњи рефлексije на основу које апсолут још једино може опстати. Овом сумњом Бекет изражава теолошке рукавце спасења у којима се јасне слике телеологије на естетској равни конфронтирају са нултим стањем мимезиса који се у приспјелој онтолошкој репродукцији једноставно не може подражавати. Подешено по јасној диспозицији манихејског помирења, који помоћу метафоре флртује са богатим садржајем из сфере имагинације, све ово се код Бекета удаљава од сваке појмовне конфигурације да би се свијет приближио могућем опстанку који се може градити само на разумијевању страве ординарног живота и њеног естетског дуплирања која ријеком естетике тече до крајње негације љепоте. Имплицитно наводећи да је спасење изневјерено, Бекет му се још једанпут пара-

доксално приближава уз помоћ потпуне језичке инсуфицијенције. Стизање до њега више није угравирано у ријеч која би могла обзнанити помирену стварност. По Бекету, ово помирење није једнако себи у властитом појму па се из тог види у коликој је немоћи када се нађе у изгубљеним позицијама емпиријске стварности. Готово замрлим говором Бекет каже да оно није никад ту: оно је у језичком видокругу који на својим крајевима чува остатке смисла и гради се управо тамо гдје се више не можемо споразумијевати или било шта учинити. Тиме Бекет помирење обзнањује као језички априори у апроксимацији шутње којим се уништава свијет метафизичке супстанцијалности као оно мјесто гдје је бит бића, на девијантан начин, из централе водећег појма формирала свијет. Слабе силе Бекетовог језика тиме су се отарасиле големе метафизичке море која је од самих почетака опсједала окциденталну традицију. У њој је стварни свијет постојао у метафизичкој констатацији и симултано се окончавао неком врстом трансцендентне индугенције која је у историји мишљења започела још са Платоновом теоријом вјечних идеја. Супротно метафизичком логоцентризму, Бекет на редуцираном говору тестира комплетну традицију смисла. Она је по њему била осигурана рентабилном дихотомијом чулне стварности и оне непотрошне збиље која се рефлектује у безвременској империји идеалног свијета. Тиме се појам спаса наметнуо свијету инфериорне чулности јер је у стању да га негира преко инкомензурабилног карактера вјечности. С друге стране, овај свијет, заснован на блазираној вјечности, код Бекета се денунцира као вјечност патње и постаје име за тоталитет који у раду хронологије напросто није успио. Он се зато развио као идеалитет који се у односу на стварност наводио као погрешна онтолошка референца. Бекетова шкрта ријеч стога представља биће у његовој изразитој резолуцији; она на страни рефлексije користи само подноминална својства у покушају да се заувјек разријеша заблуда проистеклих из теорије универзалија. Бекетова филозофија је она онтологија која на свијет гледа као на непостојећу стварност, будући да из удаљених телеолошких разлога овдје, у иманенцији, за компромитовану историју више нема мјеста. Свијет је постао пакао, то кажу Бекетове језичке етиде. Он је то постао кроз рутину дјеловања. У његовој продукцији више ништа не расте на спонтан начин, па ће то и остати под условом да не нестане – и поред свих оних осигурача који га усмје-

равају на поуздану страну постојања. Само на основу сахрањеног смисла, у дезоријентисаним језичким остацима, стоји могућност да свијет не страда у уобразиљи субјекта који на своје дјело гледа у форми нетолеранције и нападног онтичког потцјењивања чије се крајње ријечи и пуно име уписују у термин – „цивилизација“.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, Т., „Естетичка теорија – Паралипомена“ у Естетичка теорија данас (приредио Абдулах Шарчевић), Веселин Маслеша, Сарајево 1990.
- Адорно, Т., „Филозофско-социолошки есеји о књижевности“, Школска књига, Загреб 1985.
- Адорно, Т., „Минима моралиа“, Веселин Маслеша, Сарајево 1987.
- Адорно, Т., „Естетичка теорија“, Нолит, Београд 1979.
- Адорно, Т., „Три студије о Хегелу“ (2. издање), Веселин Маслеша, Сарајево 1990.
- Адорно, Т., „Негативна дијалектика“, БИГЗ, Београд 1979.
- Бекет, С., „Изабране драме“, Нолит, Београд 1981.
- Цимерли, В., „Антиплатонски експеримент – Опаске о технолошкој пост-модерни“ у *Филозофија у времену*, Веселин Маслеша, Сарајево 1991.
- Ниче, Ф., „Весела наука“, Графос, Београд 1989.
- Прохић, К., „Призма и огледало“, Свјетлост, Сарајево 1988.
- Слотердајк, П., „Критика циничног ума“, Глобус, Загреб 1992.
- Шарчевић, А., „Метафизика Запада и њено превладавање“, Свјетлост Бемуст 2005.
- Шарчевић, А., „Човјек и модерни свијет“, Свјетлост, Сарајево 1988.

GORDAN ŽIVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

MEANING IN SALVATION, MEANING WITHOUT SALVATION: ADORNO'S REFLECTION ON BECKETT'S PHILOSOPHY

Abstract: Beckett's philosophy is a victim of those interpretations that are themselves victims in the interpretation of his work because they could not understand him beyond the limitation that aesthetic convention allows. Beckett's thought participates in the landscape of immanence, but stands out from

it through discursive deviations given in the words executed that remained without meaning on the main route of semantics. Adorno's strong affinity with temporality leads to Beckett's intermittence with the power of reflection and sees it in the scenes of the world realised in the deadness of mere duration after the nuclear catastrophe. The world in its progressive disappearance evokes the thought that this has all been going on for a long time, which is why death, which will probably not fail to happen, is invoked as an organ of salvation. The world living in the medium of rationality calls this a heresy, especially since the life of present history lies in the linear causality of the instrumental mind, in which the promise of happiness coincides in the final reason with the fulfilled goals of history. There are, as we know, states of life that are redeemed by the messianic character of death, but in Beckett there is the fear that the end will come too late, with the thought that the end has come but that it may have already passed and abandoned those waiting for it. In the announced death of nature, which systematically disappears in the aspirations of the subject, the life of existence is negated by the shame of the act far more than by the ontological hopelessness it creates. Beckett nowhere mentions it explicitly, but Adorno decodes it through reflection, denouncing all that simplistic dialogue has erased in conversation. With a semantic shift and a great leap, Adorno managed to isolate Beckett's thought from all meaning, to save it from assimilation with standard forms of communication, so that common sense, from which it shuddered in its own indifference, could judge undisturbed its cavernous hermeticism. Beckett's linguistic reduction is far closer to nonsense from the perspective of official sense, knowing that he has completely compromised himself in his concept by human aims. Adorno notes that Beckett's fullness of meaning survives through apparent contradictions that elude meaning and appear only through a transcendental semantics that far surpasses the rationalist opus of manifestation, and for this very reason appears in the distilled form of linguistic minimalism as a testament that in the future no one will read. This thought is not without meaning, for meaning can only appear where it is ruthlessly denied.

Keywords: Reconciliation, indifference, nothingness, regression, emptiness

Primljeno: 9.1.2024.

Prihvaćeno: 16.3.2024.

Arhe XXI, 41/2024
UDK 161/162(075.3)(497.11)
DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.399-406>
Prethodno saopštenje
Preliminary communication

ЈАДРАНКА ПЕШТИ¹
СТШ „Милева Марић“, Тител

НАСТАВА ЛОГИКЕ У СРЕДЊИМ ШКОЛАМА СРБИЈЕ У ПЕРИОДУ 2000-2020.

Сажетак: Положај наставе логике у средњим школама Србије током последње две деценије је део ширег контекста у оквиру којег се одвија реформа средњег образовања. Период који је предмет проучавања у раду поклапа се с реформом средњег стручног образовања и почетком реформе гимназија. Анализа положаја наставе логике у овом периоду обухвата све врсте средњих школа, из перспективе планова, програма и уџбеника.
Кључне речи: логика, средња школа, план, програм, уџбеници, реформа

ИСТОРИЈСКИ ОСВРТ

Настава логике је од самих почетака нашег средњошколског образовања (гимназијског) била његов саставни део као филозофска пропедевтика (Проле, 2008). У већини гимназија и данас је тако. Садржаји логике се изучавају у трећем разреду у оквиру предмета Филозофија. У четвртном разреду настава Филозофије се наставља и изучава кроз проблемски приступ као историја филозофије. Осим у гимназијама, логика се у периоду од 1950. до 2010. учила и у појединим стручним школама, педагошког и правног подручја (Кубурић, 2010; Пешти, 2011). У некима од њих била је заступљена са највећим фондом часова у односу на све врсте средњих школа – са три часа недељно и то у оквиру предмета Логика.

Садашњи систем средњег образовања и васпитања темељи се на Закону о средњем образовању и васпитању из 1990, када су

1 E-mail адреса ауторке: jadranka.pesti@gmail.com

уведене четворогодишње и трогодишње средње школе, и основна подела на гимназије, стручне и уметничке школе. Нови Закон о средњем образовању и васпитању из 2013. донео је новине, али претходна подела је и даље доминантна. Реформа најпре средњег стручног образовања, а касније и гимназија доноси нов приступ настави и учењу, нове планове и програме који су мењали положај филозофских предмета, укључујући и логику.

ЛОГИКА У ПЛАНОВИМА И ПРОГРАМИМА НАСТАВЕ И УЧЕЊА

Гимназије

Током периода 2000-2020. у Србији доминирају основна три типа гимназија: општа, друштвено-језичког и природно-математичког смера. Поред њих постоје више врста специјализованих гимназија. Најстарије су математичка и филолошка. У овом периоду јављају се нове – рачунарска, гимназија за ученике са посебним способностима за физику, историју, географију, биологију, хемију, спорт, сценске и визуелне уметности.

Садржаји логике су се у периоду обнове гимназијског образовања деведесетих година прошлог века учили у оквиру предмета Филозофија, у трећем разреду свих врста гимназија, са недељним фондом од два часа.

План наставе математичке гимназије је први гимназијски план у коме нема предмета Филозофија у трећем разреду, односно у коме се не уче садржаји логике. Реформа гимназија је започела да се реализује од 2019. Донела је нове планове и програме, нов приступ настави. У већини гимназија се логика учи у трећем разреду у оквиру предмета Филозофија, као и у претходном периоду. Новина је да је фонд часова неуједначен. Поред тога, постоји више врста специјализованих гимназија у којима нема предмета Филозофије у трећем разреду, што значи да ученици не изучавају логику.

У гимназијама општег и природно-математичког смера, филолошкој (за ученике обдарене за филолошке науке), у гимназијама за ученике са посебним способностима за географију и историју фонд часова Филозофије у трећем разреду је остао непромењен у односу на претходни период (1990-2000) и износи два часа недељно, 74 годишње.

У гимназијама друштвено-језичког смера и класичној католичкој гимназији план предвиђа 1 час теорије и 0,5 часа вежби, што укупно на годишњем нивоу даје 55,5 часова (0,5 часа вежби значи да се одељење дели на групе, које имају 1 час вежби сваке друге недеље).

У плану математичке, рачунарске гимназије, гимназије за ученике са посебним способностима за физику, нових специјализованих гимназија за ученике са посебним способностима за биологију и хемију, за сценске и аудиовизуелне уметности и за спорт, не постоји предмет Филозофија у трећем разреду. Садржаји логике више нису део ових гимназијских курикулума.

Нов приступ настави доноси на нов начин осмишљене програме у којима више нису у фокусу садржаји предмета, већ исходи. Садржаји предмета су у функцији остваривања исхода. Програм предмета Филозофија у трећем разреду који је из области логике и методологије, садржи четири теме: 1. Мишљење, сазнање и језик, 2. Основне форме мишљења, 3. Примена логике и 4. Логика између филозофије и науке. Четврта тема, између осталог, успоставља везу са наставом филозофије у четвртном разреду. Теме су исте за све врсте гимназија које у плану имају предвиђен предмет Филозофија у трећем разреду. Разлика у програму различитих врста гимназија јавља се у одређивању исхода и разрађености кључних појмова кроз садржаје програма. Програм за гимназије друштвено-језичког смера је одређен самим планом којим је предвиђено да се настава реализује кроз часове теорије и вежби, тако да је у програму дато упутство и за часове вежби.

Имајући у виду да је логика у гимназијама традиционално била увод у наставу филозофије у четвртном разреду, увид у нове планове и програме различитих врста гимназија показује да то више није увек тако. Евидентно је да постоје планови и програми гимназија који не садрже наставу логике или у којима је смањен њен број часова.

Средње стручне школе

Реформа средњих стручних школа је започела 2004. године. Она је имала погубне последице за наставу филозофије, јер наставни предмет Филозофија као обавезан општеобразовни предмет генерално више не постоји у плановима четворогодишњих

стручних школа (Пешти, 2011). Пратећи нове планове образовних профила стручних школа и њихове измене у периоду 2000-2020, а са циљем анализе положаја филозофских предмета не може се јасно и прецизно одредити став носилаца образовних политика према њима. Јасно је да се предмет Филозофија не види као нужан и обавезан део образовања и васпитања у стручним школама.

Уместо тога, може се уочити да се појављују филозофски предмети као што су Логика са етиком, Филозофија, Логика и Етика и то на списку изборних општеобразовних предмета. Филозофија, Логика и Етика се јављају ретко. Најчешће се среће Логика са етиком. То је нов предмет који је као изборни понуђен у трећем или четвртог разреду већег броја четворогодишњих стручних школа. Учи се са фондом од два часа недељно. Од укупног годишњег фонда часова наведеног предмета половина је намењена настави логике.

Логика која је од 1990. постојала у неким четворогодишњим стручним школама (правни техничар, биротехничар) као обавезан стручни предмет више нема тај статус. Уместо тога, правни техничари у трећем разреду уче Логику са етиком као обавезан општеобразовни предмет. О каквој промени је реч може да сведочи податак да је некада оквирни годишњи фонд часова Логике за нека занимања у области права био 105, сада је 35.

Уочена учесталост изборног предмета Логика са етиком наводи на помисао да се као филозофски предмет највише уклапа у циљеве и компетенције стручног четворогодишњег образовања. И не само то. Не може се избећи закључак да се као нов предмет у плановима стручних четворогодишњих школа јавља уместо предмета Филозофија. Али са битном разликом. Филозофија је била обавезан општеобразовни предмет у скоро свим четворогодишњим стручним школама, Логика са етиком је један од изборних општеобразовних предмета, у одређеном броју четворогодишњих стручних школа. Зашто баш у тим школама, не може се утврдити.

Програм изборног предмета Логика са етиком објављен је у различитим бројевима *Просветног гласника*, у зависности од тога у ком броју је објављен план и програм општеобразовних предмета одређеног образовног профила. Без обзира на различите бројеве, програм предмета је идентичан. Подељен је на шест тематских целина, три из области логике и три из етике. Дат је оквирни број часова, очекивани исходи, препоручени садржаји за сваку тему и

начин остваривања програма. Теме из области логике су: 1) Увод у логику, 2) Формална логика и 3) Логичке грешке.

Изненађује да се у неким плановима и програмима трогодишњих занимања, као што су на пример, монтер суве градње, тапетар-декоратер, столар, оператер за израду намештаја, ливачки калупар, аутоелектричар, модни кројач, пекар, месар и прерађивач млека појављује филозофски предмет Логика, као изборни општеобразовни, најчешће у трећем разреду, са фондом од једног часа недељно. Програм се реализује кроз три теме које су идентичне темама из области логике предмета Логика са етиком: 1) Увод у логику, 2) Формална логика и 3) Логичке грешке. Разлика је у обиму очекиваних исхода и препоручених садржаја, који је мањи.

На основу ученог може се закључити да се садржаји логике изучавају у одређеном броју стручних четворогодишњих школа у оквиру предмета Логика са етиком и малом броју трогодишњих школа у оквиру предмета Логика. Имајући у виду број образовних профила у стручним школама (последњих пар година био је нешто мањи од 250, приближно је 130 четворогодишњих и 120 трогодишњих), може се рећи да у плановима донетим у последњој деценији око 36% четворогодишњих стручних занимања има изборни предмет Логика са етиком и 11% трогодишњих предмет Логика. Не може се поуздано или бар приближно утврдити број ученика у стручним школама који уче логику. Јер оба предмета, и Логика са етиком и Логика, имају статус изборних општеобразовних предмета. Не постоје подаци колико ученика се опредељују да их уче и на који начин се опредељују за неки од понуђених изборних предмета. Посебно, ако се има у виду да су Логика са етиком и Логика нови наставни предмети, о којима ученици немају претходних знања која би им помогла у избору, за разлику од других понуђених изборних општеобразовних и стручних предмета.

УЏБЕНИЦИ

За успешну и квалитетну наставу је уџбеник од изузетне важности. Дobar уџбеник одговара програму предмета и подршка је и наставницима и ученицима.

За наставне предмете Филозофија у трећем разреду гимназија и Логика у средњим стручним школама, од 1992, био је одобрен

уџбеник *Логика*, Михаила Марковића, издање ЈП „Завод за уџбенике“. То је скоро три деценије био једини одобрен уџбеник. Он није у потпуности одговарао програмима, посебно програму Логике у правно-биротехничким школама. Извесно је да је раније постојао уџбеник *Логика* Михајла Марковића, намењен трећем разреду гимназија, који је био обимнији, садржајнији по темама које је обухватао. Садржавао је део посвећен формализацији мишљења, рачун исказа, предиката и класа. Био је одобрен за употребу од 1972. Поред њега користио се уџбеник Гаје Петровића *Логика* који је био одобрен за употребу од 1963. Он се и данас користи на простору Хрватске за наставу *Логике уз Приручник* Бориса Калина.

У октобру 2020. одобрен је нов уџбеник *Филозофија*, за трећи разред гимназија, чији аутори су средњошколски наставници филозофије, Сузана Спасић, Веселка Сантини и Светислав Николић. Уџбеник одговара програму наставе и учења за предмет Филозофија у трећем разреду гимназија. Резултат је вишегодишњег наставничког искуства. Осмишљен је зналачки, пратећи савремене стандарде доброг уџбеника.

За наставни предмет Логика са етиком не постоји одобрен уџбеник.

ЗАКЉУЧАК

Настава логике у средњим школама Србије у периоду 2000-2020. нема јасан статус. Извесно је да је мање заступљена у гимназијама у односу на претходни период. У одређеном броју стручних школа постоји као изборни предмет, без података о броју ученика који се опредељују да је изучавају. Закључак отвара питања за истраживаче филозофије образовања и за носиоце образовних политика у Србији.

Који је критеријум одређујући да ли ће одређени тип гимназије имати логику у трећем разреду или не? Ако у плану постоји, шта одређује фонд часова?

Када је реч о стручним школама, поставља се питање зашто само одређена занимања имају понуђене изборне општеобразовне предмете Логика са етиком и Логика, а не сва? С обзиром на то да је реч о општеобразовним предметима, из самог њиховог одређења следи да су независни од подручја рада, од стручног дела плана.

Следствено томе, Логика са етиком би требало да буде изборни предмет у свим стручним четворогодишњим школама или Логика или Етика у свим трогодишњим.

И кључно питање. Да ли логички садржаји треба да буду на листи изборних предмета или је њихово место на листи обавезних? О томе је Борис Калин писао 1980, јасно изражавајући став да је нужно да она буде обавезан наставни предмет:

„На Изванредној годишњој скупштини Хрватског филозофског друштва 10. листопада 1980. године, на којој је било ријечи о заступљености филозофијских предмета, јамачно и логике, у хрватским средњим школама, (...), прије расправе уводни реферат насловљен ‘Савремена концепција образовања захтијева наставу логике и филозофије’ поднио је Борис Калин, истакнувши искушења алтернативе да логика буде између фиксног и изборног предмета.“ (Гругрев, 2013)

Мајкл Генесерет и Винај Чодри у тексту *Логика у средњем образовању* сматрају да увођење логике као посебног предмета у средњим школама широм Америке не може бити ствар дебате. Она мора да буде доступна свим ученицима, уколико је циљ припремање одговорних грађана без којих нема функционалне демократије. Логички писмене особе умеју да постављају права питања својим лидерима, знају да уоче заблуде и оно најважније, да доносе одлуке у складу са својим вредностима. Поред тога, ученици који уче логику су добро припремљени за даљи професионални развој у области СТЕМ дисциплина (наука, технологија, инжињерство, математика), посебно рачунарства и информатике, који су кључни за конкурентност било које државе у модерном добу (Geneserth and Chaudri, 2018).

Разлози због којих је логика била нужан део гимназијског образовања у Србији и даље су једнако присутни и једнако снажни. Савремени развој информационих технологија и науке учинио их је још јачим. Због тога нема оправдања што постоје специјализоване гимназије у којима се она не учи. Али исто тако нема оправдања што ученици стручних школа немају ниједан обавезан филозофски предмет. Да ли то треба да буде Логика, Примењена и пословна етика, Логика са етиком или неки други филозофски предмет? Одговор није једноставан. Извесно је да у одлучивање треба укључити и академску филозофску заједницу.

ЛИТЕРАТУРА

- Geneserth M. Chaudri V. *Logic in Secondary Education*, <https://web.stanford.edu/~vinayc/intrologic/html/full.html>, 2018. (10.9.2021)
- Гргурев, В. Гајо Петровић – настава и повијест логике, *Методички огледи*, 20/2013, Загреб, 2013, 97-126.
- Закон о средњем образовању и васпитању, *Службени гласник бр. 55/2013, 101/2017, 27/2018, 6/2020*.
- Кубурић, А. *Настава логике у средњој школи*, АРХЕ, VII, 14/2010, Нови Сад, 2010.
- Марковић, М. *Логика за III разред гимназије и правно-биротехничке школе*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.
- Пешти, Ј. *Настава филозофије у средњим школама Србије од 1990. до 2010. Историја српске филозофије*, прилози за истраживање, Ево-Giunti, Београд, 2011, 541-554.
- Проле, Д. *Филозофска проблемска свест у Извештајима о српској великој гимназији у Новом Саду*, АРХЕ, V, 10/2008, Нови Сад, 2008.
- Спасић, С. Сантини, В., Николић, С. *Филозофија 3; Уџбеник за трећи разред гимназије*, Klett, Београд, 2020.

JADRANKA PEŠTI
STS „Mileva Marić“, Titel

TEACHING LOGIC IN SECONDARY SCHOOLS IN SERBIA FROM 2000 TO 2020

Abstract: The position of logic classes in secondary schools in Serbia during the last two decades has been a part of the broader context, where the education reform of secondary schools has been implemented. The period that is the subject of the study in this paper coincides with the education reform in secondary schools and with the beginning of the reform of grammar schools. The analysis of the position of the logic classes throughout this period includes all kinds of secondary schools, being looked at from the angle of plans, syllabi, and student books.

Keywords: logic, secondary school, plan, syllabus, student's books, education reform

Primljeno: 11.2.2024.

Prihvaćeno: 25.4.2024.

PRILOZI

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.407-411>

MARKO GALIĆ

NAUKOM DO KORIJENA RELIGIOZNOSTI: DA LI KOGNITIVNA NAUKA MOŽE DA ODGONETNE ČOVJEKOVU SKLONOST KA NATPRIRODNOM?

(Saša Horvat, *Zašto vjerujemo u Boga? Filozofski temelji kognitivne znanosti o religiji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2023., 205 str.)

Knjiga *Zašto vjerujemo u Boga?* hrvatskog teologa, filozofa i religiologa Saše Horvata predstavlja novost u regionalnim studijima religije. Njen cilj je da čitaocima upozna sa savremenim kretanjima u naučnom proučavanju ovog fenomena kojem se, u ovoj studiji, pristupa iz pozicije kognitivne nauke. S obzirom na to da autori religiji kao predmetu istraživanja, na području bivše Jugoslavije, već relativno dugo pristupaju iz uglova različitih naučnih disciplina, prvenstveno sociologije, sociokulturne antropologije i psihologije, ova knjiga predstavlja doprinos postojećem fondu interdisciplinarnog religio-loške literature u zemljama regiona. Međutim, ono što ovo djelo čini drugačijim je to što o religiji govori iz jedne nove perspektive,

koja uveliko može da doprinese sveobuhvatnijem poimanju ovog, mnogim disciplinama atraktivnog, polja istraživanja.

Imajući u vidu da je kognitivna nauka kao svojevrsan interdisciplinarni pristup proučavanju ljudskog uma relativno nova pojava u Hrvatskoj, kao i u ovom dijelu kontinenta uopšte, autor prije prelaska na religijsku problematiku kojom se ista bavi, izlaže neke od njenih osnovnih pristupa i načela. U ovom, početnom, dijelu rada obuhvaćeni su ključni aspekti kognitivne nauke, uključujući pregled njenog razvoja kroz istoriju, određivanje središnjeg predmeta istraživanja, pregled najnovijih teorijskih strujanja, kao i ukazivanje na neophodnost transdisciplinarnosti u studijama ljudskog uma i procesa

koji se odvijaju u njemu. Tako se čitaocima kognitivna nauka prezentuje kao predmetno orijentisana nauka, koja zapravo predstavlja udružene napore više različitih disciplina – filozofije, lingvistike, psihologije, antropologije, informatike i matematike – da, svaka iz svog ugla, detaljnije rasvijetle različite uglove ljudskog uma. Po iznošenju opštih odrednica o ovoj disciplini, Horvat dalje u knjizi nastoji čitaocima detaljnije ukazati na specifičnost njenog pristupa problemu religije, kao i po čemu se on razlikuje od pristupa drugih disciplina. Prilikom određivanja mjesta kognitivne nauke o religiji u religiološkim studijama, postaje očigledno kako njene pojedine karakteristike uspješno popunjavaju „postojeću prazninu“ u ovom polju istraživanja, otvarajući neka nova pitanja, ali istovremeno, u novom svjetlu, vraćajući i neka stara.

U vezi s tim, pristup kognitivne nauke religiji, kako je u knjizi opisan, karakterističan je po nekoliko stvari: 1) za razliku od većine društvenonaučnih pristupa, mahom antropoloških, kognitivna nauka o religiji stremi ka *objašnjavanju* vjerovanja i praksi koji se mogu smatrati religiozima, a ne njihovoj interpretaciji u datom kulturnom okruženju; 2) religiji se u ovom slučaju ne

pristupa holistički kao cjelovitom sistemu sa svim njegovim sastavnim dijelovima, koji bi se kao takav nastojao objasniti, već partikularistički, fokusirajući se na proučavanje rituala, vjerovanja ili religijske prakse kao pojedinačnih elemenata religije, 3) konačno, pristup kognitivne nauke religiji je u krajnjoj instanci univerzalistički jer smatra kako saznanja vezana za religiju, kao nešto što je suštinski proizašlo iz uma ljudi kao vrste, a ne iz vanjskih struktura, mogu da se primjene na čovječanstvo u cjelini, bez obzira na sociokulturne razlike (koje obično naglašavaju sociolozi i antropolozi) ili individualne sklonosti (na koje akcenat stavljaju psiholozi).

Oslanjajući se na neke od vodećih teorija prisutnih u disciplini, sa naglaskom na teoriju uma kao najzastupljeniju, i evolucionizam kao opšti filozofski svjetonazor, središnji motiv ove studije, moglo bi se reći, predstavlja nastojanje da se religija formuliše kao suštinski *prirodna pojava*. U prilog tezi o prirodnosti religije, autor navodi čitav niz istraživanja koja ukazuju na sklonost djece, ali i odraslih, ka teleološkim, dualističkim, antropomorfičkim, svrsishodnim i kreacionističkim interpretacijama realnosti. Pomenute sklonosti homo sapiensa

ka religijskim interpretacijama svijeta se dalje objašnjavaju kao sasvim normalan proizvod evolucije čovjekove „kognitivne arhitekture“, koje kao takve nemaju poseban centar u ljudskome umu, već su se normalno razvijale kroz postojeće umne strukture. Važno je napomenuti da iako je pristup kognitivne nauke ka religiji suštinski naturalistički, i smatra da čovjek ima intuitivnu, psihološko-biološki urođenu sklonost ka njoj, koju je moguće evolucionistički objasniti, on ni u kom smislu nije redukcionistički. Ovom tvrdnjom autor ukazuje kako pristup kognitivne nauke religiji ostavlja prostora za saznanja iz drugih naučnih disciplina, pogotovo društvenih nauka. Dakle, ukoliko ljudi u opštem smislu imaju intuitivnu religioznu sklonost, to da li će neki konkretan pojedinac, ili grupa ljudi, vjerovati u duhove šume, vode ili planine je i dalje uveliko oblikovano kulturno-geografskim kontekstom unutar kojeg oni odrastaju i čije lokalne obrasce usvajaju. Kao zaključak bi se moglo uzeti to da ova „intuitivna“ ili „prirodna“ religioznost predstavlja jedan potencijal koji ljudi posjeduju u sebi, i koji u svojoj „čistoj“ formi sadrži prilično veliku dozu subjektivnosti što je čini znatno različitom od „kontraintuitivnih“

vjerovanja sadržanih u sistematizovanim teologijama religija svijeta, sa Svetim trojstvom kao primjerom vrijednim pomena.

Navodeći različita obrazloženja kojima se evolutivnim putem nastoji objasniti porijeklo i funkcija religije, autor vješto izbjegava favorizaciju jednog od njih te se pri izlaganju različitih teorija izrazito drži neutralnog tona. Pri pregledu objašnjenja kako bi evolucija kod čovjeka mogla da izgradi sklonost ka religiji, koja autor navodi, u najopštijem smislu bi se mogle iskristalisati dvije ključne kategorije – prva koja religiju posmatra kao nusproizvod čovjekovog pogrešnog tumačenja prirode oko sebe, tj. grešku-iluziju koja je u prošlosti možda i imala funkciju u čovjekovom preživljavanju i održavanju društvene kohezije, ali koja je prevaziđena i do danas se održala kao genetski „virus“; i druga koja religiju posmatra kao logičan i racionalan proizvod čovjekovog tumačenja brojnih očiglednih dokaza Božijeg postojanja koji mogu da se uoče u prirodi, Božijem dizajnu koji je zajedno sa čovjekom pomoću evolucije kao alata u rukama tvorca stvoren. Kao objektivčan posmatrač koji se, barem u ovoj studiji, čvrsto drži načela „metodološkog agnosticizma“, autor naglašava kako kognitivna

nauka o religiji ne zastupa ni teistima dragu poziciju o biološkoj nužnosti religije, kao ni ateistički narativ o religiji kao umnoj aberaciji. Ova dva tumačenja porijekla religije u suštini odgovaraju dvjema filozofskim interpretacijama (ne)organske evolucije prirode i života, onoj ateističkoj koja sam proces posmatra striktno naturalistički, kao i onoj teističkoj čiji zagovornici nastoje da ostvare svojevrsnu sintezu između teističkog pogleda na svijet i teorije evolucije, najčešće posmatrajući samu evoluciju kao mehanizam kojim se Bog služio pri svojoj kreaciji.

Kao filozof, Horvat upravo u dokazivanju istinitosti jednog, tj. drugog, od pomenuta dva svjetonazora, vidi jednu od praktičnih dimenzija kognitivne nauke o religiji. Teorijska dostignuća, a pogotovo empirijski podaci, kojima kognitivna nauka o religiji raspolaze, zajedno sa dostignućima iz raznih drugih nauka – prvenstveno astrofizike, kosmologije, biohemije i geologije – predstavljaju veoma čest i bitan dio filozofske argumentacije o (ne)postojanju Boga. Važno je napomenuti kako se Horvat, iako bi se zbog njegovog primarno teološkog obrazovanja moglo naslutiti da je privatno vjernik, pri izlaganju (a) teističke argumentacije o postojanju Boga koja se bazira na studijama i eksperimentima iz oblasti kognitivne nauke, trudi ponuditi adekvatan pregled filozofskih pozicija ponuđenih sa „obe strane“ što doprinosi nepristrasnosti i naučnosti ove studije, te je ne čini pokušajem naučnog opravdanja ličnih uvjerenja. To se na kraju može vidjeti i po samim autorima čiji argumenti i viđenja su u knjizi izneseni, a među njima se mogu naći hrišćanski orijentisani mislioci kao što je Alvin Plantinga, ali i „jahači novog ateizma“ Dokins i Danet.

S obzirom na metodološki partikularizam koji smo naveli da je naznačen kao jedna od ključnih osobina pomenutog pristupa religiji, autor u posljednjem dijelu rada analizira „ideju vječnosti“ kao jedno od ključnih vjerovanja koje može da se nađe u različitim religijskim sistemima širom svijeta. Ovu analizu, shodno sopstvenom interdisciplinarnom pristupu, Horvat obavlja na nekoliko nivoa. On problemu ideje vječnosti prvo pristupa kao teolog – ukazujući na dijelove Biblije u kojima se ova ideja spominje, zatim kao filozof – prilično detaljno razmatrajući razvoj ideje vječnosti kod predsokratovaca, Platona, Aristotela, neoplatonista kao i srednjovjekovnih sholastičara, da bi se potom oslobodio lične disciplinarne zone komfora i porijeklo

ove ideje kod ljudi krenuo tražiti u arheološkim izvorima, a njenu nekompatibilnost sa aktuelnim stanjem stvari u prirodi u savremenim astrofizičkim istraživanjima. Tako se pregledom literature i raznih naučnih saznanja pred autorom iskristalisalo pitanje kako je čovjek, vremenski ograničeno biće, u vremenski ograničenom univerzumu, razvio ideju vječnosti (nematerijalnosti, natprirodnosti) koja je najčešće izražena kroz vjerovanje u postojanje duše, te je kao takvu uspješno plasirao u različite religijske sisteme kroz istoriju i danas?

Horvat posljednje listove ove monografije posvećuje navođenju nekoliko obrazloženja, onih starijih, kao i onih novijeg datu-

ma, kojima nastoji da uđe u trag porijeklu ideje vječnosti u ljudskome umu. Ovdje možemo da vidimo neka klasična objašnjenja kako „sijaju ponovo“, samo ovoga puta ojačana savremenom naučnom aparaturom, ali i neka potpuno nova, koja u čovjekovom odbijanju da prihvati konačnost i nepostojanje vide normalnu reakciju bića koje je rođeno „poznavajući samo život“. Iako posljednje poglavlje djeluje kao spoljni dodatak glavnom toku knjige što, u neku ruku, i sam autor navodi, te otvara jednu sasvim novu temu koju toliko iscrpno ne dovršava, samo je pitanje vremena kada će se novo djelo, sa imenom ovog mladog autora u potpisu, pojaviti i staviti tačku na započeto.

AUTHORS

GEORGE HRISTOV (1985) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory at the University of Belgrade. He graduated in Philosophy in 2009 from the University of Novi Sad. He received his MA and PhD in 2016 from the University of Regensburg, Germany, with a thesis on Hegel's and Deleuze's concepts of the state and history. His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, and Contemporary French Theory. He has published numerous scientific articles on these topics.

GAËTAN HULOT (1985) completed a PhD in 2022 under the supervision of Professor Dominique Pradelle at Paris-Sorbonne (France), focusing on the work of Husserl and the phenomenological reduction. He currently teaches social sciences at NOVA International Schools in Skopje, North Macedonia.

NEVENA JEVTIĆ (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Politics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The area of her specific research interests includes Philosophy of Marxism. She has written and published numerous scientific articles.

ANDRIJA JURIĆ (1990) is pursuing PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics and Bioethics at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017), *Stagirites* (2018), *Bioethical Kaleidoscope* (2021) and *History of Hellenic Philosophy I-II* (2024). He wrote and published more than 160 articles in different science and philosophy journals in Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine and USA. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic).

MARK LOSONCZ (1987) is a Senior Research Fellow at the Institute for Philosophy and Social Theory at the University of Belgrade. He completed his PhD at the University of Novi Sad with a thesis on *The Concept of Time in Bergson's and Husserl's Philosophy*, and conducted part of his research at École des hautes études en sciences sociales (EHESS) in Paris. He has held a postdoctoral position at the Institute of Ethics, Ludwig-Maximilians-Universität in Munich. His research interests include consciousness studies, theories of reality, philosophy of love, and philosophy and psychotherapy. He has published several works on the Hungarian minority community in Serbia and is the author/editor of thirteen books, with his works published in multiple languages.

DANIJELA MILINKOVIĆ (1982), PhD in Philosophy, is an Associate Professor at the Faculty of Philosophy, University of East Sarajevo, and Head of the Department of Philosophy. Her primary research interest is aesthetics, but she also works in other areas of philosophy, such as ethics, philosophy of literature, and philosophy of culture. She is the author of numerous works, primarily in aesthetics, including the monograph *The Birth of the Aesthetic Sense and the Judgment of Taste*. She is a member of the Serbian Philosophical Society in Belgrade and the Philosophical Society Logos in Pale.

ANA MILJEVIĆ (1976) is a Teaching Assistant of Ancient Greek Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad).

NATAŠA S. MILOVIĆ (1988) received her MA with the thesis *Nietzsche's Understanding of Culture, Art and Life* and PhD Degree in Philosophy with the thesis *Understanding the Political by Hannah Arendt and Its Development and Revision Through Philosophical Concepts of Gilles Deleuze* from the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade. At the same faculty, she works as a Research Fellow. She is the author of the book *The Man of Crisis in the World of Users and Those who "speaks as tools"* (2022, shortlisted for "Nikola Milošević" Award).

ZORAN R. NIKOLIĆ (1961) is a PhD student in Political Science at the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade. He completed his undergraduate studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. After a long break in his academic education, he completed a master's degree in 2019 at the University of Belgrade in

an interdisciplinary program focused on Terrorism, Organized Crime, and Security. He has published articles in professional journals. His research interests include 19th-century Serbian politics, cultural transfers in modern Serbia, and the works of Niccolò Machiavelli.

MILOŠ PEROVIĆ (1980) received his PhD in Sociology from the University of Novi Sad, with a thesis titled “Critique of Understanding the Precariat as a New Social Class.” He has written and published numerous scientific papers.

JADRANKA PEŠTI (1961) graduated and obtained a master’s degree from the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. Her areas of research include the Philosophy of History, Russian Philosophy, and Philosophy in Education. She is the author of several scholarly articles.

UNA POPOVIĆ (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language, Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*, and *Heidegger on Painting*. She has written and published numerous scientific articles.

DRAGAN PROLE (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology (University of Novi Sad). He is the author of the numerous books, including: *Husserl’s Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignness of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad. Philosophical Reflection of Romanticism* (2013), *Equality of the Unequal. Phenomenology and Early Avant-garde Movements* (2018) He wrote and published more than hundred philosophical articles.

MARICA RAJKOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Aesthetics, Philosophy of Art, Philosophy of Culture and Philosophy of Technics (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the book *The Problem of Aesthetics in the Philosophy of German Idealism* (2021), and numerous scientific articles.

NATAŠA VILIĆ is a Full Professor of Aesthetics at the Faculty of Philosophy, the Academy of Arts, and the Faculty of Architecture, Civil Engineering, and Geodesy (University of Banja Luka). She is the author of several books: *Philosophy (Works) of Art* (2009), *The Socially Stabilizing Role of the Media* (co-authored, 2013), *Introduction to Aesthetics* (with a brief overview of the history of aesthetics: Antiquity and

the Middle Ages) (2016), *Art and Reality: Aesthetics in the Modern Age* (2021), and *The Artist as a Rebel in the Encounter with Existence: Some Essential Questions of the Philosophy of Art* (2022). She has written and published numerous scientific papers and reviews in various domestic and international scientific and philosophical journals.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Associate Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of the book *Horizon of Praxis: Essays on Kant's Philosophy* (2023) and numerous scientific articles.

GORDAN ŽIVIĆ (1960) is pursuing PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He teaches Philosophy at the "Filip Višnjić" Grammar School in Bijeljina.

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,

- naziv i adresu matične institucije autora,

- e-mail adresu autora,

- pun naslov (i podnaslov) članka,

- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),

- ključne reči (ne više od 10),

- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* /
ISSUES OF *ARCHE* JOURNAL

ARHE 01/2004:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 02/2004:	ARISTOTELOVA FILOZOFIJA / ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
ARHE 03/2005:	KJERKEGOROVA FILOZOFIJA / KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
ARHE 04/2005:	FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
ARHE 05-06/2006:	HEGEL / HEGEL
ARHE 07/2007:	MARKS I MARKSIZAM / MARX AND MARXISM
ARHE 08/2007:	HAJDEGEROVA FILOZOFIJA / HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
ARHE 09/2008:	HERMENEUTIKA / HERMENEUTICS
ARHE 10/2008:	POLITIČKA FILOZOFIJA / POLITICAL PHILOSOPHY
ARHE 11/2009:	VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA / WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
ARHE 12/2009:	BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 13/2010:	PLATONOVA FILOZOFIJA / PLATO'S PHILOSOPHY
ARHE 14/2010:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 15/2011:	NIČEOVA FILOZOFIJA / NIETZSCHE'S PHILOSOPHY
ARHE16/2011:	FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA/ PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
ARHE 17/2012:	DEKARTOVA FILOZOFIJA / DESCARTES' PHILOSOPHY
ARHE 18/2012:	FILOZOFIJA RELIGIJE / PHILOSOPHY OF RELIGION
ARHE 19/2013:	SPINOZINA FILOZOFIJA / SPINOZA'S PHILOSOPHY
ARHE 20/2013:	FILOZOFIJA TEHNIKE / PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

ARHE 21/2014:	SOKRATOVA FILOZOFIJA / SOCRATES' PHILOSOPHY
ARHE 22/2014:	FILOZOFIJA KULTURE / PHILOSOPHY OF CULTURE
ARHE 23/2015:	LAJBNICOVA FILOZOFIJA / LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
ARHE 24/2015:	FILOZOFIJA JEZIKA / PHILOSOPHY OF LANGUAGE
ARHE 25/2016:	FIHTEOVA FILOZOFIJA / FICHTE'S PHILOSOPHY
ARHE 26/2016:	FILOZOFIJA UMETNOSTI / PHILOSOPHY OF ART
ARHE 27/2017:	ŠELINGOVA FILOZOFIJA / SCHELLING'S PHILOSOPHY
ARHE 28/2017:	FILOZOFIJA PRAVA / PHILOSOPHY OF RIGHT
ARHE 29/2018:	AVGUSTINOVA FILOZOFIJA / AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
ARHE 30/2018:	ESTETIKA / AESTHETICS
ARHE 31/2019:	FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG / PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS
ARHE 32/2019:	ETIKA / ETHICS
ARHE 33/2020:	MARKSISTI XX VEKA / 20th-CENTURY MARXISTS
ARHE 34/2020:	LOGIKA / LOGIC
ARHE 35/2021:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 36/2021:	PROBLEMI ONTOLOGIJE / PROBLEMS OF ONTOLOGY
ARHE 37/2022:	HEGELOVA FILOZOFIJA / HEGEL'S PHILOSOPHY
ARHE 38/2022:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 39/2023:	FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA / PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT
ARHE 40/2023:	FILOZOFIJA ISTORIJE FILOZOFIJE / PHILOSOPHY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Stanko Vlaški. – God. 1, No. 1 (2004) –
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487