

Петар Милосављевић
ШВЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ

Петар Милосављевић

ШЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ
И МЕТАКРИТИЧКИ МЕТОД

Издавачи:

Матица српска у Дубровнику – Београд
(извршни издавач)
Народна библиотека „Раде Драинац“ - Блаце
Књиготворница Логос - Грачаница

За Матицу српску у Дубровнику
Милорад Бугха

Уредник

Момчило Суботић

Рецензент

Раде Павловић

Корице

Мирјана Исаков

Штампа

Графоофсет - Челарево

Тираж: 500

Петар Милосављевић

ШВЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ

И МЕТАКРИТИЧКИ МЕТОД

Београд - Блаце - Грачаница
2017.

ПОСВЕТА

Тек кад је ова књига била написана и редигована, уочио сам да се она разликује од других књига писаних на српском језику по томе што се у њој и српски аутори третирају равноправно са страним ауторима који се баве општим филозофским проблемима. Такође, у њој се и Срби, историчари филозофије, третирају као и други релевантни писци у овој области, а међу њима и мој рођени брат.

Такав мој однос према овој материји узрокован је погледом на свет који се зачиње у родној кући, у детињству и младости.

Зато сам и пожелео да бар један од издавача ове књиге буде из мог завичаја, из Топлице.

Књигу посвећујем родитељима:

Мирославу (1919-1946) и Росанди (1919-2010).

САДРЖАЈ

<i>О овој књизи</i>	9
ШВЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ	11
Ставови и систем	13
Системи и процеси	21
Шведски сто филозофије	29
О методама	40
Поимање бића. Настанак онтологије	51
Поимање логоса бића. Рађање дијалектике	59
Распоређивање грађе	68
ЧВОРИШТЕ ПЛАТОН	71
Чвориште Платон	73
Идеје	77
Идеје и парадигме	83
Идеје и суштине	86
Идеје и појмови	94
Аристотел	100
Платонизам и аристотелизам	107
Хришћанска притока главном току филозофије	111
Интронизација Бога	122
Спор око универзалија	130
ЧВОРИШТЕ ХЕГЕЛ	135
Чвориште Хегел	137
Ренесанса: детронизација и интронизација	141
Обнова антрополошких преокупација	146
Питање метода спознаје	154
Доба просветитељства и сентиментализма	163
Немачка класична филозофија	167
Време класичног идеализма	167
Кантова синтеза	170
Фихте	177
Шелинг	179
Хегел	181
Деструктуризација Хегеловог логоцентризма	190

Маркс	207
Осврт на деконструкцију Хегелове филозофије	213
ЧВОРИШТЕ ПРАКСИС	215
Приступ	217
Појам праксис	222
Мултиплификација праксиса и логос праксиса	231
Снимак стања	234
Снимак стања и излази	245
Јаство и миство	249
Кључ: Хердер	260
Логос праксиса	266
Осврт на „чвориште праксис“	280
ЧВОРИШТЕ ЛОГОС	281
Приступ	283
Човекови продужци и семиологија	285
Кентауризацја семилошке парадигме	286
Отуђење и разотуђење	290
Оваплоћење и одуховљење	297
Преумљење	303
Обнова логоцентризма	310
Осврт на задатак сугериран у наслову књиге	312
ДОДАЦИ	313
Едиција „Ерос и логос“	315
Библиографска белешка	317

О ОВОЈ КЊИЗИ

Ово је трећа по реду моја књига писана у дијалошком облику.

Прво је настала књига Бојана Радића *О Новосадском скупу. Разговори са Петром Милосављевићем* (2008). Њен је смисао био да укаже на значај Међународног научног скупа *Српско питање и србистика*, познатог и под именом *Новосадски скуп* (2007). Мој млади саговорник Бојан Радић и ја у овој књизи разговора посебна поглавља посветили смо претходним догађајима сличног карактера, као што су били Бечки договор (1850) и Новосадски договор (1954).

Друга је била књига Биљане Живковић *О српском питању. Разговори са Петром Милосављевићем* (2012). Она је практично била наставак разговора са Радићем. Конкретизовала је равно 20 отворених тема о српском питању.

Дијалoшкa форма се данас ређе користи. Ова форма различита је од форме трактата којом сам се служио у осталим својим књигама превасходно научног карактера. Дијалoшкa форма се, у основи, темељи на моделу платоновског дијалога. Њу је код Срба најплодније користио Лаза Костић у књизи *О Змају* (1902).

У Платоновим и Костићевим дијалозима саговорници су по правилу представљени као опоненти - носиоци различитих теза. Разговори у којима сам ја био саговорник, по природи су интервјуи; имају, дакле, карактеристике текстова који су настали у цивилизацији штампе. Таквог су карактера већ били чувени Екерманови *Разговори са Гетеом*. Опет са једном разликом која се не може превидети, а која је везана за технику бележења разговора. Екерман и његов саговорник су непосредно разговарали. Садржај разговора је Екерман одмах бележио или их је бележио накнадно. Не сумња се да су ти разговори, у основи, верно забележени. Али нема доказа да је и сам Гете ауторизовао разговоре. Моји разговори са Бојаном Радићем и Биљаном Живковић одвијали су се у другачијим приликама. Ми смо имали на располагању два нова и моћна средства комуникације: телефон и електронску пошту. Сусретао сам се у мом стану и са господином Радићем и са госпођом Живковић. Али смо укупан посао око настајање заједничких књига обављали телефоном и елек-

тронском поштом. Основни предлогак ових разговора, сачинио сам ја. Заједничка надоградња настајала је касније.

Разговори са младим Радићем, који је био мој студент, подсећали су ме често на моје разговоре са Сртеном Марићем 60-тих година 20. века. Марић је био око три и по деценије старији од мене. И њему и мени су ти разговори били потребни. Марићу је био потребан млади саговорник; а мени - дијалог са знатно обавештенијим саговорником. Жао ми је што о мојим разговорима са Сртеном Марићем, вођеним углавном у његовом стану, није остало писаног трага.

Пишући ову књигу, као могући предлогак разговора, имао сам у виду и више сасвим конкретних саговорника. Своје саговорнике имао сам у себи. Чуо сам њихов глас или се трудио да саслушам њихова питања и потпитања. Ко зна какав би облик књига добила да сам са већином од њих покушао да ступим у контакт. И да ли би икад била довршена! Тако се ипак десило да настане ова расправа у дијалошкој форми.

ШВЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ

СТАВОВИ И СИСТЕМ

Непосредни повод за настанак ове књиге може да буде одбрањена дисертација Слађане Алексић на Филозофском факултету у Косовској Митровици под називом „Теоријско и методолошко дело Петра Милосављевића“. (2012). Вероватно је то, у овом тренутку, једина дисертација која је у Србији одбрањена о неком живом аутору сличне струке. У обимном тексту ове дисертације (638 страна), најдуже поглавље има наслов „Теоријски и методолошки систем Петра Милосављевића“. Кључна реч у тако формулисаном наслову јесте реч систем. Да ли се, и у случају мог дела, стварно може говорити о систему?

Ово питање садржи два потпитања.

Једно се потпитање тиче ваљаности формулације у наслову поменутог поглавља. Са језичке тачке гледишта ваљана би била и формулација која би гласила овако: „Теоријски и методолошки систем Петра Петровића“. Иако знамо да неки теоретичар под тим именом не постоји.

Друго потпитање је много озбиљније. Оно, у ствари, пита: Да ли теоретичар Петар Милосављевић има систем или га нема? По ауторизи дисертације, очигледно, такав систем у мом делу постоји. Аргументи изнети у тексту њене тезе могу се проверити.

Примереније би било овом проблему приступити на други начин. Могућ је, рецимо, коментар става у облику питања: „Постоји ли тако нешто као што је систем Петра Милосављевића?“ Јер је умесно поставити и питање: чега је то систем?

Дакле: чега је то систем?

И на то питање могуће је одговорити. Чим употребимо израз систем, знамо и да се тај израз тиче неке целине. Али не било које целине. Већ целине која, као и свака целина, мора да садржи неке делове. Израз систем тиче се баш односа међу деловима у некој целини. Делови могу бити разбацани, одвојени једни од других, без реда. Али, кад говоримо о деловима у вези са системом, морамо да имамо у виду целину уређених односа ме-

ђу деловима. А односи међу деловима у некој целини, у принципу, могу да буду од две врсте: односи целине и делова (заправо односи: целина - део), али и односа међу самим деловима (један део – други делови). Понављам само ставове из једне компетентне књиге: Никлас Лухман, *Теорија система* (Загреб, 1981)

Шта могу да буду делови целине?

Узмимо један једноставан пример, пример куће. Кућа је једна целина, а она се састоји од темеља, зидова, крова, врата, прозора итд. Сами зидови куће се састоје од појединачних зидова у просторијама. Врата се састоје од рагастова, оне даске коју зовемо врата, од шарки, браве. Сваки од тих делова и сам постоји као део неке целине, а свака од тих целина има место и неку функцију у кући као функционалној целини.

Поводом поменути дисертације, разуме се, сигурно нећемо имати у виду неке делове материјалне природе сличне онима које сте поменули.

То је тачно. Имамо посла са нечим што је апстрактно: са ставовима, појмовима, идејама. Али и ставови и идеје могу да буду делови неке целине. А то, другим речима, значи: могу се сагледавати и као појединачни и као делови система. Рецимо: као делови куће схваћени као једног грађевинског система. То значи да имамо, у ствари, посла са нечим што је, у основи, исто, ма колико, споља гледано, изгледало различито. Што је принцип који се тиче односа целине према деловима, и делова међу собом.

Са чиме, конкретно, имамо посла у овој дисертацији?

Имамо, у ствари, посла и са системом и са свиме што израз систем подразумева. Нећемо погрешити ни ако говоримо о систему ставова, ни о систему идеја, ни о систему појмова, ни о њиховом међусобном односу.

Изаберимо, за почетак, једно од та три!

Ако већ могу да бирам, изабрао бих израз ставови, односно, у једнини, израз: став.

Зашто баш тај израз? А не рецимо неки други, ако је свеједно који ћемо израз изабрати?

Признајем, у овом случају, тако поступах из сасвим личних разлога. Допуштам да би неки други саговорник могао да има и другачији избор. Мене израз став подсећа на почетак моје литерарне авантуре. Да бисте ме разумели, подсећам се догађаја из моје биографије.

Израз *став*, у посебном значењу, дакле као термин, чуо сам први пут 1956. од Флорике Штефан. Флорика је тада била главни уредник *Поља*, књижевног часописа, који ме је те године прихватио и касније редовно објављивао. *Поља* су ми тада, у неколико бројева, објавила есеје о Радету Драинцу, Растку Петровићу и Момчилу Настасијевићу. Уредница и ја смо се спријатељили па сам је често посећивао у њеном стану на Београдском кеју 1 у Новом Саду, преко пута Петроварадинске тврђаве.

Флорика је свој посао уредника схватила тако као да јој је најважнија дужност да даје шансу почетницима. У њеном тиму младих ја сам се издвајао по томе што сам био третиран као књижевни критичар. А таквих је, природно, могло да буде знатно мање него, на пример, песника. Иако је показивала велику наклоност према мени и мом раду, понашала се тако да јој је, као старијој, дужност да ме саветује, па и да ми држи лекције. Сматрала је да као критичар треба да имам ставове, а ја их, како је испадало, баш и немам о свему што се од критичара очекује.

Из данашње перспективе сматрам да су њене примедбе биле сасвим неосноване. Са само 19 година, колико сам их тада имао, таква очекивања су била нереална. Сада, више од педесет година касније, не само да имам и доста изграђених ставова о много чему, већ имам и читаве системе ставова који спадају у разне научне дисциплине. Не мислим ни да је Слађана Алексић, ауторка поменуте дисертације, погрешила што је неки такав систем у мом раду идентификовала и издвојила.

Шта се може казати о систему ставова који су већ постали тема испитивања у посебним дисертацијама?

Међу Србима мало је теоретичара књижевности, али још мање је оних који имају изграђене системе ставова. Али у неких народа, на пример Немаца, то је много чешће. Систем је нешто што се изграђује. Нема смисла тврдити да се од система почиње. Систем је само могућност ка којој се тежи.

Мој народ је мени датост, као што сам и ја нека датост у том народу. Више ми лежи идеја да се треба потрудити да се у постојећем мом народу нешто мења набоље. Да буде боље него што јесте. А сигурно је боље за националну културу имати и теоретичаре са системима ставова, него их немати.

Шта значи израз став?

Израз став има доста јасно значење у српском језику. Оно је блиско али не и истоветно са значењем који исти појам има у другим језицима. На руском овај израз се преводи изразом *отношение* (дакле однос), на немачком је *Standpunkt* (тачка гледишта), на француском је *pose* (постав), на енглеском *attitude, attitude of mind* (став, став мисли).

Рекао бих да је, у односу на поменуте језике, израз став најутемељенији и то баш на српском језику. (Све више верујем да има оправдања теза да је то један од најстаријих језика!). Кад кажем да је овај израз најутемељенији баш на српском, имам у виду да овај израз управо у нашем језику има најјасније значење. Полазим од чињенице да се израз *став* корени на глаголу *ставити*. Стави се нешто на нешто, стави се нешто у нешто, угради се у темељ, другим речима: утемељи се.

Ово што казујем могу и да илуструјем на једном примеру: на једном одломку из *Историје филозофије* Радивоја Керовића (2006), из њене прве књиге на страни 703. Одломак се тиче дела о Фихтеовој филозофији. Исписаћу неколико реченица из књиге. Али ћу, у наведеним реченицама, верзалом истаћи основе изрази *став*.

Троструки карактер дијалектике самог Ја, који се именује тезом, антитезом и на крају, као трећим, уједињујућим чланом, синтезом, има свој онтолошки основ у трима радњама самог Ја. Прва

радња јесте да Ја поСТАВља само себе. Као акт ума и као акт самосвијести, та прва радња самопоСТАВљања Ја има идеални карактер произвођења предСТАВА и дјелања. То је истовремено почетак процеса самоосвјештења или саморазвоја самога Ја. Међутим, да би се остварило, себе одредило и разликовало од другог, Ја мора да себи насупрот поСТАВи Не-Ја. Тако апсолутно Ја поСТАВља Не-Ја у Ја. То је друга основна радња апсолутног Ја, да себи поСТАВи границу и да се одреди, да се разликује и подвоји унутар себе сама. Јер, као апсолутно Ја оно нема ништа и ничега изван себе, никаквог вањског и себи страног битка, него оно представља једини и пуни битак који се може замислити. Ова друга радња Ја којом оно унутар себе поСТАВља Не-Ја јесте тек „првобитно произвођење“ самој свијести Ја нечега различитог и страног тој свијести и томе Ја, нечега наизглед посве супротстављеног.

Зашто је вредело сетити се баш тог места?

Зато што хоћу да конкретно одговорим на постављено питање. А питање се, да се подсетимо, тиче појма став. Изабрао сам баш део који се тиче Фихтеа зато што се у делу овог филозофа можемо најбоље срести са проблемом о којем расправљамо, о пореклу израза став (бар што се српског језика тиче). Цитат усто показује и да израз став има конкретно значење у односу на друге изразе. Верујем да наведени одломак и пластично помаже да јасно одговоримо на питање о значењу речи став.

Али Ви не цитирате Фихтеа, цитирате Керовића који парафразира Фихтеа.

Слажем се. То што Керовић чини јесте, нескривено, парафраза Фихтеових ставова. Парафраза је легитимни облик. То је нешто што интерпретатор с правом чини. Он, на свој начин, интерпретира дело које постоји независно до њега. А да бисмо схватили стварну улогу интерпретатора у области филозофије, вреди направити поређење са нечим из друге области, рецимо из области музике. Слушате, на пример, два интерпретатора Шопена. По једној интерпретацији Шопен је бледуњав и беживотан. По другој интерпретацији Шопен је величанствен. Да направим и једно поређење из области књижевности. Сви смо знали да је Доситеј Обрадовић писао песме, али и да он, као песник, није

био много уважаван. Онда је једном приликом, на телевизији, његову песму *Востани Србије* интерпретирао глумац Миодраг Радовановић Мргуд. Све ми се чини да се баш од те интерпретације Доситејева песма у нашој култури третира као велика. Интерпретатор је оспојио нешто од њеног смисла што је дотле био скривено. Од тада је ова песма постала, некако незванично, српска химна, или химна Србије.

Да бих истерао проблем до краја, навешћу још један одломак из Керовићевог приказа Фихтеовог односа према ставовима. Овај одломак преузет је са стране 700. исте књиге. Он се превасходно тиче принципа који су уграђени у односе делова и целине. И размишљање о овом проблему је, такође, важно. Није довољно да знамо да постоје односи између целине и делова. Важно је да се зна и на којим начелима (принципима) су ти односи засновани. Да би се и на то питање одговорило, опет може да буде добродошла Керовићева интерпретација Фихтеа. Јер се, на неки начин, надовезује на ону претходну о ставовима. И принципи су, у основи, само врсте ставова.

Фихте полази од идеје о системској форми науке. По њој сваки научни став добија свој пуни смисао и своје пуно значење само у целини свих научних ставова и међусобној вези са њима, с једне стране, и утолико уколико су сви ставови изведени из једног јединственог утемељујућег става или принципа, с друге стране. Тако цио систем научних ставова и научног знања треба да слиједи и да се развије из једног основног апсолутно извјесног и несумњивог принципа. Само под том претпоставком се може говорити и о стварном јединству знања. Због тога Фихте и тврди да „наука треба да буде једно, цјелина“. Међутим, тај основни и први став или принцип из кога би слиједили и развили се сви други научни ставови и које би он као такав утемељивао, мора да има другачији карактер од утемељених и изведених ставова. Он мора да има ту особину да у себи садржи могућност извођења свих других ставова, али да је сам посве неусловљен и да није изведен ни из каквог вишег става или принципа. Тако је он највиши, апсолутно извјесни и заснивајући принцип сваког знања и сваке науке. Елементе своје апсолутности, потпуне извјесности и неусловљености он носи у себи самоме. Такав принципијелни став који утемељује сваки систем знања и науке и који је извјестан сам по себи, Фихте назива принципом (Grundsatz). (700)

Овим мало дужим цитатом зашли смо у поље још једног од крупних проблема. После отварања проблема система (тј. односа целине и делова) у игру је убачен још један проблем: проблем принципа, дакле начелних, основних ставова, на којима се граде ставови мањег опсега и значаја. Али проблеми принципа, дакле посебних ставова, могу се сагледавати и решавати само ако се имају у виду и ставови који се тичу система. Системи се граде на принципима; почивају на овим стубовима. Кад се поруше принципи, руше се и системи.

Да би систем настао, и да би могао да опстане, он треба да задовољи извесне услове. Ставови, идеје, појмови, све оно што чини један систем морају да буду у конзистентном и конгруентном односу. Другим речима да је све у највећој мери сагласно једно с другим. Пукотине које се јављају у постојећем систему намећу потребу да се систем или догради или промени. Дешава се и једно и друго. Зависно од много чега.

Дошли смо тако до филозофије, до филозофских система.

Кад говоримо о филозофији, обично мислимо на истакнуте филозофе. Чинимо тако да бисмо разговор учинили што конкретнијим. Верујем да ћу успети најбоље да објасним појам система ако то учиним на истом терену, тј. на терену филозофије.

Подсећам, за почетак, на једну већ класичну поделу у филозофији коју је учинио Винделбанд у својој *Историји филозофије*, првој коју сам прочитао. Он је укупну грчку филозофију поделио на три периода: на *космолошки* период, *антрополошки* период и на *систематски* период. Лако је схватити шта је главни предмет размишљања или испитивања сваког од тих периода. У првом је предмет космос (то је грчки израз за свет); у другом је предмет човек (антропос) у трећем периоду, оном који је представљен као систематски, филозофи се питају и о космосу и о човеку. Али се питају и о много чему другом што повезује космос са човеком. Не треба, при томе, испустити из вида, да у размишљањима о свим филозофским питањима, у трећем по реду периоду, они уносе систем. А то значи: размишљају и о једном и о другоме, али о још понечему. Филозофија се подиже на један виши ниво: ослања се, обавезно, на доприносе претходника. Подиже, самим тиме, на ранг дисциплине.

Зна се ко су представници систематског периода. То су Платон и Аристотел. Они и чине врхунце филозофске мисли античког грчког периода.

Познато је, из историје филозофије, да су се такви врхунци, појавили свега још једном. То се десило у време немачке класичне филозофије, са Кантом и Хегелом. И ова двојица великих филозофа представљају врхунске домете систематског периода.

Да се подсетимо. У Методологији проучавања књижевности (1985), ова два велика периода у историји филозофије се пореде. Међу њима се прави и нека врста паралеле.

Тачно је. Постављено питање отвара нови проблем. То је проблем односа система и процеса. Зато овде треба да направимо неку врсту дигресије. Па да о том питању посебно говоримо.

СИСТЕМИ И ПРОЦЕСИ

Кад имамо у виду два поменута врхунца у историји филозофије (Платона и Аристотела, Канта и Хегела) јавља се ново питање на које треба одговорити: Како и зашто се десило да врхунце имамо баш у њима, и баш у време када су они деловали? Да ли иза рађања њиховог система стоји случај? Да ли је случај учинио да се баш тада јаве поменути генијални ствараоци? Или је по среди ипак нешто сложеније, што тражи дубље објашњење.

Са овим проблемом већ сам се суочио приликом писања књиге *Методологија проучавања књижевности* (прво издање 1985).

Моје објашњење засновано је на рационално схватљивим разлозима. Ниједан од ова два врхунца се није јавио случајно. Класичном периоду грчке филозофије (Платон и Аристотел) претходили су космолошки и антрополошки период. Тако се нешто десило и у нововековној филозофији, у израстању Кантовог и Хегеловог филозофског система. Са космолошким периодом грчке филозофије може се поредити у Западној Европи филозофија природе (од оне врсте коју репрезентују Галилеј, Њутн, Кеплер, Холбах, Руђер Бошковић). А са антрополошким периодом могу се, заједно, поредити две оријентације нововековне филозофије: емпиризам (Лок, Хјум, Беркли) и рационализам (Декарт, Лајбниц). Кад се ова поређења имају у виду, испада доста очигледно, да ни систематски период у немачкој филозофији није настао случајно. Оба систематска периода били су, у ствари, синтезе већ учињених продора у претходним оријентацијама.

И у једном и у другом случају имамо посла са системима: са Платоновим и Аристотеловим системима, али и са Кантовим и са Хегеловим. Кад их пребројимо, испада да су то четири система. Али би, можда, још тачније било рећи да су у питању два и два система.

И то је важно да се констатује. У оба случаја немате једну већ по две систематизације. Мени су, за потребе мога изучавања, показаних у поменутој књизи, важније биле систематизације

које су настале у првом (дакле у грчком) периоду. Из једноставних разлога. Мој задатак је био да се бавим поетиком (делом теорије књижевности) и за то разликовање било је важно да се направи разлика између Платонове ентузијастичке поетике и Аристотелове поетике вештине. У случају Кантовог и Хегеловог система имамо посла такође са нечим сличним, али и нечим различитим. Али, овога пута, на терену осветљавања уметности, те разлике више треба видети у области естетике, а не у области поетике. При томе треба имати у виду да се естетика тиче и природно лепог, али и уметности у целини, а не превасходно поезије.

Показало се, и у мојим анализама, да су два система ставова у основи различити: онај систем ставова који има Платон о поезији, и онај систем ставова које о спознаји има Аристотел. Али и да се ти системи ставова односе негативно један према другом. Пратећи однос следбеника једних и других ставова кроз време могао сам да представим историју мишљења о књижевности. Резултат таквог виђења је био плодан. Био је плодан јер се градио на увиду у промене које су се дешавале на два колосека, и кроз увиде у процесе смењивања њихових доминација. На основу тих увида и могао сам да направим историјски приказ кретања па и развоја књижевнотеоријске мисли. Самим тиме, и да уђем у логос саме методологије проучавања књижевности као дисциплине.

Ради појашњења, подсећам шта је било пре таквог приказа историјских промена. Код нас (а тако је било и у свету) пре појаве моје књиге, постојао је један предмет који се предавао на студијама књижевности а звао се Преглед књижевних теорија. Структура тога предмета се, на нешто поједностављен начин, може приказати овако. Приказује се једна теорија, приказује се друга, трећа, десета, а међу њима се, по правилу, не указује на везе које морају да постоје, не указује се на логос постојања и на логос промена које се збивају.

Упутно је, зато, обратити пажњу на оно што сам ја урадио. Мој је допринос био у томе што сам уочио да међу самим теоријским концепцијама, а поготово у променама које се дешавале између њих, ипак постоје неке везе. Показао сам да се, кроз те промене, у основи, смењују платоновски и аристотеловски модели. У једном периоду, на пример, доминантан је аристолов-

ски, у следећем платоновски модел. У сменама тих система има неке динамике, неког логоса. Чини ми се да кретања, промена, не би било кад би се период завршавао једним системом, на пример само платоновским, или само аристотеловским. Кретање омогућује управо постојање два опозитна система. Кретања не би, у ствари, ни било ако не би било супротности међу овим системима. Упркос чињеници да је процес систематизовања завршен, не значи и да је докрајчен. Остао је отворен за борбу идеја иза којих постоји потреба за новим доминацијама.

Кад кажемо кретање, подразумевамо и промене, а чим почнемо да говоримо о променама, говоримо у ствари о процесима у којима се промене дешавају.

Промене и процеси везани су за историју. Слушао сам једном Димитрија М. Калезића, ученог богослова и филозофа, који у другом делу речи историја, види садржано и присуство израза теорија. Пошто се израз историја тиче приче о променама, то значи да би у историји као дисциплини требало видети и напор да се контемплирају и саме промене. Задатак историје јесте да се бави догађајима, а задатак је теорије да се превасходно бави логосом промена (као предусловима и последицама догађаја).

Морамо, ипак, признати да је историјски начин виђења одувек постојао, али да у тим виђењима није било много система. Зато не треба губити из вида да је историјски начин виђења нешто што су донела новија времена. Појава као што је историзам јавља се, фактички, тек у 18. веку. Оно што је пре тога било, можемо да појмимо као наговештаје, прилоге, припреме. Историзам је, у филозофији, битна особина тек Хегеловог филозофског система. Те особине немају ни Платонов ни Аристотелов систем. Па чак, у правом смислу, ни Кантов. Бојим се да их у правом смислу немају ни историје филозофије, чак и оне које настају у новије време. И поред постојања Хегелове *Филозофије историје* питање је колико је начин његовог историјског размишљања о филозофији и стварно прихваћен.

Прочитао сам више историја филозофије. Чини ми се да су оне прављене по оваквом моделу: Излажем по хронолошком реду ставове једног филозофа, па другог, па трећег. И тако редом. Такви прикази слични су оним напред поменутих прегледима

књижевних теорија. И ове историје филозофије су, у ствари, прегледи збивања на пољу филозофије. У њима, рекао бих, нема оног теоријског контекстирања о којем говори Калезић.

Знам да и у мојим (старијим) текстовима има трагова оваквог приступа. Јер је природно да човек у великој мери остаје заробљеник начина мишљења свога доба. Па ипак, обраћам пажњу и на оно што је ново у мом начину мишљења. У поменутој *Методологији* настојао сам да покажем да, у збивањима којима се она бави, има и система и логоса.

Опет долазимо до система. Је ли систем нешто статично или је нешто динамично?

Ово питање ме подсећа на једног од најзначајнијих структуралиста 20. века, на Ролана Барта. Слушао сам га више пута 1969. на Екол Пратик у Паризу кад је држао курс о старој реторици. Барт је у неком од својих текстова рекао, отприлике, ово. Кад видите да се у неком тексту учестало помињу појмови систем и структура, треба очекивати да се сусрећете са мишљењем којем је у основи структуралистичко.

Напомињем да изрази и систем и структура подразумевају бављење односима делова и целине. Систем обично подразумева тај однос као статичан. Појам структура већ је отворенији. Управо шездесетих година, кад сам ја улазио у сазнања о структурализму, говорило се о двама врстама структурализма: статичком (пример: Барт) и динамичком (пример Голдман). (Одлазио сам на предавања код обојице).

Било је време када сам се више интересовао за структурализам у лингвистици и књижевности него у филозофији. Али, ипак сам до битног одговора на то питање дошао преко једног филозофа. То је био Карел Косик. Овај чешки филозоф, један од главних људи у чешком пролећу 1968. године, наступао је као неомарксиста. Кључни изрази, које сам преузео од њега, и на које обраћам пажњу, јесу *структурализација* и *деструктурализација*. Сам Косик је тврдио да је и концепцију и изразе преузео од Жоржа Гурвича, незаобилазног социолога око половине 20. века. Ови изрази стекли су најпотпунија значења у оквиру ове оријентације. Па ипак, њих није тешко довести у везу са изрази-

ма систематизација, па и десистематизација. Бар први од њих много чешће је у употреби.

Да наведемо пример.

Са вредношћу ових израза, са снагом концепције која стоји иза њих, срео сам се први пут конкретно када сам радио на докторској дисертацији о Момчилу Настасијевићу. Настасијевић – то је литература у малом. У његовом невеликом опусу има поезије, прозе, драма, музичких драма, али и есејистичких прилога о изучавању литературе и мишљења о њој. Настасијевићев зрели стваралачки период, који је трајао мање од две деценије, могао се поделити на три етапе. У све три етапе овај стваралац имао је врхунце. Ја сам, на основу увида у чињенице, те врхунце тумачио као израз структурализације низа садржајних елемената његовог дела. Постигне, на пример, Момчило један врхунац, па престане да иде у истом смеру. Заправо, почиње да чини де-структурализацију постигнутог и истовремено струкутурализацију нечег новог. Процес се, тако, одвија у два смера, двострани је. Зато се овај процес не може сматрати као процес развоја. Израз *развој* подразумева једнострано кретање. Ова друга концепција подразумева кретање, али двосмерно. Промене се у суштини дешавају кроз два међусобно супротна процеса: кроз процес де-структурализације и, паралелно са тиме, кроз процес структурализације. Током промена у овим процесима обично превладава један смер. Што значи да је један смер у овим процесима доминантан. Кад преовладају процеси деструктурализације имамо падове, муцање, почетке. На врхунцу процеса структурализације имамо крупне резултате. Кретања и тада има, али су и та кретања двосмерна. Могу се представити у виду таласасте линије. Не знам да ли је поређење умесно, али ћу га ипак поменути. Кад говорите о развоју, као да имате у виду само једносмерну струју. Кад говорите о процесима деструктурализације-структурализације-деструктурализације као да имате посла са двосмерном струјом. Бар у техници се предност двосмерне струје вишеструко потврдила. А кад су објашњења процеса у питању, одређен сам за оно објашњење које процесе сагледава као двосмерне.

Може ли ова идеја да се прикаже још конкретније?

Навешћу овакав пример. Мој пријатељ Новица Петковић на узоран начин је приредио Настасијевићева *Сабрана дела*. У књизи *Песме*, на пример, донео је и класичну збирку његових песама, али је донео и све затечене варијанте. Има песама које имају по више варијаната; неке и 22 варијанте. Петковић их је све поређао по реду унутрашњих промена. Прве варијанте Настасијевићевих песама обично су прављене по моделу дучићевско-ракићевских песама. Последње су већ у пуном смислу настасијевићевске. Тако поређане варијанте чине један *варијантски низ*. Да би настајала типично настасијевићевска песма, требало је да се изврши деструктуризација оних дучићевско-ракићевских варијаната и да се учини структурализација која ће водити ка новом изразу, карактеристичном само за Настасијевићев текстовни израз. Не могу да кажем да сам игде другде тако јасно видео те процесе. Сматрам да сам имао срећу што сам се бавио баш Настасијевићем. А то значи да сам, на конкретним примерима, могао и да видим како се одвијају процеси структурализације-деструктуризације.

Зар се не може рећи и да свака од варијанти има своју структуру?

Тачно је: свака варијанта има своју структуру. Али кад поређате те структуре видите да у променама има логоса; тј. да логос влада самим тим процесима. Треба међутим видети да то више није само логос структуре, већ и *логос процеса*. Логос је у деструктуризацији и структурализацији, у начину на који се ти процеси одвијају. У питању је, дакле, нешто што се често превиди, али се ипак мора имати у виду. Бар ако хоћемо да ове појаве сагледавамо као конкретне. То јест, да их сагледавамо у духу конкретног тоталитета.

Значи ли то да треба променити значење израза структура?

Не сматрам да би се овај проблем боље схватио ако бисмо инсистирали на изразима *промена*, *променити*. Више би се, рецимо, добило ако бисмо употребили изразе *обогаћити*, *осве-*

тлити и слично. Очигледно се после ових увида о структури, о структурама, не може мислити исто.

Ево моје дефиниције израза структура. Структура је резултат процеса деструктуризације-структуризације. У сваком случају, структура није нешто затворено, нешто што се не може мењати. Она се у правом смислу не може схватити мимо процеса. На жалост, обично се схвата као нешто статично. То је већ крупнији недостатак мисли, начина мишљења. То је мишљење које није у основи дијалектичко. Могу да кажем да сам захваљујући увиду у теорију и праксу структурализма успевао да проблеме боље разумем него што су то могли да учине филозофи по образовању, незаинтересовани за литерарне теорије. Био сам стално у прилици да идеје и тезе проверавам. Вредно је оно што издржи проверу у сусрету са стварношћу. На основу ове теорије можемо да објаснимо како у литератури нема једнолинијског развоја, а промена ипак има. Ево очигледних примера. Један од врхунаца у старом веку, свакако је Хомер, други је Софокле, трећи је Вергилије. И да не набрајам. У новом веку опет се дешавају процеси који воде ка неким врхунцима као што су Шекспир, Сервантес, Гете, Његош, Толстој и Достојевски. Погрешићемо ако на домете ових стваралаца гледамо само као на индивидуалне. Истинитије је свакако схватање да је, у процесима деструктуризације и структуризације, њима било дато да се јаве у моментима када су могли да донесу врхунске резултате.

Има ли ова концепција какве везе са филозофијом?

Разуме се да има. На теоријским основама ове концепције сам и објашњавао врхунце класичне грчке и класичне немачке филозофије. И Платон и Аристотел су производи деструктуризације и структуризације у области филозофског мишљења. Оно што је било пре њих водило је њиховим дометима; оно што је било после њих водило је, такође, у деструктуризације, а касније ка новим структуризацијама. Зависи много од талента или од генија. Али не зависи све. Нови велики домети биће могући тек ако се појединцима припреми терен за такве домете. После Хегела било је једноставно немогуће да неки филозофски таленат оствари сличан велики филозофски систем. Било је немогуће јер се нису сложиле претпоставке да се тако нешто деси.

Сличан домет ће се, евентуално десити, тек кад се одвију процеси о којима говорим. Тек из тих процеса могуће је да се деси нешто ново, да се оствари нови врхунац. Треба имати у виду да то ново мора да буде припремљено. Прихватљив ми је Хајдегеров став да смо бачени у свет, у већ обликовани свет. Треба, међутим, имати у виду и да се овај свет може и мора мењати колико процеси не само дозвољавају већ и омогућују. То зависи од логоса самог ствараоца, али и од логоса процеса.

ШВЕДСКИ СТО ФИЛОЗОФИЈЕ

Ови разговори о разним темама из области филозофије, којима прерастају у књигу, требало би да имају и неки наслов. Наметнуло ми се једно неконвенционално решење: да разговоре назовемо *Шведски сто филозофије*. Такав наслов имао би везе и са садржином разговора, али и са поступком који је у његовој основи.

Не спорим ни да је могућа нека друга комбинација. Прва која ми пада на памет јесте: *Филозофија шведског стола*. Али такав наслов би се тицао више начина како добро јести, а не како добро филозофирати. А овде, ипак, није то у питању.

Да разјаснимо најпре појам „шведски сто“, који би био кључни за ова размишљања. Шта је то „шведски сто“?

У мом детињству, које сам провео у родном селу, углавном се знало када се којег дана шта једе: кромпир, пасуљ, купус, разуме се било је често и понешто друго. Много година касније сазнао сам да се то у ресторанима звало лепим француским именом мени (франц. *menu*). Ту реч сам најпре чуо у студентским мензама. А тек много година касније, кад ми се десило да будем гост у бољим хотелима, схватио сам да постоји и нешто супериорније од сваког менија. То је шведски сто. Принцип на којем се овај обед приређује у основи је другачији од принципа менија. Не добијате једну утврђену комбинацију хране. Уместо тога добијате могућност да сами бирате јела и да сами правите властиту комбинацију. Разуме се, обрадовао бих се кад бих сазнао да нам за доручак не нуде прописани мени, већ вам нуде шведски сто. И да хоћете не можете много више да поједете него што је човеку дато да може. Али бар имате прилику да уживате у слободи избора и слободи комбинација. Од двеју могућности једна има очигледну предност.

Показаће се, много касније, да ова два принципа, мени и шведски сто, важе и кад су у питању чисто интелектуалне активности. И у животу сте често доведени у ситуацију да правите избор. Опредељење за један избор подразумева и последице.

На пример?

Школски систем у који сам ушао већ од првог разреда основне школе био је организован по принципу менија: имате тачно прописно како треба да се образујемо. Такав школски систем у који сам био укључен (као и многи из генерација које су биле нешто старије или млађе од моје) припремао је ученике да буду добри грађани Титове Југославије. У младости ми је чудно изгледала подсмешљива примедба Сретена Марића да од оваквих као што сам ја праве добре јаничаре. Мимо нашег образовног система нисам знао ни за један други. Али је мој много старији пријатељ Сретен Марић (1905-1993) то могао знати. Пре свега зато што је и у Француској и у међуратној Југославији имао прилике да се сретне са другачијим образовним системима. Што значи да је имао увида у друге комбинације од нашег актуелног образовног менија. Имао је, другим речима, у виду и шведски сто образовних система. Што није тешко објаснити кад се имају у виду и његове године и његова животна судбина.

Да ово размишљање о менију илуструјмо неким примером.

Годинама сам се дружио, у редакцији Летописа Матице српске, са Јованом Ћулумом, који је по струци био филозоф. Ћулум је окончао живот трагично, самоубиством, у нервном растројству, и то неколико година пошто је постао дописни члан САНУ. Пре тога, у време нашег дружења, а то је било седамдесетих година, сазнао сам да је он, као асистент, отеран са Катедре за филозофију у Београду оне школске године када сам ја на овој Катедри био бруцош. Главни разлог за такав драстичан поступак био је: што није био марксиста. Другим речима, што је хтео да нуди студентима и нешто друго мимо прописаног менија. Коју годину касније, пошто сам напустио Београд и поново живео у Новом Саду, мене ће привући праксисовци. Знам и зашто: зато што су у марксистички мени протурали и нешто другачијих зачина; што су мени задржавали, али бар унутар њега правили нешто другачије комбинације од очекиваних. На Корчуланској летњој школи, и другде, у књигама и публикацијама праксисоваца, ипак су се јасно могле осетити границе ове оријентације. Одмах је добијао пацке онај који је одступао од марк-

систичког менија. Не кријем да су ме привукли неки хајдегеријанци из Загреба. Они су нудили другачији мени. Али су ме они, исто тако, и одбијали. Зато што су и они, на нешто другачији начин, али ипак строго, поштовали принцип менија. Нудили су другачији мени, али такав који је у основи имао такође само једну комбинацију. Све се, по том менију, морало одвијати у духу хајдегеријанства. Сећам се како су после пропасти комунизма у Југославији похрлили да владајуће позиције у филозофији заузму деридијанци. Опет је нуђен мени, али другачији. Сада је на сцени био став: *Derrida über alles!*

Примери које наводим имају за циљ да поткрепе моје опредељење за принцип поштовања шведског стола у филозофији. Хоћу и у овој области да имам у виду разне понуде па да бирам. Више ми се свиђа да могу сам да правим неку комбинацију, него да ми неко други намеће своју комбинацију, па макар и била најбоља. У питању је принцип, а не конкретан избор.

Какве су предности тога принципа слободног избора? Имају ли везе са професионалном судбином?

Кад сам 1969. добио шансу да будем стипандиста Француске владе, требало је да одредим природу студија због којих идем у Париз. Определио сам се за могућност која нам се нудила: да добијем статус слободног студента. То је значило ово: не стичем никакав сертификат (јер ми и не треба). Али стичем могућност да сам правим програм својих студија, да идем код разних професора, да видим и чујем што више. Могу, дакле, да бирам или принцип менија или принцип шведског стола. Не кајем се због тога што сам се определио да будем слободан студент. Време боравка у овом центру, потрошио сам тако што сам слушао разне професоре за које сам претходно знао или које су ми зналци препоручили, а и неке за које сам тек тамо сазнао. Тако да сам стекао непотпуну, али ипак широку слику онога што се у том тренутку у Паризу могло чути у области која ме је интересовала. А то је била теоријска мисао о књижевности и филозофска мисао.

Какве је то последице имало у погледу најуже струке?

После повратка из Париза почела ми се указивати могућност да се запослим на Факултету. Меркао сам предмете које бих, евентуално, могао да добијем ако ми се посрећи да добијем место асистента. Најлакше би ми било да будем асистент на савременој српској, односно југословенској књижевности. Средом, то место је више желео мој старији колега и пријатељ Мирослав Егерић, који је пре тога био асистент на предмету Теорија књижевности. Добио сам, практично његово место, место Живковићевог асистента на Теорији књижевности два (што значи на другој години). Хвала Богу, али и људима који су ми ту шансу пружили. А да би било јасно због чега захваљујем, превешћу то на оне две понуде или могућности о којима управо говорим. Да сам добио да се бавим предметом као што су савремена књижевност, књижевност 19. века, стара књижевност, народна књижевност, добио бих у ствари неку врсту менија.

Супротно од тога, посрећило ми се да будем изабран за асистента на предмету Теорија књижевности II. Тај предмет тичао се градива које ће касније добити име Методологија проучавања књижевности. (Тако је садржај овог предмета одређен у програму који је писао Светозар Петровић, чији сам асистент једну годину био. Али сам назив предмета предмета тек ја, касније, легализовао). Избором за асистента на предмету који се бавио методологијом проучавања књижевности, практично ми је, у старту, омогућен рад по принципу шведског стола, ако тај израз употребљавамо у пренесеном значењу. Разуме се, на старту сам могао да имам увид у разне идеје и методе. То ми је омогућавао принцип шведског стола у конципирању овог предмета. Важни су темељи (принципи) и важан је старт.

Професор Светозар Петровић се први у некадашњој Југославији почео бавити методологијом проучавања књижевности. Светозар Петровић је млађи брат Гаје Петровића. А Гајо, главни уредник часописа *Праксис*, био је један од најчувенијих југословенских филозофа марксистичке оријентације, тј. присталца нешто осавремењенијег вида марксизма. Али и аутор чувене *Логике*.

Свето Петровић је у том погледу био бар за добар корак испред свог брата. Ни не дај Боже да је Свето заступао у било ком виду марксистичку методологију, као што је то чинио Гајо. Поготово се у изучавању књижевности није залагао за један ме-

тодолошки мени. Колико сам успео да схватим, он се највише наслањао на Роналда Крејна, представника чикашке критике. А главна теза критичара и теоретичара чикашке школе критике било је јасно опредељење за поштовање плурализма метода. Израз плурализам у оно време примао сам као нешто што је у основи слично кинеској пословици која је гласила: Нека цветају сви цветови! На ту паролу подсећају стихови из песме *Плави зец* Душка Радовића: *Све што расте и треба да расте, све што цвета и треба да цвета!* То је она песма коју је глумац Предраг Лаковић, певајући пред децом, учинио веома популарном. Тек много година касније сазнао сам да је овај принцип заступао и један немачки филозоф, Фајерабенд.

Какве везе има прича о плурализму метода са менијем и шведским столом?

Има везе. Ако добијете мени, немате шта да мислите и да бирате. Другачије је са шведским столом, поготово ако је тај сто богат. Пред таквим столом доведени сте у ситуацију да правите избор, да чините властиту комбинацију. А то значи да укључите сопствени мисаони апарат. Морате да кажете: не могу све. Морам да изаберем. А бирање подразумева увид у различите могућности. Најмање две. А практично и више.

Шта то значи, када су методи у питању?

Да се овом приликом опет сетим Светозара Петровића. У својој првој књизи *Критика и дело* (1963) он је већ био изложио став да је критичару дато да може да бира између ове три могућности, тј. да се определи за: а) кључни метод, б) комплементарност метода и в) тотални метод. Кад се сабере, испада да му је дато да изабере: један, два или три метода који се могу комбиновати, или пак неки интегрални метод.

Да овако представљен избор илуструјемо примерима могућих избора. Можемо се определити, рецимо, за а) позитивизам, феноменологију, егзистенцијализам, или структурализам итд. б) за комбинацију структурализма и егзистенцијализма, за комбинацију марксизма и психоанализе, или на пример, в) за неку врсту интегралног метода. Петровић неки интегрални метод није

препоручивао, јер се бојао да такав метод може да буде само еклектички, свеједно како се представљао. То је, дакле, оно становиште које данас у филозофији заступа наш савременик, Фајерабенд. Овај познати филозоф сасвим јасно и јавно истиче не само да нема, већ и да не може да буде ваљаног метода. Чак заузима и став против употребе метода. И на домаћој сцени, додуше, у проучавању књижевности, такви ставови су ми познати. Импресионистички критичари, на пример, заступају такве ставове.

Какво је ваше становиште?

Почео сам да објављујем есеје 1956. године. Писао сам текстове о разним песницима, по правилу најбоље што сам умео. Дошао је, међутим, тренутак када је требало да правим докторску тезу. То значи да сам морао на напишем много дужи и студиознији текст од оних које сам претходно објављивао. За такав задатак већ је требало служити се неким методом. А то, у пракси, значи да сам доведен пред шведски сто разних метода, доведен сам у ситуацију да бирам. А није свеједно какав избор направим, какав метод изаберам.

Јесте ли направили избор?

Јесам! А да сам управо тада нашао метод којим ћу се касније доследно служити, може да потврди мноштво мојих књига и то из разних области, које су потом настајале. Настанак и карактер ових књига, па и истраживачке домете, омогућио је метод који сам тада прихватио.

Поменућу неколико књига које су ми у избору помогле. Једну од тих књига чинила су скрипта Михаила Марковића под насловом *Опита методологија*. А биле су и две историје филозофије: Винделбандова *Историја филозофије* и Раслова *Историја западне филозофије* и један средњошколски уџбеник из ове области који су правили београдски професори Бранко Павловић, Вељко Кораћ и Миладин Животић. А биле су, такође, и књиге из логике, као што су тада у оптицају уџбеници Богдана Шешића, Михила Марковића и Гаје Петровића. Разуме се и низ књига на које су ове упућивале. (Међу њима и књиге на страним језицима).

Шта сте ви изабрали?

Испало је да се практично нисам ослонио ни на шта од овако описаног шведског стола. Ослонио сам се на књиге и ауторе који нису били поимани као репрезентативни, па зато и нису били у првом плану, и нису ни били из прве руке препоручивани. Али у њима сам нашао идеје које су ми биле потребне за успешно обављање задатка. То су били: идеја о конкретном тоталитету Карела Косика, идеја о феноменологији пресликавања Михаила Петровића Аласа и идеја о тродимензионалности дела Светозара Петровића.

Како је дошло до тога да баш ове идеје изаберете?

Тако што се нисам опредељивао за чувена имена, већ за носоце идеја које могу да помогну да се проблем реши. После више од четрдесет година не кајем се због свог избора.

Једини књижевни теоретичар на кога сте се наслањали био је Светозар Петровић.

Светозар Петровић је стварно био председник комисије пред којом сам 4. марта 1974. бранио тезу (друга двојица су били професори Сретен Марић и Бошко Новаковић). Али је чињеница да сам ја тезу пријавио године 1970. и да је председник комисије која је тезу прихватила био Драгиша Живковић, за чијег ћу асистента бити изабран 1971. године. Тада и касније сам још очекивао да ћу докторат бранити код Живковића.

Петровићеву тезу о тродимензионалности уметничког дела сматрам и даље релевантном. Ова теза је изникла на основама широко прихваћене филолошке релације пошиљалац – порука – прималац, односно: писац – текст – читалац. Петровићева теза ми је помогла да убрзо дођем до бољег решења које сам применио већ у првој наредној књизи *Живот песме Лазе Костића Santa Maria della Salute* (1981) о томе да на књижевнио дело треба гледати као на *јединство текста и контекста*. Методолошки поступак, примењен у овој књизи, Петровићеву тезу није

одбацивао, али је превладавао. То је, у научним пословима, нешто нормално и уобичајено.

Питање је, такође, и зашто Косик и зашто Михаило Петровић?

И на то питање имам јасан а, верујем, и прихватљив одговор.

Нисам се определио за могућности на које је указивао Светозар Петровић. Дакле, нисам се определио ни за кључну методу, ни за комплементарност метода. Али се нисам определио ни за интегралну, односно тоталну методу, како је он ову методу назвао. Определио сам се стварно за нешто што се у његовој поставци није налазило: определио сам се за метакритички приступ методама. То је идеја која је проистицала из Косиковог филозофског и методолошког концепта. А управо ово опредељење за метакритички приступ омогућио ми је да бирам методе које хоћу, који су ми потребни, односно да из њихових елемената правим одређене комбинације. Фајерабенд, колико знам, ту могућност и не спомиње. Зато и подвлачим да је метакритичка димензија оно што је за мој метод баш карактеристично.

Имам такође и јасан одговор на питање шта су ми значиле идеје и истраживачки резултати Михаила Петровића Аласа. Овај српски математички феноменолог је својим идејама омогућавао да повезујем чињенице. Он је давао теоријску основу како се то, на научним основама, може чинити помоћу модела. А ја сам хтео да својим истраживањима дам и историјско и научно утемељење.

Управо на овој комбинацији идеја Косикових и Аласових учинио сам да се покаже могућим да се неки тоталитет (дело, опус писца, стилска оријентација, период, једна национална литература) може гледати са метакритичке позиције. Заправо да се може изучавати и као конкретни тоталитет, дакле у целини и у појединостима.

Остаје нам да одговоримо на питање: какве везе има принцип шведског стола са филозофијом?

Један од основних начина да се добро филозофира јесте: да онај ко хоће да филозофира треба да буде упознат са резултати-

ма својих претходника. Тај услов се може изигравати. И тако се у пракси често и чини. Али на штету доброг филозофирања.

Размишљати о комбинацијама значи размишљати и о могућностима комбиновања. Комбинација има разних, али могућности комбинација су ипак ограничене. Зато су и сагледљиве. Да би се комбинације користиле, треба бити свестан метода помоћу којег се то коришћење обавља.

Замислите шведски сто филозофије. Какве су могуће комбинације? Комбинације ће зависити од понуде, тј. од онога што се може наћи на шведском столу филозофије. Што је већа понуда, то су и веће могућности избора.

Али ће сам избор ипак зависити од метода који се при избору примењује. Принцип шведског стола већ намеће и избор метода. Избором принципа шведског стола, имплициран је и метод који одговара ономе што је изложено погледима, сазнавањима, могућностима. А то је метакритички метод. Зато је пуни наслов ове књиге *Шведски сто филозофије и метакритички метод*.

Можемо претпоставити како је „понуда“ на шведском столу филозофије у свету богата. А да би се тој представи макар мало приближили, довољно је обратити пажњу на један мали његов сегмент, на ситуацију у Срба.

Филозофија која се негује код Срба део је светске а поготово западне филозофије. Сасвим је сигуно да нисам довољно обавештен ни о доприносима српских филозофа, а поготово страних. Па ипак, неки увид у ову ситуацију имам.

Никако не треба потцењивати удео праксисоваца у филозофском животу у свету, свеједно да ли смо поштоваоци те оријентације или не.

Последњих деценија, нарочито од разбијања Југославије, дошла је на ред постмодерна филозофија. У постмодерној књижевности бар неколико српских писаца имало је светски углед. Рецимо: Миодраг Булатовић, Данило Киш, Милорад Павић. У филозофији, Срби немају ствараоце који би били на шпици ове оријентације.

Па ипак, ни помаке који су учињени у филозофији последњих деценија које не би требало игнорисати. За мене су и ови

помаци видљиви ако се стање на шведском столу филозофије данас упореди са стањем које смо имали после Другог светског рата и касније. Кад сам, на пример, почео да студирам филозофију 1957, сећам се колико је литература из области филозофије била сиромашна. Имали смо *Историју филозофије* Бранислава Петронијевића и његову *Логику*, као и *Филозофски речник* Светислава Марића. Препоручивана нам је још Винделбандова *Историја филозофије* у две књиге која се годину две раније појавила у Загребу.

Сада, са доста зависти, гледам на „понуду“ коју имају данашњи студенти. У том погледу издвајам неколико аутора и дела која су од интереса за тему којом се бавим:

1. Дисертација о предсократовцима никшићског и београдског професора Богољуба Шијаковића (друго, потпуније издање 2002) и његова обимна *Библиографија предсократика* (2001). Ова библиографија је указала и на традицију бављења предсократовцима у српској филозофској мисли. У тој области би Срби требало да имају високо место у свету. (Поменути Шијаковићевим књигама посебно сам се бавио у књизи *Обнова логоцентризма*, 2009)

2. Обимна *Историја филозофије* (2004) Милана Узелца, новосадског професора који је претходно скренуо пажњу на себе књигама из области естетике.

3. Затим књиге Ивана Коларића, ужичког, паљанског и крагујевачког професора, које ћу у овом раду помињати: *Логика* (2002) *Филолошко-теолошки лексикон* (друго издање 2004), и обимна *Филозофија* (2004), која је, у ствари, његова историја филозофије.

4. За сада најобимније дело из ове области српског аутора је *Историја филозофије* (2006) у два тома бањалучког професора Радивоја Керовића.

5. Овим књигама треба придодати три књиге Мирка Аћимовића: *Онтологика*, *Металогике* и *Увод у логику* које су издате у размаку од свега четири године (1995-1999).

6. Овом списку може се придодати и књига Љубинка Милосављевића *Увод у филозофију* (2009), а још више три уско повезане књиге: *Античка социјална мисао* (1995), *Средњевековна мисао о друштву* (2002) и *Подстицање слободе – нововековна мисао о друштву* (2008). .

Овакву понуду умногоме увећавају и историјски прегледи српске филозофије. После дуге паузе од појаве књиге *Почеци филозофије у Срба* Андрије Стојковића (1970), само последњих година појавило се неколико књига које се тичу ове теме. То су хрестоматије текстова Илије Марића и Ирине Деретић и *Историја српске филозофије* Слободана Жуњића (2009). Могућност увида у прилоге српских мислилаца постаје још већа ако имамо у виду и три обимна тома *Историје филозофије Републике Српске* Богомира Ђукића (2010).

Непотпуном списку овде наведених књига сигурно се може много шта замерити. (Обавештенији од мене имаће прилике да његове пропусте допуне, а промашаје отклоне). Циљ овога рада и није да представи све релевантне радове српских аутора у области филозофије, већ да осветли проблем који је изабрао да решава. Наведена дела указују да српска филозофија данас може да комуницира са светом различитих идеја којима се баве и филозофи других народа. Самим тиме, отворена је могућност да и у овој области постанемо део света.

Израз *шведски сто* асоцира на израз *гозба* по којем је назван најчувенији Платонов спис. Верујем да се некаква гозба или *симпозион* може очекивати и од материјала на који ће подсећати и ова књига.

(Напомињем да сам сличну опсесију већ имао. Под насловом *Гозба* сачинио сам драматизацију моје књиге *Живот песме Лазе Костића Santa Maria della Salute* која је објављена 1981, а прештампана у књизи *Триптих о Лазу Костићу*, 1990).

О МЕТОДАМА

Дошли смо тако до скупине важних проблема. Имамо пред собом шведски сто разних концепција, идеја, ставова. Шта даље?

Чим се питање тако формулише, чим дођете у стање да се питате: шта даље? већ сте отворили питање поступка. За нашу реч поступак одварајућа грчка реч је метод, а она је већ интернационално прихваћена. А потезање питања метода води ка отварању једног од најзначајнијих питања у сфери мишљења: питања методологије.

Методологија или методологије?

Методологија је једна од најважнијих дисциплина у оквиру хуманистичких наука. Обично се сматра да је она део логики, дисциплине која се бави мишљењем. Логика у ужем смислу даје одговор на питање шта је то појам, шта је суд, шта је закључак. Методологија се бави самим процесима мишљења. То су они процеси који се означавају изразима апстракција, генерализација, анализа, синтеза, поређење, конкретизација. Ова два дела логики су неодвојиви један од другог. По правилу се, у уџбеницима, првенство даје логици. То значи да се практично, излаже се прво логика у ужем смислу, па тек потом методологија. Сматрам да би редослед требало променити, па почети од изучавања процеса који се тичу природе мишљења, па тек онда расправљати о формама мишљења као што су појам, суд и закључак.

Постоје два нивоа методологије. Једно је општа методологија. Она се бави општим формама мишљења. Други ниво чине методологије појединих наука: на пример методологија економије, методологија социологије, методологија психологије, методологија историјских наука, методологија филологије, методологија лингвистике, методологија проучавања књижевности.

Према свом професионалном раду, као универзитетски наставник, био сам стручњак за методологију проучавања књижевности. Из те области потиче и моја књига *Методологија проучавања књижевности* (1985). У рецензији ове књиге, проф.

Иво Тартаља, написао је да је то, колико он зна, у свету први приручник за ову област истраживања. Овој чињеници се не треба много чудити. Општа методологија је стара дисциплина, а методологије посебних наука су дисциплине у повоју. Кад сам ја студирао на Катедри за југословенску књижевност, није било предмета сличног ономе који сам, само осам година после завршених студија, предавао више од тридесет година.

На Катедри за српски језик и лингвистику, на овом Факултету, колико знам још увек нема предмета који би се звао Методологија лингвистичких студија. А нема ни неке институционализоване дисциплине која би се бавила проблемима српског језика, јер србистика није институционализована као дисциплина, па нема ни Катедре за србистику. Књига Милке Ивић *Правци у лингвистици* (прво издање 1961) била је и рани, и добар, почетак за заснивање методологије лингвистике. Била је чак и у интернационалном погледу позната и верификована. Али ни професорица Ивић, ни њени наследници, ову дисциплину нису подигли до нивоа методологије. На питање: да ли је исто кад се каже *правци у лингвистици* и кад се каже *методологија лингвистичких студија*, мој одговор је, разуме се, одречан. Те две формулације имају нешто заједничко, али и нешто битно различито. Књига професорице Ивић по нивоу истраживања, одговара предмету Преглед књижевних теорија. А кад се каже преглед књижевних теорија, или преглед лингвистичких теорија, приступ је плуралистички. Уколико би их заменила методологија као дисциплина, имало би основе да се такав приступ сматра метакритичким.

Какве су разлике између та два приступа?

Разлике могу да илуструјем овим примерима.

Мој нешто млађи вршњак и пријатељ Новица Петковић обreo се негде концем шездесетих 20. века прво у Берлину, па у Москви. За њега је овај боравак у Москви био пресуднији. Тада је још постојао Совјетски савез, а у тој огромној држави деловала је светски позната тартуско-московска школа семиолога. Најистакнутије име ове школе био је Јуриј Лотман. Новица Петковић се тој школи придружио, постао практично један њен издањак. Од могућности које су му се нудиле изабрао једну, за коју

се може рећи да је била најбоља. Имам веома позитивну оцену и рада тартуско-московске школе и Новице Петковића. Али не могу да не приметим да између Петковићевог и мог избора ипак постоји битна разлика. Петковић је, ипак изабрао оно што зовем „мени“. А то значи да је изабрао једну могућност: ону коју је пружала тартуско-московска школа.

Готово истовремено када је Петковић боравио у Москви, ја сам боравио у Паризу. Затекао сам се тамо у тренутку када су у зениту били француски структуралисти. Вратио сам се из Париза као неки њихов поштовалац, али не и као њихов следбеник. Нисам се определио да прихватим тада најбољи „мени“ који се нудио. Хтео сам да узмем од свакога оно што хоћу, а да одбацам оно што ми не треба. Али, да се при томе не понашам као еклектик. Еклектицизам, у крајњој линији, води ка произвољним решењима. Моје тежње водиле су ме другом циљу. Водиле су ка уздизању до метакритичког нивоа.

Важна је чињеница да сам, још пре одласка у Париз, читао Косика. Лепо га је, у предговору његове књиге *Дијалектика конкретне* (1967) препоручио Михаило Марковић. Мене је Косик посебно импресионирао као мислилац који је некако „одозго“ гледао на читав низ савремених метода: на позитивизам, феноменологију, egzистенцијализам, структурализам, марксизам, психоанализу. А управо такав поглед „одозго“ који захвата шири видокруг показаше се као потребан кад добијем могућност да се бавим књижевним теоријама и идејама.

У Косиковој књизи нигде нису употребљени изрази метакритика или метакритички. А нису употребљени ни у предговору Михаила Марковића. Знам да су и у оно време ови изрази били у употреби; то су изрази са старом основом. Израз *мета* је у употреби још од Аристотелове *Метафизике*. (Израз *мета* је, заправо, први употребио Андроник са Родоса, приређивач Аристотелових рукописа). У доба моје младости израз *метаетика* јавља се и код нас у наслову књиге Светозара Стојановића *Савремена мета-етика* (1970). Свеједно да ли јесте или није употребио израз метакритика, Косик је својим методом показао да мисли превасходно метакритички. А ја сам већ свесно настојао да градим метакритички ниво у дисциплини којом сам се бавио. Бавио сам се методологијом проучавања књижевности а мето-

логија у мојој интерпретацији постајала је, у ствари, мета-методологија.

Да ли је основано тврдити да Косикова теорија дијалектике конкретног тоталитета води ка постизању метакритичког нивоа у методологији?

Да изаберам баш метод дијалектике конкретног тоталитета, одлучила су два крупна разлога, својствена самом методу. Оба су садржана у концепцији дијалектике конкретног тоталитета, како је Косик формулисао свој метод. А који су то разлози, показатељемо ако нешто више кажемо о конкретном тоталитету и нешто више о дијалектици.

Тоталитет.

Категорија тоталитета је нешто што је давно појмљено у филозофији. Израз тоталитет саграђен је на латинском изразу *totus, totum* (цео, свеукупност, целина); на српском језику има парњака у изразу целина. Међутим, он има парњака и у грчком глаголу *то олоу*. Отуда у филозофији постоји и једна посебна оријентација која се назива холизам. И холизам се наслања на тоталитет. Предност коју даје целини над деловима, ова оријентација добија оштру критичку карактеристику са становишта дијалектике.

Појму тоталитета Косик је пришао другачије него што му обично прилазе холисти и други филозофи, па и дијалектичари. У својој књизи он напомиње да се у филозофији овај појам одомаћио већ од Спинозе. Истим појмом служили су се Хегел, Маркс и Лукач, Сартр, али и многи други. Незадовољан интерпретацијом овог појма, посебно његовом псеудоконкретном употребом, Косик се прихватио задатка да појам методолошки осветли. Учинио је то осветљавајући разлике између лажног тоталитета и конкретног тоталитета. Наводим део текста који се тиче лажних тоталитета:

Лажни тоталитет приказује се у три основна вида:

1. као *празан* тоталитет, у којем недостаје рефлексивна, одређивање појединих момената и анализа; празан тоталитет искљу-

чује рефлексију, тј. освајање стварности у облику изолованих момената, као што искључује и делатност аналитичког разума;

2. као *апстрактни* тоталитет, у којем формализована целина стоји насупрот деловима, а хипостазираним „тенденцијама“ приписује се „виша стварност“. Тако схваћеном тоталитету недостаје генеза и развој, обликовање целине, структурализација и деструктуризација. Тоталитет је затворена целина;

3. као *лош* тоталитет, у којем је стварни субјект замењен митологизираним субјектом. (77-78)

О појму конкретног тоталитета Косик говори на више места у књизи. За ову прилику наводим из Марковићевог предговора део који сажето и коректно представља овај појам:

За *конкретни тоталитет* карактеристично је по Косику:

- да то није само методолошки принцип већ и онтолошка категорија – одговор на питање *Шта је стварност*;

- да се целина не хипостазира и не придаје јој се ни у ком смислу примат у односу на делове; она се изграђује у пуној мери у којој се и делови структурирају и деструктурирају;

- да је целина јединство супротности, стога је динамична и увек отворена;

- да се мора схватити не само у хоризонталној димензији (с обзиром на однос према деловима) већ у вертикалној димензији (с обзиром на дијалектику појаве и суштине, општег, посебног и појединачног);

- најзад, да се целина ствара друштвеном продукцијом човека а не узајамним деловањем аутономних структура. (15)

У истом предговору Марковић је написао и ову реченицу: „Карел Косик је овом књигом доказао да није само писац о дијалектици, већ и дијалектичар на делу, у својој филозофској пракси – што је неупоредиво теже (и ређе).“ (19). Зато није потребно посебно бавити се природом његове дијалектике, јер је она и видљива и именована.

Али је потребно обратити пажњу на метакритичку природу његовог метода.

Иако метакритичка позиција Косиковог приступа није именована, она је ипак присутна. А то се може показати на два битна примера.

Први пример јесте однос према разним врстама тоталитета. Примену ове категорије Косик је очигледно сагледавао са мета-позиције: показао је како разне примене овог појма у пракси функционишу.

Други пример јесте однос према разним филозофским школама и оријентацијама као што су феноменологија, егзистенцијализам, структурализам, позитивизам. Према њима је заузимао не само критички однос (какав нормално следи из позиције опредељеног следбеника марксизма), већ је заузимао мета-критички однос, какав следи из става са мета-позиције који на све ове школе, па и на марксизам, гледа са метакритичке тачке гледишта.

Примена у пракси

Однос теорије и праксе је један од сталних проблема којим се бави филозофија. На делу су две опозитне тезе. По једној, теорија се мора третирати независно од праксе; по другој теорија и пракса морају тежити ка повезивању. Неомарксисти, па и сам Косик, више су били склони другом решењу.

У време мог формирања, и неомарксисти, али и Косик посебно, били су ми блиски. Прихватљив ми је био и став о пракси као главној Марксовој категорији, како су га идентификовали југословенски праксисовци. Али интерпретација тога појма више се тичала друштвене праксе и афирмације човека као друштвеног бића, а не уметничке праксе, посебно књижевне, и афирмације човека као стваралачког бића пре свега у уметности.

Косик, који је, као и други његови савременици исте или сличне оријентације, говорио о пракси, нудио је и нешто друго: нудио је могућност да се о конкретним резултатима праксе говори као о конкретним тоталитетима. То је мени, као истраживачу стваралачке праксе у области књижевности, решавало један битан проблем. Јер сам, као о конкретним тоталитетима, могао сам да говорим и о неком књижевном делу, о опусу неког писца, али и о стиху, делу стиха, фонему или акценту. Теоријске могућности примене дијалектике конкретног тоталитета посебно сам показао у књизи *Живот песме Лазе Косића Santa Maria della Salute* (1981). Анализу те песме обављао сам на осам разних нивоа. Рецимо на нивоу акцената, на нивоу полустихова, стихова, стро-

фа, тематских целина песме, најзад и песме као целине. Тако се и у пракси показало да се о песми може говорити и као о целини, али и да се може говорити и о њеним деловима као конкретним целинама.

Да ли се може казати да је Косикова дијалектика конкретног тоталитета функционисала у пракси изучавања уметничких дела, уметности?

Може се казати да у основи јесте, али и да се Косиков метод морао дограђивати. Са овим сазнањем суочио сам се већ у раду на докторској дисертацији која се зове *Поетика Момчила Настасијевића* (одбрањена 1974, објављена 1978). Показало се да овај филозофски метод, чак ни у Косиковој интерпретацији, није до краја примерен конкретним истраживањима. Требало га је зато, помоћним методама, довести до могућности практичне примене. Ја сам то учинио уз помоћ феноменологије пресликавања Михаила Петровића Аласа.

Сећам се како је, тада млади Јован Делић, сада чувени професор, у приказу моје дисертације, примећивао да сам у њој чинио нешто што се обично не чини: доводио сам у везу једног математичког феноменолога и једног неомарксистичког мислиоца, дакле доводио сам у везу Аласа и Косика.

Накнадно могу о овој примедби младог критичара да кажем ово. Алас и Косик имају много различитог. Али имају и нешто заједничко што их повезује. И један и други мислилац се баве чињеницама. Али се чињеницама баве на различите начине. Филозоф Косик се чињеницама бави као апстракцијама, а научник Алас као конкретностима. Аласова феноменологија пресликавања омогућила је да се, на основу „језгра сличности“ (Аласов појам), чињенице најразличитије врсте доводе у везу. Теоријска утемељеност таквих објашњења омогућује истраживачу да све конкретне тоталитете схвати као чињенице, али и да их у везу доведе на сасвим конкретан начин. Практично то је омогућивало да се Косиков метод конкретног тоталитета примени у пракси.

После дисертације имао сам да савладам још неколико крупнијих задатака: да сачиним нешто као дисертацију-монографију о песми *Santa Maria della Salute*. Затим, да сагледам

проблем проучавања литературе о белетристици (тако је настала *Методологија проучавања књижевности*), онда проблем лепе књижевности (тако је настала *Теорија белетристике*); па и да уђем у проблеме филолошке дисциплине којој је име србистика (из тога је настала књига *Увод у србистику*), а касније и да уђем у проблеме граматологије (тако је настала и књига *Српска писма*). Све се може проверити, па се тако може проверити и успешност метода који сам примењивао. Поменуће књиге, по мени, потврђују да сам читав низ проблема помоћу истог метода могао успешно да решавам. Метод се показао као битно средство за увећавање субјективних моћи истраживача.

Да ли су Косиков метод и Аласов метод у свему сагласни? Односно: да ли се Аласов метод у свему подређује Косиковом.

Поређења између ова два метода показале да међу њима ипак постоје несагласности у једној битној тачки: у односу који ови мислиоци имају према чињеницама. Бавећи се конкретним тоталитетима, Косик акценат ставља на појам *разлике*, а Алас акценат ставља на појам *кореспонденције*. Та два појма, поред додирних тачака, ипак се не тичу истог. Косик каже:

Појам ствари је разумевање ствари, а разумевање ствари је познавање структуре ствари. Прави карактер сазнања је разумевање једног. Дијалектика не долази до спознавања садашњости, нити је она једна од особина сазнања; сазнање је сама дијалектика у једној од својих форми: сазнање је раздвајање једног. (37)

Раздвајање једног јесте суштина анализе. Поступком раздвајања једног спознајемо и поимамо чињенице као конкретне тоталитете. Али у процесима сазнања немамо посла само са раздвајањима, имамо посла и са повезивањима. Имамо, другим речима, посла са повезивањима једних чињеница са другим чињеницама, једних тоталитета са другим тоталитетима. А за такве поступке је већ примеренији израз и појам *кореспонденције* од појма разликовања, раздвајања. Појам кореспонденције међу чињеницама шири је. Он обухвата и процесе анализе и процесе синтезе. Зато сам ја већ у својој дисертацији прихватио да говорим више о кореспонденцијама међу чињеницама, а не само о разликама. После четрдесет година мислим да је тај избор био

оправдан. Између двеју могућности изабрао сам бољу, садржајнију, обухватнију. Овај избор је и видљиво показан. У мојој дисертацији сваки од четири дела књиге завршава се поглављем које има исти наслов *Кореспонденције*. У овим поглављима се установљавају кореспонденције међу чињеницама: онима које су већ у претходним поглављима била анализиране, али и међу чињеницама које су изнова уочене и издвојене.

Поређење појмова *разлика* и *кореспонденције* могу се показати и на још ширем плану, на примерима Косика и Дерида. Са-временници Косик и Дерида били су филозофи различитих оријентација. Па ипак су у својим појмовницима, на кључним местима, имали исти појам: појам разлика.

Овај појам, разуме се, није Дерида први истакао, али је овај појам преко његове концепције посебно разглашен. Француска реч *la différence* из његовог појмовника тачно се преводи нашом речи *разлика*. Израз *кореспонденција* који је Алас свакако употребио, а ја га још више довео до појма, такође потиче из француског језика. Ова реч постала је општепозната јер се налази у наслову чувене Бодлерове песме *Correspondances*. Преводиоци ту реч превode нашим изразом *складности* или *сагласности*, понеко и изразом *однос* или изразом *везе*. Ја се према овом изразу односим као вишезначном. Другим речима, сматрам да у српском језику немамо реч која би овој речи, на адекватан начин, понела пуно значење. Зато је и непреводива. То је и разлог због чега је треба задржати (као што смо задржали и многе друге стране речи, које су, такође, непреводиве).

Истој генерацији као и Дерида припада и Жан-Франсоа Лиотар, аутор чувене књиге *Постмодерно стање* (1978). Лиотар је и аутор књиге *Le différend* (1983) која је код нас преведена као *Раскол* (1991). Лиотар је у овој књизи ишао још даље од Дерида у степеновању израза разлика: у појму *раскол* нашао је и израз али и примере који потврђују да постоје и разлике које су непремостиве. По њему се дијалектичким методом разлике могу превазилазити, али не и *расколи*. Метакритичка концепција о кореспонденцији међу чињеницама, међутим, показује да је и то могуће и нормално. Једноставно зато што се проблем сагледава и решава са мета-позиције.

Каква је веза овог поступка са логиком?

Кад кажемо да се логика бави проблемима појма, суда и закључка, такав став се у пуном смислу може односити на формалну логику. Ова логика је основни оријентир за све касније надоградње у дисциплини која се зове логика. Али логика коју сам користио у својим истраживањима, а која је превасходно методолошког карактера, иде и даље: она сведочи и о могућностима логичког мишљења на основама Аласове теорије пресликавања. То се најбоље могло видети у поменутиим поглављима који се називају *Кореспонденције*. Ова поглавља су се налазила тамо где се у другим сличним творевинама налазе делови текста који се обично називају *Закључци*. За увид у кореспонденцију међу чињеницама морала је да буде ангажована и једна друга дисциплина, херменеутика. Она је отвараала простор за легитимна испитивања које излазе из оквира формалне логике. А какве су дисциплине у питању биће јасније ако из *Увода у логику* Мирка Аћимовића (1999) побројим само оне логике које су приказане у делу ове књиге које има наслов *Мишљење*. То су: *Логика класа*, *Логика предиката*, *Логика исказа*, *Логика релација*, *Модална логика*, *Деонтичка логика*, *Поливалентна логика* (244-264).

Све ове логике настале су из потребе да се превазиђу ограничења формалне логике, односно да се суверено зађе у посебне сфере мишљења. Ове логике су различите. Али постоји и нешто што их повезује. Заједнички им је поступак; другим речима: заједнички им је проблем који решавају. А то је проблем кореспонденције међу чињеницама. Повезивање међу чињеницама увек подразумева и тачку гледишта. Тачка гледишта јесте нешто што казује да је у овим процесима присутан и субјект. Мишљење се не одвија мимо субјекта. Субјект није неко ко само производи мишљење, а да и сам није производ мишљења. Ако хоћемо према овим сазнањима да дефинишемо субјект, онда га треба схватити као нешто што се јавља као медијатор у процесу повезивања чињеница. Могућности заснивања логике на појму кореспонденције чињеница показао сам у књизи *Логос и парадигма* (2000).

Израз *разлике* и израз *кореспонденције*, по садржајном потенцијалу, не могу се поредити. Израз кореспонденција је много шири од израза разлика. Он има предност и зато што је заснован

на метакритичком нивоу. Са метакритичке позиције могао сам и да се другачије односим према Деридиној филозофији, него што јој се обично приступа. Свакако је супериорнија мисао која инсистира на процесима деструктуризације-структуризације-деструктуризације, него она која се цела гради на филозофији деконструкције.

Метод је средство за постизање неког циља. Што боље средство, то већи резултати. За сваки случај да наведем овакво поређење. Ако треба прећи растојање до неког циља, можете ићи пешице, јашући на коњу, возећи кола, путујући авионом. Растојање ћете савладати бржим и бољим превозним средством. Тако је и са методама. Неки методи дају плодније резултате од других.

Косик је био неомарксиста.

Косик је важио као неомарксиста, а тако се и представљао. Кад се поменута квалификација изнесе, треба имати у виду да је он деловао у једној комунистичкој земљи. И у Титовој Југославији, као ни у Чехословачкој, отворено антимарксистички ставови нису пролазили. Али су пролазили ставови да се треба враћати младом Марксу, како су говорили наши неомарксисте. Под тим штитом могло се већ слободније мислити и ослањати на разне методе у области теорије књижевности, али и историје књижевности, херменеутике, лингвистике, семиологије, граматиологије, практично свега. Могло се слободно залагати за примену метакритичких метода, па и у за примену метода кореспонденције међу чињеницама у духу конкретног тоталитета. Слобода мишљења освајала се и на тај начин.

ПОИМАЊЕ БИЋА. НАСТАНАК ОНТОЛОГИЈЕ

Филозофија има богату и разуђену терминологију. Зато су филозофски речници, по правилу, обимни. Међу многим појмовима, који су у филозофији у употреби, постоје и они који су незаобилазни. У такве спадају онтологија и дијалектика. Са настајањем тих појмова настаје и филозофска мисао. Али баш те појмове је некако најтеже схватити и објаснити.

Једаред сам 80-тих година 20. века, држао страним славистима у Београду предавање о новој српској поезији. Моји тадашњи слушаоци (странци) поставили су ми по мало необично питање. Хтели су да чују шта бих изабрао у српској поезији као најдрагоценије за мене лично, изабрао. Размишљао сам један тренутак па на њихово питање искрено одговорио: ако бих могао да бирам, по критерију шта највише волим, најпре бих изабрао Душана Радовића. Чини ми се да сам поменуо као један од његових врхунаца песму која се зове *Плави зец*. А можда и песму *Био једном један лав*.

Душан Радовић има високо место и у схватањима других познавалаца и љубитеља српске поезије. Његове песме су такође незаобилазне у антологијама. Верујем, међутим, да Душана Радовића нико не ставља у антологије мислилаца, па ни данашњих српских мислилаца. Бојим се да бих изазвао грдњу стручњака и кад бих га рецимо поменуо као великог педагога. Писци дебелих педагошких књига имали би разлога да ми пребаце што на високи ранг дижем једног обичног писца афоризама. Па ипак признајем да сам се у својим мемоарима, које сам писао као неко ко је деценије провео као педагог, највише позивао на један афоризам овог писца који гласи: *Дајте ми добро дете, па ћете видети какав сам ја отац!*

Међу песничким творевинама којима сам се у прошлости бавио, посебно ми је опсесивна тема била књига *Оловка пише срцем* (1972), коју су на основу дејчјих одговора саставили Јованка Вања Рупник и Будимир Нешић. Коментари те књиге помогли су ми да дођем до интересантних налаза у *Теорији белетристике* (1993), и то баш у оном њеном делу који се бави семиологијом. Напомињем, да је предговор књизи, којом сам се

бавио, писао Душан Радовић. Он је и књигу *Оловка пише срцем* топло препоручио. (А можда и посредно инспирисао).

Радовићев предговор књизи *Оловка пише срцем* веома је кратак. Али је и веома садржајан.

Као што сам помоћу Душка Радовића нашао кључ за решавање једног крупног семиолошког проблема, проблема тродимензионалности знака, сада покушавам да помоћу Душка Радовића нађем пут за решавање једног великог филозофског проблема. И то оног најкомпликованијег, везаног за саму онтологију.

У предговору књизи *Оловка пише срцем*, Радовић је овако показао шта је то што у исказима деце има, а што у исказима одраслих нема. Ово су његове речи:

Ако хоћете извештај са лица места о томе због чега и како настаје МИШЉЕЊЕ, обратите се малој деци, јединим живим и аутентичним сведоцима оног драматичног тренутка кад још неразвијена чула и свест први пут срећу и упознају део по део великог света и први пут могу сама себе да идентификују.

Говор и симболи којима се одрасли служе и комуницирају заборавили су лепо и узбудљиво детињство речи. Изгубљени рај л и ч н о г упознавања и именовања конкретног, чулног, животног повода за мисао и реч – ти сликовити предели припадају далеким и давним данима раног детињства.

Без искуства, без памћења и знања, први пут о в д е, деца пипају очима, ушима, свим чулима, и тим непосредним и бурним доживљајима дају своја, аутентична имена, вредности и карактеристике.

Први сусрет и додир, прво искуство и, први покушај именовања, одгонетања и разумевања. Та једна мала реч, то једно, субјективно и делимично тумачење – то је све богатство света и наших доживљаја. Само још на почетку откривања и сазнавања наши доживљаји имају толико температуре, толико срећне произвољности и ту неограничену разноврсност. Само тих неколико првих година док још сазнајемо и учимо сами, без учитеља, школа и стандарда.

Само млади и гладни, радознали и зачуђени могу толико да виде и доживе. И нико сем њих не зна толико различитих имена за једну ствар или појаву. Богатство тих доживљаја и имена ове мале незналице црпу из нових и другачијих конкретних околности. Све је за њих ново и са новим именом, ако се јави у новим околностима и у новој функцији.

Они најпре не знају ништа а затим дуго путују, лутају и откривају док не сазнају „све“. И ту се заврши најлепша човекова

авантура, после неколико година спонтаног и некористољубивог живота без смисла и циља.

Ово мишљење Душана Радовића може да нам помогне да схватимо кад се дешава прелом у животу сваког човека. То се дешава у оном тренутку кад деца почну појмовно да мисле. Од тога чина деца се одлепљују од конкретне стварности. Постајући одрасли, деца нешто добијају, али и нешто губе: добијају појмовно мишљење, али губе непосредан однос са светом. Између човека и конкретног света углављује се један слој: слој појмова, завеса која га одваја од света. Само неки песници успевају кроз ову завесу комуницирају са светом конкретности. Другим речима, да и даље задрже конкретан однос са светом.

Знао сам помало и лично Душка Радовића; а често сам се враћао његовим текстовима. Верујем да би се насмејао мом открићу да ово његово разматрање децјег израза мене подсећа на некога. Тај неко није нико други, него Карл Маркс. (Верујем да би се Радовић сигурно смејао иронији судбине да га ико доводи у везу са марксизмом). Додуше, Радовић мене не подсећа на свакаког Маркса него на оног младог, о којем се обично мисли као истинском мислиоцу, а не као о доктринару. А да ме Радовићево виђење заиста подсећа на једно место у којем Маркс објашњава феномен великог успона грчке књижевности, показаће овај цитат:

Што се тиче уметности, познато је да одређени периоди њеног процвата не стоје ни у каквом сразмеру с општим развитком друштва, па према томе ни с материјалном основом друштва, као са скелетом његове организације. На пример Грци у поређењу са модерним народима, или пак Шекспир. У погледу извесних облика уметности, као што је на пример еп, чак је признато да они у свом класичном виду, који ствара епоху у историји, никад не могу бити произведени чим наступи уметничка производња као таква; дакле, да у области саме уметности извесни њени значајни видови могу да се појаве једино на неразвијеном ступњу развитка уметности. Ако се односи на разне родове у области саме уметности, још ће мање зачудити да то важи за однос читаве уметности према општем развитку друштва. Тешкоћа се састоји само у општој формулацији тих противречности. Чим се оне спецификују, већ су објашњене.

(...)

Међутим, тешкоћа се не састоји у томе да се схвати да су уметност и еп везани за извесне облике друштвеног развојка. Тешкоћа се састоји у томе што нам грчка уметност и еп још увек пружају уметничко уживање и што у извесном смислу још увек важе као норма и као недостижни узор. (Маркс-Енгелс: *О књижевности и уметности*, Београд 1961: 20-22)

Некакво „језгро сличности“ се очигледно може наћи у поређењу детињства човека и детињства човечанства. Постоји нешто што та два доба у односу према свету повезује. А то што их повезује је конкретност у виђењу света око себе. Са ослоном на књигу *Оловка пише срцем*, већ сам у књизи *Теорија белетристике* (1993), доводио у везу три значајне области: поезију, семиологију, и логику. А да је оваква веза могућа, теоријски се може показати и објаснити уз примену метакритичког метода. А кад се већ употребљава израз теоријски, треба знати и природу тога појма. Што значи да не треба сметнути с ума да се, у теоријским питањима, не може, као у политици, ићи на компромис, већ да се морају закључци доследно изводити из датих премиса.

О томе да појам конкретност може да одигра и кључну улогу у објашњавању крупних филозофских проблема, опет нам може помоћи цитат из *Историје филозофије* Радивоја Керовића, књига прва (2006). Цитат се налази на почетку поглавља *Елејска филозофија*. Да подсетим: елејски период у филозофији (Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелис) јавља се после оног почетног, првог, периода, који се у историјама ове дисциплине зове *јонска филозофија* и који представљају Талес, Анаксимандар, Анаксимен, Питагора, Хераклит. Разлике између двеју школа на које указује Керовић такве су да им треба посветити пуну пажњу. Она је јасно представљена на самом почетку Керовићевих разматрања елејске школе мишљења.

Са елејском филозофијом грчка мисао је у свом развоју направила важан корак напријед. Не толико тиме што је успела да оповргне филозофске принципе и домете од себе различитих филозофија попут Хераклитове или Демокритове, рецимо, колико тиме што је отворила и поставила нова питања и нове проблеме. Још увијек прожета мистичко-анимистичким искуством и доживљајима свијета и бића, као у већој или мањој мјери, и почетне јонске филозофије, ова филозофија је установила другачији приступ свијету и бићу и другачији начин филозофског испитивања

и размишљања. Различитост тог приступа и начина испитивања се састоји у томе што се елејска мисао и питањем поријекла бића и свијета бави на другачији начин од осталих филозофија. За њу није одлучујући проблем утврђивања првог принципа и узрока свега, из кога би се у конкретном смислу све састојало и који би био искон и исход свих ствари, појава и бића, па било да се тај принцип одреди као вода, апејрон или, пак, као ватра, него утврђивање нужног првенства над небићем и логичке заснованости те тезе. У том смислу елејска филозофија прави отклон од конкретних научних истраживања природних појава јонских мислилаца према испитивању логике мишљења и његове онтолошке повезаности са свијетом и бићем. Сада је филозофска мисао усмјерена на испитивање бића као бића и свијета као цјелине и као таквог, те на успостављање разлике између истине и привида, суштине и појаве, мишљења и чулног бића и спољашњег изгледа ствари. Стога је Хегел у праву када истиче да елејска филозофија пружа допринос ослобађању мишљења од стеге конкретне стварности и развоју мишљења у појмовима. Истовремено, својим испитивањем проблема бића, досљедним побијањем идеје о постојању небића, те бављењем бићем као таквим и у цјелини, елејска филозофија поставља темеље западне онтологије као филозофске теорије о бићу и битку бића и свијета. У том смислу није без основа ни Хајдегеров теза према којој елејској филозофији (првенствено Пармениду) има да захвалимо „изворно искушавање бића“ и постављање питања – *зашто уопште биће?* (118-119)

Овај део, по мом осећању, требало је опширније навести јер се тиче нечега битног: тиче се тога како треба схватити рађање онтологије, дисциплине која се бави бићем (и битком бића). Прецизније: тиче се одговора на питање: који тренутак у рађању дисциплине треба да схватимо као њен стварни почетак. Цитат нас, сем тога, наводи и на кључеве за разумевање једног од најзначајнијег савременог филозофа, Хајдегера, творца оријентације у филозофији коју је он сам називао фундаментална онтологија.

Хајдегер је, да подсетимо, сматрао да је филозофија после предсократоваца пошла путем заборављања бића и да се зато треба вратити предсократовцима. Вероватно зналци филозофије имају у виду и друге сличне покушаје повратка предсократовцима (да би после тога могла да настави пут). За један такав покушај знам и ја. Он се односи на Лазу Костића. Овај наш филозоф није програмски, дакле као Хајдегер, истицао став да се треба вратити предсократовцима. Али је чинио управо онако како су други ка-

сније прокламовали да треба чинити. У својим текстовима Костић се стварно враћао једном од најзначајнијих предсократоваца, Хераклиту. Значај тога његовог повратка постаће нам јаснији ако Костићево чињење поредимо са Хајдегеровом идејом о потреби повратку предсократовцима.

Постоји разлика у односу према овом повратку. Костић се, на делу, у бити свог начина мишљења, враћа Хераклиту. Хајдегер се, другачије од Костића, али у складу са имплицитним становиштем, враћао у основи Пармениду. Антички грчки филозофи Хераклит и Парменид, имају и своје тачке ослонца, тј. своја родна места, а последично и своје пројекте. Њихове пројекције воде различитим решењима.

Ка чему воде та решења?

Та решења су јасно различита. И она су позната. Хераклит каже: Све је промена. Парменид каже: Ништа се битно не мења. Први од тих одговора води ка дијалектици, други ка метафизици. То су два различита пута.

Ево како почиње први пасус одељка о Пармениду из Раселове *Историје западне филозофије*:

Грци ни у својој теорији ни у пракси нису нагињали умерености; Херклит је сматрао да се *све* мења; Парменид му је узвратио да се *ништа* не мења (66).

Раселово виђење Хераклита и Парменида је тачно и неспорно. Али ја ове разлике не бих везивао за почетке бављења филозофским проблемима из доба предсократоваца. Везивао бих, пре свега, те разлике за једну филозофску дисциплину, онтологију. Настојао бих да се не губи из вида важна чињеница: већ на првим корацима свога развоја, филозофска мисао код Старих Грка добила је, тако рећи одмах, два пола: један је пол који изражава Хераклит, а други који изражава Парменид.

Обе ове тезе (или оба ова пола) јављају се у космолошком периоду.

То је тачно. И Хераклит и Парменид су мислиоци космолошког периода. Виђења и једног и другог мислиоца тичу се одговора на питање шта је у основи космоса. Треба водити рачуна о

томе да реч космос на грчком језику значи свет. Оба се, дакле, тичу света као целине. А кад говоримо о целини, мора се претпоставити и да је целина нешто дељиво. Другим речима, мора се поћи од става да се свет као целина може делити на делове: на пример на мртви и живи свет, на физички и духовни свет, па даље на делове ових делова.

Па у чему је онда разлика?

Постоји једна битна разлика која је већ присутна и у делу професора Керовића. Ту разлику ћемо уочити ако обратимо пажњу на супротности: конкретно – апстрактно, ухватљиво – неухватљиво, појединачно – скупно, посебно – опште, и тако даље. Хераклит се једноставно налази на једној од те две биполарне стране. Он је на страни конкретног и појединачног – Парменид се налази на другој страни. Свеједно како говорили, јонски филозофи су у својим размишљањима конкретни; елејски филозофи су апстрактни, служе се апстракцијама.

Морам да признам: већ у најранијој младости сам прихватио Хераклита. Никад нисам до краја могао да примим Парменида. Читао сам и Лазу Костића и Хајдегера. Првог зато што ме је истински интересовао; другога сам читао да бих био обавештен о природи мишљења најчувенијег мислиоца из времена моје младости. Више ме је увек привлачио Хераклит, мислилац за кога се толико везао мој изабрани песник Костић. И та веза се показала као значајна. Без неког знања о Хераклиту не бих се удубљивао у Костића; без увида у Костићеву мисао не бих могао конкретно да мислим ни о Херакливој филозофији, па и о филозофији уопште. На томе путу нисам могао да заобиђем ни главног наследника Парменида. А тај главни Парменидов издањак је оличен у Хајдегеру.

Лазине главне идеје саопштене су отприлике на две странице, а оне најглавније такође на пола странице његове књиге *Основно начело* (1884). Све остало су докази поткрепљени конкретним примерима. Сврха је ових примера да потврде главне његове тезе. У књизи *Основно начело*, на пример, Костићеве идеје о укрштају, симетрији и хармонији, илустроване су на примерима из биологије. Поглавља се зову овако: *Кичмењаци*, *Птице*, *Сисавци*, *Кости*, *Месо*. *Крв и судови јој*, *Живци и језгре им*, *Чула: Пип, воња и кус*, *Око*. Стално сте у домену конкретног које треба да потврди оно ап-

страктно. Другачији је случај са Хајдегером. Сећам се предговора Гаје Петровића у Хајдегеровој књизи *Битак и вријеме*. У овом опширном тексту Петровић на неки начин „преводи“ Хајдегеове идеје на нешто појмљивији филозофски језик. Након тога „превода“ Хајдегер постаје схватљивији, али и огољенији. Не изгледа онолико дубокоумни филозоф како сам га пре овог „превода“ доживљавао.

Опет се сећам мојих давних разговора са Сретеном Марићем. Умео је мој старији пријатељ у разговорима које смо годинама водили да идеје филозофа сведе на њихову огољену мисао. Говорио је: Сведите ми то што сте рекли на главне тезе, зашто трошите много речи!? И мене интересују превасходно саме тезе. Лако је са доказима кад су тезе у реду. А кад тезе оголите, тек онда видите колико вреде, тј. колико су одрживе. Чини ми се да је у том поступку Лаза добијао, а Хајдегер губио.

ПОИМАЊЕ ЛОГОСА БИЋА. РАЂАЊЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Да ли је онда главни проблем у језику?

Проблем сигурно јесте и у језику, односно у језику као складишту појмова. Али он је још више у концепцијама, које се служе језиком ради саопштавања идеја.

У време када је Хајдеггер био на врхунцу своје активности, јавила се оријентација логичких позитивиста. Они су сматрали да је главни проблем у томе како исправно треба тумачити појмове. Да би се таква оријентација исправно схватила, нужно је имати на уму и да се она јавља после појаве десосировске лингвистике. Она је и зато у својим гледањима на језик оптерећена појмовним апаратом те оријентације. Чак се може сматрати и заробљеником те лингвистичке концепције.

Нећу казати ништа ново, али ни неистинито, ако подвучем чињеницу да десосировска лингвистика на знак гледа као на дводимензионалну творевину. То јест да гледа као на творевину која има само две димензије: ознаку и означено, *signifiant* и *signifié*. Концепција језика заснована та тим темељима може да има у виду само једну врсту знакова, језичке знакове.

Нужно је зато да се обрати пажња на једну другачију оријентацију у семиологији, на ону чије је кључно име Чарлс Сандер Перс. За ту оријентацију је карактеристично схватање да знак има три деимензије. Те три димензије знака су: симбол, референција и референт. За посвећене у проблем јасна је и природа несагласности између двеју концепција. Испада да по персовској концепцији знака постоји и једна димензија знака више него у десосировској семиологији. Та димензија је референт. Референт се односи управо на оно конкретно, на саму ствар. То је она димензија знака која се у језику само подразумева, а не истиче. Бар једна од значајних оријентација у семиологији, оријентација персовска, ову димензију враћа у област размишљања и разумевања. А чини и нешто што је био Хусерлов став: Натраг самим стварима!

Какве то везе има са оним о чему причамо?

Има дубоке и суштинске везе. Те везе се тичу и природе мишљења. Кад Лаза Костић, наслањајући се на Хераклита, мисли о свету и о основном начелу који влада у свету, он мисли конкретно, илуструје своје ставове конкретним примерима. То како он мисли је нешто што се може и видети, понекад и нацртати. Сећам се како сам студентима илустровао појмове симетрије и хармоније Лазе Костића на свом телу. Два ока, два ува, два образа, две стране груди, две руке, две ноге итд. – то су све примери који илуструју тезу о постојању симетрије у свету. Чини ми се да су ме студенти тада добро разумели. За ову прилику могао бих да кажем да се наведене филозофске тезе не одвајају од конкретне стварности. Уста су једна, али имају два симетрична дела.

Тако нешто, на жалост, немогуће је доживети кад је у питању Хајдегер. Нема никакве сумње да Хајдегер у тексту озбиљно и дубоко мисли. Али он мисли дводимензионално, дакле у духу мисли изграђене на језичким знаковима који су, по природи, дводимензионални. И у његовом систему мишљења референт се само подразумева, а није и стварно опипљив. Највиспиреније Хајдегерове анализе јесу анализе исказа. Другим речима, то су у основи језичке анализе. Најчешће су анализе значења грчких израза. То показује да се Хајдегер креће, по правилу, у стварности језика а не у стварности референта (објеката, предмета). Он мисли, али то чини без непосредног ослоња на конкретне примере. Кад га преведете на обичнији језик, као што је то чинио Гајо Петровић, онда сте га издвојили из појмовног система, спустили на земљу. Спуштен на земљу, овај краљ апстракција, не може више лепо да корача, као ни онај Бодлеров албатрос из истоимене песме.

Кома, од ове двојице мислилаца, треба дати предност?

Предност сам, разуме се, увек давао Лази Костићу. Да не кажем његовом праоцу Хераклиту.

Упркос томе, ипак мислим да предност треба дати поступцима који воде до конзистентнијих решења. А то значи да не мислим да се треба отарасити Парменида или да се треба отарасити Хајдегера. Указивао сам само на проблеме који се јављају кад хоћемо да се снађемо у мисаоном свету ових филозофа ра-

зних оријентација. Покушавао сам, и сада настојим, да у начину мишљења имам заступљена оба пола. То значи присуство и Хераклита и Парменида, и де Сосира и Перса, и Костића и Хајдегера. Тек кад се те две супротности сусретну могу да кажем да сам на правом трагу.

По оном старом грчком миту о Хераклу и Атласу, овај други херој би губио снагу кад би био отргнут од земље. Слична опасност постоји и за нас који покушавамо да се бавимо човеком и филозофијом. Остајемо без снаге ако погубимо везу са властитим детињством и ако погубимо везу са коренима филозофије који се за нас на Западу налазе у свету предсократовских мислилаца.

Кад је у питању предсократовска филозофија, да ли се треба задовољити само опозицијом Хераклит – Парменид или треба поменути, као незаобилазно, још нешто?

Хераклит и Парменид су репрезентанти двеју опозитних идеја. Можемо сигурно поменути и још неке друге филозофе. Али то могу да буду само варијације оних идеја које смо поменули. Чини ми се да ћемо још боље схватити Хераклитову дијалектику, ако имамо у виду једног од његових следбеника, Емпедокла. Можемо да кажемо да тај знаменити филозоф само продубљује дијалектику мислећи на истој таласној дужини као Хераклит. Емпедокла сам најбоље примио у Расловој *Историји западне филозофије*. Овде наводим пасус којем сам се више пута враћао.

Дошао сам сада до његове космологије. Он је био тај – као што смо већ споменули – који је установио да су земља, ваздух, ватра и вода четири елемента (иако он није употребио реч „елемент“). Сваки овај елемент траје вечито, али су се они могли мешати у различитим сразмерама и тако производили променљиве сложене супстанције које налазимо у свету. Они су се удруживали помоћу Љубави, а раздвајали Раздором. Љубав и Раздор били су за Емпедокла првобитне супстанције, истога реда као и земља, ваздух, ватра и вода. Било је периода када је Љубав јачала, и других када је Раздор односио победу. Било је и једно златно доба када је Љубав била апсолутни победник. У ово доба људи су обожавали само Афродиту Кипранку (фрагмент 123). Промене у свету немају никакве сврхе, него су руковођене само Случајем и Ну-

жношћу. Постоји један циклус: када су елементи потпуно здружени Љубављу, Раздор их поново раздваја, па их онда опет Љубав постепено спаја; отуда је свака сложена супстанција привремена; само су елементи вечити, а заједно с њима и Љубав и Раздор. (73)

Уз овај наведени пасус подсетићу на ову чињеницу. У мојој докторској дисертацији о Настасијевићу говори се о процесима деструктуризације и структурализације. Кад сам писао студију *Лаза Костић – схватање текста*, подсетио сам у њему на Костићеве изразе *склоп у расклопу* и *расклоп у склопу*. То су били изрази који су, у основи, имали исто значење као и термини структурализација и деструктуризација које сам позајмио од Гурвича и Косика. И наведени текст о Емпедоклу упућује да треба ићи дубље у прошлост. Што значи да исте идеје постоје у основи дијалектичке мисли и код старих предсократовских мислилаца.

Треба ли одговорити и на питање: који су главни предсократовци које никако не треба прескочити?

Мислим да бар двојицу не би требало изгубити из вида. То су Питагора и Анаксимандар Клозоменски.

У Раселовој *Историји западне филозофије*, на пример, каже се да је Питагора један од најзначајнијих људи у историји човечанства. Схватао сам донекле разлоге које је он наводио. Питагора је сигурно један од главних мислилаца који је утицао на Платона. Ову несумњиву везу примио сам као осветљење једне битне особине Платонове филозофије, ону која долази некако споља. Признајем и да се, због тога, Питагора некако и није „залепио“ за мене. Више сам, из Питагорине биографије, примао детаље које су га представљале као чудака.

Упозорења да Питагорин значај не треба превиђати, примио сам са друге стране. Пре свега дошла су из књиге де Крешенца о предсократовцима. Овај аматер у филозофији је у неколико детаља представио како је Питагора схватио природу броја. За њега је, по овој интерпретацији, број један – тачка; два – права; три – равна, четири – чврсто тело. Кад се ови бројеви (1+2+3+4) саберу, добије се број 10. Тако је установљен декадни систем у математици. (*Предсократовци I*, 1990:53).

Сличну интерпретацију, можда још пластичнију, учинио је Иван Коларић у књизи *Филозофија*. Дакле, не од Расела, него од де Крешенца и Коларића, схватио сам зашто је Платону управо Питагора био толико битан. Из Коларићеве књиге наводим овај пасус:

Пошто за Старе 0 не постоји као број, основни бројеви су 1 и 10. Један (грч. $\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$ = јединка) изржава јединство мноштвености у свету. Бројем 2, уз проблем идентитета јавља се у филозофији и проблем разлике, одн. супротности. Питагорејци су посебан значај придавали тетракису (четворни број). Питагора га је структурирао као декаду каменчића у песку ($1+2+3+4$), а у облику троугла, чије је теме монада, из које онда израстају диада, триада, тетрада. Прича се да су се питагорејци заклињали над овом фигуром. Питагорејцима је дакле својствена и својеврсна мистика бројева. Тако је број 1 (монада) „почело свих бића“, број 2 (диада) симболише женски принцип, број 3 (триада) симболише мушки принцип, број 7 љубав – али је број 10 (декада) најзначајнији, јер је он за питагорејце „почетак и вођа божијег, небеског и људског живота“. Сви бројеви расту до 10, а онда следи само обично додавање и понављање. Свет је хармонија и број, а бројеви се деле на парне и непарне. У вези с тим, питагорејци су формулисали и таблицу од 10 основних филозофских категорија, по принципу дијаде: ограничено и неограничено, непарно и парно, једно и мноштво, лево и десно, мушко и женско, оно што мирује и оно што се креће, равно и савијено, светло и тама, добро и зло, квадрат и паралелограм. (68)

Навикли смо да сматрамо да се поимање логоса прво јавља код Хераклита. Тај многозначни израз, између осталог, значи и ред или поредак у космосу. Може бити да је Хераклит о природи тога реда више говорио у деловима текста који нису сачувани.

Можемо, међутим, претпоставити да су и други мислиоци трагали за облицима тога реда. Један од најзначајнијих трагача у том смеру сигурно је био Питагора. Декадни систем, који је он установио, одржава се и данас. Али се одржава и систем бинарних опозиција у језику на којима инсистира данашња структурална лингвистика. Обе те идеје присутне су у Питагориној мисли.

О природи ових трагања изгледа да више можемо да сазнамо код истраживача. Тако, на пример, из Раселове књиге доста

сазнајемо о природи космичке правде. И ова правда упућује на постојање реда у овом свету. Ово су Раселове речи:

Идеја правде, и космичке и људске, играла је у грчкој филозофији и религији и филозофији улогу која није баш лако разумљива за савременог човека. И заиста, наша реч „правда“ тешко да изражава оно што се мислило, али је тешко наћи неку другу реч која би била боља од ове. Изгледа да је мисао коју изражава Анаксимандар следећа: у свету треба да постоји једна одређена сразмера ватре, земље и воде, али сваки елеменат (схваћен као бог) непрестано покушава да прошири свој домен. Међутим, постоји нека врста нужности или природног закона који непрестано успоставља равнотежу; тамо где је, на пример, било ватре сада постоји pepeo, тј. земља. Овај појам правде, појам граница које се не могу прелазити које су вечито утврђене, био је један од најдубљих у грчком веровању. Богови су били подређени правди исто као и људи, али ова врховна моћ, сама по себи, није била лична и није представљала врховног бога. (46-47)

У поглављу о Хараклиту Расел даје и два фрагмента који изричито стреме у прилог оваквом тумачењу. То су ови фрагменти:

Сунце не сме да прекорачи своје границе; ако то учини, одмах ће то приметити Ериније, органи Правде.

Морамо знати да је рат свима заједнички, и да је борба за правду (63)

Колико ми је познато, посебно значајне продоре у истраживању порекла логоса дао је Богољуб Шијаковић у својој докторској дисертацији *Митос, физис, психе*. Шијаковића као зналаца предсократовске филозофије посебно квалификује његова *Библиографија предсократика* која је објављена у Паризу 2001. године, са 17664 библиографских јединица (отприлике трипут обимнија од постојећих библиографија). После овог издања појавило се и друго издање његове докторске тезе (Никшић 2002). У његовој тези посебно треба обратити пажњу на интерпретацију последњег појма, појма *психе*, где су похватани корени релационизма у филозофији. Његов допринос најлакше се може илустровати на тумачењу најстаријег предсократовца, Талеса. Наводим део из моје књиге *Обнова логоцентризма*:

Талес је, по овом српском филозофу, тврдио да је све вода, и да све има живот, и да је све пуно богова. Шијаковић каже: „Ако сада сажмемо ставове „све је вода“, „све има живот“, „све је пуно богова“, можда ћемо доћи до изворне Талесове филозофије: Вода је божански живот свега“ (2009: 72).

У сличном духу Шијаковић је тумачио и већ наведене Емпедоклове ставове, дакле ставове назначајнијег Хераклитовог настављача о борби сила љубави и мржње, који су у мојој књизи доведени у везу са савременим изразима који изражавају супротне процесе, са изразима деструктуризација и структурализација.

Ове супротне процесе, коментаришући Емпедоклове ставове, Шијаковић је представио овако:

Вратимо се стихијама, тамо све почиње. – Вјечни процес састављања и растављања 'коријена' посредством Љубави и Заваде одвија се на глобалном космичком плану као цикличко смјењивање четири космичка периода: (1) апсолутна доминација Љубави која све сједињује у Сфаирос, (2) продирање Заваде у Сфаирос и њено уравнотежење с Љубављу, (3) превласт и апсолутна доминација Заваде, (4) напредовање Љубави до апсолутне доминације; тада почиње нови космички циклус. (275)

Шијаковић је у представљању Емпедоклове мисли обратио пажњу и на још један аспект супротности љубави и мржње и на њихово превладавање у виду полног мешања. У важном поглављу које се зове *Емпедокле с «корјенима»* Шијаковић каже:

Стихијни састојци су заправо *коријени* (ρίζοματα), а представљени су у чудној алегорези *божанства*: 'Зевс блистави' је *ватра*, 'Хера животоносна' је *ваздух*, 'Ајдонеј' је *земља*, 'Нестис' је *вода* – тако је ЕМΠΕΔΟΚΛΕ расподијелило улоге у космичкој драми. Улоге су изгледа замишљене као два пара супротних полова: Зевс и Хера (ватра – ваздух), Ајдонеј и Нестис (земља – вода), при чему је избор можда уважавао блискост по густини. Ова *полна супротност* – а полна је супротност у митотворству основна супротност! подразумијева (сад види фрг. 8) оно што људи именују *phisis* (рађање) а што је у ствари *mixis* (мијешање). (...) Наиме: мијешање (μίξις) је митска представа полног сједињавања. (266-267)

Овакво тумачење (полних) супротности у складу је са идејом борбе супротности и код Хераклита и код Емпедокла.

Обично се у историјама филозофије као врхунци грчке филозофије истичу два имена: Платон и Аристотел. Коларић, резолутно даје првенство Аристотелу. Расел, на пример, чини то другачије. Он резолутно даје првенство Платону. У мојој *Методологији проучавања књижевности* обојица су третирана као двострукост у јединству или као јединство у двострукости, да употребим изразе Анице Савић Ребац. На опозицији њихових ставова о поезији и организовао сам преглед проучавања књижевности од Хомера до Дериде. Показало се да је увек било присталица платоновске и присталица аристотеловске поетике.

Предсократовце нисам могао да заобиђем ни у својим испитивањима Лепенског Вира. На основу малог броја трагова заклучио сам оно што су неки моји претходници у овим испитивањима већ били наговестили: да су предсократовци имали претходнике. Показало се да је Питагора имао претходника у неком безименом архитекти из Лепенског Вира. Отуда треба разумети Платона због натписа који је био постављен на улазу у његову Академију, да у њој имају приступа само они који се баве геометријом.

Међу предсократовцима као незаобилазан се показује још један мислилац: Анаксагора Клозоменски. Он треба да буде запамћен као неко ко је учинио одлучан корак ка уграђивању појма логоса у филозофску мисао. Указивао је да постоји нешто, неко Нус, које је у основи свега. А тај Нус је изједначио са разумом. И овај Нус је логос, али је тај логос схваћан другачије него код Хераклита. Код оца дијалектике логос не мора да буде повезан са разумом. Анаксагора из Клозомене се обично означава и као Клозоменски (да би се разликовао од старијег Анаксагоре). Иван Коларић га назива Анаксагора Нус. Он је свакако отворио једну велику филозофску тему. То је разлика између разума и Ума. Али он је отворио и могућност да се хераклитовски логос доведе у везу са хришћанством, религијом у којој је главни појам Логос. Тај појам под једну капу доводи и *логос*, и *разум* и *ум*, али и *Логос*.

Читајући недавно књигу Мајкла Дросина *Библијски код*, која је настала на скорашњем прелазу између два миленијума, морао сам да асоцирам на Анаксагору Клозоменског. Књига савременог јеврејског писца открива и доказује постојање библиј-

ског кода у изворном тексту *Библије* на старом јеврејском језику. Аутор књиге не скрива уверење да је Библију писао сам Бог.

Пливање по водама филозофије је сигурно примамљиво. Али је то шума у којој се можемо изгубити. Најбоље ћемо моћи да се снађемо ако се будемо враћали старим добрим предскара-товцима.

РАСПОРЕЂИВАЊЕ ГРАЂЕ

Како сагледати (евентуално и савладати) главне доприносе који би се с правом могли наћи на оном „шведском столу“ филозофије?

Треба, пре свега, поћи од чињенице да су нека распоређивања већ извршена. Можемо се, подсетити и како су она учињена. У нашим знањима о филозофским проблемима грађа је већ добрим делом разврстана: 1) у виду лексикона филозофских појмова, 2) у лексиконима филозофа, 3) по филозофским дисциплинама, 4) у виду историја филозофије.

Неки од ових видова распоређивања су механички (лексикони појмова и лексикони филозофа), а неки су садржајни (распоређивање по дисциплинама и по историјским прегледима филозофије).

У овој књизи покушаћу га грађу са „шведског стола“ филозофије представим другачије, тако што ћу обратити пажњу пре свега на најглавније догађаје у историји филозофске мисли. Ради потпунијег схватања ове намере треба посебно нагласити израз догађај.

О појму догађај Расел је писао у својој *Историји западне филозофије*. Чинио је то на начин филозофа који се разуме и у физику и у математику, а који је у основи филозоф. У том погледу од посебног значаја могу да буду пасуси на стр. 87-88. и 209-211. његове књиге. Овде наводим само један пасус са стр. 210. који се тиче супстанције догађаја.

„Супстанција“, ако се узме озбиљно, јесте појам који је немогуће ослободити тешкоћа. Претпоставља се да је супстанција субјект својстава, и да је она нешто сасвим различито од свих својих својстава. Али ако оставимо на страну својства и покушамо да замислимо супстанцију саму по себи, налазимо да ништа није преостало. Да изложимо проблем на други начин: чиме се разликује једна супстанција од друге? Не својим својствима јер, према логици супстанције, разлика у својствима претпоставља бројчану разноликост између супстанција које су у питању. Две супстанције отуда морају бити *само* две, а да се саме по себи не могу ни на који начин разликовати. Како, онда, да икада пронађемо да оне *јесу* две?

Историја филозофије је препуна догађаја. Сваки човек се може схватити као догађај, а поготово ако је он још и филозоф. Неки од ових догађаја су велики и незаобилазни, а неки занемарљиви. Моја амбиција јесте да направим нешто као увид у логос који води ка највећим резултатима у филозофији са становишта виђења главних догађаја, и то оних најкрупнијих. Зато сам се морао одлучити да изаберем неколико *чворних* догађаја. *Чвориште* је израз који се у филозофији не користи. Израз *чворни догађај* употребљава се у наратологији, дисциплини која се бави проблемима приповедања, па јој је потребно да међу догађајима прави разлике између оних најкрупнијих и догађаја мањег значаја. Зато сам и смислио да на онај „шведски сто“ филозофије не гледам само као на неку врсту аранжмана већ и као на историју догађања у којој се могу се издвојити неколико основних чворишта.

Ако се питамо: која су чворна места на шведском столу, односно који су чворни догађаји током досадашње историје филозофије, добићемо сигурно другачије одговоре него што нам уобичајена распоређивања филозофске грађе нуде.

Некад ћемо се сагласити да су чворна места или чворни догађаји посебно остварена филозофска достигнућа која обележавају истакнута имена, а некад и да су то неки отворени филозофски проблеми. Таквих места (или чворишних догађаја) у историји филозофије ја видим најмање четири. Једно је *Чвориште Платон*, друго је *Чвориште је Хегел*; треће је *Чвориште праксис*. Последње у овом низу, четврто, јесте *Чвориште логос*. Да би се ова виђења оправдала, било је потребно написати ову књигу.

Може се, са разлогом, претпоставити да ће се моје виђење делимично поклопити са виђењима других. Али и да ће се још чешће са тим виђењима разилазити. Циљ је овог начина размисљања да се у виђење филозофских доприноса и проблема унесу бар другачија светла од оних на која смо навикли. То, другим речима, значи да се може показати да се шведски сто филозофије може уредити и знатно другачије него што се обично чини у традиционалним историјама филозофије и филозофским лексиконима. И сам напор да се тако нешто учини може да има смисла и оправдања.

ЧВОРИШТЕ ПЛАТОН

ЧВОРИШТЕ ПЛАТОН

Стара грчка филозофија, па и филозофија хеленског и римског периода, чине једну целину. У тој целини постоји један аутор који представља њено чвориште. То је Платон. Сви филозофски путеви водили су ка њему, а после и од њега. Ако хоћете да говорите о Платону на прави начин, морате да се бавите оним што му је претходило. А ако хоћете да говорите о ономе што је било после њега, опет вам његово филозофско дело може послужити као оријентир. Већ за Аристотела се не може рећи да је кључни филозоф целог периода. Аристотел – то је нешто као друга варијанта Платона. Не можете схватити Аристотела ако не схватите његовог претходника Платона. Платон, као конкретни стваралац, само је врхунац у збивањима филозофске мисли у грчком свету. После тога врхунца, логично и нужно, морао је да наступи смер његове деструкције (деструктуризације). А та деструкција почиње већ са Аристотелом, а збива се у процесима који следе после Аристотела. Пошто је и Аристотел други врхунац тога периода, деструкција ће се односити и на Платона и на Аристотела. Због тога ће се као прво чвориште шведског стола филозофије везати баш за Платона.

Са односом Аристотел – Платон сусрео сам се први пут на подручју поетике. Зденко Шкроб, који је био главни састављач зборника књижевнотеоријских текстова *Увод у књижевност* (1961, 1983), имао је у тој књизи и најважнији текст који се зове *Поетика*. Он је почетак ове дисциплине везао за Аристотела, творца првог великог дела из ове области. Тај став изнудио ми је подсећање на контрастав, који ми је био познат. У предговору Аристотелове *Поетике* (1955), преводилац дела на српски језик Милош Ђурић написао је да је Аристотелова поетика, у ствари, „имплицитна полемика“ са Платоновим поетичким ставовима. То је значило да развој ове дисциплине треба почети бар од Платона (а не од Аристотела).

Српска хеленистика је, међутим, имала једног значајног аутора који се посебно бавио предплатонским периодом. То је била Аница Савић Ребац, аутор двеју изузетно значајних књига: *Предплатонска еротологија* (1932) и *Античка естетика и наука о књижевности* (посмртно, 1955). Из тих и других дела истра-

живач је могао да стекне сазнање да не треба почетке поетике везивати ни за Аристотела ни за Платона, већ за још старије периоде и ауторе. А ауторка је претходнике налазила и у претсократовцима, чак и њиховим претходницима. Претходника Хераклиту нашла у грчкој митолошкој мисли. Њена реконструкција води ка томе да је Хераклитова дијалектика имала претечу у једном особитом богу, Еросу. За разлику од других грчких богова који су симболизовали по неку силу природе (ватру, воду, сунце, меру, похлепу), бог Ерос је симболизовао јединство опречних сила. Митолошки Ерос је био син Пора и Пуније, обиља и оскудице, па је симболизовао тежњу да се ове опречности превазиђу. По Аници Савић Ребац, Ерос је изражавао јединство у двострукости, односно двострукост у јединству. Њена идеја, примењена на плану поетике, значила је: да историју ове дисциплине не треба пратити ни од Аристотела, ни од Платона већ од предплатонског периода. Још конкретније: видети у овој двојници филозофа сусрет опречних поетичких, тј. теоријских, тј. филозофских идеја које су и пре њих постојале. Управо је Аница Савић Ребац дала довољно аргумената да се сматра да је и Платон имао претече, тј. да су се у предплатонском периоду већ почеле конституисати идеје које су водиле ка ставовима Платона и Аристотела. Управо те идеје, макар и недовољно артикулисане, водиле су ка главном чворишту грчке филозофске мисли. А ако хоћемо ово чвориште да сагледамо као целину, онда је најбоље схватити га у двоструком виду: као Платона и његовог опонента Аристотела. Дијалектичка природа овог чворишта се тако најбоље показује.

Где треба видети почетак грчке филозофске мисли?

Обично се, у приказима историје грчке филозофије, почиње од предсократоваца. Аница Савић Ребац, која је по струци била филолог, показала је да се треба враћати још даље у прошлост, до корена грчког језика и корена митологије.

Откриће Лепенског вира и лепенске цивилизације, међутим, наметнуће потребу да се почеци траже у још дубљој прошлости. Артефакти, који су откопавањима те цивилизације откривени, показали су да је и ова цивилизација имала смисао за ред, за геометрију, за мерење. И у њој се, другим речима, по-

штовао логос. Ова открића никако не угрожавају доприносе ни Питагоре, ни Хераклита. Она, такође не оспоравају светско-историјски значај Платона, односно не доводе у питање чвориште Платон-Аристотел. У ствари, она нам само помажу да тај феномен боље схватимо. Показују да је процес обликовања те мисли био дуготрајнији и дубљи него што смо навикли да мислимо.

Да ли овакво тумачење Платона доводи у питање његову оригиналност?

Овакво тумачење, сасвим сигурно, усмерено је против представа које кажу: све потиче од Платона. Односно, оно је усмерено против експлицитно или имплицитно изражених ставова да Платон није ништа битно преузео од својих претходника. Такви ставови се граде на уверењу да је оригиналност највиша мера људског стваралаштва. Платонов случај показује да је таква интерпретација неоснована и, у крајњем случају, нетачна.

Ово што тврдим покушаћу и да илуструјем. У Раселовој *Историји западне филозофије*, на пример, постоји једно место које о томе може да посведочи.

Чисто филозофски утицаји на Платона били су такође такви да су га већ предодредили у корист Спарте. Ти утицаји, говорећи у најширем смислу, били су Питагора, Парменид, Хераклит и Сократ.

Од Питагоре (преко Сократа или директно) потичу орфички елементи Платонове филозофије: религиозни правац, веровање у бесмртност, други свет, свештени тон, и све ово садржано у параболу о пећини; исто тако и његово поштовање према математици и његово дубоко прожимање интелекта и мистицизма.

Од Парменида потиче његово веровање да је стварност вечна и ванвременска и да, из логичких разлога, сва промена мора бити илузорна.

Од Хераклита потиче његова негативна теорија да ничега нема трајнога у чулном свету. Ово, заједно с учењем Парменидовим, довело је до закључка да сазнање не потиче од чула, него треба да се постиже искључиво интелектом. Ово се, са своје стране, добро слагало са питагорејством.

Од Сократа је Платон вероватно научио да се бави етичким проблемима, и да тражи пре једно телеолошко него механичко

објашњење света. „Бог“ доминира његовом филозофском мишљу више него мишљу предсократоваца, и тешко нам је да не припишемо ово чињеницу утицају Сократовом. (121)

Није спорно да је Платон, као човек-мислилац био изузетних способности. Али у њему не треба видети некога ко је у основи само изузетно даровит појединац. Даровитих појединаца било је сигурно доста и међу његовим савременицима. Па ипак Платон је био у нечему изузетан. То је био појединац који је успео да створи синтезу у мисаоним оријентацијама претходника, али и да на томе надогради доста свога. Кад се све напред речено има у виду, испада да је, у његовом случају, била пресудна баш та синтетизаторска способност да би постао кључна (чворишна) фигура. У његовом се делу сажима и оно што је било и пре њега, али и после њега.

Свако сувисло и успешно приказивање дела и ставова овог филозофа сасвим сигурно неће се саглашавати са овде изложеним виђењем. За ово виђење је карактеристично да Платона схвата као велики догађај. А сам овај догађај схвата као резултат процеса деструктуризације –структуризације – деструктуризације - структуризације. Овакав приступ проблему подразумева и ослањање на увид у постојање структура, и увид у постојање процеса. А то значи подразумева и да се те чињенице рационално схвате и осветле или објасне.

ИДЕЈЕ

Шта је то што у Платону постоји а чему се треба стално враћати.

Најважније у Платоновом обимном делу, то је његова теорија идеја. Сви који се ма и најмање баве филозофијом, бар до некле су упознати са Платоновим ставовима о овом питању. Али је то питање толико важно да му се стално треба враћати. Треба зато подсетити на његову теорију идеја. Разуме се, постоје различити прикази те теорије. Да бисте се уверили у ово што кажем, довољно је погледати разне историје филозофије или лексиконе филозофа. Могао бих и сам неки свој приказ ове теорије да саставим и изложим. Уместо тога узећу један приказ за који сматрам да је успео. Он се налази у првој књизи Радивоја Керовића *Историја филозофије*. Може се сматрати узорним по краткоћи и садржајности. Има свега две странице. Одељак који се тиче овог проблема преносим у целости:

Теорија идеја

Управо теорија идеја представља најзагонетнији, али истовремено и најсамосвојнији дио Платонове филозофије. Она заузима средишњу позицију у односу на коју се процјењују и одмјеравају сви други дијелови те филозофије, сви други проблеми и њихова рјешења, како они теоријске тако и они практичне природе. Учењем о идејама Платон установљује један нови концепт битка који, сав у филозофском духу и не без мистичко-религиозног набоја, постаје теоријски основ за нови модел односа човјека према свијету и према својој властитој егзистенцији. Иначе један од кључних филозофских појмова, појам идеје вуче коријен од грчких ријечи *идеа* и *eidōs* које значе: облик, изглед, лик, пралик, суштина. Код Платона, међутим, идеје не означавају само просте филозофске појмове који имају своје значење, него много више. Иако сам Платон није пружио прецизну и задовољавајућу дефиницију идеје, пажљива анализа његових текстова омогућује да се изљушти значење појма идеје. Идеје представљају посебну и самосвојну сферу битка која постоји независно од сфере материјалног и тјелесног битка. Оне су постојале и онда када је бог стварао

свијет и све видљиве ствари и бића, космички поредак и послужиле му као узор за стварање појединачних ствари и бића. Платон дијели „цијело биће“ на видљиво и материјално, тјелесно и на невидљиво, нематеријално и нетјелесно. Првом приписује мијењање и пролазност, постанак и динамички карактер, нестабилност и пропадање, а другоме непромјенљивост и непролазност, стабилност и бесмртност. Тако онда, поред бога или вјечног бића, како га Платон такође назива, имамо још идеје као сферу битка и сферу материјалне, чулно-тјелесне видљиве стварности којој и сами као људска бића припадамо.

Идеје, дакле, представљају сферу иматеријалног битка који је независан од чулног свијета. Као такве оне су вјечне и непромјениве, непостале и неподложне пролазности и пропадању. Како је бог стварао свијет и човјека по узору на идеје, то оне представљају праузоре и парадигме ствари и бића, а ове опет, представљају само отјеловљење идеја. Тако схваћене идеје представљају и саме појмове ствари који остају независни од њих. Оне би се могле одредити и као духовна суштества која су независна и од бога и од створеног материјалног свијета. Њихова својства су вјечност, јединство, иматеријалност, самонасталост. Постављајући на дневни ред питање односа једног и мноштва, коначног и бесконачног, вјечног и пролазног или временог, Платон идејама приписује једност и јединство. Истичући да само оно што је једно у себи, што је у себи неподдијељено и што је довољно самом себи, тако да постоји по себи а не по нечем другом изван себе, може да представља право биће и истинити битак, Платон сматра да управо идеје представљају тај збиљски истинити битак који не настаје и који не пропада, те као такав није ни подложен законитостима промјене који владају у створеном материјалном свијету.

Иако идејама као кључна одлика припада једност и јединство, то ипак не значи да постоји само једна једина идеја. Напротив, Платон заступа тезу да постоји безброј идеја које покривају и заснивају сву разноврсност створеног и материјалног и чулног свијета. Тако поседујемо идеју љубави, љепоте, праведности, врлине, истине, дрвета, човјека, животиње, бесмртности, доброте и сл. И међу идејама, међутим, постоји одређена хијерархија, тако да на врху пирамиде идеја стоји идеја добра, која уједињује у себи на извјестан начин позитивни потенцијал осталих идеја, поготово идеја истине, љубави и љепоте. Ту идеју добра он назива Добро, а негдје и бог. Све то упућује на закључак, који Платон недвосмислено изводи, да идеје представљају оно божанско чему треба стремити и што треба сазнати. Исто тако, упркос томе што свијет идеја има своју независност и аутономију и што гради

вјечни и иматеријални битак, он ипак стоји у тијесној вези са чулним и видљивим, материјалним свијетом. Посебног посредника између двије сфере битка, између два свијета, иматеријалног свијета идеја и створеног материјалног свијета, чини душа. Стога је Платон посветио посебну филозофску пажњу и учењу о души и за ово нераздвојно повезано учење о сазнању. (193-195)

Из овог кратког текста може се видети колико је Платонов израз идеја богат и садржајан. Да бисмо га што потпуније схватили, морамо га растворити на делове. Моје разлагање појма идеја овако изгледа:

а) Идеја, то је оно што стоји у основи свега што постоји. То што Платон зове идеја, у ствари је оно што други мислиоци зову битак бића (или, у другој терминологији, бивствујуће бивствовања). Проблемом бића и његовим битком бави се онтологија. Платон је, дакле, филозоф који се превасходно бавио онтологијом. Израз онтологија најчешће се замењује изразом метафизика. Тако је могуће чинити кад је у питању Платонова онтологија. Није, међутим, могуће и кад су у питању друге онтологије (на пример оне које се стварају у филозофији егзистенцијализма). Милан Узелац се овим питањем посебно бавио у књизи *Увод у филозофију I (metaphysica generalis)* (1998). У новијој књизи, у *Историји филозофије*, ову дистинкцију он овако објашњава:

„Ово питање о бивствујућем је тема посебне филозофске дисциплине, онтологије, а коју одређује питање о бивствујућем као бивствујућем, па уколико филозофија посматра бивствујуће као такво она се у каснијем говору назива онтологија, а уколико се се пита о почелима и узроцима свег бивствујућег, назива се метафизика. (5)

б) Идеја има и значење *суштина*. Цела једна оријентација у филозофији, феноменологија, настала је истражујући одговор на питање шта је то суштина, како разликовати суштину од појаве, односно суштинско од појавног. Ова оријентација има претечу у Платоновој теорији идеја.

в) Идеја – то су, у ствари, *хипостазирани појмови*. Тако је ову Платонову категорију тумачио његов наследник и опонент

Аристотел. Појмовима се бави цела једна дисциплина, логика. Кад се тако каже, онда се мора имати у виду и да логика има основе или главне оријентире у Платону, а не, како се обично тврди, у Аристотелу,

г) Израз идеја – већ код Платона, као и код Аристотала, али и у наведеном Керовићевом тексту - има и значење које се углавном подудара са изразом *парадигма*. Грчки израз парадигма, има адекват у латинском изразу формула, у француском модел, у српском образац. Отуда би се много пута уместо израза идеја могао употребити и израз парадигма. Боље ћемо често Платона схватити ако тамо где треба уместо израза идеја употребимо израз парадигма. Према парадигми гради столар, према парадигми гради и бог. То су Платонов ставови. Ако се Платонов израз идеја, у низу конкретних ситуација, замени другим изразима (као што су, на пример: парадигма, формула, модел, образац) Платонов мисаони систем биће прихватљивији; лакше ће се прилагодити савременим мисаоним прекупацијама и потребама.

д) Став да бог гради према идејама (што значи према парадигмама) имплицира два такође битна става. Први је да су идеје још старије од бога, па да бог гради према постојећим идејама, а друга је да *бог као градитељ* мора постојати.

Став да су идеје моћније од бога, у доба хришћанства, када је победила идеја о једном и свемоћном Богу, била је на разне начине изложена провери. Једна од тих провера садржана је у овако формулисаном питању: Ако је бог свемоћан, да ли може да направи четворострани троугао? Имплицитан одговор на то питање указује на саму природу бога. Он је, ипак, у Платоновом схватању, само *демијург* у функцији остваривања идеја.

А да је бог незамењиви чинилац у стварању света, подсећа савремена креационистичка теорија, која се недавно јавила на крилима негативног односа према Дарвиновој еволуционистичкој теорији. Сама креационистичка теорија, има главни ослонац у теологији. А теологија се, током историје, често ослањала и позивала на Платона. Једно од најраширенијих имена за овакву интерпретацију филозофских проблема са теолошког становишта јесте

приближавање теологије и онтологије у виду метафизике. Тада су онтологија и теологија почивале на истим основама.

ђ) Израз идеја, који је битан за Платонов метафизички систем, иако је настао у многобожачком свету, ипак је неодвојив од идеје о једном Богу, дакле о нечему што је већ карактеристично за једнобожачку хришћанску цивилизацију. Поимање једног Бога, као Логоса, већ је имплицирано у Хераклитовој мисли. Али оно је већ јасније изражено у идејама о Нусу, тј. о уму, у Анаксагоре Клозоменског. Пут за поимање јединог Бога у хришћанској мисли већ је био припремљен. И то са две стране: најпре од религиозне мисли старих Јевреја, оличеној у заповести да се верује у само једног Бога, Бога Израилевог. Али је исто тако био припремљен и у предсократовској мисли оних филозофа који су сматрали да логос прожима свет у виду Нуса (ума). Платонова филозофија је била значајан догађај на том путу. Из Платонове мисли проистиче и овај став: бавећи се логосом, бавимо се идејама, односно обротно: бавећи се идејама настојимо да се бавимо и самим *логосом*.

и) Израз идеја у наведеном Керовићевом тексту доводи се у везу са душом, психом, а то значи да има везе са дисциплином као што је психологија. Том ставу посебно иду у прилог аргументи изнесени у докторској дисертацији Богољуба Шијаковића. Осветљење настанка психологије води ка увиду у идеје. Сама психологија, а поготово њен део, психоанализа, израста на *идејама о човеку*. Ни ту се, дакле, не може без позивања на Платона.

ј) Израз теорија јавио се у склопу Платонове теорије идеја. Да би се идеје виделе, сагледале, треба да постоје људи, филозофи, који имају способност да се доспеју у стање теорије, то јест да доспеју до стања у којем се контемплирају идеје. Самим тиме она укључује и удео субјекта.

к) Израз идеја – претпоставља и размишљање о *највишим идејама*. А такве су три идеје: добра, истине и лепоте. Идеја добра, на пример, узета посебно, основ је Платонове етике. Основни став који Платон заступа јесте да човек треба да се понаша у

складу са идејама добра и са идејама врлине. На том односу почива и читав Платонов етички систем.

л) Израз идеја битан је и за схватање регулисања односа међу људима путем државе и државног уређења. Такво уређивање односа међу људима подразумева и однос према *идеји добра* и према *идеји логоса*.

љ) На *идеји лепоте* – Платон је засновао и свој систем естетичких ставова. Овај систем је био критикован и одбациван све док је доминирала пракса миметичке уметности. Међутим, у новије време, кад је миметичка уметност потиснута, и овај систем је показао своју пуну утемељеност. Па је и сама миметичка уметност могла да буде другачије интерпретирана.

м) На *идеји истине* – стваране су основе логике, али и гносеологије.

Кад се овако саберу рефлексије Платоновог појма идеја, испада да најмање осам дисциплина има дубоке везе са познатом теоријом античког филозофа. Те дисциплине су: онтологија, теологија, гносеологија, филологија, логика, психологија, политикологија, етика. Једним од тих проблема, проблемом онтолошким, већ сам се донекле бавио у једном до претходних поглавља. Теолошким проблемом такође сам се већ бавио у књизи *Обнова логоцентризма*. Проблемима везаним за психу треба да се бави једна посебна дисциплина, психологија.

У следећим поглављима зато ћу посебну пажњу посветити разматрању проблема ових односа: идеја – парадигма, затим, идеја – појам, идеја – логос.

ИДЕЈЕ И ПАРАДИГМЕ

Треба ли поћи од Платоновог става да постоје два света: свет идеја и свет њихових привида?

Са разумевањем примам и интерпретације које су казивале да је Платон схватао да постоје, у ствари, два света: свет емпиријске стварности и свет идеја. Некад, у младости, на те ставове гледао сам као на неприхватљиве. Разумевао сам да је могуће да неко тако мисли, али да тако нешто не може да буде истина. Сматрао сам, другим речима, да је такво мишљење неосновано. Само сам, уз уважавање великог мислиоца, настојао да разумевам његову метафизичку заблуду да су објекти које срећемо у емпиријском свету само одрази света идеја. Да је, на пример, коњ у стварности, само одраз идеје коња, кревет из стварности само одраз идеје кревета, кућа из стварности само одраз идеје куће. По интерпретацији која је била скоро општеприхваћена, та два света су јасно одељена: свет идеја спада у метафизички свет, а свет у којем живимо је тек одраз оног истинитог света.

До потпунијег разумевања, међутим, дошао сам када сам се сусрео са другим могућим интерпретацијама овог проблема. Те друге интерпретације дошле су са неочекиване стране. Јавиле су се у сасвим одређеном тренутку: када сам се упознао са феноменологијом пресликавања Михаила Петровића Аласа, посебно из његове посмртно објављене књиге *Метафоре и алегорије* (1968). Показало се да је Алас, у ствари, аутор једне од најутемељенијих теорија модела. Аласова теорија је омогућавала да се Платон нешто дугачије интерпретира. Посве је другачије ако се, на пример, каже: да је кућа пред нама, коју гледамо, прављена по моделу неке куће, да је кревет у нашој соби прављен по једном моделу кревета, а да је кревет у некој другој соби прављен по неком другом моделу. Сећам се, из детињства, док су још наше мајке плеле, како су тражиле да виде мустру по којој се неки џемпер плете, или нека хаљина шије. Сетио сам се, такође, и неких лекција из биологије, из ондашњих уџбеника штампаних у црнобелој техници. Кад су ови уџбеници читаоцима хтели да представе разне животиње, то је чињено помоћу разних цртежа.

Ти цртежи су, у ствари, више одговарали изразу модел, него изразу идеја. Један цртеж је, на пример, представљао врсту коња коју зовемо пони, а други врсту коња које зовемо липицанер. По таквим моделима сви смо учили зоологију. Другим речима, на основу таквих модела спознавали смо део стварности из нашег света. Тако је било у зоологији, у ботаници, али тако је и у географији, или у оној дисциплини која се зове антропогеографија. Сећам се, на пример, цртежа алпских кућа, панонских кућа, босанских кућа. Или рецимо цртежа који представљају Банту Црнце. Нацртају неколико људских глава, а испод следи потпис: бела раса, жута раса, црна раса, црвена раса. Цртежи су, у ствари, представљали идеје, односно моделе, парадигме.

Наведени примери показују да ћемо лакше и јасније схватити Платонову мисао ако уместо израза идеја употребљавамо изразе модели, или парадигме. Не можете схватити шта је архитектура ако не знате шта је то модел. Сећам се неких сајмова аутомобила. Они су, у ствари, били изложбе модела. На сајмовима књига уместо штампаних књига сретао сам се понекад и са моделима које представљају књиге које ће ускоро да буду штампане. Споља омот, а унутра празна хартија.

Показало се, међутим, да присуство појма модел ни код Платона није нешто што је тек накнадно учитано. О томе сведоче и оригинални текстови Платона и Артистотела; потврде налазимо и у књигама Ивана Коларића и Радивоја Керовића које смо помињали. На основу тога можемо да закључимо да израз модел (односно парадигма) може да послужи и за документовану научну интерпретацију Платонових ставова.

У мојој књизи *Логос и парадигма* основе за своје ставове налазио сам у књизи Petera S. Stevensa *Patterns in nature* (Boston-Toronto, 1974). У њој је било много доказа да се биљни и животињски свет развија по парадигмама, односно по моделима. Испада да су модели у основи свеколике стварности. Кристали се стварају по моделима; по моделима се стварају цветови; по моделима се развијају и биљке. По једној парадигми настаје карамфил, по другој ружа, по некој трешња, по некој шљива. И тако редом. Човек, који је део природе, понаша се практично онако како природа од њега тражи. У овој теоријској концепцији уоприште може да има и креационистичка теорија.

Кад ова научна сазнања имамо у виду, добија се другачија слика о Платоновом свету идеја. Стављањем акцента на моделе, парадигме, утире се пут ка конкретној стварности. Постаје уочљивија природа Платоновог виђења; јасније се показује да је овај филозоф дубље видео од оних који су гледали површински. Али постаје такође јасније и да теорија идеја није нека необична концепција, непримерена стварности, да потиче од неког ексклузивног филозофа који свет сагледава на неки необичан начин, далеко од стварности.

Са узбуђењем сам доживео информацију о откривању Лепенског вира. Снимци говоре да су бројна људска станишта („куће“) у овом насељу била различитих величина. Али су прикази тих станишта показивали да су све оне грађене по истом моделу. Тај модел је трапезоид за који је карактеристично присуство угла од 60 степени. Сам угао који је у основи тога модела јесте апстракција: нешто што се може реконструисати на основу остатака темеља. Ове апстракције у виду модела откривале су да су пре станишта постојали модели. А то значи да су грађене по идејама, дакле на основу нечега што најпре постоји само као апстракција. И то је један доказ да је Платон мислио дубље него што обично мисле други филозофи. Бићемо у праву ако кажемо да је Платон био филозоф који је у свету у којем је живео видео или контемплирао идеје. Али бићемо још више у праву ако кажемо и да је видео и контемплирао парадигме, тј. моделе.

На основу таквих интерпретација могу да кажем да данас више верујем Платону него некад кад сам њиме почињао да се бавим. Ако хоћемо да спознамо суштину овог света морамо да спознамо моделе или парадигме. Ако спознамо моделе, спознаћемо и идеје које стоје у основи модела али и појавне облике идеја/парадигми у стварности.

ИДЕЈЕ И СУШТИНЕ

Суштине?

Једно од значења појма идеје, које наводи Керовић, јесте суштина. Другим речима, идеја нечега се може схватити и као суштина нечега: идеја коња као суштина коња, идеја кревета као суштина кревета итд.

Суштина је била и главна категорија једне од најбитнијих оријентација филозофије новијег времена, феноменологије.

Шта је то суштина?

Опет морам да се подсетим Сретена Марића. Марић је тридесетих година 20. века студирао у Минхену, слушао је Хусерла, родоначелника феноменологије. Запамтио сам једну његову реченицу: Нико не зна шта је то суштина. Том констатацијом посредно је рекао да ни сам Хусерл није знао шта је суштина. Такав став не противречи Хусерлу. Хусерл феноменологију није дефинисао као филозофију већ као метод помоћу којег се долази до суштине.

Како се то може учинити?

То се, по Хусерлу, може учинити једним посебним методом који је он идентификовао као метод феноменолошке редукције. Редукују се небитни феномени, да би се дошло до битног, до суштине.

На пример?

Зелена је клупа, зелено је дрвеће, зелена је трава, зелен је прозор на кући, зеленкасти су зидови, зелен је мој џемпер. Објекти које сам побројао различите су материјалне природе. На питање шта је зелено, шта је суштина зеленог, одговор може да буде овакав: то није ни мртво ни живо дрво, ни трава, ни оквири прозора, ни зид, ни вунени конци. То је оно што се добија кад се обави редукција онога што је, у објектима, различито од онога

што може да се назове суштина зеленог. А феноменолошка редукција ће се обавити ако се усмери пажња само на оно што се може на овим предметима видети. Дакле, ако се, са становишта обојено-необојено, обрати пажња на оно обојено. После такве редукције остаје само боја која се појављује на различитим предметима. Та боја је, донекле, на њима различита. Али је у нечему иста. А то у чему је иста, то је суштина.

Разуме се, редукција, одбацивање, може се извршити само са неке тачке гледишта. А кад кажем *тачка гледишта*, употребио сам један филозофски појам који је неодвојив од феноменологије. Феноменолози сасвим сигурно нису открили тачку гледишта. Зна се да је у доба ренесансе у сликарству откривена перспектива. Израз перспектива, међутим, у стварности се често може и изједначавати са изразом тачка гледишта. Кад је у питању ренесанса, то конкретно значи ово: у овом периоду, у области сликарства, откривена је тачка гледишта са које сликар представљени приказ сагледава. Али су тек феноменолози тај појам учинили функционалним. А то значи, да су нагласили потребу да истраживач буде свестан тачке гледишта са које посматра предмет свог истраживања или сазнавања.

Са појмом тачке гледишта повезан је један исто тако битан феноменолошки појам: појам интенционалне свести. Са одређене тачке гледишта не може се видети све. Може се видети само оно према чему се поглед упире. Све друго се, у принципу, редукује.

Испада да смо сви, на неки начин, феноменолози.

Метод је исти и за филозофе и за друге људе. Сви се служимо феноменолошким методом. Али имамо и различиту свест о томе што чинимо. У томе је разлика Хусерлове феноменологије у односу на Платона. Платон је сматрао да до идеја могу да дођу само посвећени, тј. филозофи, и то само када доспеју у стање теорије (тј. контемплације). Са становишта феноменологије до суштине може да дође сваки човек. У пракси сваки човек и долази до суштине нечега што га интересује. Постоји, разумљиво, и разлика између могућности појединих субјеката. Неки су способни да виде више, други мање.

Феноменологија је стварно била моја опсесивна тема још у време студија, али и касније. Опсесивна је и данас. Тој опсесивној теми посветио сам и један догађај у мом (још необјављеном) роману *Глог на Истери*. У овом делу постоји и једна сцена када двојица студената филозофије у Београду на улици посматрају жене у време завршетка радног времена. Наводим само неке од реченица главног јунака и приповедача које би могле да илуструју тезу о феноменолошкој редукцији:

Шиле ме није учио на шта код жена треба обраћати пажњу. Али сам ја из његових реаговања склапао мозаик. (...)

Каква фризура, каква коса! узвикивао би Шиле, отприлике као репортер са фудбалске утакмице. Из његовог узвика ја сам закључивао да треба обраћати пажњу на неговане фризури жена које су излазиле са посла. (...)

Види ону како је нашминкана! преносио би Шиле на мене да погледам на даму коју је требало издвојити из масе жена пролазница. (...)

Следбеник Хусерла у мени је закључивао: Не само коса, не само фризура! И лице је део жене на који треба обраћати пажњу. (...)

Сад ћеш да видиш највеће груди Београда! преноси ми Шиле. Зове се Дуња. Те њене дуње су огромне. (...)

Ево, долазе најлепше ноге у Београду! Говори ми мој чичероне Шиле. Обрати пажњу на ону високу у зеленом костиму. (...)

Најзад врхунац. Сад ћеш да видиш Ранче! Шапће ми Шиле. А ја у његовом гласу осећам посебан дрхтај.

Феноменологија није било каква оријентација. Оставила је дубоке трагове на интелектуални свет човека 20. века.

То је тачно. Најзначајнији немачки филозоф егзистенције, Хајдегер, почео је од феноменологије. Своју филозофију он је називао фундаменталном онтологијом. Та оријентација већ се није ограничавала на то да буде метод, већ је свесно хтела да даје и фундаменталне одговоре на онтолошка питања.

Феноменологија је највише допринела развоју методологије, и то баш осветљавању природе једног од главних поступака ове дисциплине, анализи. Анализа, анализа, то је нешто што је карактеристично и за Хајдегера. Али то је нешто што је каракте-

ристично и за структурализам. Другим речима, нема истинског мишљења без анализе.

Пошто сам ја по основној оријентацији литературовед, близак ми је став да је феноменологија најдубље трагове оставила у једној делатности која се зове интерпретација текста. Претеча ове делатности била је егзегеза, како се звало тумачење *Библије* и других светих списа. И егзегеза је један метод. Овај метод се у новије време назива метод херменеутике, или херменеутички метод. Херменеутика није нова дисциплина, али је коракнула после појаве феноменологије. Метод феноменолошке редукције омогућио је тај нови корак. Да наведем само Пољака Романа Ингардена. Ингарден је успео да дело као целину разложи на пет слојева (слој звучности, слој приказаних предметности, слој схематизованих аспеката, метафизички слој). Ово његово раздвајање слојева, познато је под именом теорија слојевитости; сматра се трајним продором у области проучавања књижевности. У истом истраживачком смеру настала је још величанственија грађевина *Језичко уметничко дело* Волфганга Кајзера. И за њу је карактеристична анализа књижевних феномена.

Па ипак се не може рећи да сте и сами остали верни феноменологији.

Нигде нисам ни рекао, а нисам никад ни сматрао да треба да останем веран једном методу, па ма колико он био добар. Остао сам доследно привржен метакритичкој позицији. Та позиција је супериорна над другим позицијама. И из ње проистиче метод. Али је то, ипак, мета-метод. Овај метаметод, разуме се, укључује и феноменологију. Као што укључује и марксизам, структурализам, укључује и нову критику. И да не набрајам.

Може ли да се каже да сте више него Хусерлу давали предност једном нашем феноменологу, Михаилу Петровићу Аласу?

Дело Михаила Петровића спада сигурно међу највише доприносе које су Срби остварили. Алас је био прво име некада у свету чувене београдске математичке школе. Пошто сам ја у математику недовољно упућен, не могу о том његовом доприносу

и значају у овој дисциплини ништа компетентно да кажем. Али могу понешто да кажем о његовом доприносу феноменологији.

У чему је посебност тога доприноса?

Хусерл је филозоф. Он се ослања на појмове који су филозофски, његови читаоци су они који се у филозофију разумеју или мисле да се разумеју. Зна се да се филозофија веома често бави апстракцијама, да се бави појмовима који су апстрактни.

Алас се, са феноменолошким идејама, јавио још при крају 19. века. Почињао је, практично, када и Хусерл. Али Аласова истраживања не треба видети као неки рефлекс феноменолошке филозофије. Она су се одвијала независно од овог извора.

Посебно је важно, међутим, да је Алас проблемима приступао као научник. А то значи да је о њима мислио конкретно, као што је науци својствено. То је ипак посве другачији начин размишљања. За научно размишљање израз суштина може да буде само неко *x*. Шта је тиме *x* означено тек се мора докучити. То је она непозната.

У погледу размишљања о ономе што стоји у основи свега постојећег, Хусерл није много одмакао од Платона. Уместо што говори о идејама, он говори о суштинама. Израз суштина ипак је, и после појаве филозофске феноменологије, остао недовољно примљен. Постаће прихваћен и појмљен тек кад се испуни конкретним одговорима.

Је ли Алас такве конкретне одговоре дао?

Пошто сам ја превасходно научник, дакле онај који тежи научним резултатима, а ослања се на филозофију колико може и мора, знам шта ми је значио сусрет са Аласовом књигом *Метафоре и алегорије*. Одједном сам осетио да могу да се крећем слободно међу чињеницама, а да ми корак буде на чврстом тлу. А то значи могу да будем истовремено и научник, али и да досежем до филозофских тема и идеја. Једно није сметало другом.

Можете ли то конкретније да образложите?

Све о чему се говори у поменутој Аласовој књизи, разуме се није посебно важно. Постоји, међутим један пасус који сам много пута цитирао. Учинио сам то најпре у докторској тези о Настасијевићу, а затим и касније, више пута. То је ово место:

За један скуп чињеница (S) каже се да су међу собом сличне са једног гледита G, ако постоји један скуп (F) заједничких појединости од интереса са тога гледишта; сличност се састоји у егзистенцији самог скупа (F). То чини да се скуп (F) може назвати језгро сличности чињеница (S) са гледишта G. Такве чињенице (S) припадају тада једној аналошкој групи везаној за гледиште G. У језгро сличности улази само оно што се, кад буде апстраховано ослободивши се спољног руха, различитог од једне чињенице до друге, покаже истоветно за све чињенице. Језгро, дакле, своди сличност, макар била површна или овлашна, на истоветност. (42)

Зашто је ово посебно важно?

Зато што имате све елементе битне за обаваљање сасвим конкретног задатка. Да би то било јасније, на примеру зеленог (а то је Хусерлов чувени пример) обраћам пажњу на три Аласова појма: *аналошка група чињеница, тачка гледишта и језгро сличности*.

а) Обраћам најпре пажњу на појам *аналошка група чињеница*. У нашем случају то су: прозор, клупа, зид, цемпер. Они представљају посве различите објекте. Испитујемо их као збир чињеница различите врсте међу којима треба установити сличности.

б) Сличности међу тим чињеницама могу се установити само са одређене *тачке гледишта*. Та тачка гледишта јесте: одговор на питање да ли ове чињенице поседују једна својства, својства зеленог. Сва се друга својства ових предмета редукују, тј. одбацују, да би се установила само она својства којима је наша пажња интенционално усмерена. А она је усмерена ка боји тих предмета, тј. ка зеленом.

в) Трећи појам јесте *језгро сличности* које ови различити предмети поседују.

Јасно је да је међу овим појмовима главни појам „језгро сличности“. То је нешто ново што је Алас донео. Она два друга појма (аналошка група чињеница и тачка гледишта) присутни су

у размишљањима феноменолога. Појам језгро сличности је посве употребљив и са научног и са филозофског становишта. Тачно можемо да одредимо шта је, са једне тачке гледишта, у аналошкој групи чињеница, истоветно а шта је различито. У нашем примеру истоветна је боја. Различно је све остало.

Што се природе мишљења тиче сусрећемо се, и овога пута, са два могућноста.

а) Ако хоћемо да мислимо на начин Парменида, мислићемо само о суштинама, дакле о ономе што се добија након феноменолошке редукције.

б) Ако хоћемо да мислимо дијалектички, мораћемо да мислимо и о суштинама и ономе што се феноменолошком редукцијом одбацује. Дакле да мислимо и о истом и о различитом. А то значи о њиховом двојству.

Не кријем, да се ја приклањам дијалектичком приступу. Једноставно је богатији (пружа више могућности).

Прилика је да се направи поређење између Хусерлове методе и Аласове концепције о кореспонденцији међу чињеницама.

Треба поћи од чињенице да ова два значајна човека имају нешто заједничко. И филозоф Хусерл (1859-1938) и математичар Алас (1868-1943) били су феноменолози. Имали су истоветан циљ: да дођу до битног, до суштинског. Па ипак су на проблем долажења до битног гледали различито.

Главне Хусерлове тезе јесу: да је мишљење увек интенционално, а да се до битног долази путем феноменолошке редукције. Те тезе се истичу и као велики домети феноменолошког метода.

Обе ове тезе имплициране су и у Аласовој концепцији, мада нису и наглашене. Другим речима, и кад се Алас бави чињеницама, понаша се као да је мишљење интенционално (јер се другачије и не могу издвајати чињенице једне од других). Али се Алас, по правилу, не бави само издвојеним чињеницама, већ чињеницама које су у вези са другим чињеницама. Да би те везе могао да осветли, и он, као и други феноменолози, мора да води рачуна о *тачкама гледишта* са којих се сагледавају кореспонденције међу чињеницама. А оно што чињенице повезује нису неке апстрактне суштине, већ су то *језгра сличности* које се са

одређене тачке гледишта међу разним чињеницама могу установити.

Разлике између ова два метода се најлакше могу сагледати у њиховим односима према чињеницама и према тоталитету. Хусерлов метод акценат ставља на издвојене, посебне чињенице, које су предмет интенционалног мишљења. А предмет интенционалног мишљења може да буде и тоталитет (чињеница као тоталитет). Такође, може да буде и неки део тоталитета (који се и сам схвата као тоталитет) који је такође интенционално издвојен. Тако је интенционално усмерена мисао, заснована на редуцијама, усмерена ка целинама, а не ка њиховим могућим везама. Аласов метод у основи је другачије усмерен. Тај метод није превасходно оријентисан ка феноменолошкој редуцији већ ка осветљавању *кореспонденције међу чињеницама*. А то значи примерен је томе да осветли и тоталитет, и његов део. Али је примерен и ставу да су целина и део повезани, као што су повезани и делови међу собом.

Савлађујући проблеме које је тражио рад на докторској тези, био сам у ситуацији да бирам најбољи могући метод. А то значи, могао сам да бирам метод Хусерлов, и метод структуралистички, и метод социолошки итд. Али сам се определио за *метакритички метод*. А то значи за метод који је садржавао и Косиков метод конкретног тоталитета и Аласову теорију пресликавања.

ИДЕЈЕ И ПОЈМОВИ

Расел о Аристотелу?

Највећи Платонов наследник и опонент, Аристотел, имао је критички став према Платоновој теорији идеја. Сматрао је да идеје не егзистирају негде мимо емпиријског света. Идеје су, по њему, у ствари, само хипостазирани појмови. И Аристотел се бавио метафизичким подручјем. Написао је и текстове који су накнадно скупљени у знамениту књигу под именом *Метафизика*. Његов је заокрет био у томе што је идеје, из метафизичког света, „преселио“ у људске главе. Идеје су се тако јављале као стварност која је резултат људског мишљења.

Шта стварно значи хипостазирани појмови?

Пођимо од тврдње да су Платонове идеје само хипостазирани родовски појмови. Та дефиниција, која се заснива на Аристотеловом тумачењу, наизглед је тачна и прихватљива. Али није баш тако и кад се мало дубље узме у разматрање. Ево како гласи одредница о хипостази у *Филозофско-теолошком лексикону* Ивана Коларића (2004):

ХИПОСТАЗА (грч. τό ὑπόστασις = подлога) - Осамостаљивање или супстанцијализовање, тј. претварање нечега у засебан ентитет. Хипостазе су и продукт онтологизовања општег у појединачним бићима и стварима у вечне идеје (код Платона).

Вреди обратити пажњу и на приказ овог појма у *Речнику филозофских појмова* који је БИГЗ објавио 2004. у преводу са немачког језика. Тамо се наводи и Кантов став за кога је хипостаза нешто „што постоји само у мисли“, што се гради на претоставци да је у питању „стваран предмет изван мислећег субјекта“. Такво представљање хипостазе у основи одговара Платоновом схватању идеја. Идеје се у том случају родни појмови који су представљени у хипостазираном виду. Али већ није тако ако израз идеја преведемо изразима парадигма, - модел, образац, мустра. Ако кажете „модел атома“ то је једно, а ако кажете атом, то је нешто друго. Једно је ако кажете алпска кућа, друго

је ако покажете модел (цртеж) те куће. Нешто што је била чиста мисао, самим цртежом се претвара већ у нешто материјализовано. Испоставља се да између чисте апстракције и њеног представљања у хипостазираном виду, постоји још нешто на што се може рачунати. То је нешто између, дакле - нешто као међуслој. Ако тај међуслој хоћемо да илуструјемо примерима, треба се сетити да је могуће направити и више слика модела алпске куће или више модела атома.

Да ли је Аристотел био у праву?

Ако имамо у виду интерпретације идеја као парадигми стварности, може се рећи да је Аристотелово тумачење идеја било рестриктивно, самим тиме што су идеје једноставно сведене на појмове, дакле на апстракције. Али се ипак не може порећи истина да је развој мисли у овом правцу био плодан. Аристотел је ишао у другом смеру од Платона, али тиме није затварао проблем. Најбоље је имати у виду да се овом проблему може прилазити бар са два краја. А то значи да треба имати у виду две опозитне могућности. Једна од тих могућности је Платон. Друга могућност је Аристотел.

Да ли је тако и када говоримо о хипостазираним појмовима?

Да се, најпре, подсетимо. Однеговано је мишљење да је Аристотел филозоф који је засновао једну нову дисциплину, логику. А кад се тако каже, испада да логику пре Аристотела није било. Моја сазнања се оваквим ставовима супротстављају, ако имамо у виду логику као целину. Дисциплина коју називамо логиком, у приказима који су данас на делу, има два дела: логику у ужем смислу и методологију. Аристотел јесте засновао један део те дисциплине: логику у ужем смислу. Али је други део логику, методологија, постојао и пре Аристотела, у Платоновј дијалектици. У методологији је Платон један од врхунаца, као што је Аристотел био у логици.

Логика?

Аристотелови списи који се тичу логичке проблематике сакупљени су у једном зборнику текстова који се зове *Органон*. Реч органон значи оруђе. Аристотелов *Органон*, дакле Аристотелова логика, стварно је органон текстова који представљају оруђа за правилно мишљење. То оруђе је, у виду формалне логике, установљено у поменутој Аристотеловој књизи. Током историје, нарочито од 19. века наовамо, било је и других оријентација у области логике. Али ова формална је почетна, и основа је свих каснијих логика.

Да разјаснимо питање односа појмова и логике.

На питање чиме се логика превасходно бави, чини ми се да се не би погрешило ако би се рекло следеће: да се логика бави пореклом (настајањем), структуром, као и функционисањем појма. А кад кажемо функционисање, мислимо и на место појма у судовима и закључцима. Кад се један појам доведе у везу са другим појмовима, добијате суд, а касније, у истом процесу, добијате и закључак, као везу између два или више појмова (који се, у овом случају, зову премисе).

Како појам настаје?

Одговор на то питање (које је важно, незаобилазно) већ не можете наћи у логици у ужем смислу. Тај одговор треба тражити у методологији, поготово општој. Ова дисциплина се бави формама мишљења. А те форме су познате и осветљене. То су: апстракција и генерализација, индукција и дедукција, анализа и синтеза, поређење.

Да бисте, на пример, дошли до појма коња (односно до идеје коња, до модела коња) морате да прођете кроз процес оних поменутих форми мишљења. Разуме се да свако од нас кроз ове процесе не пролази за себе и изнова. И у мишљењу наслеђујемо резултате претходних генерација. Човек наслеђује појмовне светове и системе. Свеједно на који начин дошли до појмова, наслеђивали их или сами учествовали у њиховом стварању, важно је знати да иза њих стоје дуги и дубоки мисаони процеси апстракција и генерализација, индукција и дедукција, анализа и синтеза, поређења. Појмова може да буде тамо где се,

мисаоним процесима, може установити оно Аласово „језгро сличности“.

Чини ли ово „језгро сличности“ и сам садржај појмова?

Садржај појмова повезан је са оним што се у логикама назива обим појма и досег појма. А како се те карактеристике у стварности могу разазнати, могу да илуструјем на примерима.

У мом детињству, проведеном у селу, у обим појма столица долазили су у обзир само предмети од дрвета. То су биле, у ствари, трonoшци, хоклице, столице са наслоном. Не сећам се да је било столица са металним ногарима, или столица од пластике. Кад сам такве предмете видео, они су се лако уклопили у обим појма столица. Сећам се чак и једног тренутка кад се проширио обим мог појма оловка. То се десило онда када сам први пут видео чудо невиђено: хемијску оловку. Да сличне случајеве не набрајам. Потврђују исто: потврђују да се обим појмова шири.

Од три главне категорије које се тичу поимања појма (обим, садржај, досег) најмање је јасна она која се означава изразом садржај. Али и ту нам може битно помоћи Михаило Петровић Алас са својом концепцијом „језгра сличности“. Језгро сличности је, по Аласу, оно заједничко нешто које, са неке тачке гледишта, могу да имају и посве различите појаве. Предмети које зовемо сто, на пример, могу да буду различити по грађи од које су начињени, али и по облику. Али, и да, упркос томе, имају исто језгро сличности па зато и могу да буду обухваћени истим појмом, разуме се са одређене тачке гледишта. У томе заједничком или истоветном, такође са неке тачке гледишта, и треба видети садржај појма (у овом случају садржај појма сто).

Са становишта Косикове методологије јасно је да се и сваки појам може представити као конкретан тоталитет. Тај конкретни тоталитет се гради на заједничком језгру сличности. У овај тоталитет могу да уђу постојећи и непостојећи објекти који, са неке одређене тачке гледишта, имају заједничко језгро сличности. Појам, дакле, представља конкретни тоталитет, а ова целина се гради на чињеници да садржи нешто истоветно у различитом, такође, и нешто различито у истоветном. Кад се тако каже, онда се проблеми везани за појам доводе на ниво конкретног и разумљивог.

А досег појма?

У многим логикама се посебно и не говори о овој особини појма. Понекад се, у вези с њом, говори о стваралачкој функцији појма. Стварају се (обликују) столице, оловке, књиге, куће, аутомобили, према досегу појма. Свет се обогаћује новим предметима, који су производ појмовног мишљења.

А шта је у питању, најбоље је илустровати на разним облицима дизајна. Стално се срећемо са предметима које доскора нисмо могли да видимо, али које можемо да препознамо, јер се уклапају у обим појмова какви су и дотле постојали. То су чаше нових облика, флаше нових облика, бокали, пепељаре, столице, куће, практично, све. Али су се појавили и предмети који доскора нису постојали: као што су електрични шпорет, телевизор, фрижидер, замрзивач. Наш свет се практично ширио упоредо са ширењем обима појмова. Све је то последица промена које су настале у остваривању једне особине појма: да се не понавља и одражава већ виђено, већ да се свет дограђује до могућности досега појмова.

Суђење? Тј. доношење суда?

По мојим сазнањима, логичари нису обратили пажњу на теоријску концепцију Михаила Петровића Аласа. Видео сам да је споменут само у *Логици* Ивана Коларића. (У литератури те ове *Логике* наведена је и моја књига *Логос и парадигма*, где је Алас један од главних јунака). Коларић, образовани филозоф и логичар, није пошао од Аласове концепције као од фундамента, већ је га је увео у подручје надградње.

У класичним логикама категорија суд (суђење) представља се као поступак у којем се регулише однос општег и појединачног. За тај процес наводи се један познати пример. Прва премиса: Сви људи су смртни. Друга премиса: Сократ је човек. Трећа премиса (закључак): Сократ је смртан. Овај поступак се очигледно одвија по једном моделу. Тај модел је још у доба схоластике идентификован и добио име *Barbara*. Традиционалне логике имају у виду још три модела судова. Они се називају *Celarent*, *Darii*, *Ferio*. О природи ових модела треба препустити

стручњацима да расправљају. За ову прилику ипак обраћам пажњу на њихову заједничку карактеристику. Сви се заснивају на различитим интерпретацијама истог језгра сличности. Језгро сличности је оно што повезује Сократа са другим људима. Са њима га повезује и смртност. Закључак да је и Сократ смртан, само је констатација постојања истог језгра сличности између Сократа и других људи. У питању је смртност као карактеристика људског рода и смртност као карактеристика једног појединачног човека Сократа. На заједничком језгру сличности, и издвојеној аналошкој групи, са једне тачке гледишта, и заснива се суд о смртности појединца-Сократа. На основу истог језгра сличности следе, дакле, и суд и закључак.

Нисам приметио да Алас игде своја истраживања доводи у везу са Платоном. Па ипак, његова феноменологија пресликавања, на научни начин осветљава природу Платонових идеја. Такође, она на научним основама осветљава и праву природу логичких операција; стварање појмова, природу судова и основе закључивања. А кад тако нешто кажемо, већ смо отворили врата за разговор о односу Платон – Аристотел.

АРИСТОТЕЛ

Платон и Аристотел.

Да Платон и Аристотел имају системе ставова, то није тешко видети. Платонов и Аристотелов систем ставова, међутим, не постоје један мимо другог или један поред другог. Они су међусобно повезани тако што се један систем негативно односи према другом. Скоро у свим тачкама они доносе другачија решења. Али кад се узму у међусобној повезаности, они доносе заједно више него сваки од њих посебно. Платон и Аристотел заједно, као два повезана и опозитна система, чине ипак нешто што је недосегнуто у историји мишљења. И за такав учинак може се наћи рационално објашњење. Аристотел је равно двадесет година провео у Платоновој Академији (најпре као студент, а затим као наставник-предавач). Имао је могућности и да добро упозна Платонов систем ставова, али и да изгради властити.

У чему су разлике између та два система?

Платонов и Аристотелов филозофски систем на видљив начин се највише разликују по начину излагања. Платон је своја најзначајнија дела писао у форми дијалога. Аристотелови списи су монолошког карактера; писани су у виду трактата. И један и други начин излагања ушли су у традицију. (Додуше, знатно више је устаљено излагање у виду трактата).

Па ипак, постоји и нека дубља разлика између та два система. Она се тиче саме природе мишљења двојице филозофа. О Аристотелу се по правилу стално говори као о великом систематизатору знања античког грчког света. Тако нешто се за Платона, по правилу, не говори. О њему се само говори као о великом или највећем филозофу, а не и као великом систематизатору знања. Од те уочене чињенице зато треба почети да би се разумело и све остало што ту двојицу филозофа и дубље разликује.

Систем знања, то није нешто што је карактеристично за филозофе и за филозофију. Систем *знања* је нешто што је карактеристично за науку. Платон се не може сматрати незаобилазним чиниоцем у развоју науке. Али се развој науке, а поготово

развој систематских знања у овој области, не може замислити независно од Аристотела. Указивањем на ову разлику између ове двојице филозофа, изгледа да смо нашли и кључ за разумевање и других разлика. Дотадашњем развоју филозофије Аристотел је додао једну битну димензију: димензију научности. Та димензија је била толико велика да је довела и до других промена у систему филозофских ставова. Да бисмо одговорили на питање како се то десило, обратићемо пажњу и на оно што је карактеристично за саму природу науке. У ту сврху, цитирам једно место из моје *Методологије проучавања књижевности*.

Да би нешто било наука мора да задовољи извесне услове који неку делатност карактеришу као научну. То су, сматра се, ови услови: а. да се та делатност заснива на одређеној суми знања, б. да се заснива на одређеној теоријској концепцији и в. да се заснива на експлицитно или имплицитно спроведеном методу истраживања. (2000:125)

Ови услови нису потребни и за филозофска прегнућа. За њих је довољно да задовоље само један услов: теоријска концепција. Текстови филозофа који су ушли у антологије предсократовске мисли обично су само тај критериј задовољавали. Само неки мислиоци (на пример Хераклит) имали су и теоријску концепцију и метод. Платон је имао највише могуће: и теоријску концепцију, и метод и систем (теоријских и методолошких ставова). Али не и суму знања.

Све то што је имао Платон, имао је и Аристотел. Дакле: и теоријску концепцију, и метод, и систем. Али имао је и нешто више: имао је амбицију да сачини *систем знања* античког света. Систем знања, то је ново у односу на његовог претходника, Платона.

Амбиција да се бави знањима у битно већој мери га је упућивала ка томе да пажњу посвети емпиријској стварности. Али ова карактеристика, то ново и више, учинило је да његов начин мишљења постане битно другачији од Платоновог. Аристотел је, другим речима, био више одговоран знањима него идејама, пројекцијама и методима. Са тим обавезама и филозофски систем који је он стварао, морао је да буде заснован на другачијим основама од претходника. За овај систем главна карактеристика постала је наука, научна утемељеност, правила која важе за нау-

ку. Такав систем ставова предодређивао је другачију филозофију од Платонове чија је главна карактеристика теорија идеја.

Јесмо ли још у разматрању разлика ове двојице филозофа?

Да разлике између Платона и Аристотела постоје, то сви виде. Али се и сами зналци не труде да објашњавају и откуда оне. Оне потичу од онога што је ново у Аристотеловом систему.

Аристотел је, како ја видим, начинио два главна корака: оба у развоју мишљења. Један од тих корака је у томе што је одвојио физику од метафизике, а други је што је изразу логос дао ново али и другачје значење од Хераклитовог.

Корак који је он учинио ка издвајању физике и метафизике се јасно може видети и погледом споља. Види се, на пример, у чињеници да је он био и аутор књиге која се зове *Физика* и књиге која се зове *Метафизика*. (Не смета то што сам Аристотел није приредио *Метафизику*. Она је објективно постојала и пре него што се књига под тим именом појавила). Поводом тога вреди приметити да у Платоновом начину мишљења није било оштрог разликовања физике и метафизике. Циљ филозофа, по Платону, јесте да се баве оним што је стварно и истинито, а не да се баве привидима о разликама стварног и истинитог. Бављење привидима има смисла само да би се дошло до истинитог, а то значи до идеја.

Грчка реч *физис* значи природа, а физика је схваћена као наука о природи. Издвајајући физику као посебни предмет знања, Аристотел је показао да се природом не треба бавити само као привидима и одразима, већ као битном стварношћу, оном са којом се човек сусреће, достојном да се њоме, као стварно истинитом, баве и филозофи.

Самим овим односом према свету природе, Аристотел је био принуђен и да се одреди и према ономе што је у Платоновом систему мишљења спадало у истинску стварност, дакле, у стварност идеја. И ту стварност, стварност метафизичку, требало је третирати као скуп знања у који треба унети систем. Показало се да су и знања из те области многа и разноврсна. У такав систем ушле су и оне Платонове идеје. Али оне више нису могле да уживају статус нечега што је у основи свега. Оне су схва-

ћене само као хипостазирани појмови, дакле као производи наших глава.

Сличну судбину добила су знања која се тичу логоса. Хераклит је помоћу логоса објашњавао устројство и поредак космоса. Задатак је мислиоца већ био да интелектуалним путем продре до самог логоса. Платонова дијалектика била је начин да се дијалошким путем (тј. путем сучељавања мишљења) дође до истине. Дијалектика је била метод, један од метода, најбољи. Бављење дијалектиком, значило је бављење поступцима, путевима долажења до спознаје, а не знањима. Знања су била у другом плану: од њих се полазило; подразумевала су се. Платон је сматрао да се до знања о идејама долази путем теорије.

У Аристотеловом систему мишљења израз логос добио је другачији третман. Он се више није односио превасходно на ред, поредак, закон, како је било по Хераклиту. Овај израз се више односио на реч. То се најбоље може видети по речницима. Изразу *логос*, у речницима којима се служимо, даје се превасходно значење реч, говор. Три главне инстанце у беседи, по Аристотелу, јесу: *етос* – *логос* – *патос*. На српски се ти термини обично преводе изразима: говорник – говор – слушалац. Кад се ствар тако постави, види се да је значење израза логос промењено. Логос је оно што повезује говорника и слушаоца. Што значи да и у говорнику и у слушаоцу мора да постоји логос, као њихово језгро сличности. А оно што их повезује такође јесте логос. Али тај логос има превасходно значење: беседа, реч. Она заузима централно место у овом комуникационом дијаграму. Самим тиме, значење израза логос у први план истиче реч и говор, а у други план ставља значење: ред, поредак, закон, правило, норма. То је промена у редоследу важности, у приоритетима. Кад мислите на Хераклитову концепцију, реч логос асоцира на ред и поредак; кад мислите на Аристотела већ израз логос имплицира превасходно значење реч, говор. Очигледно је дошло до промене.

Каква је ситуација у области трагања за истином?

Обично се разлике између Платоновог и Аристотеловог доприноса у напорима да се дође до истине маргинализују. Али

ни преко тих разлика не треба прећи. И оне се тичу нечег битног.

Оријентисан ка долажењу до истине, Платон је и језик схватао као средство да се до истине дође. У ту сврху језик био стављен у функцији дијалектике. Због тога, по Платону, треба тежити ка што адекватнијој употреби језика, дакле ка што јаснијој употреби речи. Налажење адекватне речи и израза не подразумева поштовање стилског избора, стилске ефекте. Платон је отуда игнорисао реторику, иако је она и у његово време била делотворна. Реторика је, судећи по његовом понашању, могла да буде оправдана само у функцији дијалектике. Она је, другим речима, требало да се утопи у дијалектику. Самим тиме, и стилистика је морала да буде маргинализована.

Аристотел, међутим, није поступио тако. Он је уважавао делатност ретора и различите употребе језика. У три књиге *Реторике* систематизовао је знања из ове области. Тако је практично и посведочио о томе како се језик употребљава, а не само о томе како би било најбоље употребљавати га. Систематизовао је средства и начине реторике, али је и ударио темеље дисциплини које ће се касније идентификовати као стилистика. Аристотел је тако постао творац и једне од најзначајнијих концепција стилистике. И даље је незаобилазан оријентир када су у питању концепције стилских средстава, посебно стилских фигура.

Дијалектика или логика?

И у тој области је дошло до битних померања. Главни циљ, да се дође до истине, могао се, по Платону, постићи применом дијалектичког метода, дијалогом опозитних ставова. То је једно од најзначајнијих тумачења дијалектичког метода. У новије време тако схваћеним методом највише су се служили Лаза Костић и Михаил Бахтин. Аристотел је и проблему долажења до истине приступао другачије. Полазио је од суме знања о природи мишљења. Самим тиме, у први ред испитивања нашле су се саме форме мишљења, а не неки логос који се налази и у предмету мишљења, у космосу, тј. у свему. Знање о природи мишљења тицало се онога на чему се мишљење заснива. А то су: појам, суд и закључци. Сва три су елементи или оруђа мишљења. Њима се бави дисциплина која се популарно зове логика у ужем

смислу, и чије је извориште у Аристотеловој књизи *Органон*. Пошто се сва три облика заснивају на логосу, у праву су и они који сматрају да би њен прави наслов требало да буде *Логика*. Тако је и било природно да се закључи да је Аристотел стварни оснивач логике.

А кад се каже да је Аристотел био оснивач логике, важно је напоменути да његов допринос највећи у проучавању форми мишљења, дакле подручја којим се бави логика у ужем смислу, а не у методама долажења до истине. Исправнији је став да су стварни оснивачи логике Платон и Аристотел узети заједно, ако се логика схвати у ширем смислу, тј. као дисциплина која се бави и методама и формама мишљења.

Место бога у ова два система

Бог има место и у Платоновом и Аристотеловом систему. Али су и место и функција бога у овим системима различити.

По Платоновом схватању, идеје постоје у трансценденцији, дакле изван емпиријског света. Бог, по овој концепцији, није творац идеја, већ неко ко ствара према (већ постојећим) идејама. Тако схваћеног бога Платон назива демијург. Место демијурга је у овом систему ближе трансценденцији, мада није тако јасно назначено. Такав бог је очигледно другачије замишљен од антропоморфизираних богова у многобожачкој грчкој религији. А пошто се и о демијургу говори као о једном богу, такав бог има нешто заједничко са једним Богом у јеврејској религији (приказаној у Старом завету) али и у хришћанству. Па ипак, Платонов бог се разликује од хришћанског Бога. Јер је Бог у хришћанском схватању једносуштан са Логосом. А то значи да је новозаветни Бог недвојив од идеја. Идеје нису ни могле да постоје изван свога Творца; оне могу да буду само дело Творитеља свега па и идеја.

И Аристотел рачуна са постојањем бога. Али бог је у његовом систему мишљења иманентан свету. Он је исто што и енергија (у другој терминологији ентелехија); самим тиме он је и узрок онога што ће настајати. Као узрок свих узрока, он је, у ствари, први покретач; непокретан покретач који све покреће.

Тако су и Платон и Аристотел својим схватањем бога у свету омогућили да се у касније насталом хришћанству на њи-

хове концепције надовезују црквени мислиоци. Пошто су се и Платон и Аристотел бавили улогом теоса, тј. бога, у свету, с правом се може говорити и да је теологија већ постојала у њиховом систему мишљења. Познато је да су и Платон и Аристотел већ употребљавали израз теологија.

Постоји, међутим, једна битна разлика између теологије ових грчких мислилаца и теологије у јудео-хришћанској интерпретацији. Ова разлика се посебно јасно може осветлити и на самом односу онтологије и теологије.

Онтологија старих почива на ставу да је задатак ове дисциплине да се бави *свиме што јесте*. А у свему што јесте, и има своје место. Теологија у том случају може да буде само део онтологије. Бавећи се онтолошким питањима, морамо се бавити и теолошким.

Свет (космос) у јудео-хришћанској религији је Божје дело. А сам Бог је, у овим религијама, схваћен као *онај који јесте*. Да би се свет истински сазнавао и разумевао нужно је спознати његов извор. Онтологија и теологија су тако сједињени у онто-теологији. Још адекватније би било да се закључи да је формула за овакав приступ тео-онтологија.

Обраћање пажње на овакве суптилности потребне су да би се схватила дубина промена која је у историји филозофије дошла после појаве хришћанства. Смер таквог размишљања преузимам из обимне студије Бранка Горгијева посвећене овим питањима. Објављена је у часопису *Црквене студије* (9/2012).

ПЛАТОНИЗАМ И АРИСТОТЕЛИЗАМ

Од појаве Платона и Аристотела, до појаве Канта и Хегела, прошло је више од две хиљаде година. Од Платона и Аристотела до појаве хришћанских мислилаца 4. и 5. века, прошло је скоро хиљаду година. У првих хиљаду година развијала се филозофска мисао најдуже на подручју Римске империје. Историје филозофије бележе промене које су се дешавале у овим временским одсечима. У поглављу које следи можемо да поменемо само она најважнија.

За прво (хиљадугодишње) „полувреме“ карактеристично је бављења филозофским прекупацијама античког периода. За друго „полувреме“ већ су карактеристичне прекупације хришћанским темама. Тек кад те прекупације буду исцрпене, почеће са ренесансом да се структурализира мисао новог доба.

Најчешће употребљавана општа имена за први миленијум, који је текао после грчке класичне филозофије, јесу платонизам и аристотелизам. Како су се ове тенденције испољиле, може се видети на примерима неких од најрепрезентативнијих школа.

Овом прелазном периоду, од српских историчара којима смо се бавили, највише је простора посветио Милан Узелац. У његовој *Историји филозофије* посебна пажња посвећена је Плотину, Проклу, Епикуру и Оригену. Од ове четворице филозофа, по мојим сазнањима, Оригена би ипак требало издвојити као појаву прекретничког значаја. Јер са њиме практично филозофска мисао почиње да се развија под упливом хришћанства.

Приказ филозофије Плотина (око 205-270) у интерпретацији професора Узелца веома је богат; вероватно спада међу систематичније и садржајније прегледе филозофије овог значајног мислиоца. „Плотин није претендовао на оригиналност; он је себе видео као тумача Платона...“, каже Узелац (164). Зато се и сматра најизразитијим представником неоплатонизма. Узелац је Плотина приказао као аутора једног не само довршеног филозофског система већ и система који је на систематичан начин и изложен. Његово главно дело *Енеаде*, велика је мисаона грађевина која има вредност по себи. Плотин је, сматра Узелац, ту грађевину сачинио посебно изграђујући филозофске појмове Једног, Добра, Светске душе, Ума, Природе, Ероса, Екстазе,

Уметности. Целина Платиновог система, разложена на ове под-
целине, показала се у правом богатству.

На сличан начин, професор Узелац је издвојио још једну
маргинализовану филозофску личност: Прокла (410-485). На
крају приказа делатности овог мислиоца, он је исписао и два за-
кључна пасуса. Из првог од њих издвајам следеће реченице:

Остаје неспорно да је Прокло највећа личност неоплатони-
зма и ако се за Плотина може рећи да је створио нови филозоф-
ски систем, оригиналношћу својих идеја и невероватним анали-
тичким умом Прокло превазилази и самог Плотина; без обзира на
релативно мали број наслова, својим обимом од више хиљада
страна Проклов опус превазилази и Платона и Аристотела а и
скоро све што је до нас дошло од античке литературе. Ако запад-
на филозофија Проклу није посветила озбиљне студије, њени во-
дећи филозофи су вековима преживали његове идеје... (177).

Трећи велики филозоф овог раздобља, кога Узелац поми-
ње, Епикур (324-270), могао би се узети већ као представник
друге оријентације, аристотеловске, иако је његово дело сложе-
није. Као филозоф космоса, Епикур је био више настављач Де-
мокритовог атомизма, неголи самог Аристотела. Његова фило-
зофија у доступном облику изложена је у стиховима у спеву ње-
говог следбеника Тита Лукреција Кара *О природи ствари*. И ми-
мо тога Епикур се у историјама филозофије приказује и као не-
заобилазан зачетник тема о људским потребама, односно дисци-
плине хјерлогије.

Епикур је међутим највише остао запамћен као представ-
ник једне од двеју главних оријентација у области етике које су
заживеле у позноантичком свету, у време хеленизма и владања
Рима. Те две оријентација су епикуризам и стоицизам. За обе
ове оријентације карактеристичне су преокупације етичким про-
блемима.

*Значи ли то да је бављење етиком у ово време избило у пр-
ви план?*

Човек тога времена, и у таквом свету, имао је потребе да се
бави проблемима државе и њеног уређења. А кад је имао у виду
човека као индивидуу, био је је упућен да се посвети разми-
шљањима о себи и ближњима. Главно питање за поједнца тада

је било: како да се понаша а да му живот не изгуби смисао. Зато су морални проблеми постали главни човекови проблеми.

У историјама филозофије представљају се обично три главне неосократовске школе које на нешто другачије начине виде неговање људских врелина: стоици, скептици, епикурејци. Стоици и скептици били су посвећени неговању врлина; имали су представнике и у хеленском и у римском периоду. Супротно од тога, Епикур и његови следбеници, епикурејци, мислили су да би човек требало да се посвети уживањима, пре свега физичким. Заједничко тим разним преокупацијама јесте тражење одговора на питање: како живети? У чему је смисао живота.

Разлике између соика и епикурејаца најкраће је представио популарни Де Крешенцо у тексту *Неколико запажања о стоицима и епикурејцима*. Из текста наводим ово место:

Ко су данас стоици а ко епикурејци? Како се могу препознати? Како изгледају? Није тешко изговорити. Стоик је особа која чврсто верује у свој морални задатак: *мора* да га испуни. Потребан му је некакав Велики Пројекат који даје смисао његовом животу. Но из страха да би тај пројекат могао заиста и да оствари, стоик углавном бира што тежи, по могућству нерешив или бар такав задатак, који нормална особа није у стању да реализује. Важно је да може да пати у име нечега што има морално значење. (Лућано Де Крешенцо. *Историја грчке филозофије. Од Сократа надаље*. Нови Сад, 1993: 168)

Из исте књиге овог писца вреди се подсетити и погледа на скептике. А скептици су били једна од појава која је пратила стоицизам. Ево Де Крешенцовог погледа и на њих:

Јасно је да скептици подсећају на софисте: ако ни због чега другог, стога што доводе у сумњу постојање Истине. Али, проучавајући пажљиво ове две школе, уочићемо разлике у начину размишљања. Могло би се, наиме, рећи да су софисти били више „адвокати“, више „поткупљиви“, док су скептици били „интелектуалнији“. Први су негирали Истину и придавали значај Речи да би увећали свој углед при склапању послова, док су други покушавали да постигну *apatheia*, отуђење од страсти. Софисти су пребацивали поверење с Истине на Човека („Човек је мера свих ствари“), скептици, радикалнији, нису поклањали поверење ничему и никоме, ни Истини, ни Човеку, ни Речи. Њихов мото могао би да буде: „Биће није, и не интересује ме уопште!“ или, како је

Тимон говорио, „не само да ме не интересује узрок ствари, него ни узрок узрока“. (173-174)

Епикуризам, стоицизам, скептицизам су још одлике античке мисли, макар и при њеној завршници. Кад буде победило хришћанство и епикуризам и скептицизам биће изостављени из прекупација средњовековног човека. Ове прекупације, међутим, неће бити одстрањене заувек; опет ће бити актуелне после појаве ренесансе.

Најкраће испричана историја филозофије овог прелазног периода потврдиће да су се мислиоци упочетку више оријетисали ка Платону. Тако је најпре настала платонистичка традиција. Источно хришћанство ће се у византијском периоду више наслањати на установљену платонистичку традицију. Последњу овако оријентисану филозофску школу, Академију, укинуо је византијски цар Јустинијан 529. године. На Западу је све већу превласт добијало ослањање на Аристотела, нарочито откако су почели да се објављују и читају Аристотелови списи до којих је западни хришћански свет доспео посредством Арапа. Од тада, поготово у западном хришћанству, преовлађује мисаона оријентација која се назива аристотелизам.

ХРИШЋАНСКА ПРИТОКА ГЛАВНОМ ТОКУ ФИЛОЗОФИЈЕ

У књизи *Разговори* Душка Певуље, један од његових саговорника, Зоран Арсовић, бањалучки филозоф, каже: „Увијек се сјетим Левинаса – оно једино вриједно јесу Грци и *Библија* - остало је игра“ (2015:137). Ову натукницу настојим у овом поглављу да доведем у везу са већ изграђеним схватањем да западна цивилизација стварно има два изворишта или два стуба: грчко-римску и јудео-хришћанску цивилизацију. Како је до њиховог повезивања дошло?

О Оригену (185-254), као значајном мислиоцу, не говори само професор Узелац; посвећују му пажњу и професори Коларић и Керовић. Тако чине и други историчари филозофије, и српски и страни. Ипак, изгледа да је стварни удео овог филозофа у историји филозофије, а посебно у повезивању двеју традиција, старогрчке и библијске, остао надовољно објашњен. То је сигурно последица неадекватног контекста у којем се његова делатност представља.

А да је у питању контекст, може нам потврдити следеће поређење. Историја западне филозофије посветила је велику пажњу спору око универзалија који је вођен међу западноевропским мислиоцима у црквеним круговима од 11. до 13. века. Иста ова оријентација маргинализовала је полемику која је, такође, међу хришћанским мислиоцима, вођена више векова раније, преваходно у четвртм веку. Главни предмет те раније полемике била је борба против Арија и аријанства, једне верске секте која је у Христу видела преваходно човека, а не Бога. У борби против ове јереси, која се жилаво одржавала, истакло се неколико великих личности хришћанске цркве. Међу њима су били Атанасије Александријски, Кирило Јеусалимски, Атанасије Велики, Григорије Богослов, Григорије Нисијски, Јован Златоусти и други. Ова велика полемика, темељила се на теолошким ставовима и интерпретацијама Оригена, који се јавио скоро цео век раније.

На везе и подударности јеврејске мисли из *Старог завета* и грчке античке филозофије, указивао је, још пре појаве хришћанства, Филон Александријски (на размеђи старе и нове ере). Ориген је, међутим, био онај мислилац који је одиграо кључну

улогу у приближавању и спајању два главна тока у европској цивилизацији: старогрчке мисли и хришћанства. Тај његов значај констатује се у многим историјама филозофије, па и у књигама српских аутора. Разлике, међутим, постоје у интпретацијама којима се његов превратнички чин предочава. Није неистинито кад се каже да је Ориген ставове хришћанске религије превео на филозофски језик. Тако јесте било када се на његов учинак гледа само споља. Важно је, међутим, да се схвати да је његова синтеза довела и до значајних промена и у хришћанству и у филозофији. Кратко речено: после Оригена и прве велике полемике у хришћанству, ни филозофија ни хришћанство нису били исти. Променили су се.

Главни чин тог преобраћања одвио се током трећег, а готово четвртог века. У четвртом веку је римски цар Константин Велики, по рођењу наш земљак, Нишшлија, легализовао хришћанство у свом царству чувеним Миланским едиктом (313). Тај догађај се може узети као кључни у будућој историји Европе. Јер, Европа је од тада пошла путем незадрживе христанизације. Убрзо после овог догађаја, одржан је у Никеји, у Малој Азији, први и најзначајнији хришћански васељенски сабор, светоникејски сабор (325. године). На овом сабору је усвојен један од најзначајнијих докумената хришћанске догматике: *Символ вере* (*Вјерују*) који се и данас чита на литургијама и другим богослужењима.

Са дефинитивним прихватањем хришћанства, Европа, која је стожер европоцентричног Запада, постала је баштиник двеју компонената које су уграђне у темеље њене цивилизације: грчко-римске и јудео-хришћанске цивилизације. Полемика која је вођена кроз више векова показује да је до овог опредељења дошло тешком муком: кроз борбу, сукобе, оспоравање и потврђивање ставова. А шта се све кроз те сукобе добило, као и сама суштина полемике, дуго нам је остајало непознато, или бар маргинализовано.

Зашто би та полемика била маргинализована?

Одговор на то питање можемо добити у дуговекој историји западне цивилизације. А ова историја ће нас неизбежно потсетити на поделу хришћанске цркве на две гране: на источну и за-

падно, православну и католичку. Ова подела није остала без последица и на однос према заједничкој баштини. Источна црква показала је више склоности ка неговању старије традиције, посебно оне однеговане на географском простору Мале Азије. Филозофска мисао, која се развила у сфери утицаја западне цркве, показала је мање склоности ка неговању баштине која се засновала на терену источнохришћанских земаља. Тако су велики црквени оци четвртог века, од којих смо неке поменули, постали незаобилазна имена у историји источне цркве, али не и западне. Зато што су они маргинализовани, маргинализована је и велика полемика вођена почев од четвртог века. У интересу дубљег разумевања токова филозофске мисли, тај недостатак треба обавезно надокнадити.

Како је дошло до тога да се у новије време овај проблем поново отвара?

Већ више векова најмоћнија земља источног хришћанства постала је Русија. У многобројном руском народу, који се нарочито после Октобарске револуције раширио по свету, православна вера и црква преживели су тешку борбу за опстанак. Руска богословска и филозофска мисао, однегована у Русији и расејању у ово време, дала је много образованих и плодних посленика. У трагању за коренима своје цркве, ови посленици показали су више склоности ка разумевању источних основа хришћанства. Један од најзначајнијих међу њима, Георгије Флоровски (који је добар део Другог светског рата провео у Србији), посебно је значајан по својој књизи капиталног значаја *Источни оци 4. века* (на руском 1990, на српском 2003).

У Српској православној цркви, која је традиционално блиска Руској православној цркви, било је одјека ових продора. Новосадски крстоносни прота Миливој Мијатов, на пример, превео је са руског две књиге Оригена и приредио један зборник текстова руских аутора о Оригену. Створене су тако претпоставке да и српски читаоци могу имати потпунији увид у прву велику полемику међу хришћанским мислиоцима и у сам чин спајања грчко-римске и јудео-хришћанске традиције. Садржајнији увид у ова значајна догађања помажу нам да уђемо у сам корен нека-

дашњих и новијих збивања у духовним кретањима цивилизације у којој живимо.

Како је дошло до самог тог споја?

Лакше ћемо проблем схватити, уколико се подсетимо главних карактеристика традиција које су у првим вековима хришћанства доведене на исти колосек. То је, с једне стране, била традиција коју су репрезентовали Хомер, грчки трагичари, Платон, Аристотел, Вергилије, Епикур и Цицерон. Са друге стране, то је духовни свет старих Јевреја које је представљао *Стари Завет*. А са треће је нови хришћански свет чија је главна књига била *Нови Завет*. Оба предхришћанска света, обе традиције, и грчко-римска и јеврејска, имале су и своје религије. Упркос разликама митолошких система Грка и Римљана, заједничка карактеристика њихових религија је у томе што су оне биле многобожачке и идолопоклоничке. Различите религије Јевреја и хришћана имале су, такође, нешто заједничко: њихове религије биле су једнобожачке.

Кад се овако грубо представи контекст онога што је Ориген имао да уради, постаје јасна величина његовог чина. Његова је историјска улога била у томе што је прегао да споји нешто наизглед неспојиво, да зближи незближиво. Практично су све околности биле против његовог чина. На руку му је могла ићи само велика криза која је већ два века владала Римом: криза идејна, криза духовна и морална. Излаз из те кризе назирао се са Истока, од хришћанства, а исход је обећавала синтеза духовних и цивилизацијских основа два света која су се и додиривала и преплитала: многобожачког и хришћанског.

Историја је показала да је оваква синтеза ипак била могућа. Јер су два света, грчко-римски и јудео-хришћански, ипак имали нешто заједничко. Заједничке су им биле преокупације логосом и преокупације човеком. То је било довољно да Ориген препозна и одигра своју историјску улогу. Њему је, на изванредан начин, та улога била предодређена. Ориген је, као Јелин (Грк) по пореклу и образовању, био и предодређен али и припремљен да познаје грчку културу а посебно филозофију, а као хришћанин по опредељењу био је усмерен ка разумевању нове хришћанске науке и њених веза са старом јеврејском религијом и

цивилизацијом. Ове предодређеносити, које су чиниле и главне компоненте Оригенове личности, и предодредили су га за велику историјску улогу: а то значи да успостави мостове између поменутих цивилизација, култура, религија. Он је своју улогу одиграо највише на теолошко-филозофском плану и то тако што је приче о Христу из светих јеванђеља пренео на појмовни језик. Христа је схватио и протумачио као Богочовека, тј. Логоса оваплоћеног у људском облику. Том основном концепцијом практично је и поставио темеље свог истраживања и учења. На темељу тога главног решења градио је и сва друга решења, из њега изведена. Великим црквеним оцима четвртог века остало је да Оригенову филозофско-теолошку пројекцију избистре и дотерају. Они су то учинили током велике полемике која је уследила и која се водила највећим делом током 4. и 5. века.

Ако се тако гледа на преобрат који је дошао са Оригеном, онда се његов чин може видети као један од најзначајнијих у историји западне мисли.

Шта је, у ствари, Ориген спајао?

И тај проблем ћемо лакше схватити ако обратимо пажњу на појам логоса у филозофији Старе Грчке. За Хераклита је логос нешто што стоји у основи космоса и у основи микрокосмоса. Подобно њему, тако су логос видели и други филозофи сличне оријентације. Тек је Анаксагора из Клозомене овај логос видео као Нус, тј. као ум; дакле, нешто што је у основи блиско јеврејском и хришћанском Богу. Анаксагора Колозоменски, ипак, није репрезентативни филозоф Старе Грчке. Главни филозофи овог раздобља логос су схватили другачије. Платон, на пример, логос је практично изједначавао са идејама, односно парадигмама, а Аристотел са појмовима. Човек-филозоф је, за ове мислиоце, био неко ко успешно кореспондира са идејама, односно ко се служи појмовима. А овако схваћен логос не задире у проблем човекове смрти. После физичке смрти, човек практично нестаје, сели се у царство мртвих; од њега може да остане само успомена међу живима. Смисао је човековог живота да ту успомену однегује.

У *Старом Завету* Бог је приказан као творац света и свега што постоји, па и човека. Све се одвија и по његовим законима

и по његовој вољи. Однос човека и Бога успостављен је тако да је човеку остало једино да се тој вољи покорава и да у томе налази смисао.

Иако је и у јеврејској религији и у хришћанству један Бог слично схваћен, ипак постоје разлике. Хришћански Бог је Логос. Такво схватање утемељено у *Новом Завету*, чији су аутори били хришћански писци, дакле следбеници Христове науке. Најизречитије је тако учињено у *Прологу Светог јеванђеља* по Јовану.

Можемо бескрајно да жалимо што је изгубљена чувена Оригенова *Ексапла*. Тако се зове његова најглавнија књига, настала на изучавању разних верзија *Новог завета*, која је сачувана само у одломцима. (Разне верзије *Новог Завета*, које су пронађене у новије време, међу њима и Кумрански рукописи, наговештавају како би могле да изгледају верзије са којима је имао да се носи Ориген). Документована прича о *Ексапли* памти како се Ориген озбиљно бавио састављањем и тумачењем истине о Христу. Он је у шест (понекад у девет) колона исписивао упоредне текстове *Новог завета* и тумачио њихове разлике. Тај његов поступак показује како до својих решења није дошао лако. Он је до њих долазио понашајући се као Врховни научник. А његово решење доносило је ново схватање Бога, различито од оног који је нудила монотистичка јеврејска религија представљена у *Старом Завету*. Оригенов Бог више није старозаветни један бог. То је сада Бог који се јавља у виду Свете Тројице: као Бог Отац, Бог Син и Бог Свети Дух. Теолози су проналазили да постоје неке назнаке такве концепције Бога још у *Старом Завету*. Упркос увидима у такве наговештаје, ипак је концепција Бога у Новом Завету стварно другачија у односу на старозаветну. Концепција Бога оштро дели *Стари Завет* и *Нови Завет*, старојевреског Бога и хришћанског Бога.

Начин на који је Ориген представљао своју теолошку концепцију, али и начин на који су је представљали поменути свети оци 4. века, достојна је највиших домета дијалектичке мисли старогрчке филозофије. Дијалектика тумачења огледа се у објашњењу самих основа ове концепције. Она спаја наизглед неспојиво на основу тезе о постојању јединства супротности. Природа дијалектичке мисли огледа се већ у самим изразима. Рецимо у изразима: „јединство у тројичности“ и „тројичност у јединству“. У цитатима које доноси књига Флоровског на много места се

срећемо са варијантама исте концепције. Њихова је суштина у томе да се једна иста идеја, о тројединству Бога, о светој Тројици, излаже у основи исто, али увек мало другачије.

Најважније у тој идеји јесте одговор на питање о Христу. Ко је Христ? Бог или човек? Одговор који следи састоји се у томе да је Христ и једно и друго; да има и божанску и људску природу. Другим речима: Христ је и Бог, али је и човек. Христ је Бог у људском облику; дакле Богочовек. Он је, у ствари, оваплоћени Логос; односно Логос који се јавља у људском лику; дакле, као отеловљени Логос. А јавља се у људском лику да би представљао везу између Бога и човека, да би био путоказ људима, да би био спас човеку.

Сличан се одговор даје и на питање: шта је то Свети Дух (Дух Свети). И то је Бог који се јавља у другом виду: у виду енергије, дакле као Дух Свети.

Важно је нагласити да оваква концепција Бога не постоји ни у грчкој и римској филозофији, нити у многобожачкој религији ових старих народа; али она не постоји ни у монотеистичкој религији *Старог Завета*. Може се накнадно константовати да је слична идеја већ постојала у старој индуској религији. То се може схватити ако се подсетимо епизоде када се Кришна показује у телесном виду у свој својој слави. За ту ситуацију Индуци су имали и свој појам *аватар*.

Идеја о оваплоћењу Логоса, у виду Христа, у основи је Оригенове теолошке концепције. Ту мисао су Оригенови следбеници прихватили и развили. Она је постала саставни део хришћанске теологије. Ни филозофија каснијих времена није могла да овакву интерпретацију да заобиђе.

А шта је Ориген раздвајао?

Да би утемељио своју концепцију о једнотројичном Богу, Ориген је ипак нешто морао да раздвоји. Оно што је унутар те концепције раздвајао означено је изразима *једносушност* и *ипостас*. По његовој концепцији Бог Отац, Бог Син и Бог Свети дух су једносуштни (=имају једну суштину, тј исту природу, дакле природу и суштину божанску), али се ипак разликују: разликују се по ипостасима; тј. јављају се у три ипостасиси. (Изразом ипостас се у православљу преводи грчки израз који се у фи-

лозофским текстовима на Западу означава обично изразом хипостаза). Зато се о Богу Оцу, Богу Сину и Богу светом Духу, може говорити и као једном и као о тројици.

Грчки израз ипостас/хипостаза кључни је за схватање овог проблема. Грчком речи *ὕποστασις* одговара наша реч подлога, а најбоље је преводити речју отелотворење. Али и оваквом адекватима измиче стварно значење израза иза којег стоји једна сложена херменеутика. Показује се и овога пута да сваки језик и нема одговарајући израз за оно што стварно стоји из њеног значења. Израз хипостаза највише се наметнуо преко Аристотелове тврдње су Платонове идеје, у ствари, хипостазирани појмови. Али се израз хипостаза у хришћанству јавља повезано са представљањем самог Бога у три испостаси (дакле у три хипостазе): као Бога Оца, Бога Сина и Бога Светог духа. На судбину и израза и тумачења појма који је њиме означан, битну улогу имаће и концепција у оквиру које се тумачи. Овај грчки израз је такорећи одмах наишао на тешкоће међу егзегетима који су се служили латинским језиком. Већ тада се показало да латински језик нема адекватан израз за појам ипостас. Латински језик има израза за појам суштина и за појам појава, али не и за појам ипостас. Тај појам нема потпуни адекват ни у српском језику. Реч ипостас се на српски језик обично преводи изразом лик или изразом вид; у *Енциклопедији православља* истакнута је реч – лице. Њено стварно значење се најбоље може схватити на примеру истости и различитости у значењу израза Бог Отац, Бог Син, Бог Свети Дух. Ова три Бога јесу и један Бог јер су једносуштни (односно имају једну суштину), али су и три Бога јер се јављају у три лика или у три вида. Главне разлике су у томе што је Бог Отац нерођен, Бог Син је рођен, а Свети Дух производи од Бога Оца. У незабिलाзној књизи из историје хришћанства, *Источник знања*, њен аутор, свети Јован Дамаскин (7-8. век) каже: „Треба, наиме, знати да нити постоји безоблична суштина по себи, нити суштинска разлика, нити појавност, већ само испостаси, односно јединке, а у њима постоје и суштине и суштинске разлике и врсте и појавности.“ (1997:105)

У полемикама које су вођене током трећег и четвртог века дошло је до постављања питања о томе да ли је и која од тих испостаси примарна. Сам Ориген је заступао став о субординацији, тј. да ли су Бог Син и Бог Свети Дух у положају подређено-

сти према Богу Оцу. Пошто је став о субординацији на црквеним саборима одбачен, једно време је и сам Ориген био проглашаван за јеретика.

Са становишта тврдње да су све три ипостаси Бога једносушне, дакле да су исте природе, заиста субординизму нема места. Ипак, виђење природе те једносушности довело је до раскола у тумачењу између догмата православне и католичке цркве. Повод за раскол био је одговор на питање из кога Свети Дух происходи. По теолозима источне цркве он може да происходи само од Бога Оца (од кога происходи и Бог Син). (А Христ, за разлику од Светог Духа, не само да од Бога происходи, већ је од Бога рођен). По теолозима западне цркве, међутим, Свети Дух происходи и од Бога Оца, али и од Бога Сина. У тој, наизглед, неважној формулацији *Символа вере* постоји разлика само у једном детаљу, и то у формулацији од кога Свети Дух проиходи. Он се састоји у дومتнутом изразу *filioque* (и сина) у католичкој верзији; што значи да Свети Дух происходи и од Сина (а не само од Оца). Та разлика била је довољна да се на њој сагради и продуби раскол између двеју Христових цркава. А после су се надавали и многи други разлози.

Шта је био главни резултат спајања грчко-римске и јудео-хришћанске традиције?

После спајања (тачније синтезе) ових двеју традиција грчке и хришћанске традиције, филозофска мисао Запада више није могла да буде иста. На нов начин су морала да се схватају два основна појма којима се филозофија бави: појам Бога и појам човека.

Појам Бога се једноставно проширио, постао је много обухватнији. Он је сада обухватао и појам космос (свет), и појам логос (схваћен као закон, норма), али и појам реч, језик (логос).

Промене у схватању Бога одразиле су се и у променама у поимању човека. Човек више није могао да буде схваћен као зон политикон, односно као биће културе и стваралаштва, како је човек био схваћан у античком свету (рецимо код Аристотела). Овај појам се проширио, добио нове димензије. Од победе хришћанства на човека се морало гледати са хришћанске тачке гледишта. Што значи да се човек више није могао сагледавати пре-

васходно у свету природе, већ и у свету чији је основни чинилац Бог.

Ове промене нису одмах могле да буду видљиве. Али су се показале продуктивне. То се види по томе су што су се нашле у темељима више дисциплина или тематских преокупација. Пре свега су се одразиле на *теологији*, дисциплини посвећеној богу и религији. Али су већ уграђивале у темеље дисциплине која ће настајати у новом веку, у *антропологији*. Интересовање за однос човека и Бога отворило је, такође, и простор за *сотиологију*, тј. за опсесивне преокупације човековим спасом. Односно за *есхатологију*, тј. за смер човекових преокупација властитим исходиштима, највише у трагању за смислом човековог постојања. Смер свих ових човекових преокупација сведочи да је християнизација европског човека довела до његове појачане и продубљене религиозности. Отуда постаје посве природна теза Макса Шелера да се човек мора схватити и као *теономно биће*. Без појма Логоса, биће човека се, у западном свету, више не би могло ни схватити и објаснити.

Какав су траг ове историјске промене оставиле у области филозофије?

Учинак који је дошао са християнизацијом филозофије можда ћемо најбоље разумети ако се присетимо Хегела, једног од врхунаца филозофије хришћанског периода. И у Хегеловом систему идеје спадају у кључне појмове. Можда би га управо због те чињенице најпре требало поредити са Платоном, аутором теорије идеја. А кад се тако нешто учини, мора се и констатовати да између та два бављења идејама постоје разлике.

Кад Платон говори о идејама, он их види само у метафизичком свету, а у емпиријском свету он види само одразе тих идеја. Хегел, међутим, идеје види у два основна вида: с једне стране, као апстракције, а с друге - сједињене са појавама из емпиријског света. У другом случају, он их дакле види као идеје у другобивствовању, тј. види их као другобивство идеје. Тако идеје, по Хегелу, не бивствују само као чисте, већ и као оваплоћене. Оне, оваплоћене, у свом другобивству, постоје кроз јединство супротности: постоје сједињене са нечим супротним, са материјом. Другобивство идеје најбоље карактеришу изрази: *матери-*

јализација духа или *одуховљење материје*. Хегел није родона-
челник оваквог начина размишљања. Оно има корен у схватању
Христа као оваплоћеног Бога, оваплоћеног Логоса. Такво схва-
тање Христа срећемо већ код Оригена и код великих отаца хри-
шћанске цркве који су се развили у источном делу хришћанства,
и у њему оставили више трага.

Бар још један појам, који се преко Хегела уплео у савреме-
ну филозофску мисао, води порекло из јудео-хришћанске ба-
штине. То је појам, отуђења. Са овим појмом сусрећемо се већ у
Старом завету, у причи о Адаму који се отуђио од Бога (кад је
појео јабуку са дрвета сазнања добра и зла). У *Старом Завету*
се на овај чин гледа као на отуђење човека од свога створитеља.
А у чисто хришћанском тумачењу овај чин се схвата као отуђи-
вање од Логоса. Сезање до порекла овог појма, омогућује нам да
боље схватимо и разне друге видове отуђења са којима се човек
сусреће. Самим тим, да боље схватимо и проблеме савременог
човека и проблеме савремене мисли.

ИНТРОНИЗАЦИЈА БОГА

У књизи *Средњовековна мисао о друштву* (2012) Љубинка Милосављевића пише:

Трочлана подела историје на стари, средњи и нови век, извршена је на основама културноисторијских специфичности ових епоха. У свакој од њих био је доминантна извешан ентитет, епохални миље или каква духовна опсесија. Античког човека заокупљала је природа и мучио га (скривени) логос у њој. Он је чак и своје богове поимао као неразлучиви део природе, као персонификацију природних сила. У средњем веку, Бог ће постати владалац неба и земље, основна духовна преокупација људи и кључна мисаона категорија. (8-9)

Овакво виђење може се односити само на свет западне, јудео-хришћанске цивилизације. У тој цивилизацији богови више нису иманентни природи. Постоји само један Бог, а он је у трансценденцији, изнад видљивог света. Тако је и у *Старом* и у *Новом завету*. Али између тих двеју светих књига ипак постоји разлика. У *Новом завету* постоји и неко ко чини спону између Бога и човека. То је Богочовек, тј. Исус Христос, Бог оваплоћен у човечјем лику. Овај Бог има и људску судбину, зато и може да буде мост између Бога и људи, да буде Христос (Спаситељ). Та његова функција моћи ће боље да се схвати ако се пореди јеврејски Бог из *Старог завета* и хришћански Бог из *Новог завета*. Јеврејски бог је сурови законодавац који кажњава прекршиоце закона; хришћански Бог је бог љубави и милости, пун разумевања за грешнике. Он је Христос (тј. Спаситељ), који има људску судбину а моћ Бога, па може грешницима да каже: Покај се (тј. преуми) и не греши више!

Место које у људском свету добио тако схваћен Бог, као Бог Син, показаће се као веома битна за успостављање новог друштвеног поретка, оног који ће настати у средњем веку на Западу. Кад хришћанско учење на Западу постане доминантно, испашће толико моћно да ће на њему моћи да се изгради укупни живот човека од породице до цркве и државе. Са победом хришћанства, биће истовремено и поткопани темељи старог света, оног који је тежио ка томе да се уреди на рационалним основа-

ма. У хришћанском свету вера ће потиснути рацио, тео-логија ће потиснути онто-логију. Овај преобрат ће за Европу бити од епохалног значаја. Са победом хришћанства религија ће за више векова бити доминантна вертикала организовања човековог живота.

У чему је битна разлика између та два света?

Да би се боље схватила промена, нужно је, још једном, подсетити се разлике између грчко-римске и хришћанске цивилизације. А између та два периода постоји једна значајна карика која се не може заобићи: Дионизије Ареопагит (5-6. век). Овај мислилац већ више спада у хришћанску сферу. А то значи да се он више не ослања на разум, већ се превасходно ослања на веру. Решења за сва битна питања која се тичу човека он налази у вери, а не у разуму. О Дионизију Аеропагиту се посебно не говори ни у једној од историја филозофије тројице српских аутора. Али Иван Коларић, за кога је важан податак да је докторирао на Светом Сави, у свом *Филозофско-теолошком лексикону* посвећује целу страницу разлици између две врсте богословља: апофатичког и катафатичког, одрицатељног и позитивног, дакле проблему којим се овај мислилац највише бавио. Ареопагит је представник апофатизма. „Хришћанство за Ареопагиту није спекулативна филозофија, него првенствено општење са живим Богом... Зато је апофатизам испред катафатизма, *обожење* и *богослужење* испред *богопознања*“. У књизи *Византијски оци V-VIII века* Георгије Флоровски има важан текст *Corpus Areopagitica*. На основу његовог увида постаје схватљиво и да катафатичко схватање богослужења имало много више могућности да се уклопи у филозофске токове. Тај корак Ареопагит није учинио; зналци су приметили и да је избегавао да говори о Христу као отеловљеном Логосу, дакле о Христу који хришћанство повезује са старогрчком филозофијом. Преломан корак у том правцу учиниће други мислиоци.

Почели смо да говоримо о устројству новог средњовековног света на хришћанским основама.

Кључни мислилац за наступајући период, средњевековни, био је Аурелије Аугустин (350-430). Срећу се мишљења да је он најзначајнији хришћански теолог после светог Павла. Као и свети Павле, ни Августин није био предодређен да буде хришћанин, већ се тек као зрео човек тридестогодишњак, преобратио у хришћанина. Августин је рођен у Картаги, у Северној Африци, а умро је као милански бискуп. За разлику од других делатника сличне судбине, Аугустинов значај је пре свега у идејама које је посејао. А оне су отелотворене највише у књигама *Божја држава* и *Исповести*. Иза њега је остала и делатна концепција историје, карактеристична за филозофску мисао коју је обележила хришћанска епоха.

Пођимо редом: Божја држава?

Аугустин се јавио у време када је античка Римска империја још постојала, иако се, под налетима Вандала, већ почела рушити. Има мишљења да је и сам Аугустин допринео том рушењу делујући као хришћански мислилац и великодостојник. Концепција Божје државе, какву је он представљао, била је, у основи, разрада већ постојеће хришћанске идеје о царству Божјем, оном које постоји наспрам царства земаљског. Аугустин је само јасно предочио да је од двеју држава, земаљске и божанске, за хришћанско поимање света била важнија она божанска. Већ тиме је битно утицао да се према тој концепцији имају градити и земаљске државе, оне које ће у средњем веку настајати. И које ће из основе бити другачије од демократски устројених држава античке грчке.

Треба се зато сетити да су, у промишљањима античких филозофа, грчке државе увек биле третиране као земаљске, чак и кад су биле замишљане као идеалне, рецимо у Платоновој *Држави*. А као пример античке државе блиске стварности може се узети концепција државе изнета у Аристотеловој *Политици*. Историјска стварност сведочи да су све грчке државице лако биле побеђене од Александра Македонског и да ће се релативно лако уклопити у његову империју. Слично ће се десити кад тим простором завлада Римска империја. И она ће се касније вековима одржавати на основу закона установљених на темељима римског права који су били примерени реалној држави. И мисао и

закони о античким државама старе Грчке и старог Рима тицале су се реалних људских односа.

Визија Августинове Божје државе, као идеалне државе у којој владају закони Божје правде и промисли, утицале на промену друштвених односа у освит средњовековног доба. Ова визија је, у време ширења хришћанства, стварно могла поткопавати облике државног уређења остатака Римске империје. Али је, истовремено, она могла и утирати пут облицима владавине средњовековних феудалних држава. Јер је по овој визији било истицано да на престолу царства Божјег стоји глава хришћанске цркве Богочовек Христос који влада у име свог Бога Оца. Све што се у таквој држави буде збивало биће по вољи Божјој. У складу са овом вољом одвијаће се и морални и међуљудски односи.

Сама визија Божје државе, у периоду који је наступао, имале последице и по овоземаљске државе које су биле људске творевине. Јер су нудиле, као узор, модел Божје државе. Као што је Христос замишљан да влада на престолу Божје државе, у име Бога оца, тако је замишљано да и на престолу овоземаљских држава земљом владају монарси, и то у име Бога и Сина Божјег. И њихова власт је објашњавана циљем да се поштује Божја воља, Божја примисао.

Пут ка стварању средњовековних држава треба зато видети у интронизација Богочовека Христа и његових намесника. По моделу те интронизације одвијаће се и интронизације које ће се одвијати у царствима земаљским. У пракси је ова интронизација имала веома сложене облике. Али се она одвијала различито на два основна подручја: на подручју западне и источне цркве.

На подручју западне цркве сматрало се да је Христов намесник на земљи римски папа, па је он, бар теоријски, имао право да буде власт над помесним владарима. Тако је настала тенденција којој је у историји давано име папоцезаризам. Борба папа и европских царева и краљева обележиће једно време историју западног дела европске цивилизације.

На подручју Византије, већ од почетка се испољила друга тенденција, цезаропапизам. А то значи да је једно време византијски цар био врховни поглавар и царевине и цркве. Временом је победио став да поглавар цркве, патријарх, буде одговоран за црквена питања, а владар, тј. цар, да буде одговоран за државна

питања. Та се појава назива симфонија. Идеал симфоније који је успешно функционисао у Византинском царству, прекинула су турска освајања.

Аугустин и платонизам?

Сама идеја о постојању идеалне државе сведочи о томе да је Аугустин по начину мишљења био ближи Платону него Аристотелу. За такав начин мишљења карактеристично је полазиште од идеала према којем се твори реални свет. И данас још увек у неким земљама владар обавља своју функцију по милости божјој. У Краљевини Србији и Краљевини Југославији, на пример, за све време њиховог трајања, истицано је да краљ влада по милости Божјој и вољи народној.

Као што је визија идеалне државе, Божје државе, помогла да се се разруше античке и да се створе средњовековне државе, тако ће се нешто појавити и при крају средњег века. И тада ће се реалне државе рушити у име визија идеалних држава. Ове визије су најаве промена у међуљудским односима. Међу чувеним идеалним државама-републикама вреди поменути бар ове две: *Утопију* Томаса Мора (1516) и *Град сунца* Томаза Кампанеле (1568-1639). Њихове пројекције показале су да постоје разлике између идеала и стварности. Биле су израз потребе да стварност средњовековних држава треба мењати.

Исповести?

И друга знаменита Аугустинова књига, *Исповести*, одиграла је значајну улогу у утемељењу хришћанске цивилизације. Она је могла да посведочи како је један велики грешник постао велики хришћанин, и како се од грешника може постати праведник. Срећом, па функција те књиге није била само историјска и религиозна. Показаће се да она има и шири и дубљи културни значај.

Савремени психоаналитичари своје велике претходнике виде у учењима о човеку светих црквених отаца раног хришћанског периода. Најостваренији домет њихових учења у смеру будуће психоанализе чине Авугустинове *Исповести*. Један о значајних савремених психоаналитичара, Чедвик, каже да је то „ре-

мек-дело интроспективне аутобиографије, исказане у облику једне дуге молитве Богу“. А потојереј Милош Весин из чије књиге *Раскришћа кривице* наводим ове речи, истим поводом каже: „Августинова суптилност и дубина самопосматрања га чине незваничним претечом психоанализе на западу, јер је прецизно уочавао дејство несвесног дела човекове личности“ (2013: 177, 178). Буран живот, који је Августин водио пре него што се у својој 33. години преобратио у хришћанског верника, учинили се да се ове исповести прихватају и као важно литерарно дело.

Августинова концепција историје?

И ова концепција ће се потпуније схватити ако се пореди са цикличком концепцијом која је превладавала у античком периоду. Слично цикличким смењивањем дана и ноћи, или смењивањем годишњих доба, антички човек је градио своју концепцију времена за коју су карактеристичне промене у циклусима.

У хришћанству, међутим, концепција времена засниваће се по другом моделу. У основи тог модела је виђење човековог живота које се одвија по стадијима: рођење, детињство, младост, зрело доба, старост, смрт. У изграђивању и наметању те концепције посебно је заслужан Августин. Ова концепција је хришћанском поимању, подразумевала да је физичка смрт само увод у другу половину живота. Живот после смрти, сусрет са Богом на оном свету, осветљавао је и сав овоземаљски живот. Постављао је и питање човекове сагласности са хришћанском религијом, испуњења смисла његовог постојања и живљења. Репрезентативна за хришћанску теологију, Августинова концепција времена, утемељила је и омогућила подстојање есхатолошког виђења човекове егзистенције. За ту концепцију ће бити битан живот после физичке смрти. То је онај период којем се подређује смисао овоземаљског живота. А то је једна од најбитнијих новина које су у филозофску мисао унело хришћанско раздобље.

На важност и актуелност Августина посредно је указао Бертран Расел у својој *Историји западне филозофије*. То се нарочито испољава у делу овог поглавља који је посвећен Карлу Марксу. Ово је тај део:

Јеврејски калуп за историју, прошлу и будућу, састоји се у снажном позиву угњетенима и несрећнима свих времена. Свети

Августин је овај калуп саобразио хришћанству, Маркс социјализму. Да се разуме Маркова психологија, требало би употребити следећи речник:

Јехова – дијалектички материјализам
Месија – Маркс
изабрани – пролетеријат
црква – комунистичка партија
долазак царства небеског – револуција
пакао – кажњавање капиталиста
миленијум – комунистичка заједница (1962:358)

Изрази на левој страни дају емоционални садржај израза на десној страни, и баш та емоционална садржина, која је била блиска свима онима који су добили хришћанско или јеврејско васпитање, учинила је вероватном Маркову есхатологију. Једно време, у 20 веку, скоро половина људског света опредељивала се за визију социјалистичког друштва.

Августин и Тома Аквински

Августин је деловао у време далеко пре дељења хришћанских цркава на источну и западну која ће се десити 1054. Иако је писао на латинском, језиком западне цркве, Августин је ипак неодвојив од патристике, тј. од онтолошке и теолошке мисли светих отаца која се више развила на подручју источне цркве.

У наведеном одељку Раселове *Историје западне филозофије* као друга међу највећим црквеним личностима приказан је Тома Аквински. Тома Аквински (1226-1274), аутор обимне књиге *Summa theologiae*, већ више није превасходно филозоф, као што је био Августин, већ је теолог. Што значи да Аквински није више теоретичар на чијим ће се визијама градити средњевековна држава, већ теолог који од такве државе полази као од живе стварности. Аквински у свом чувеном делу приказује и кодификује постојеће средњевекове државе у којима се влада по милости Божјој. Он је теолог који од такве државе полази као од живе стварности, а не од идеала. И по томе је начин мишљења Аквинског далеко је ближи начину мишљења Аристотела, који се у књизи безброј пута цитира.

Summa theologiae сматра се најзначајнијим дометом и систематизацијом католичке теолошке мисли. Она се често доводи

у везу и пореди са *Источником знања* Јована Дамаскина. На разлике међу схватањима ове двојице мислилаца из историје хришћанства утицали су историјски догађаји, међу њима и подела хришћанских цркава на источну и западну цркву. Ако се за мисао Јована Дамаскина може рећи да спада у традицију обеју цркава, на Томино дело мора се гледати само као на израз католичке догматике.

СПОР ОКО УНИВЕРЗАЛИЈА

Као и многи моји савременици, прошао сам кроз школе које су наметале уверење да средњи век ништа значајно и велико у филозофији није донео. Као пример бесмисленог цепидлачења и испразног спекулисања, наводила се и вишевековна дискусија филозофа која се зове спор око универзалија. Стекао сам био уверење да је то око чега су се они спорили било нешто што треба примити к знању, али чиме се озбиљно не треба бавити. Десило се, међутим, да сам однос према овом проблему потпуно променио. Сада сматрам да се спор око универзалија тицао проблема трајног значаја, тј. једног од најважнијих филозофских проблема. Односно да је проблем око којег се спор водио такав да ка њему воде сви филозофски путеви, да га ниједна филозофска оријентација не може заобићи.

Да преломим око тог питања учинио је један догађај из осамдесетих година 20. века. Чувени германиста и теоретичар књижевности Зоран Константиновић водио је у Институту за књижевност и уметност у Београду пројект о књижевним родовима и врстама и објављивао у посебним свескама истраживања сарадника на том пројекту. Предложио је и мени да у том пројекту учествујем. Тако је настала моја студија *Проблеми теорије литерарне генологије* (1989, 1990).

Сам проблем којим се овај пројект бавио, васкрсао је почетком 20. века са појавом Бенедета Крочеа, који и данас важи као један од најцитиранијих естетичара и теоретичара књижевности. Међу Крочевим ставовима био је и онај незаобилазан: да тако нешто као што су жанрови у књижевности и уметности у ствари не постоји; да су жанрови само имена.

Да бих се озбиљније бавио проблемом књижевних жанрова, морао сам да се упознам и са релевантном теоријском литературом. Међу књигама које сам морао да прочитам, посебно ми је значила књига немачког теоретичара Клауса Хемпфера о теорији жанрова (Klaus W. Hempfer: *Gattungstheorie*, München 1973). Из ње сам видео да је проблем којим се савремени теоретичари родова и врста баве, у ствари, био проблем генологије уопште, не само литерарне. А кад је већ тако, отварао се онај

стари проблем, који је најбоље „закуван“ у такозваном спору око универзалија.

Више него други аутори, Хемпфер је користио латинске изразе да би представио три основне концепције које су биле у игри и сукобу. То су ови изрази: *Universalia ante res*, *Universalia in rebus*, *Universalia post rem*. Прва је изражавала став да се универзалија, дакле оно опште, јавља пре ствари, друга да је она у самим стварима, трећа да је после ствари.

Овај проблем је лепо и тачно представио Радивоје Керовић у одговарајућем одељку прве књиге своје *Историји филозофије*. Ово су кључна места његовог приказа.

Та дуготрајна и жестока препирка духова резултирала је настанком трију рјешења или праваца рјешења, *реализма*, *номинализма* и *концептуализма* или *сермонизма*. Реализам, који се први и појавио, заступају Анзелмо Кентембријски и Виљем од Шампоа, номинализам брани Росцелин, док посредничку позицију концептуализма заступа Пјер Абелар. (342)

У разним историјама филозофије реконструисано је порекло тих концепција. Реализам је имао упориште у Платоновјој филозофији, јер је истицао да идеје (односно појмови) постоје пре ствари; номинализам је почивао на ставу да су појмови само имена без покрића; док је трећа концепција најближа Аристотеловом схватању да су појмови одрази стварности. Најинтересантнија личност у тој полемици био је Пјер Абелар. Њему је Милан Узелац у својој *Историји филозофије* посветио доста простора, представљајући га као незаобилазног мислиоца који се, по нивоу, приближава мислиоцима који репрезентују главне токове филозофске мисли.

Које је од та три мишљења најисправније?

На то питање постоји одговор у мојој поменутој студији. Пошто је она грађена за потребе осветљавања литерарних појава, лако је било могуће пронаћи примере који су ишли у прилог свакој од тих концепција. Кад би се најкраће формулисали, моји налази би могли овако да гласе: свака од те три концепције односи се на појединачне или посебне случајеве. Некад је примењива једна, некад друга, некад трећа концепција. Сваки одговор

је успешан у односу на конкретне случајеве. Цитирам мој одговор:

Све наведене концепције, на различите начине, оправдавају основни генолошки став да су литерарни жанрови засновани на стварности, тј. да у стварности имају покриће. (...) Тек кад се те три концепције ставе једна наспрам друге, показују се њихове предности и недостаци у односу на остале. Показује се и да ниједна није ни сасвим прихватљива нити сасвим за одбацавање. Јер тек све три, заједно, могу потпуније да представе шаролику праксу у којој жанрови постоје. Мада различите, те три концепције имају и нешто заједничко: све су усмерене ка томе да логос жанра виде само у објекту, тј. да га виде независно од субјекта истраживања.

У овом мом тексту се подсећа на један семиолошки аспект који конкретизује оправданост сваке од тих концепција. То је теорија о генолошкој природи знака Стефаније Скварчинске, пољске теоретичарке, која је концепцију надовезала на концепцију знака Чарлса Сандерса Перса, по којој знак има три димензије: име, појам и објект. По концепцији Скварчинске и генос је појава у којој треба разликовати три димензије. Он обухвата *генолошко име, генолошки појам и генолошки објекат*. (*The Unddertermined Problem of Basic Genology*. У књизи: Language, literaure & meaning II, John Benjamins, Amsterdam 1980). Када се мисао интенционално веже за објекат, упориште добија реалистичка концепција, кад се усмери на име упориште добија номиналистичка концепција, а када се усмери на појам, упориште добија концептуалистичка или сермолошка концепција.

*

* *

Спором око универзалија средњовековна филозофска мисао остварила је свој врхунац. То је, неспорно, био значајан догађај у историји филозофије. Овим спором се практично завршава и једна битна линија филозофске мисли утемељена у античком периоду. То је она оријентација чији је предмет мишљења

превасходно објект, свет, космос. Ова мисао је, и у хришћанском периоду, ипак сачувала своју главну вертикалу: сачувала је мишљење о логосу. О логосу се мисли као о објекту свеједно да ли се третира као битак бића, личност Исуса Христа или као реч. Интерпретација онтолошких проблема добија тако метафизичко објашњење.

Спор око универзалија имао је само привид схоластичког спорења око мање важних питања теолошке природе. У дубини је то био спор између двеју опозитних концепција иза којих су стајали Платон и Аристотел а тицале су се природе идеја, односно родних појмова. Закључак да и једна и друга концепција може да нађе поткрепе у стварности упозорава и на то како је то питање могло да остане нерешиво за класичну филозофску мисао онтолошке парадигме. Подсећање на семиолошку концепцију Стефаније Скварчинске упозорава и како ће овај спор у будућности моћи да буде решен кад се промени парадигма мишљења. А то значи: да оно што није могло да буде на задовољавајући начин решено у једној парадигми, онтолошкој, моћи ће да буде решено у другој парадигми, семиолошкој. А да би се дошло до те парадигме, филозофска мисао треба да савлада једну велику препреку: да се бави проблемима сазнања.

Развој филозофског мишљења, који се довршава спором око универзалија, тако нас је довео до тога да морамо да обраћамо пажњу и на природу парадигми у којима се мисао креће.

ЧВОРИШТЕ ХЕГЕЛ

ЧВОРИШТЕ ХЕГЕЛ

Савремени немачки филозоф Карл Ото Апел направио је већ чувену поделу историје филозофије према „првим филозофијама“: онтологији, епистемологији, семиологији, које су у појединим периодима биле доминантне. По Апелу су се, тако, током историје, сменила три основна периода: *онтолошки* (у периоду Старе Грчке), *епистемолошки* (у новом веку) и *семиолошки* (после Хегела). Таква периодизација историје филозофске мисли значајна је по томе што омогућава да се ова мисао као целина што конкретније сагледа преко увида у њене делове. О овој подели први пут сам се обавестио у тексту Хермана Парца објављеној у зборнику *La semiotique comme projet paradigmaticque dans l'histoire de la philosophie*, John Benjamins, Amsterdam 1983.

У мом виђењу филозофских збивања током историје, грађеном на увиду у процесе решавања проблема, јављају се и подударња и разлике у односу на ову поделу. Оно што је за Апела онтолошка парадигма, то је код мене обухваћено углавном делом књиге које се зове *Чвориште Платон*, оно што је за њега епистемолошка парадигма, то је у мом виђењу историје филозофије, углавном, представљено у делу књиге *Чвориште Хегел*. Дубље разлике у виђењу промена парадигми показале се тек касније. Период филозофије који се код Апела именује као семиолошка парадигма у мојој књизи је приказано у два оделита дела: као *Чвориште праксис* и *Чвориште логос*.

Сматрам да су обе периодизације принципијелно изведене: и Апелова и моја. Тај став у пуној мери може важити бар кад су у питању прва два чворишта, или прве две парадигме. У мојој периодизацији битну улогу не играју прве дисциплине, већ догађаји који се збивају кроз процесе деструктуризације-структуризације. Чвориште је тамо где су се процеси структурализације доврхунили. Са тог становишта, Платонова филозофија се мора видети као велика синтеза. Слична синтеза ће се остварити тек после више две хиљаде година, крајем 18. и почетком 19. века. Највиши домет те структурализације биће Хегелово филозофско дело.

Да је Хегел био велики систематизатор, творац грандиозног филозофског система, то је посве неспорно. Само је велика

ствралачка личност могла да изгради дело које је он створио. Али је сигурно да се ни систематизација коју је направио Хегел не би могла извршити у неко друго време и у неком другом делу света. Заступам тезу да је систематизација коју је Хегел учинио била припремана у процесима који су његовој појави претходили.

Зато ће се у делу књиге која се зове *Чвориште Хегел* говорити и са намером да се покаже и како је дошло до те систематизације. Појам чворишта, међутим, подразумева и како је после овог врхунца морао да следи период када ће се интензивније осетити процеси деструктуризације односно десистематизације.

Систем – систематизација?

Системе не треба раздвајати од процеса из којег су настали. Другим речима, систем треба сматрати резултатом процеса систематизације.

Природа процеса структурализације (или систематизације) може се илустровати подсећањем на психолошку теорију вредности енглеског семиотичара Ајвора Армстронга Ричардса. Ричардс је пошао од става да је свака песма систематизација разних порива. Домет неке песме зависи од тога колико је сама систематизација успешна. А да би систематизација порива била успешно обављена, примењују се два различита поступка: један од њих води ка искључивању неких порива из система песме, а други ка укључивању што више порива у њен систем, тј. у њену структуру. Поступци укључивања и искључивања порива доносе и различите резултате. Вредније песме, по Ричардсу, успевају да систематизују више порива; мање вредне доносе мање систематизованих порива. Од литерарних жанрова, по истом аутору, највише порива може да систематизује драма, а од драма - трагедија.

Ова психолошка теорија мени је помогла да што убедљивије представим најлепшу песму целе српске (а можда и светске) књижевности, *Santa Maria della Salute* Лазе Костића. У стандардним љубавним песмама обично се представља однос субјекта песме према другом субјекту, најчешће једног мушкарца према једној жени. У овој Костићевој љубавној песми много више је од тога систематизовано: и однос субјекта песме према његовој *вили*, и однос према *мајци света* и однос према *светој*

мајци. Том систематизацијом је обухваћена и једна конкретна венецијанска барокна црква, која носи име Богородице од спаса, али је обухваћен и однос субјекта песме према овим чиниоцима посебно. А кад се још има у виду Костићева филозофија укрштаја, не изгледа нимало случајно што је баш таква песма постала велика. Њена величина се може мерити обимом елемената који су у њој систематизовани, начином како је та систематизација (структурализација) изведена.

И у филозофији се сличне систематизације обављају. Али то нису систематизације порива, већ систематизације идеја, ставова, појмова. Имам утисак да филозофи, у начину мишљења и представљања, обично немају у виду сазнања која се тичу систематизације елемената који су уграђени у филозофска дела. Стваралачки домети Канта, Фихтеа, Шелинга и Хегела, на пример, обично се приказују као резултати посебно обдарених мислилаца. Не поричем да су сва четворица поменутих стваралаца били изузетно талентовани. Талентованих филозофских мислилаца, међутим, било је и пре и после њих. Али су се баш ова четворица немачких филозофа јавили у тренутку када су процеси били такви да су биле могуће велике систематизације (односно структурализације). Не само да су ови филозофи користили предности ових процеса, већ су процеси нашли у њима инструменте да се одвију до краја.

Велики историјски прелом

У помињаним историјама филозофије српских аутора (Узелца, Коларића и Керовића) с правом се инсистира на континуитету филозофске мисли, онако како се то чини и код страних аутора. У њима се не прећуткује или не омаловажава ни прелом који се десио у доба ренесансе. Па ипак је дубина тог прелома на потпунији начин приказана у трокњижју њиховог савременика Љубинка Милосављевића посвећених развоју социјалне мисли: *Античка мисао о друштву* (1995, 2012), *Средњовековна мисао о друштву* (2012) и *Подстицање слободе* (поднаслов *Нововековна мисао о друштву*) (2008). У зборнику посвећеном овом аутору (2016) Слободан Антонић је употребио израз *социјална филозофија*, којом се карактерише особеност овог приступа у којем је човек као социјално биће постао главни предмет фило-

зофског промишљања. А то значи да је у фокус разматрања дошао однос човека са другим човеком, једних људи са другим људима. Такав приступ није нов; јавио се је још у антрополошком периоду античке грчке мисли. Али је за историју филозофске мисли важан и зато што се показало да се ово становиште може уградити у промишљање логоса историје филозофије. Такав приступ показаће се као посебно битан тек кад човек (а не биће и не логос) постану главна преокупација нововековне филозофије. А то ће се десити тек од појаве ренесансе.

РЕНЕСАНСА: ДЕТРОНИЗАЦИЈА И ИНТРОНИЗАЦИЈА

На појаву ренесансе (15 век) треба гледати као на сложен процес. Од те појаве, у историји филозофске мисли, одвијаће се два главна тока. Један од њих водиће ка довршавању филозофске мисли претходних периода и он ће највећи успон доживети у време класичне немачке филозофије. Други ток ће бити онај који управо човека као друштвено биће ставља у фокус свих преокупација. А да би се ови процеси могли схватити и заједно и посебно, нужно је одговарати на питање: шта се то толико значајно и велико у ренесанси десило да би се свет из основе почео да мења?

Како се те промене најлакше могу видети?

Подсећам на примере које памтим из средње школе. Ако Ђотове фреске схватимо као један под врхова средњег века, а Милеканђела као један од врхова новог века, онда се те промене сасвим лако могу видети. На Ђотовим фрескама фигура човека означава духовно биће; на Микеланђеловим путено биће, биће од крви и меса. У првом случају човек живи у духу Бога; у другом је физичко биће које понекад има и духовну димензију.

Нешто слично се може видети и у литератури. Промене се могу уочити и ако се, примера ради, пореди Теодосијево *Житије Светог Саве* и *Дундо Мароје* Марина Држића. И ту, у првом случају, човек живи ради Бога; у другом је од Бога ослобођен, препуштен да свој живот оствари у сасвим конкретном физичком свету.

Литература која те промене приказује је велика. Ако би требало издвојити једну књигу где се то најубедљивије моћи да види, ја бих најпре издвојио Бахтинову књигу *Стваралаштво Франсоа Раблеа и народна култура средњег века и ренесансе* (1965). Она приказује, на посве конкретним примерима, два света: онај средњовековни и онај који наступа са ренесансом. И Бахтинова књига илуструје тезу о последицама оног великог чи-

на који означавамо изразима детронизација Бога и интронизација човека.

Израз *интронизација* човека употребљава и Радвоје Керовић у примереном контексту прве књиге своје *Историје филозофије*. Тај начин размишљања није само нека посебна склоност овог аутора, јер се заснива на широј литератури. У књигама Љубинка Милосављевића, изрази *детронизација* и *интронизација* већ се јављају као термини који означавају конкретније обресе оног дубинског прелома који се десио током ренесансе. Прелом није случајан; тиче се велике промене у односа Бога и човека у људском свету. Такав проблем се могао јасније видети у оквиру преокупација које се превасходно баве човеком, него са становишта филозофских преокупација уопште које су се бавиле бићем.

Изрази детронизација (Бога) и интронизација (човека) су очигледно повезани. Означавају два стања: једно у којем је на трону Бог, а друго у којем је на трону човек. Да ли се тако нешто десило?

Изрази детронизација и интронизација не означавају само два стања него још више два процеса. То су противречни процеси који воде ка промени стања. Прво од тих стања је стварно оно у којем је на трону био Бог, а друго је оно стање у којем је на трону требало да буде човек.

Значењска слабост овог израза потиче од његове фигуративне природе. Само се фигуративно може говорити о некаквом стању у којем би Бог стварно био на трону. Исто тако се фигуративно може говорити и о томе да је човек уопште могао да заузме Божје место. Јер се никако не може доказати да је то место био стварно трон. Изрази интронизација и детронизација само индицирају неко стање у којем су сва решења могла да буду само у Божјим рукама. Збацујући, у фигуративном смислу, Бога са трона, човек се, већ од ренесансе ставља у ситуацију да решава проблеме, које је дотле могао да заобилази (јер су зависили превасходно од Бога). Самим тиме човек је стављен у положај да постане и властити проблем: Што значи и господар и поданик властите судбине.

Детронизација: стање и процес?

Сви знамо за Ничеову реч *Бог је мртав!* Та реч је изговорена 1872. године. У претходним вековима Бог никако није био мртав; био је, очигледно, жив. Али се с њим очигледно нешто десило. Он је био само детронизован. А то значи да је скинут са трона на којем је дотле почивао. После те детронизације он и даље живи, али је његова функција другачија него што је дотле била.

Израз детронизација поменут је најпре у првој књизи Љубинка Милосављевића, и то на месту где се говори и друштвеном уређењу Микене. Владар овог грчког острва је у једном историјском тренутку стварно био збачен са престола, тј са трона, што значи да је и стварно био детронизован. Историја показује да су се и касније многи владари налазили на стварном трону, али и да је било случајева када су бивали збачени (тј. детронизовани). Тако је бивало у старом веку, а поготово у средњем.

Историја сведочи и о случајевима када се сматрало да је човек на престолу истински сматран божанским бићем. У Старом Египту, на пример, фараони су од својих поданика доживљавани и као владари и као богови. А у Старом Риму боговима су сматрани и неки цареви; запамћено је да су се неки од њих тако и сами осећали и представљали. У средњовековним европским државама, међутим, усталила се другачија пракса: владари су владали по милости Божјој; тј. понашали су се као да начином свог владања само спроводе Божју вољу.

Промену која се десила са доласком ренесансе, професор Милосављевић означио је као промену у статусним улогама и Бога и човека. Прво је на трону био Богочовек, па је његово место заузео Човекобог. Главна промена је извршена тако што је Богочовек уступио место Човекобогу. Човекобог (тј. човек који је имао амбиције да замени Бога) тако је заузео место које му дотле није припадало. Израз детронизација Бога таквом интерпретацијом добија већ дубљи смисао.

Какво се та појава може објаснити?

То објашњење се може лакше прихватити ако се, бар зачас, задржимо на значењу израза Бог. Бог *Старог завета*, који је

према свом лику створио човека, бар споља подсећа на антроморфизираних богове из многобожачких религија. Таквог Бога нико није видео, па ни Мојсије, чак ни кад му се Бог јавио на Синајској гори. Пошто је речено да је човек створен по његовом лику, није тешко закључити да је овај невидљиви Бог био наднаравно биће слично човеку, али и различито по својим својствима. Новозаветни Бог из Јовановог Јеванђеља, постао је видљив али као Бог Син, тј. Христос, Бог у људској ипостаси. Тај Бог, видљив људском оку, био је оваплоћени Логос, постојао је на начин Богочовека.

Детронизујући Богочовека, дајући човеку функције намењене Богу, ренесанса је учинила дубоке промене у укупној човековој историји.

Као знак да је, управо у време ренесансе, почео да превладава процес структурализације нечег новог, може нам помоћи и један израз који, изгледа, тек од тада у филозофији чешће срећемо. То је израз *микрокосмос*. Овај израз се односи на човека; тим изразом сугерирало се да се у човековом бићу огледа или чак садржи и читав свет. Узгред да напоменем и да је једна од највећих литерарно-филозофских грађевина српске књижевности Његошева *Луча Микрокосма*. У том делу се говори и о микрокосмосу и његовој вези са макрокосмосом. Тај проблем Његош није први отворио; само је покушао да га решава. Сматра се да је израз микрокосмос у новом добу међу првим нововековним мислици почео да употребљава Пико дела Мирандола.

Ко је Мирандола?

Мирандола је један од познатих ренесансних италијанских мислилаца. Његов посебан филозофски допринос није претерано велики. Тако можемо да закључимо на основу чињенице да се у историјама филозофије краћег обима његово присуство не бележи. Биографски подаци кажу да је био образован човек, зналац грчког, јеврејског и арапског језика, познавалац старе грчке филозофије. Као филозофски обавештен мислилац, сигурно је морао знати и да је стара грчка филозофија била оријентисана на изучавању Космоса и његових закона. Мирандола је био гласник новог времена када у центру интересовања више неће бити космос (у којем ће неку улогу имати човек) већ је у центар инте-

ресовања ући човек, дакле микрокосмос. То је очигледан знак да се тежиште филозофских интересовања битно померило: од *Космоса* (схваћеног као макрокосмос) ка човеку, тј. *микрокосмосу*. Од тада човек неће напуштати ово своје место, него ће га задржати.

Шта се, у ствари, тада десило?

Десио се прави преокрет и у идејама и у свету. Тежиште човекових интересовања и испитивања се почело померати од Космоса ка микрокосмосу, од света ка индивидуи. Човек више није третиран само као објект; третиран је превасходно као субјект. А да би се то десило морао је да почне процес детронизовања Логоса који је све прожимао. Нова мисаона оријентација је човекову субјективност узела за главни предмет свога бављења. Изрази субјект, субјективитет, све више постају обавезни у филозофским разматрањима. Тако у ранијим временима није било.

Промена је стварно била велика, епохална. Стављајући на трон проблема микрокосмос, дакле човека, отворена су многа питања. Главно од тих питања тицало се природе микрокосмоса који се све очигледније и више схвата и као предмет властитог испитивања. Друго питање тицало се односа човека појединца са другим људима. То значи да у фокус интересовања улази сам човек, али и његов однос према другим људима. Та промена је велика. Док је Бог био на трону, следили су једни одговори. Али откако се сам човек нашао на трону, морали су човеку да се поставе многа питања.

Интронизација човека, то је нешто што се у историји човека десило и то баш за време ренесансе. А то што се десило имаће многе последице. Једне од њих се тичу религије и филозофије. А друге су оне које су породиле развој науке и све веће усложњавање наука.

ОБНОВА АНТРОПОЛОШКИХ ПРЕОКУПАЦИЈА

И у историјама филозофије, па и у онима српских аутора којима сам се ја бавио, антрополошки проблеми по правилу су третирани у сенци космолошких. У књизи *Античка мисао о друштву* Љубинка Милосављевића учињено је другачије. По овом аутору, човек је, природно, морао најпре да се бави проблемима своје животне ситуације. А у те проблеме спадали су и односи са другим људима. Тражење одговора на космичке проблеме могли су да дођу тек касније. Тако је вероватно било и у случају првих познатих грчких филозофа, оних из Милета. То показују и анегдоте које говоре о Талесу као сналажљивом грађанину Милета који се из практичних мотива бавио космолошким проблемима. Убедљивије од тих подсећања, у прилог ове тезе, било је подсећање на најчувенији Хераклитов фрагмент у којем се каже да је *рат у основи свега*. Кључни израз *рат* очигледно је овде преузет из познавања међуљудских односа. Хераклит је на тој спознаји одредио и природу своје космолошке онтологије. Присуство елемената који потичу из те антополошке сфере још је уочљивије код Хераклитовог настављача Емпедокла, којег професор Милосављевић не спомиње. Изрази *љубав* и *мржња*, *привлачење* и *одбијање елемената* карактеришу Емпедоклову дијалектичку мисао. Овакав начин размишљања сигурно уноси значајну корекцију у поимање развоја филозофске мисли. Ако је, с методичке тачке гледишта, резултате космолошког периода прикладно приказивати пре оних из антрополошког периода, с методолошке тачке гледишта исправније је сматрати да су те преокупације међусобно испреплетане, односно да некад предњаче антрополошке, а некад космолошке преокупације.

Каква је разлика у овим оријентацијама?

Једно виђење следи ако су љубитељи мудрости преокупирани космосом, а друго ако су преокупирани микрокосмосом. Разлике постоје, такође, и ако се на човека гледа као на индивидуу или ако се на њега гледа као на микрокосмос. Много је варијанти таквих разлика. А оне понекад могу да буду од принципијелне важности.

Феноменологија нам је показала и какве последице та различита гледања могу имати. Ако, рецимо, на човека гледамо као конкретно биће: тј. као на сина или ћерку, као на оца или мајку, брата или сестру, као на рођака; као на део породице, фамилије, племена, народа, добићемо једне одговоре о томе шта је човек. Тако сагледаван, он већ није само индивидуално биће већ над-индивидуално. Јер такво виђење акценат ставља на човека као део људске заједнице. На том трагу гледања на човека битна су и одређења струковне, економске, ратне природе. Човек виђен у својој конкретности показаше се и као биће које је део религијских заједница (на пример хришћанских, православних, муслиманских). Али и биће које може да припада интелектуално-идејним заједницама (на пример, марксистима, егзистенцијалистима), као и територијално-историјским заједницама (као што су село, општина, град, полис, држава, империја).

До другачијих сазнања о човеку доћи ћемо ако у њему видимо пре свега индивидуу. Тада је се сигурно показати и да човек јесте и иднивуидуа, макар и сагледаван међу другим индивидуама. Индивидуалност је идеалитет који се мора имати у виду да би се схватила њена конкретност.

И једно и друго гледање су последице преокрета који се десио са ренесансом. Увид у овакве могућности размишљања показаше да се филозофска мисао, и после тога преокрета, морала кретати и у доменима у којима класична филозофија није ходала. А сама потреба за оваква сазнања, отвара врата за неговање низа специјалистичких дисциплина као што су антропологија или социологија, психологија и економија. Такве дисциплине ће у добу које настаје бити неопходне. А оне све до ренесансе нису постојале. И то су последице промена у човековом односу према Богу и другим људима.

Какве везе са тим проблемом има трон?

Израз трон (грч. тронос), по Вујаклији значи престо, знак владалачког достојанства. Трон немају све државе, већ само оне које имају владара. А други израз за владара је француска реч суверен (*souverain*). Суверен је онај појединац који има неограничену, неприкосновену, власт над поданицима. Такав облик владавине није карактеристичан за све државе, већ за оне у који-

ма постоји тиранија (диктатура) или у онима за које је карактеристична монархија (легална и наследна власт монарха). Најчешће и најраширеније објашњење природе суверенитета јесте у томе да је владар, монарх, суверенитет добио од Бога, да влада по вољи Божјој.

Процес детронизације Бога, и интронизације човека, који почиње да се одвија у ренесанси, блиско је повезан са процесима промене у друштвеној свести, са променама у мисли човека о свом положају у свету. Једно од битних питања које се у то време све отвореније поставља јесте: ко може да буде стварни суверен у држави: владар или народ. То питање у доба ренесансе отвара француски мислилац Жан Боден (1530-1596). То питање ће се у наредним вековима показати као судбинско. Од одговора на то питање, зависиће и многи други одговори.

Ако је владар стварно суверен на основу Божје воље, како је владало уверење у средњем веку, онда поданици више немају о чему да се питају. Уређење државе биће остварено по вољи суверена; од поданика се очекује да ту вољу само испуњавају. Такав став не имплицира да решења за свој положај траже сами поданици. Посве другачији одговор испоставиће се ако се каже да стварни суверен у држави може да буде само народ. Кад се такав став заузме, отвориће се многа питања. Тада ће неки од појединаца, који су делови народа, бити принуђени да се питају и како су државе организоване, односно како се могу организовати. Тиме се отвара процес за тражење теоријских решења о природи државе и за уређење људских односа у њој. Тај процес води ка процвату друштвене мисли. А да се тако нешто у историјској стварности већ десило, о томе сведочи велики број изузетно важних теоретичара државе и права који су се јавили после ренесансе. Таквих у средњем веку, практично није било; а за њима није ни било потребе.

Зато се питање о суверенитету у држави и над државом, може схватити као иницијално питање које је поспешило тражење одговора на многа питања која се тичу човека. Ако стварни носилац суверенитета није појединац већ народ (дакле мноштво појединаца), на таквом основном одговору су већ прејудуцирани други одговори који из њега проистичу. Један од могућих одговора јесте да се односи међу појединцима који чине народ могу регулисати у виду друштвеног уговора. Државна заједница се

тако у основи схвата као уговорна заједница. Различити теоретичари који су се после ренесансе бавили овим питањем, видели су различите модалитете уговорних односа. Бар неколико од тих аутора се издвајају. То је код Енглеза Хобс (1588-1679), а код Француза то су Монтескије (1689-1775) и Русо (1712-1779). Њихови одговори су превасходно теоријски. Али ти одговори истовремено значе и пројекцију нове политичке стварности. По тим пројекцијама нужно испада да владара (најчешће краља) треба детронизовати да би се интронизовао народ. Победа таквих теза имаће и конкретне последице: једна од најчувенијих детронизација у историји стварно и остварила у француској буржоаској револуцији 1879. године. Тада је не само краљ збачен са престола, већ му је и глава одсечена. А власт су, у име народа, приграбиле поједине револуционарне групе. Ново доба је тиме у пуном смислу почело да показује и своје лице, али и своје наличје.

Питање је да ли оваква виђења треба радије схватити као филозофска или као социолошка?

Она су права питања, свеједно како их третирали. Не може се порећи, свакако, да су и филозофска. Обраћање пажње професора Милосављевића на антрополошку димензију која стоји у основи ових процеса, показало је да у историји филозофске мисли треба издвојити два периода која су имала наглашено плодносно последице. Један од тих периода је онај који се десио у време Старе Грчке, а други је онај који је наступио са ренесансом. Оба та периода имају везе са природом уређења државе која је ову плодност омогућила.

Античка грчка филозофија, стварно историјско чудо, није настало случајно. Она је последица историјских околности који су процват те мисли предусловили. Формула успеха тога чуда јесте држава организована као полис. Тако демократски уређених држава са грчким становништвом било је у Старој Грчкој више. Оне су обично имале од 5 до 10 хиљада становника. Најчувенија од тих држава била је Атина која је обухватала град Атину и више села око ње. За овај полис је било карактеристично да је имала две главне институције: Акропољ и Агору. Једна од тих институција, Акропољ, оличавала је духовну, политичку и војну власт. А друга, Агора, трг, позорницу политичких, али и

мисаоних збивања, какве нису постојале у недемократски уређеним државама тадашњег света. С правом се може тврдити да је Агора (агора) довела до процвата грчког интелектуализма, конкретно – до процвата филозофске мисли и реторике. Позориште, као саставни део агоре, породило је велику драмску књижевност. Велика духовна плодност грчког света, у релативно кратко време, и на релативно малом простору, сведочи о повољним предусловима. Такав случај се више неће поновити.

Изрази грчка филозофија, грчка књижевност и грчка култура, већ сведоче о нечему другом: сведоче о националном обељежју онога што се тада дешавало на плану културе. Та дешавања су била полицентрична, али су ипак имала свој неформални центар у Атини. Грчки полиси су, у мирна времена, умели да ратују једни са другима (на пример Атина и Спарта), али и да се уједине у савез грчких држава (на пример у време ратова са Персијом). Ове чињенице сведоче да је грчка национална држава постојала потенцијално и кад такве државе стварно није било. Њена потенцијална егзистенција претварала се у актуелну и објективну када су околности (спољне) тако нешто захтевале.

Пример грчке културе постаје посебно јасан ако се упореди са трима великим царствима старог света, Египтом, Персијом и Римом.

Египатска цивилизација трајала је више хиљада година. Од ње су остала велика архитектонска дела (пирамиде) и велика ликовна дела. Али није било услова за развој филозофије и књижевности, за развој интелектуализма.

И у Вавилонском царству било је слично. Остали су трагови писмености, ликовних дела, архитектуре. Потребе за уређењем велике државе породили су и најзначајнији документ те цивилизиције, Хамурабијев законик. У овој великој царевини било је институција које су обављале функције сличне онима које је имао у Атини Акропољ. Али није било институција сличне Агори.

Рим је имао нешто слично и много различито са поменутиим цивилизацијама старог света. Имао је, фигуративно речено, Акропољ и Агору обједињене у институцији као што је био Форум. Али на таквом форуму доминирала су питања која су била превасходно политичке и правне природе. Судбина је Рима била у томе што је од полиса прерастао у империју која се простира-

ла на три континента: Европу, Африку и Азију. Зато главна опсесија овог Форума нису били ни космос ни микрокосмос, већ функционисање Империје. Отуда је главни резултат римске цивилизације било римско право. У сенци обделавања правне мисли, биле су активности које су Римљани преузели од Грка који-ма су владали.

Ни средњевековне хришћанске државе нису погодиле развоју филозофије и уметничке књижевности, поготово нису погодиле развоју интелектуализма. У тој цивилизацији интронизованог хришћанског Бога, теологија је објективно била у стању да подреди филозофију. Хришћански уређене државе имале су већ унапред припремљене одговоре на питање уређења друштва и на питање уређења моралних односа. Зато је мисао у тим областима таворила. Ослањање на трансценденцију чинило је да затвара врата супротним преокупацијама, онима које воде ка учешћу у могућности које постоје у иманенцији.

Питање је: зашто и како долази до промене?

И на то питање могућ је јасан одговор. До промена ће доћи кад су се за то стекли услови. Ренесанса значи поновно рађање или обнова. Она ће свој почетак имати у Италији; тачније у италијанским градовима-државицама које су по свом уређењу подсећале на грчке полисе. Сваки град-државица је неговао властиту духовну, интелектуални живот. У књижевности се појава ренесансе види у писању на италијанском језику (Петрарка и Бокаччо) и то о секуларним темама. А у области политичке теоријске мисли знак велике промене јесте појава Макијавелијевог *Владаоца*.

Макијавели је био савременик Чезаре Бордија (15. век). Сматра се да му је ова чувена личност Фиренце послужила као модел помоћу којег је представио владоца новог времена. Макијавелијева књига откривала је теоријске основе вештине владања у новим околностима. А то су оне околности када владар власт не задобија одозго, од Бога, од трансценденције, већ је стиче и одржава на основу властитих (иманентних) способности. Израз макијавелизам требало би у основи да значи: понашати се онако како то препоручује Макијавели. У подтексту то значи заобићи морал и моралне норме. Прецизнији тумачи сматрају да

би исправније било схватити Макијавелија као ренесансог милиоца који је откривао пуне истине владања. Оне су на жалост биле на уштрб морала.

Опсесија државом?

Опсесије државом има, али је она последица једне још важније опсесије: она која долази са интронизацијом човека која је у овом периоду тако дубока да се више не сме превидети. Баш та интронизација има везе и са природом филозофске мисли. Главно питање космолошког периода, који је за старогрчку филозофску мисао најкарактеристичнији, јесте тражење одговора на питање: *шта јесте* у основи свега што постоји. То питање је карактеристично за онтолошку парадигму. У време интронизације човека, главно питање филозофске мисли више није *шта* јесте, већ *како* доћи до онога што јесте. Та промена питања, по Апелу, значи и промену филозофске парадигме. Уместо онтолошке парадигме на сцену ступа епистемолошка парадигма, она која ће бити најкарактеристичнија за мисао класичне немачке филозофије.

И овај прелом је дубок; он се тиче и саме филозофске оријентације. С правом можемо да кажемо да је трагање филозофа у првом периоду било је *усмерено ка објекту* сазнања. Трагање филозофа у новом периоду било је *усмерено ка субјекту* сазнања. Промена је таква да се, с разлогом, и оправдањем, овај период назван и епистемолошки или гносеолошки. (Треба водити рачуна да се изрази епистемологија и гносеологија односе углавном на исто).

Шта је још карактеристично за то померање?

На филозофској сцени у новом веку више нису Грци и Римљани, као што је било у време деловања онтолошке парадигме, већ су на сцени нови народи који су се у међувремену ваздигли: Французи, Немци, Енглези и други и који су, на другачијим основама организовали своје државе. Сваки од ових народа бори се за свој опстанак у свету. А бори се и за знања о себи и другима; за постизање моћи; за обезбеђивање суверенитета и за уређивање друштава.

Једном речи, промене су велике. Човек, и то као субјект, постаје средиште испитивања, а са њиме у фокус интересовања долазе и интерсубјективни односи, односно колективни субјект: породица, друштво, држава.

ПИТАЊЕ МЕТОДА СПОЗНАЈЕ

Од када почиње ново доба?

Најбитнија карактеристика Хегеловог дела идентификована је тек средином двадесетог века у књизи Ернста Блоха *Субјект-објект* (1951). Ако се проблем односа субјекта и објекта у овог филозофа узме као кључни, онда можемо да кажемо да се обриси решавања тога проблема почињу да оцртавају већ од ренесансе. Од овог времена, заправо, и теку дубљи процеси спознаје субјекта. Дубљом спознајом субјекта отвориће се јасније и проблем његовог опозитног појма, појма објекта. У почетном периоду који Керовић назива *Нововјековном филозофијом* та два ентитета су већ јасно схваћена и диференцирана. Али ни тада процеси неће бити доведени до краја. Они ће врхунац достићи тек у Хегеловој филозофији.

Шта је карактеристично за спознају субјекта?

Карактеристичан је нови смер интересовања филозофа. Пошто их више не занима питање шта јесте, занима их превасходно одговор на питање како доћи до тога што јесте, како спознати истину. Самим тиме отворено је и питање онога ко спознаје, дакле питање субјекта. Следствено томе, на ред је дошло и отварање питање метода спознаје. Дакле путева којим се до спознаје може доћи.

Питање долажења до спознаје није отворено први пут са ренесансом. Проблем спознаје битног, самих идеја, закупао је и Платона. Платон је, да поновим, сматрао да до идеја могу да доспеју само појединци, филозофи, и то ако и кад доспеју у стању теорије, тј. контемплације. А до истина о мање битним проблемима од спознаје самих идеја може се доћи и на други начин: дијалектичким методом, суочавањем различитих виђења.

Ниједан од та два начина, међутим, није отварао питање субјекта спознаје. Ово питање уследило је тек са интронизацијом човека. Од тада се путеви спознаје траже у способностима самог човека, субјекта спознаје. Једни мислиоци те способности виде у разумским особинама човека. Други настоје да их виде у

ослањању на његова чулна искуства. Отуда потичу и две оријентације у нововековној филозофији: рационалистичка и емпиристичка.

Н

Шта је карактеристично за рационалистички пут, поступак, односно метод, а шта за онај други, емпиријски?

Најлакше ћемо те разлике схватити на приступима њихових главних представника. Главни представник прве оријентације (рационализма) је Декарт. Главни је представник друге оријентације (емпиризма) Бекон. Обојица су зачетници и посебних метода.

А. РАЦИОНАЛИСТИ

Да пођемо редом, од рационалиста. Декарт?

Најважнија Декартова књига зове се *Расправа о методу*. Негде на њеном почетку постоји место на којем се каже да би свако потрчао за својом главом ако би био стављен у ситуацију да бира главе. То место се обично помиње јер добро илуструје природу субјективности. Ако би изабрао другу главу, човек би престао да буде субјект који јесте. За такво схватање субјекта карактеристичан је став: *Cogito, ergo sum*, који се преводи са: Мислим, дакле постојим. Овај познати став пуни смисао добија ако се доведе у везу са скептицизмом, тј. са сумњом да је филозофија толико немоћна да не може да докаже постојање било чега. Није тачно, одговара Декарт. Доказ мога постојања јесте то што мислим. Ако мислим, ако могу да мислим, то је доказ да постојим. А ако је јасно да постојим на основу тога што мислим, треба одговорити и на питање о чему то ја мислим. Одговор је да ја мислим и о физичким и о духовним стварима. То значи да на свет морам да гледам дуалистички.

Из таквог односа проистиче став који се тиче метода, тј. поступка који води ка истинитом мишљењу. У темеље овог поступка уграђен је скептицизам. То се у Декартовој терминологији изражава формулацијом *методичка сумња*. Израз сумња показује колико је тај метод супротан од примата *вере* у хришћан-

ском свету. Ефикасност, постојаност, домет метода се проверава ако буде подвргнут сумњи, преиспитивању. Сумња науку штити од злоупотреба.

На методичкој скепси граде се и правила истинитог мишљења које је Декарт препоручивао. Ова правила се могу образлагати накратко или надугачко. Најкраће се могу представити помоћу четири његова става: 1. Први став: Ништа не прихватати као коначно решење док се не докаже. 2. Други став се тиче дељења неке целине на њене делове, тј. тиче се, дакле, анализе. 3. Трећи став се тиче упутства да треба поћи од простог па ићи ка сложеном. 4. Четврти став се тиче упутства да треба водити рачуна о систематичности и потпуности.

Декарт је имао и богат живот и био је плодан филозофски писац. Ако његов допринос сведемо на само ова четири основна става, с правом можемо говорити о његовом великом мисаоном продору. Тај продор је такав да ништа од ових правила не треба одбацити. Што значи и да Декарта треба схватити и као једог од нововековних утемељитеља методологије као дисциплине.

Постоје, међутим, неки Декартови ставови који су изазвали полемику. То је, пре свега, став о дуализму физичког и духовног света и став о томе да у човеку постоје урођене идеје које одређују његов однос према свету. У основи дуалистичке ставове у још разрађенијем виду срећемо код припадника исте оријентације: код Спинозе и Лајбница.

Спиноза?

Кад се спомене Спинозино име, прво чега се сетим то је проклетство које му је упутила Јеврејска општина у Амстердаму. То проклетство цитирам из Керовићеве *Историје филозофије* (а и иначе се оно често цитира).

Нека је проклет дању и нека је проклет ноћу. Нека је проклет кад лијеже и нека је проклет кад устаје. Нека је проклет кад полази и нека је проклет кад се враћа. (...) наређујемо вам да нитко с њим не проговори ни усмено ни писмено, да нитко не борава с њим под истим кровом или четири лакта ближе од њега, да нитко не чита спис који је он саставио. (477)

Не знам ни за једног другог филозофа који је на почетку своје каријере доживео такву осуду. Није ми, међутим, страна помисао да таква осуда виси над главом сваког истинског мислиоца. Ко није спреман да сличну осуду доживи, не треба да се маша пера. А није ми далеко ни уверење да сваки озбиљан мисаони продор излаже мислиоца проклетству.

Спинозино дело.

Спинозино главно дело, његова *Етика*, вероватно је једна од најлепших филозофских грађевина са којима сам се упознао. Изложена је кратко, сажето, разложно, промишљено. Поносан сам што и Срби имају сличну грађевину у *Принципима историје* Божидара Кнежевића. Хегел ме је, на пример, задивљавао величином својих грађевина, а не и начином грађења. А тако је бивало и код других филозофа.

Чини ми се да Спинозу могу да схватим тек кад му тачно одредим хронотоп. Значи: кад његову мисао и ангажовање сместим тамо где их треба видети, дакле, у процесима деструктуризације-структуризације филозофских идеја. Спиноза је дошао после Декарта и његовог дуализма. Тек ако то имамо у виду можемо схватити његов пантеизам. А да би се пантеизам схватио најбоље је поћи од појмовног пара: *бог* и *природа*. То су појмови којима се Спиноза опсесивно бавио. Ови се појмови могу третирати и посебно и заједно. Можемо, на пример, као хришћански мислиоци, говорити да је Бог створио природу ни из чега па зато остао трајно везан за своје дело, односно да је Бог био само први покретач (како сматра деизам), и да је и после тога постао одвојен од природе. Супротно од таквих мишљења, по Спинози, Бог постоји, али у иманенцији, а не у трансценденцији, како је у јеврејству и хришћанству. По том схватању он је ближи својим античким прецима, а не мислиоцима средњег века.

Спинозин је главни став да су бог и природа неодвојиви; бог и природа су једно, а не два. У томе је најбитнији став пантеизма. Овакав став ме подсећа на нешто познато из филозофске прошлости. Подсећа ме на спор око универзалија, и то само на једну од теза изношених у том спору. Спинозин став се практич-

но надовезује на став изражен реченицом: *universalia in rebus*. Опште, односно логос, у самим је стварима.

Далекосежност оваквог решења проблема и пантеистичких ставова протегнула се све до филозофске мисли двадесетог века када су се најотвореније сукобиле две опозитне тезе: теза да есенција претходи егзистенцији; али и теза да егзистенција претходи есенцији. Став хришћанске филозофске мисли је познат: У почетку беше Логос (Бог или Реч). Што значи: у почетку је била есенција, односно трансценденција. Став егзистенцијалиста је другачији: у почетку је била егзистенција, па се из ње родила есенција.

Кад се све све поменуте карактеристике имају у виду, могу да кажем да са пуним разумевањем примам Спинозино становиште. Примам га као једно од могућих гледишта које је и данас актуелно, јер се тиче и данас актуелног питања односа егзистенције и есенције. Есенција је *in rebus* егзистенције, тако би се могло данашњој терминологији саобразити Синозино становиште. На основу таквог решења разумљив је и Спинозин став да ред у идејама треба да буде исти као и ред у стварима које су предмет наших сазнања. Спинозина размишљања о супстанцији, у ствари представљају мост између старе и нове филозофије. Ова размишљања, на почетку новог века, чине наставак решавања проблема универзалија. Супстанција, дакле оно универзално, по Спинози, има различите атрибуте и различите модусе. Појмом модуса могу се објаснити и простор и време. Суштина бића остаје иста, али се модуси и атрибути мењају. На овом појмовном апарату и заснива се Спинозина етика. И Спиноза у свом центру има човека, али не превасходно као друштвено биће, већ као етичко биће. Спинозина етика рачуна са релативно непроменљивим суштинама, али и са изменљивим модусима и атрибутима. Не треба превидети извесно језгро сличности које постоји између појмова хипостаза, који смо сретали у античкој мисли, и појма модус који срећемо код њега на почетку нововековне. Најчешће се испоставља да под различитим терминима мислимо на исто.

Лајбниц?

Лајбниц је, такође, један од највећих духова које је дао рационализам. По значају се мери са Декартом и Спинозом. А кад су њих тројица у питању, треба обратити пажњу и да су ови филозофи били различитог националног порекла. Лајбниц, који је по пореклу био Лужички Србин, узима се и као један од главних репрезентанта немачке културе. Декарт је по националности био Француз, а Спиноза холандски Јеврејин. Отуда се може рећи да је рационализам интернационална појава, за разлику од емпиризма који је развила енглеска филозофска школа.

Мој први сусрет са Лајбницом везан је за *Историју филозофије* Бранислава Петронијевића. Овом нашем филозофу је Лајбниц много значио и то пре свега због теорије монада (монадологије).

Не могу да кажем да сам посве лако схватио шта је то монада, упркос лепим објашњењима нашег филозофа. Да бих тај проблем схватио, према свом искуству у сусрету са сличним проблемима, превео сам га на нешто познато. Појам монада, у историји филозофије, подсећа на појам апејрона Анаксимандра. Чини ми се да сам овај појам још боље схватио са ослоном на општа знања из области математике. Имао сам при томе у виду метод феноменологије пресликавања водећег српског математичара Михаила Петровића Аласа.

Монада – то је оно *x*, односно она непозната, помоћу које се у математици решавају проблеми. Монада је, једноставно, нешто што повезује микрокосмос и макрокосмос, духовни и материјални свет, разумски и чулни. Појмом монаде је Лајбниц успевао да интегрално решава филозофске проблеме; између осталог да говори о целини и деловима целине. Није случајно што се Лајбниц памти као велико име и у историји математике, али и семиологије. Појмом монаде означио је, практично, оно непознато, што стоји у основи свега.

Недавно преведена књига савременог америчког микробиолога Бруса Липтона *Биологија веровања* (2014), која се бави хелијама, изазива асоцијације на Лајбница и његову монадологију. Заједничко великом филозофу и великом данашњем биологу је у томе је што се обојица залажу за разумевање нечега што је за обојицу основно: за једног то су монаде, за другог то су (оком невидљиве) хелије.

Често се цитира и Лајбницова полемика са емпирицистима. На став емпириста да у разуму нема ничега што пре тога није било у осету, следио је Лајбницов одговор: ништа осим самог разума. И он се, дакле, у основи држао става: *universalia in rebus*. Опште је у самој ствари. Есенција је у егзистенцији. Као и Спиноза, и Лајбниц је повезивао теме класичне филозофије са новим темама.

Б. ЕМПИРИСТИ

Емпиристи сматрају да се до истине може доћи само чулним путем. А то значи преко чула која нас обавештавају о спољашњем свету. Овога става држе се сви емпиристи. Када би се, међутим, од мене тражило да најкраће могуће представим ставове емпириста, не бих пошао хронолошким путем, од Бекона, дакле онако како историчари филозофије обично чине. Ради бољег разумевања, пошао бих од њихових најрадикалнијих теза, у којима се ови ставови најјасније истичу.

Најрадикалнија теза, коју не треба прескочити, потиче од Берклија. На латинском језику она гласи *Esse, est percipii* (Бити, значи бити опажен). Тим ставом се изражава став припадника ове оријентације да имамо доказа да нешто постоји тек кад буде опажено. Разуме се да је такав став изазивао многе критике.

Ради представљања ставова емпириста добро би било подсетити на још један исто такав радикалан став Џона Лока познат као *tabula rasa*. По овој Локовој екстремној идеји човек се рађа као табула раза, тј. као празна (школска) табла, на којој се тек накнадно уписују утисци, сазнања и остало. И Беркли и Лок сведоче: ништа без емпирије, ништа без искуства.

Проблем идеја?

Појам *идеја* неизбежно асоцира на Платона, на став да идеје постоје само у метафизичком свету. Нововековна филозофија је такво гледање из основе одбацивала; поготово је тако морала да чини емпиристичка оријентација. Насупрот Декартовом ставу да у човеку има урођених идеја (на пр. идеја Бога), Лок сматра да урођених идеја у човеку нема. Став о постојању урођених

идеја неспојив је са ставом да се човек рађа као *tabula rasa*. Идеје, по овом мишљењу, могу да дођу апостериори; оне се у човеку могу изграђивати тек накнадно, и то на основу утисака и искустава које човек током живота стиче.

И Лок се, такође, бави проблемом односа идеја и ствари. И он сматра да између идеја и ствари може да дође до кореспонденције на основу сагласности интелекта и ствари. *Теорија кореспонденције*, која ће се касније још више обогаћивати, очигледно и у њему има значајног представника.

Самим отварањем ових питања, Лок се може сматрати једним од родоначелника теорије сазнања. А то значи да му је у историји филозофије место међу зачетницима епистемолошке парадигме.

Односи међу људима

Одговор на питање: како човек сазнаје, само је једна од преокупација енглеских емпириста. Друга њихова велика преокупација јесте однос човека према човеку, тј. место човека међу људима, у друштву и држави. То су проблеми који су се тицали човека који више није живео у средњовековној држави, већ у грађанској која управо настаје.

Кључни филозоф који се тим питањем бавио био је Томас Хобс, а главно његово дело зове се *Левијатан*. Левијатан је име митског чудовишта, а тим именом Хобс је означио савремену државу и место човека у њој. Та држава је супротност оној идеалној Аугустиновој *Божјој држави* примереној поретку који се устоличује када се на трону налази личност из које стоји Исус Христос. Хобсова држава разоткрива односе у свету у којем је човек усамљени појединац у односу на друге људе; и у којем се осећа као вук међу вуковима; живи у друштву у којем је човек човеку вук. Отуда је главни проблем Хобсове филозофије бављење принципима човековог самоодржања. *Левијатан* је зато посвећен проблемима изградње државе која има за сврху стварање подношљивих односа међу људима. Ти односи се могу уредити ако се нађе начин да се установи неки *уговор* међу људима. Ово главно Хобсово дело сматра се незаобилазним у политичкој филозофији.

Са емпиристима долази и нова оријентација у методологији. Илустративан пример за преврат у тој области јесте Беконов *Нови Органон*. Смисао оријентације коју доноси то дело може се схватити тек кад се пореди са Аристотеловим *Органоном*. Насупрот дедуктивном методу, карактеристичном за Аристотелов начин мишљења, Бекон је у свој књизи промовисао индуктивни метод.

Независно од тога колико се о индуктивном методу и његовој одрживости дискутује, важно је приметити да је тај ново-прокламовани метод, метод индукције, био израз стварно новог начина мишљења. За тај начин мишљења карактеристично је да је полазио од појединачног ка општем. И то је био израз потврде значаја субјективности, односно индивидуалности. И она је означавала један од видова историјских промена које се у свету одвијају.

Бекон би требало запамтити и по томе што је начео један велики проблем, проблем предрасуда, који ће наћи одјека тек у новије време. Бекон је то учинио, додуше, другачије него што се о пред-расудама данас говори. Учинио је то тако што је обраћао пажњу на идоле који субјектима отежавају примену метода. Таквих идола у његовој визији је свега неколико. Он их представља као идоле племена, идоле пећине, идоле трга, идоле позоришта. Ови идоли се налазе између света који се сазнаје и субјекта који сазнаје.

Као један од важних градитеља нововековног мишљења, Бекон је направио и нову систематизацију наука. И та систематизација водила је ка успостављању нових облика мишљења, оних који су отварали путеве ка надолазећем добу.

ДОБА ПРОСВЕТИТЕЉСТВА И СЕНТИМЕНТАЛИЗМА

Процеси који су почели да се одвијају са појавом ренесансе у Италији, имали су свој наставак у рационализму који је ухватио корена у Француској, Холандији и на просторима будуће Немачке, и у емпиризму који је доминирао у Енглеској. Скупа узев, ти процеси су имали завршницу у доба просветитељства. Раширен је став да доба просветитељства траје само један век. По тим ставовима ово доба почиње са Енглеском револуцијом (1688), а завршава се Француском револуцијом (1789). Раширено је, такође, мишљење да у историји филозофије оно почиње са појавом Локовог *Огледа о људском разуму* (1690) а завршава се Кантовим чланком *Шта је просветитељство* (1784).

Само просветитељство се схвата као велика историјска промена. А каква је то промена била, може се најкраће представити почетним пасусом Предговора књизи Пола Азара *Криза европске свести*:

Какав контраст, какав оштар прелаз! Хијерархија, дисциплина и ред који осигуравају ауторитет, догме које уређују живот: ето то су волели људи седамнаестог века. Стеге, ауторитет, догме – ето шта су мрзели људи осамнаестог века, њихови непосредни наследници. Први су хришћани, а други антихришћани; први верују у право божанско, а други у право природно. Први живе задовољни у друштву које је подељено на класе неједнаких, други сањају само о једнакости. И збиља – синови драговољно шиканирају родитеље, сањајући о будућем свету. Међутим, струје које су кретале следеће генерације нису биле довољне да се објасни једна таква оштра и одлучна промена. Већина Француза мислила је као Босије; одједном већина Француза мисле као Волтер: то је револуција. (Из хрестоматије: Петар Милосављевић, *Теоријска мисао о књижевности*, 1991;333)

Добом просвећености бавило се много аутора. Оно је посебно било предмет промишљања двојице значајних немачких филозофа из друге половине 20. века Макса Хоркхајмера и Теодора Адорна у књизи *Дијалектика просветитељства* (1968). Аутори књиге су истакли да ово доба представља суштину Западне цивилизације. Тежња човека за својим ослобођењем и господарењем природом, довела је до успостављања нове врсте

владавине над људима. Међу трагичне последице пробуђеног либерализма, ови аутори су видели и клице лудила фашизма. Овакво виђење доба просветитељства није ново. Још сам свргнути француски краљ Луј 16. тврдио је да су просветитељи упропастили Француску, јер су припремили револуцију. Доба просветитељства је сигурно веома значајан сегмент у историји Западне цивилизације.

Природа овог доба показале се у знатно сложенијем виду ако се процес његовог настанка сагледа у ширем временском раздобљу. Обраћам зато пажњу на једну фусноту из књиге Љубинка Милосављевића *Подстицање слободе* која скреће пажњу на двојицу великих мислилаца који су деловали пре Доба просвећености: на Декарта (1596-1660) и Паскала (1623-1662):

Двојица Француза Декарт и Паскал, који су стајали на сасвим супротним филозофским позицијама, били су у прилици да обликују свет будућности. Декарт је био рационалиста, зачетник филозофије која је припремила епоху просветитељства, ону која ће успоставити *regnum homini* и Бога детронизовала с пједестала врховног бића. Рационалистичкој филозофији такво биће је непотребно јер она човеку поставља задатак да буде господар природе. Тиме је апсолутизована вредност разума као сазнајна моћ и компонента људског бића. Паскал је мислио другачије. За њега су вера и логика срца у човековом рвању са бесконачним просторствима и коначношћу људског живљења. Срце има своја умовања које разум не познаје. Оно, вера у њега, треба да подари ослонац и смисао људског постојања.

Свет је ишао стазама картезијанског рационализма, што је у наше време довело до, како се понекад оцењује, рационално организованог варварства. Паскал и његова алтернатива били су заборављени све негде до почетка 20. столећа, када је у филозофијама егзистенције изражен отпор рационалистичком схватању света и човека. (2008: 110)

Овај цитат требало је навести зато што сугерира да се на ово доба може гледати са становишта опречних тенденција. Сасвим су у праву мишљења да су у Доба просвећености превладале једне тенденције. Нису у праву мишљења која превиђају и постојање оних других тенденција које су маргинализоване, али су ипак биле живе и присутне.

У раздобљу просветитељства Бог је био не само детронизован, већ је био сведен на улогу првог покретача. То је било по-

све природна последица човековог превеликог поверења у разум. Једна од последица ове оријентације је негативан однос према религији. На њу се наглашено гледало само као на предрасуду. Негативним очима гледало се и на католичку цркву. О томе сведочи Волтерова чувена реч „Убијте бестидницу“.

Међутим, са разумевањем се може прихватити и теза да је у процесу детронизације Бога деизам и филозофији био само „учтив начин“ да се Бог што одсудније искључи из игре. Једна од последица таквог смера мишљења јесте и потискивање интересовања за трансценденцију и метафизику. Дошло је дотле да је Волтер могао да каже: „Ако Бога нема, требало би га измислити“.

Тачна су мишљења која подвлаче да се у Доба просвећености неговало поверење у разум и науку; да се здушно радило на потискивању религије. Чак је и филозофија била стављена у посебан положај. У литератури се обично истиче и како је Волтер, као једна од кључних личности овога доба, маргинализовао значај филозофије у укупном животу човека. Видео је у њој праксу надгорњавања мислилаца. А то значи и да је филозофију сводио на реторику, слично филозофима антрополошког периода у Старој Грчкој.

Ако није погодовало религији и филозофији, Доба просветитељства било је погодно за развој науке. И то обема врстама наука: природним и друштвеним. И једне и друге науке у то доба доживљају успон, а зачињу се и нове дисциплине.

Физичке науке, које у ово доба бујају, изазивају подсећање на космолошки период у старој грчкој филозофији. На почетку овог новог космолошког периода је пољски астроном Никола Коперник, који је учинио да се дотле важећи геоцентрични систем замени хелиоцентричним системом. Сличне доприносе у области физичких наука учиниће затим Галилео Галилеј, Ђордано Бруно и Исак Њутн, Јохан Кеплер и други. У тој плејади високо место има и један човек нашег рода, Дубровчанин Руђер Бошковић. Овај велики научник са краја 18. века све више се сматра оцем модерне науке, посебно атомске физике.

Поред ове оријентације у филозофији природе, постоји и једна друга која за свој главни проблем има човека. И ови научници донели су нешто ново у историји филозофске мисли. Највише таквих научника срећемо под скупним именом енцикло-

педисти. Тим именом означавају се творци и сарадници једног грандиозног подухвата у Француској који се зове *Енциклопедија*. Њихов подухват ће обележити епоху. Али структура тог подухвата је таква да не репрезентује само један смер истраживања. Поред научника који се баве физичким истраживањима, овај подухват окупља и оне који се баве друштвеним истраживањима, а међу њима и научнике посве различитих оријентација: једних које може да репрезентује Волтер, и друге које може да репрезентује Русо.

Да је Доба просветитељства, схваћено као целина, било противречно, показаће се на плану уметности и литературе. Нећемо погрешити ако као представнике доба просвећености поред класицисте Лесинга поменемо и Гетеа. Али ћемо погрешити ако заборавимо да је Гете и писац романа *Јади младог Вертера*. Још мање ћемо погрешити ако у Русоу видимо и представника просвећености и представника сентиментализма. И код Срба је слично: главни представник овог доба је Доситеј Обрадовић, аутор *Совјета здравог разума*, али и аутор *Живота и прикључења*; дакле, и представник рационализма и предромантизма.

Боље ћемо разумевати историјске промене ако водимо рачуна о процесима деструктуризације-структуризације. Већ у Добу романтизма, које ће нужно наступити после Доба просветитељства, постаће доминантне тенденције које су доскора биле маргинализоване.

НЕМАЧКА КЛАСИЧНА ФИЛОЗОФИЈА

ВРЕМЕ КЛАСИЧНОГ ИДЕАЛИЗМА

Филозофија немачког класичног идеализма, тј. филозофија овог раздобља, обично се дели на три одељка: 1. на предкантовски период, 2. на саму филозофију класичног идеализма и 3. на постхегеловску филозофију.

Зналци предкантовског периода имају у виду више мислилаца. За ову прилику биће довољно да издвојимо само два: Кристијана Волфа (1679-1754), великог систематизатора немачке мисли, и Александра Баумгартена (1714-1762), запамћеног по томе што је први именовао естетику као посебну филозофску дисциплину. Доприноси ових мислилаца, у односу на оне који ће убрзо доћи, обично се заобилазе.

Немачку филозофију класичног идеализма репрезентују Кант, Фихте, Шелинг, Хегел. Ова четворица мислилаца, у историјама филозофије, третирају се и посебно, али и међусобно повезано, као целина. Њихово укупно бављење на филозофској сцени траје око 50 година. То је, међутим, био један до најзначајнијих периода у историји филозофске мисли уопште. Ови филозофи спадају међу највеће у историји ове дисциплине. Сваки од њих има свој систем. Али се и међу њима, по значају, издвајају први и последњи: Кант и Хегел. Развој мисли немачког класичног идеализма доврхује се у Хегеловом филозофском систему. После Хегела наступа период постхегеловске филозофије.

Уз ове мислиоце упоредо иде и једно крупно име: Хердер. Али Хердерово место и улога у његовом добу, и у наредним временима, нису ни довољно осветљени ни утврђени. Хердеров удео у процесима кретања филозофске мисли многе историје филозофије заобилазе.

Ко стоји на почетку тог процеса? Кант или Хердер?

То питање је, с једне стране, лако а с друге стварно тешко. Питање најлакше решавају они историчари филозофије који

Хердера изостављају. Професор Керовић је Хердера приказао у предкантовском периоду, као најзначајније име тог раздобља. Са много више разлога помињао га је у својој књизи касније и то као изузетно утицајног филозофа у филозофској мисли после Хегела.

Мислим да до овако сложеног приказа није долазило случајно. Мука је с Хердером. Лакше је пратити развој филозофије ако се има у виду онај већ идентификовани низ: Кант, Фихте, Шелинг, Хегел. Хердер јесте њихов савременик. Висином својих идеја он њима на неки начин може и да буде раван. Али он у тај низ, једноставно, не спада.

Сам Керовић даће довољно разлога да се, бар у српској средини, створи нова представа о овом мислиоцу. На значај Хердера подсећаће све веће присуство филозофске антропологије у 20. веку. Хердер постаје незаобилазан мислилац када се буду помињали и разматрали доприноси мислилаца који припадају овој оријентацији као што су Шелер, Плеснер, Гелен. Мислиоцима ове линије с разлогом можемо додати и самог Керовића. Кад се све то има у виду, ја бих у Хердеру видео најављивача или родоначелника нечега што ће одјекнути тек после оног перода који се с правом означава изразом постхегеловска филозофија. У периодизацији какву у овој књизи представљам, Хердеру је нађено право место тек у раздобљу које сам назвао *Чворите праксис*.

Питање је било: кога ставити на почетак? Канта или Хердера?

Ни одговор на то питање не може да буде једноставан. На питање: ко је старији: Хердер или Кант, добијамо јасан одговор: Кант (1724-1804) старији је од Хердера (1744-1803) равно двадесет година. Хердер је у Кенингсбургу слушао Кантова предавања.

Хердерова биографија сведочи да је био савременик протагониста немачког класичног идеализма. Његов удео у свом добу може се поредити са планетом која посредно делује на друге планете, односно на цео систем. Али је то планета која се не види већ се само осећа. То је зато што је Хердер био више филолог него филозоф. А филологија је област која ће тек у будућности

процветати, великим делом и Хердеровом заслугом. Што се мене тиче, бавио сам се Хердером и то у књигама из области методологије проучавања књижевности и филологије. У тим областима он је аутор чији се значај може поредити са значајем Платона и Аристотела, Канта и Хегела у филозофији. Дакле, и он спада у саме врхове. Али је Хердер врх којим нешто велико и значајно почиње, а не врх којим се нешто завршава.

КАНТОВА СИНТЕЗА

Чиме и како почиње период немачке класичне филозофије?

Без икакве двојбе почиње са Кантом. Кант је творац једног великог и особеног филозофског система. Тај систем није исти као и системи остале тројице великана тог периода.

Оно по чему се Кант може сматрати изузетним филозофом, то нису сва његова дела, већ само она која спадају у његов критички период. А у критички период спадају три његове велике критике.

Наводим место из *Историје филозофије* Радивоја Керовића у којем се даје увид у проблеме које је Кант имао да решава у својим великим критикама.

Промишљање и рјешавање ових проблема, јесте у ствари, у функцији одговора на три темељна питања, која опет смисао и довршење добијају у одговору на четврто основно питање. Кроз та четири славна питања Кант је јасно артикулисао основне задатке свога мишљења, свој лични доживљај свијета и сврхе филозофије саме. Та питања гласе: 1. Шта могу да знам? 2. Шта могу да чиним? 3. Чему смијем да се надам? 4. Шта је човјек? На свако о ових питања требало је да пружи одговор по једно Кантово главно критичко дјело. На прво питање је требало да пружи одговор *Критика чистог ума*, на друго *Критика практичног ума*, на треће *Критика моћи суђења*, и на четврто *Антропологија*. Али онако како ју је Кант конципирао, она то није могла. (657-8)

Овим цитатом сам на извешан начин већ оцртао суштинске одлике Кантове филозофске мисли. Кант са тако јасно постављеним питањима стварно јесте на почетку великог класичног периода немачке филозофије. Али Канта никако не треба смештати само у контекст немачке филозофије. Исправније је сигурно тумачити га у контексту европске филозофске мисли. Кант јесте почетак периода немачког филозофског идеализма, али он се може схватити и као завршетак једног процеса који се састоји у синтези емпиризма и рационализма у европској филозофији.

У чему је Кантова синтеза?

Иван Коларић у својој *Филозофији* каже да оно што је Кант учинио може да се означи изразом *емпириорационализам*. Та констатација је тачна. Али та констатација тачно означава и међе тога система. Кантови се домети могу најбоље сагледати у оквирима домета ове синтезе.

Израз емпириорационализам не може да се односи на Кантово укупно филозофско дело (које је, узгред речено, веома обимно). Оно се односи на оне три критике. Треба, међутим, имати у виду и оно што постоји мимо ових критика.

Пре свог критичког периода Кант се бавио филозофијом природе. Из тога периода помиње се један значајан резултат као Кант-Лапласова хипотеза о настанку свемира. Ради се о томе да су двојица аутора, Кант и Лаплас, независно један од другог, дошли до веома сличних хипотеза о постанку свемира. Та хипотеза је доказ да се и Кант успешно бавио проблемима којима се бавила некад космолошка филозофија, а у временима која су му ближа, бавила се филозофија природе. То је она линија коју репрезентују Коперник, Галилеј, Њутн, Кеплер, Холбах, Бошковић. Али се та његова бављења не уклапају у оно чиме су се бавиле његове критике.

Познато је, такође, да се Кант бавио и проблемима државе и друштва. Али се то обично занемарује, јер не спада у три његове велике критике, по којима се он у историји филозофије посебно памти. Подсећање на ове активности, треба да подсети и на природу синтезе његове укупне мисли.

Ако хоћемо да створимо релативно тачну слику о Кантовом филозофском систему, најбоље је да се подсетимо оне већ помињане Ричардсове идеје о систематизацијама порива у поезији, по којој се успешне систематизације праве на основу поступака искључивања и укључивања порива. На сличан начин, и Кант је, у свом „критичком периоду“, направио један филозофски систем који се веома добро држи. Али је за тај систем карактеристично искључивање онога што би му сметало. Са тог становишта гледано, Хегел је направио знатно обимнији систем. У њега је, практично, било укључено готово све што је у претходним филозофским преокупацијама било на делу.

Да ли је могуће и потребно да се направи поређење са Платоновим и Аристотеловим системом?

Поређење је могуће. Оно има сврху да употпуни и повеже осветљење ових највећих филозофских доприноса. Могло би да се каже ово. Платонов и Аристотелов систем имају исти или готово исти обим обухваћених елемената. Али ова два система имају другачију организацију; нуде и другачију интерпретацију.

Код Канта и Хегела је другачије: обими обухваћених елемената ипак се доста разликују. Ако та два система имају нешто заједничко, онда је то ниво. Мислим да Кант импресионира пре свега нивоом. Он је филозофирање подигао на ниво који је и његовим настављачима обезбедио полазну позицију. То ће се осетити код све тројице његових настављача.

Које су основне карактеристике Кантове филозофије?

Да би се Кант што шире и дубље схватио, потребно га је ставити у одговарајући контекст. А то значи да Канта не треба одвајати не само од емпиризма и рационализма, већ га не треба одвајати ни од филозофије природе. Кад се и та оријентација има у виду онда се добија нешто другачија слика о Кантовом подухвату. Тада заиста има више основа да се прави поређење са систематским периодом старе грчке филозофије којој су, такође, претходила два периода: космолошки и антрополошки. Један који се више интересовао за објект (космос) а други више за човека, дакле, за субјект.

Шта је Кант то велико и значајно у свом критичком периоду учинио? И како је учинио?

Треба поћи од тога да су у Кантовој мисли присутни и ставови емпириста и ставови рационалиста. На такво присуство може се гледати различито. Може се казати, на пример, да је он те ставове помешао, да се према њима односио еклектички. Тако се, сигурно, у случају Кантовог доприноса не говори. На разне начине говори се о његовом критичком односу према једној, као и према другој оријентацији. За такав поступак више одговарају изрази превладати, превладао, превладан. Зато се и може казати

да Кант није оспорио ваљаност ни једне од ове две оријентације. Али је указивао на њихову ограниченост. Показао је да оно што није могла да уради или види једна страна, могла је да види друга. У свом систему он је нашао места и за једну и за другу оријентацију. Али је нашао места и за филозофски систем који те две оријентације превладава.

Шта можемо да кажемо о самој природи Кантовог превладавања проблема којима су се бавили емпиристи и рационалисти?

Опет обраћам пажњу на претходни цитат из *Историје филозофије* Радивоја Керовића. Готово истоветно место о овом проблему можете да нађете и у књизи *Филозофија* Ивана Коларића. Сличне формулације можете наћи и у низу других историја филозофије. Сва ова тумачења полазе од истог основног предлошка. Другим речима, полазе од самих Кантових питања.

Мој приступ Кантовом подухвату унеколико је другачији. Разлика је у томе што не прихватам став (или идеју) о томе да је Кант овим питањима отворио неко ново поглавље у историји филозофије. Супротно од тога, сматрам да је Кант учинио да се на систематски начин обнове стара филозофска питања о основним идејама грчке мисли систематског периода. То ће се најбоље видети ако кажемо да је његова прва *Критика* примерена тражењу одговора на питање *шта је истина?*, друга - *шта је добро?*, а трећа - *шта је лепо?* Не може се заобићи запажање да су у центру тих питања, у ствари, идеја истине, идеја добра, и идеја лепоте. Свака његова критика посвећена је по једној од тих идеја. Да је тако може се проверити на тај начин што ће се казати да је прва критика посвећена идеји истине, друга идеји добра, трећа идеји лепоте. Одговарајући на ова прастара питања Кант је, ипак, утемељио потребу да се нешто промени у односу према тим идејама. Учинио тако што је посегао за новом систематизацијом у филозофији. А то значи да је његова систематизација доносила нове одговоре на стара питања. Али је она, истовремено, значила и отварање нових перспектива у филозофији. Била је спој старог и новог: наставак традиције и отварање нових поглавља.

Да ли се може казати да је Кант настављао или обнављао оно што је већ било на неки начин савладано у античком периоду?

Да бих одговорио на ово питање, опет ћу се подсетити неких својих читалачких искустава о којима не говорим уџбеници филозофије. Овога пута подсећам на књигу *Зен-будизам и психоанализа* Сузукија и Фрома. Објашњава у њој учитељ ученику шта се може добити учењем зена. Па каже: Пре него што почнеш да учиш зен, планине су планине, реке реке, путеви путеви. Током учења зена планине више нису планине, реке више нису реке а путеви више нису путеви. Шта бива кад се заврши учење зена? То пита ученик. А учитељ му одговара: Планине су опет планине, реке реке а путеви путеви. Наизглед је све исто, али није исто. Тако је било и у историји филозофије. Између филозофске мисли пре Канта и после Канта дошло је до великих промена.

Шта је то Кантов коперникански обрт?

Да бисмо на то питање одговорили потребно је да се подсетимо најпре Коперниковог учинка. Пре овог великог Пољака владао је став о геоцентричком поретку планетарног система. У том систему мишљења земља је била у центру сунчевог система. У хелиоцентричном Коперниковом учењу у центру система више није била земља већ је то било сунце.

Идеја да је Кант направио коперникански обрт у филозофији потиче од њега самога. Овај обрт везан је за настанак његових критика: *Критике чистог ума*, *Критике практичног ума* и *Критике моћи суђења*. Обрт је био у томе што је дотле у размишљањима о филозофским темама главни предмет био објект, односно свет, дакле, космос. Његове критике показале су да је извршена преоријентација у истраживањима. У центру пажње више није био свет (објект) који треба сазнати. У први план је избило само сазнање. А извор сазнања, субјект, постао је стварни објект сазнавања. То значи да је, после ових критика, главни предмет филозофских преокупација постао сам субјект, односно моћ субјекта. Кант је, другим речима, својим коперниканским обртом истурио субјект у први план. У томе је обрт (дакле обрт коперникански). Субјект, а не више објект, стављен је у центар

истраживачке пажње. У Кантовом систему тачно су одређене границе субјекта, односно границе његовог сазнања. Све три главне и чувене Кантове *Критике* усмерене су ка преиспитивању моћи субјекта. Пуна је истина да је коперникански обрт почео много раније; процеси који су водили ка „обрту“ почели су са појавом ренесансе. Кант је те процесе довео до пуне артикулације.

Природа ових преиспитивања је спозната. Тачно је представљено, рецимо, докле може да иде субјект у сазнањима. Он, по Канту, може да иде до спознаје „ствари по себи“, каква постоји ван спознајних моћи субјекта. Једино „ствар по себи“ мора да остане несазнатљива. Кантова критика чистог ума упућена је, дакле, преиспитивању саме моћи субјекта; границама његове моћи сазнавања.

Шта је најкарактеристичније за прву од ових Критика: за „Критику чистог ума“?

До одговора на ово питање доћи ћемо ако се подсетимо кључних Кантових појмова. То је пре свега разлика између две „ствари“: „ствари по себи“ и „ствари за нас“. Између њих постоји јасна граница сазнања. Ствар за нас можемо спознавати, али никако не можемо да дођемо до ствари по себи.

Шта је најкарактеристичније за „Критику практичног ума“?

Ова *Критика* се тиче истицања кључног става у односима међу људима. Тај став се изражава појмом „категоричког императива“. Овај императив се најкраће парафразира речима: Не чини другима што не желиш да други чине теби. Сећам се како сам, кроз дружење са ученим оцем Галактионом, монахом манастира Ковиљ (световно име Бранко Арсеновић) дубоко схватио да Кантов чувени принцип и није изворно његов. Учени човек ми је цитатима из Библије показао да је то, у ствари, парафразирана хришћанска етика. Кад сам накнадно обратио пажњу на сам проблем, испало је да и обавештени филозофи то добро знају. Етичар Кант је изникао из хришћанске традиције.

Шта је карактеристично за „Критику моћи суђења“?

То је Кантов одговор на питање: шта је лепо? Кантов најкраћи одговор на ово питање овако би могао да се парафразира: Лепо је оно што нам се допада без интереса и појма. Таква дефиниција лепог специфичан је одговор на стари филозофски проблем. Тога ћемо постати свесни кад схватимо да су се стари Грци, поименце Платон, тим проблемом већ бавили и имали другачије одговоре. Ново у Кантовом виђењу јесте само решење проблема. Лепо је, овога пута, виђено са једне нове тачке гледишта: са гледишта примаоца. И тај приступ има везе са традицијом, али више оном традицијом античког периода чији је највећи трезор стара реторика.

Ако се имају у виду три велике Кантове критике, и сва три одговора које оне садрже, као посве природно се испостављају поређења Канта са Платоном. Основ за поређења су, у ствари, три главне метафизичке идеје које срећемо и код Платона и код Канта. Идеје су исте, али су оне знатно другачије осветљене. На ове сличности потребно је подсетити да се не би заборавило да у филозофској мисли Запада постоје неки стубови, односно неки оријентири. Они чувају њен континуитет и идентитет. Што значи да у променљивом, постоји и нешто непроменљиво; у различитом постоји и нешто што је, у основи, исто.

Какве су последице Кантовог „Коперниканског обрта“?

Значај Кантовог коперниканског обрта може се видети кад се „филм“ историје филозофских проблема развије у целини. Правећи синтезу између рационализма и емпиризма, Кант је тежиште својих преокупација померио ка субјекту. Самим тим је у други план ставио интересовање за објект. Али то је био тек почетак приче. Потез који је Кант учинио налази се на почетку немачког филозофског успона. Овај успон ће бити обележен и доприносима осталих великана: Фихтеа, Шелинга и Хегела.

ФИХТЕ

Да би се смер развоја немачког класичног иделизма схватио, најбоље је обратити пажњу на њен главни резултат. А тај резултат је у спознаји субјект-објект релације. То је она релација коју је идентификовао Ернст Блох у књизи *Субјект-објект*. Иако је Блох Хегела интерпретирао превасходно са становишта ове релације, са истог становишта може се прићи и осталим великанима овог периода. Природно је што је свако од ових филозофа на проблем односа субјекта и објекта различито гледао. А на питање: који је од четворице ових филозофа однос истакао у најчистијем виду, одговор је: да је то учинио Фихте. Јер је Фихте однос субјект-објект релације сасвим оголио: поставио га као питање односа Ја и Не-ја.

Шта отварање тога питања стварно значи?

Значај Кантовог „коперниканског обрта“ најбоље се може видети код Фихтеа.

Фихте је прво био одушевљени Кантов следбеник. Али кад је млађи филозоф учинио само корак даље, схватио је да не треба стати тамо где је Кант стао. Сматрао је да треба јасно рећи шта је то субјект. И он субјект идентификује као Ја. Али да то Ја не би остало неодређено, он поставља питање шта је то што стоји насупрот субјекта, насупрот Ја? И његов одговор на то питање јесте: да би то могло бити само Не-Ја. А шта је то Не-Ја? То је све што није субјект, а чиме се субјект може бавити, према чему се може односити. Може, рецимо бити и неко друго Ја, различито од мога Ја.

Овако схваћено Не-Ја испало је ипак доста неодређено, што значи да је остало места за даље кораке сазнавања. Па ипак је постављањем ове релације дошло до важних мисаоних помака. У Фихтеовом представљању односа Ја - Не-Ја постала је излишна она „ствар по себи“. Јер је изгубила функцију одређивања моћи сазнања. Постала је и она предмет бављења субјекта као и сваки други предмет. Била је и она обухваћена самим поимањем Не-Ја.

Да ли је то корак даље ка успостављању новог субјект-објект односа?

Ако Хегела схватимо као филозофа субјект-објект односа, дакле као врхунац мисли немачког класичног идеализма, онда је јасно да је прави искорак на том путу, после Канта, учинио управо Фихте. Фихте је, на неки начин, показао шта Кантов коперникански обрт значи. Овај обрт, у крајњој линији, значи испитивање односа субјекта и објекта. Дакле ентитета који означавамо изразом субјект и ентитета који означавамо изразом објект. Као и онога што је субјекту и објекту заједничко.

Овај Фихтеов продор био је и у томе што је „ствар по себи“ бар имплицитно третирана само као производ субјекта. Са маргинализовањем „ствари по себи“, улога субјекта је некако нарасла. Главна карактеристика субјекта јесте нешто што он поседује, а то су идеје. Али се, самим тим, отварао простор да порасте и улога његовог опозита - објекта, тј. Не-Ја. А пошто се Не-Ја, у Фихтеовом систему, схватало више као пројекција субјекта него самостални чинилац, с правом је за овај смер размишљања устаљен израз субјективни идеализам. Фихте се обично третира као најизразитији представник субјективног идеализма. Субјективни идеализам је тако, у ствари, наставио да развија једну могућност Кантове мисли, ону субјективистичку.

ШЕЛИНГ

И Шелинга ћемо, такође, боље појмити ако немачку идеалистичку филозофију схватимо као пут ка његовом највишем домету, ка Хегелу. На том путу, после Фихтеа, другу такође значајну улогу одиграо је Шелинг. У стратешком погледу, Шелинг је значај у томе што је акценат тежње за сазнањем померио ка Не-Ја, односно ка објекту. А то значи да је схватио да идеје нису само својства субјекта, већ да нешто слично томе мора постојати и у самом објекту. У Шелинговим текстовима већ се јасно акценат ставља на спознају самог објекта. Релација је остала иста али се клатно померио тако што је главни смер његових интересовања постао објект. Отуда се његов идеализам назива још и објективни идеализам. Ова антитеза субјективном идеализму, у виду објективног идеализма, још више ће припремити решења карактеристична за Хегелову синтезу.

Треба имати у виду да су Шелинг и Хегел у младости били блиско повезани. Једно време су заједно и становали. Шелинг је чак нешто (око пет година) млађи од Хегела. Десило се, међутим, да Шелинг пре Хегела развије своје ставове па отуда и раније постане познат у филозофском свету.

Које је то кораке Шелинг учинио да би развојни пут Хегела био што продуктивнији?

Шелингов идеализам се у историјама филозофије назива не само објективни идеализам, већ и апсолутни идеализам. Израз апсолутни долази од израза и појма Апсолут, који играју значајну улогу у Шелинговом систему. Израз Апсолут један је од главних и кључних појмова Хегелове филозофије. Он је друго име за Бога односно за Логос (са којим хришћанска мисао изједначава Бога). Бог је, у том свету, нешто што стоји и изнад субјекта и изнад објекта, односно субјекта-објекта. То је, дакле, чинилац који регулише (и превладава) односе субјекта и објекта.

Хегела, међутим, треба схватити као филозофа који је остварио највише домете синтезе у овом смеру. Он је надмашио Шелинга обимом идеја, ставова и чинилаца које је уградио у

свој систем. При томе не треба заборавити да је у тај свој систем уградио и много од Шелинговог мисаоног доприноса.

Шлегела сматрају великим филозофом природе и највишим филозофом историје уметности.

Обе ове оцене су утемељене. Као филозоф природе Шелинг је на неки начин наставио Спинозину пантеистичку филозофију. То је могао да учини на основу свог схватања Бога. Бог Логос, односно Бог (Апсолут), присутан је у свему. То није неки хришћански персонализован Бог, већ логос који повезује објект и субјект.

Ако се каже да је Шелинг највећи филозоф уметности или највећи митолог, онда се ствара још једно велико поље које указују на његове мисаоне и истраживачке доприносе. И истраживања митологије, и истраживање културе, обогатиле су спознају о стварној природи субјект-објект односа. Ти односи су, током историје, остављали крупне последице. О томе сведоче развијени облици културе.

Кад се и ови Шелингови доприноси имају у виду, јасније схватамо да, у ствари, не можемо да имамо посла са издвојеним субјектом и са издвојеним објектом, већ да имамо посла и са оним што је настало између субјекта и објекта. Самим тиме смо у подручју новог, тачније новоствореног. Шелинг је могућ тек на високом степену развоја човека и развоја филозофије.

У Шелингу као митологу и Шелингу као филозофу уметности, отуда не треба само видети филозофа који је утирао пут ка Хегеловој синтези, већ и као филозофа који је дубоко залазио у подручје оне филозофије која ће се тек касније конституисати и коју сам називао *Чвориштем праксиса*. Са те тачке гледишта, на Шелинга треба обраћати пажњу као на филозофа будућности.

Какав је смисао ових констатација у односу на проблем који се у овим разговорима назива „Чвориште Хегел“?

Познато је да је у односу ове двојице великана пред крај Хегеловог живота дошло до затегнутих односа. Ако се по страни оставе лични мотиви, ови односи могу имати и дубљу позадину. Шелинг није само припремао пут Хегеловој синтези, већ припремао и терен за постхегеловски период, онај који смо називали *Чвориштем праксиса*.

ХЕГЕЛ

Хегел је, у историји филозофије, запамћен као творац највећег филозофског система. Ево шта о садржају тог система, каже у својој обимној *Филозофији* Иван Коларић:

Стожерна Хегелова онтолошка супозиција представља креативну синтезу Парменидове, Хераклитове, Анаксагорине, Платонове, Аристотелове, Анзелмове, Спинозине и Шелингове филозофије («природа је видљиви дух, а дух је невидљива природа»). Хегел је оценио као „једнострану филозофију разума“ према којој је бивство (свет, стварност) „непомични супстанцијалитет“. С Шелингом Хегел раскида због недијалектичности његове филозофије идентитета С и О, као да је из пиштоља испаљена. (267)

Слична места могла би се цитирати и од многих других историчара филозофије. Овде је наведено једно од најкраћих. Из наведених Коларићевих реченица могло би се закључити да је Хегел на неки начин синтетисао скоро све битно из претходне филозофије.

Може ли се, ипак, набројати шта све овај систем садржи?

Да издвојимо бар десетак његових садржајних карактеристика.

1) То је, пре свега, *дијалектика*. Кад је Хегел у питању, мора се из основе водити рачуна о томе да под дијалектиком не треба разумети само вештину вођења разговора опонената који се труде да доспеју до истине. То значи да дијалектику не треба тражити само у субјекту или субјектима који сазнају, већ и у објектима, дакле и у самом предмету његове спознаје. Ова дијалектика се заснива не само на супротностима субјекта и објекта, већ и на супротностима унутар самог субјекта и самог објекта.

2) Битна особина тако схваћене дијалектике јесу *супротности*. Супротности треба видети и у стварности и у мишљењу о стварности. Супротности се јављају у јединству, у виду јединства супротности. Дакле, оне су не само у начину мишљења, већ и у самој стварности која се истражује. Пошто се супротности

налазе у структурама (односно у системима) њих треба видети и у структурама стварности која се испитује и у структурама самог мишљења или мисаоних система.

3) Структуре треба видети као динамичне и у *процесима* мењања. Ови процеси се тичу и стварности и мишљења о стварности. Такво виђење укључује и *историчност* (тј. историјски приступ).

4) Узимање у обзир супротности, али и процеса, подразумева мишљење о *тоталитету* и то о тоталитету који се мења. Хегелов пример је храст. Да би храст никао, потребно је да се жир храста нађе у земљи из које ће нићи нови храст. Сврха храста јесте да доведе до свога плода, до жира. Нови храст ће настати из новог жира.

5) Пример храста може да илуструје још једну особину дијалектике, а то је *негација*. Храст који ниче из земље је негација жира, а плод храста (жир) негација је дрвета храста. Мишљење о храсту као целини, подразумева и његов настанак, развој и нестајање, кроз обнову путем жира.

6) Обнављајући хераклитовски појам супротности, Хегел је обновио и хераклитовски појам *логоса*. Логос се тако уграђује и као кључни појам његове дијалектике. Хегелов појам логоса није у супротности са Хераклитовим, али је, природно, много разрађенији. Он јасно укључује и појам тоталитета, али и појам структуре и појам процеса. Он је и особина предмета истраживања, али и субјекта који истражује.

7) Појам логоса, који је карактеристичан за пресократовску филозофију хераклитовске оријентације, у Хегеловој мисли је повезан са појмом *Логоса* којим хришћанска религија и теологија означавају Бога. Тако схваћени логос јавља се у Хегеловој мисли као Апсолут. Хегел је вероватно више од иједног другог филозофа довео на исту равн теологију и филозофију.

8) Хегел спада међу филозофе који су се највише бавили религијом. Из хришћанске религије и теологије он је преузео појмове *отуђења* и *отеловљења* прилагодио их потребама свог система. Ова два појма у Хегеловом систему обично се представљају поимањем „другобивства идеје“. У повезаном приказивању ова два појма могу се ипак разликовати две филозофске традиције: античка грчка и хришћанска. Кад говори о другобивству идеје као о отуђењу идеје у стварима, Хегел је близак Платоновом односу према идејама чији су одрази конкретни објекти. А кад говори о њиховом отеловљењу или оспољењу, он се практично надовезује на хришћанску традицију чији је један од основних појмова отеловљење Логоса.

9) Хегелова дијалектика у основи подразумева стварност и мисао о њој који су изграђени на јединству супротности, односно на јединству различитости. На том основном принципу представљено је и Хегелово схватање субјект-објект релације. Субјект и објект треба схватити као јединство супротности. На истом принципу јединства различитости и супротности Хегел гради свеколико разумевање света. На тим темељима његова мисао јесте високо продуктивна.

10) Продуктивност Хегелове мисли најбоље се огледа у његовој логици. За разлику од формалне Аристотелове логике ова Хегелова је, у основи, садржајна. Битна разлика између представљања ових органа мишљења у томе је што логика, коју Хегел настоји да заснује, није конципирана тако да служи као органон правилног мишљења независног од стварности. Хегелова је логика зато исто што и његова дијалектика; она се с правом назива онтологиком. А то значи да је и стварност и мишљење довела на исти принципијелан дијалектички ниво. Хегел, међутим, заступа схватање да логика света и стварности, дакле логика Не-Ја, и логика човека и његовог мишљења, морају да буду једна логика, да ове логике морају да кореспондирају, значи да буду кореспондентне.

11) Као главну карактеристику Хегелове филозофије многи истраживачи означавају изразом *панлогизам*. Треба приметити да префикс *пан* може да се истакне и као општа карактери-

стика укупне Хегелове мисли. Отуда би се могло рећи да је његова филозофија *пандијалектичка, пантоталистичка, панисторијска*.

Хегелово схватање логоса може да илуструје један пасус из *Металогике* Мирка Аћимовића:

Не може бити ствар личног нахођења хоће ли се логос увести у науку или ће остати изван ње, вели Хегел, јер логос је појам који је предмет, производ и садржина мишљења, суштина која јесте по себи и за себе, истина онога што носи назив ствари, оно напокон што се чулно не опажа нити представља. Овај логички логос основ је појмова, умност којом је ум утемељен и довршен тиме што изван себе нема разлога за себе, што дакле себе има у својем почетку, средишту и крају, те што је тиме сав реалитет као апсолутни идентитет тоталитета. (1997:13-14)

Претходно набрајање карактеристика садржаја Хегеловог система не би морало овде да се заустави. Али и оволико набрајање његових особина, довољно је да се покаже колико је његова грађевина велика и широко постављена.

Овога пута не треба прећутати ни једну Јасперсову примедбу да је Хегел направио величанствену палату у којој нико не може да станује. Овој примедби се може парирати оваквом примедбом. Ни Сопоћани, ни Сикстинска капела, ни Галерија фресака у Бедограду нису објекти у којима би требало становати. Али су такве грађевине неопходне, да би се човек налазио и градио смисао и у грађевинама намењеним становању. Хегел је филозофско чвориште без кога се не може.

Како, после овог излагања, треба видети Хегелов систем?

У историји филозофије сретћемо се са многим системима. За многе од њих је карактеристично да су системи само једног филозофа. Хегелов систем очигледно није од те врсте. Не би се рекла права реч ни ако би се тај система представљао као најдовршенији систем немачке класичне филозофије. Тачнија је оцена да овај систем довршава и филозофски период класичног немачког идеализма. А још потпунија је оцена да она довршава развој оне филозофије која почиње од грчких предсократоваца.

Хегелов систем је практично рекапитулација свега битног што се у историји филозофије претходно догађало и оставило трага. Са те тачке гледања, Хегел представља најсадржајније оваплоћење филозофске мисли Запада, тачније: европоцентричног дела света.

Шта је кључ тога филозофског система?

Чим се каже систем, подразумева се целина и скуп њених организованих делова. У Хегеловом случају то је скуп ставова, идеја, појмова, који су међусобно повезани, и у којем сваки од њих има своје место.

Који су то делови?

Делова има много. Није најбољи пут ако бисмо ту огромну грађевину посматрали део по део. Бољи је, верујем, пут ако бисмо поставили овакво питање: Је ли Хегелов систем синтеза? Мој одговор је: јесте. Је ли Кантов систем синтеза? Опет је мој одговор: да јесте. Па у чему је разлика? Разлика је, пре свега, у обиму елемената који су синтезом обухваћени. Кант је обухватио мање елемената него што је то учинио Хегел. Између те две синтезе разлика је, пре свега, у обиму. Кантова синтеза обухватила је, у основи, супротности емпиризма и рационализма. Хегелов систем је обухватио готово све елементе изложене на „шведском столу“ филозофије, од предсократоваца до његовог времена. А да овај систем ипак није потпун, може се схватити ако се обрати пажња на нешто чега у том систему нема. У Хегеловом систему очигледно нема етике, дисциплине која у Кантовом систему има значајно место. Па и кад се нађе оправдање за такав поступак (рецимо у Хегеловом схватању права) примедба ипак остаје. Што значи да ни Хегелов систем ипак није свеобухватан. Али и поред ове примедбе, и других сличних, не може се превидети Хегелово настојање да ове проблеме решава уводећи једну значајну димензију, која је подупирала његов дијалектички систем. То је историзам.

Да се задржимо код ове појаве.

Историзам је један од битних доприноса мисли 18. века. Пре тога времена може се говорити само о наговештајима или елементима историјског мишљења. Али је тешко говорити о историзму као битној димензији мишљења. И Аристотел, на пример, говори о развоју. Али он на развој гледа телеолошки. Његов је пример да се трагедија развија док не постигне коначни облик. После завршетка, даљег развоја код трагедије нема. Погледајте емпиристе и рационалисте. Начин њиховог мишљења који се тиче историје, занемарљив је. Али тако већ није код Викоа (1668-1744) значајног италијанског мислиоца 18. века. Овај аутор *Нове науке* (1725) постао је један од најзначајнијих представника обновљене идеје о цикличком развоју историје, каква је постојала у предхришћанском периоду. Тако нешто већ не бисмо могли да кажемо за начин мишљења француских енциклопедиста. Ови делатници, склони научном приступу, већ су посвећивали пажњу хронолошком односу међу догађајима. Историјски начин мишљења већ је у пуном смислу карактеристичан за Хердеров приступ који се бави превасходно етничким појавама, а на њих гледа конкретно, у простору и времену. Наведене чињенице сведоче да је Хегелу и у овој области терен био припремљен. Хегел је баштину историзма могао да преузме и да угради у свој систем. Он је у пуном смислу одговарао утемељењу дијалектичког мишљења. Нема Хегела без историјске димензије.

Даље?

Не можемо, део по део, да изложимо све елементе Хегеловог система. За однос према том систему важно је да се обрати пажња на оно главно. Једна од главних карактеристика тога система јесте дијалектика.

Ако хоћемо да размишљамо о објекту, морамо да појемо од становишта да се о њему мора размишљати као о динамичкој категорији. Историја укључује динамизам, а динамизам се заснива на противречностима, на супротностима. Супротности могу да буду и случајне и неповезане. Хегел их, међутим, види у дијалектичкој вези. А дијалектичка природа се заснива на постојању јединства бића и мишљења.

Даље?

Главно је питање оно које се тиче основа самог Хегеловог система. За мене је то пре свега питање: да ли се може сматрати да у свему има логоса? Хегел је сматрао да логоса мора да има ако су ствари нормалне. Ако нису нормалне, онда добијамо супротност, добијамо пато-логију. На логос отуда треба гледати као на принцип који се тиче и субјекта и објекта кад су они постављени на нормалне основе. У том смислу, логос је нешто сачим се мора рачунати, од чега се мора полазити. Логоса мора да има и у логици, и у историји филозофије, и у историји људског света, у држави, у праву, у етици и естетици. Главни напор човека треба да буде: како до тога логоса доћи, односно како објаснити одступање од логоса.

*„Све што је умно збиљско је; све што је збиљско умно је“.
То су Хегелове речи. Како овај став схватити?*

Ове се речи често цитирају. Не чини се тако без разлога. Оне на неки начин и репрезентују и илуструју Хегелов начин размишљања. Ствари ће бити јасније ако се схвати Хегелова специфична терминологија. Биће јасније ако би се, рецимо, исто то рекло мало другачије. На пример, ако би се рекло: Све што је збиљско логосно је; све што је логосно збиљско је. У питању су две стилизације. Али се за њих може казати: није шија него врат. Израз логосно је свакако бољи него израз умно. А да би се израз умно схватио како треба, нужно је знати за разлику коју су немачки класични идеалисти правили између израза ум и разум. Бојим се да ту разлику немамо довољно у виду. Може се зато десити да наведени израз овако схватамо: све што је збиљско разумно је, а све што је разумно збиљско је. То је стварно којешта. Али то није став Хегелов него став интерпретатора. Интерпретатор Хегела очигледно не разуме бит његове дијалектике. Хегелов појам Ума има корене у идеји о Нусу Анаксагоре Клозоменског. Разуме се и у хришћанству.

Постоји и Хегелова реченица: „Логос ради свој посао навелико“.

Негде сам рекао да је то реченица коју сам највише цитирао. Она проистиче из дуго стицаног искуства: животног, инте-

лектуалног, теоријског. А искуство је такође филозофски проблем, и то не само за емпиристе. О њему се доста говори у текстовима немачких класичних филозофа. Али искуство је и оно што сам ја сам проживео; иза мог искуства стоји увид у историјске промене у које сам имао прилике да озбиљније завири. Отуда и могу здушно да га потврдим, чак и кад све чињенице немам у виду. То је истина која гласи: логос стварно ради свој посао навелико. Одговарало би изразима које смо добили од куће, са домаћим васпитањем. Сећам се своје мајке која је често умела да каже: „Све можеш преварити, али Бога не можеш преварити“. Или: „Бог зна шта ради.“ Хегел је та вековна искуства само представио филозофским језиком високог стила.

Има смисла приметити да ови изрази потичу из религиозне сфере.

Важно је да се схвати да Хегелова филозофија представља опет чвориште сусрета филозофије и теологије, поготово теологије хришћанске. То ће постати разумљиво ако се схвати да је Логос главни појам хришћанства. Логос (под именом Апсолут) и главни је појам Хегелове филозофије. Логос почива и у субјекту и у објекту. Ако је то тако, може се рећи да је тај систем логоцентричан, највиши израз логоцентризма у филозофији.

Да ли је лако схватити Хегела?

Морам да признам: са муком сам се пробијао ка Хегелу. Нисам га лако схватао. Ни не дај Боже, да у свему мислим као он. Али прихватам основе његовог филозофског става да логос треба тражити свуда; да наоружани знањем о логосу, разуме се и о оном што му је супротно, а то је пато-логија, можемо нешто постићи.

Са још већом муком сам се пробијао до дијалектичке мисли Јустина Поповића, који је хришћански мислилац. Ни не дај Боже да се Хегел и Јустин у свему слажу. Али се слажу у оном најбитнијем: да кључ треба тражити у Логосу. Хегелов Апсолут и Јустинов Логос у основи су свега што је предмет њиховог мишљења. Не може се порећи да у та два различита схватања лого-

са може да се нађе и огромно подручје које чини њихово заједничко „језгро сличности“.

Да ли је логоцентризам главна карактеристика Хегеловог система?

Не би се никако погрешило ако би се и тако пришло овом питању. Подразумева се да Хегела треба сватити као велико људско и филозофско постигнуће. Од тога постигнућа се може ићи даље. Верујем ипак да је он последњи филозоф кога би требало одбацити. Управо због синтетичког карактера његове филозофске мисли. Али и због логоса који чини главни појам тога система.

Кад кажем да, у свему, не мислим као Хегел, односно да не мислим као и Јустин, овај исказ треба схватити као посве нормалан. Близу двеста година било је мисаоних напора после Хегела. Понешто од трагова тих напора познато ми је. Не би било природно да се уопште мисли да је Хегел последња реч у филозофији. Природно је, међутим, да остане и велики стуб, и велики оријентир.

ДЕСТРУКТУРАЛИЗАЦИЈА ХЕГЕЛОВОГ ЛОГОЦЕНТРИЗМА

У историјама филозофије српских аутора Хегел је, као догађај, различито третиран.

У обимној једнотомној *Историји филозофије* Милана Узелца, на пример, средишњи део књиге посвећен је нововековној филозофији; конкретно, филозофији рационализма, емпиризма и немачкој класичној филозофији. Тек после долази посебно издвојен део под насловом *Модерна филозофија*. Овај последњи део књиге садржи следећа поглавља: *Позитивизам, Неокритицизам, Неохегеловство, Прагматизам, Емпириокритицизам, Критички рационализам, Филозофија живота, Аналитичка филозофија, Феноменолошки покрет, Мартин Хајдегер, Дијалогизам, Персонализам, Егзистенцијализам, Франкфуртска школа, Комуникативна рационалност, Неомарксизам, Неотомизам, Космизам, Епистемологија, Структурализам, Постмодернизам, Херменеутика, Негативна онтологија, Космоонтологија*.

Прва половина књиге *Филозофија* Ивана Коларића завршава се поглављем о немачкој класичној филозофији, што значи завршава се потпоглављем о Хегелу. Други део ове књиге има наслов *Савремена филозофија*. Он је подељен на неколико поглавља: *А) Волунтаризам и филозофија живота, Б) Филозофија марксизма и критичка теорија друштва, В) Позитивизам, прагматизам и неопозитивизам, Г) Феноменологија и филозофија егзистенције, Д) Постмодерна филозофија*.

У *Историји филозофије* Радивоја Керовића, на крају првог тома, нашло се поглавље о немачком класичном идеализму и Хегелу. Други том Керовићеве књиге, под називом *Савремена филозофија*, обухвата сасвим исто раздобље које обухватају и историје Узелца и Коларића, дакле постхегеловску филозофију. Период после Хегела Керовић приказује у три посебна одељка, који у књизи имају ознаке од шестог до осмог. Шести одељак има наслов *Постхегеловска филозофија*, седми - *Савремена филозофија*, осми - *Руска филозофија*. Пошто је руска филозофија добила посебно место и третман, могло би да се каже да је Керовић, практично, развој филозофије Запада, после Хегела, поде-

лио на два раздобља: на постхегеловску филозофију и на савремену филозофију.

Ко је од поменутих српских филозофа више у праву?

Треба уважавати поступак све тројице стручњака. Боље је, свакако, имати и виду три или више могућности, него само једну. Према ономе што су они учинили ја се односим овако:

Српски историчари филозофије су на „шведском столу“ филозофије практично имали исти задатак: да прикажу збивања после Хегела. Свако од њих направио је своју верзију виђења. Њихове верзије се разликују; а разликују се зато што су једну целину различито видели. Разлике у виђењима најлакше се уочавају на основу издвојених целина. Иза тих целина стоје различити критерији деобе (дивизије). Кад погледате како су исту целину приказали, први утисак је: као да не говоре о истом. А ради се, очигледно, о различито распоређеној грађи, о различитим методама које су при томе употребили.

Који је поступак српских историчара исправнији?

Исправна су сва три поступка. Зато ни један не треба одбацити. Њихове противречности можемо превладати, ако заузмемо метакритичко становиште, тј. ако се уздигнемо до метакритичког нивоа. Тада се нећемо само питати како што боље класификовати постојеће филозофске чињенице, већ ћемо пажњу усмерити и ка процесима који су владали у филозофском мишљењу у овом периоду.

Шта то практично значи?

То практично значи да се оно што називамо „шведским столом филозофије“ мора сагледати из две перспективе: из синхроне и из дијахроне. За мој поступак је карактеристично настојање да се на збивања гледа са становишта процеса де-структурализације-структурализације-деструктурализације. Обе перспективе су тако обухваћене. А обухваћено је и нешто више.

Јасно је, дакле, да на период постхегеловске филозофије гледам нешто другачије него поменути аутори. Као и они, сма-

трам да је Хегел био један од врхунаца у историји филозофије. У процесима структурализације и деструктуризације он се нашао на врхунцу процеса структурализације. По природи ствари, после тога врхунца морали су се интензивирати процеси деструктуризације. Својим резултатима они ће учинити да временом опет постану присутнији супротни процеси, процеси: структурализације нечега новог. Све док се циклус не понови. Тако, догађања у филозофији која су настала после Хегела, можемо поделити на три целине: на ону у којој су били у превласти процеси деструктуризације хегеловске мисли, затим на период превласти процеса структурализација нечега новог, па опет на период деструктуризације и тих резултата. То је след ако се има у виду процес као целина. А како ће се то у стварности заиста и показати, провериће се током следеће анализе.

Који филозофи, или које оријентације су обележиле процес деструктуризације хегеловске филозофије?

Прихватљив ми је став (рецимо професора Керовића) да у постхегеловску филозофију треба уврстити пре свега две крупне оријентације: ирационалисте и марксисте. Али, за разлику од Керовића, ја видим међу значајним негативцима Хегела и позитивисте 19. века. А то је већ довољно да се сматра да ни критички однос позитивиста према Хегелу не треба игнорисати. И тај однос много казује о ономе што ће се збивати касније.

Ирационалисти?

Главни представници ирационалистичке оријентације 19. века су: Шопенхауер, Кјеркегор и Ниче. Свако од њих има свој посебан филозофски резон. Али је свима њима заједнички негативан однос према Хегеловом систему. Они отворено и директно настоје да тај систем деструктуришу тако да од њега, у основи, не остане ни камен на камену.

Да пођемо редом. Шопенхауер?

Шопенхауер је млађи Хегелов савременик. Прво и главно његово дело *Свет као воља и представа* изашло је 1819. године,

дакле 13 година пре Хегелове смрти. (А Хегел је умро у 65. години, 1832). То дело је у пуном смислу негација Хегеловог панлогизма. Млађи Хегелов савременик и истовремено његов највећи противник, истурио је у први план нешто што је дотле у европској филозофији постојало тек маргинално. А то је ирационалистичка линија. Шопенхауер је био незадовољан ситуацијом филозофске мисли у својој средини. Не треба заборавити да је то била она оријентација која се назива класична филозофија немачког идеализма. Значајног савезника за свој негативни однос Шопенхауер је нашао у ослањању на индијску филозофију, која у европској традицији до тада, такође, уопште није била присутна. Оно што се са Шопенхауеровом појавом десило може се само делимично образложити увидом у његов лични карактер, односно у његову личну ситуацију. Шопенхауер је био материјално обезбеђен, широко обавештен, али по природи и особењак. Исправније ће бити ако се Шопенхауер схвати и као погодна личност која је била добродошла да се одвије један процес који је природно долазио на ред да ступи на историјску сцену. А то је процес децентрализације онога што је претходно у филозофији настајало превлашћу процеса структурализације. Дакле, био је погодна личност да се преко њега обави негација процеса који су водили у смеру логоцентризма, чак и панлогизма.

Шопенхауер није негирао само Хегела већ и целу немачку идеалистичку филозофију. Уважавао је само Канта, и то због тога што је овај филозоф признавао да постоји нешто што се не може спознати, дакле ону „ствар по себи“. Али Шопенхауер је отишао даље од Канта у уважавању моћи субјекта. Главну моћ субјекта идентификовао је као *вољу*. Вољу је стављао у основе своје онтологије. Цела филозофска зграда Шопенхауеровог система темељи се на постојању воље. Од воље, као основне категорије, зависе сва решења. Уравнотежен однос субјекта и објекта, који је био постигнут у Хегеловом систему, тако је опет био поремећен. У први план је опет избио субјект. И то субјект у којем се наглашава његова ирационална димензија.

Може ли да се каже да је то крајњи субјективизам? Може ли да се пореди са Берклијем?

Поређење са Берклијем се намеће само од себе. Шопенхауера заиста треба природно довести у везу са овим енглеским емпиристом. То је онај филозоф који је тврдио да постојати значи бити опажен: *Esse, est percipii*. Оно што није опажено, не постоји.

Са Шопенхауеровом појавом на сцену опет се отварају врата оријентацији крајњег субјективизма која стреми ка солипсизму. Али се та оријентација код њега испољава другачије него код Берклија. То ћемо схватити ако обратимо пажњу на главну Шопенхауерову тезу, која је већ садржана у наслову његове књиге, где је воља истакнута у први план. Беркли каже: Како ће нам свет изгледати, то зависи од наших чула. Шопенхауер каже: какав је свет, то зависи од наше воље. Односно: каква нам је воља, таква нам је и представа о свету. Од воље, дакле, зависи чак и природа наших чула. Такви Шопенхауерови ставови непомирљиви су са немачким класичним идеализмом. А непомирљиви су и са емпиризмом. Емпиризам је, ипак, нешто што превасходно рачуна са пасивном улогом субјекта. Субјект је медиј који преко чула прима одраз света. Воља, од које полази Шопенхауер, упућује на нешто у субјекту што је сасвим активно.

Да се ради о крупном филозофском догађају може да нам посведочи једно место из Керовићеве *Историје филозофије* (друга књига, стр. 57)

Шопенхауер сматра да је посве јасно показао „да је овај свијет, у коме јесмо и којим живимо и у којем јесмо свим својим бићем, кроз-наскроз *воља* и у и усти мах *представа*“. Он, такође, сматра да је у овој двострукости садржано само суштинско устројство свијета. За представу је, опет, увијек везан одређени облик и двојство субјекта и објекта.

Објекта, дакле, и по Шопенхауеру има. Али он постоји само као представа субјекта. Али и ова представа постоји по вољи субјекта. Воља, воља – то је основ нове онтологије. Ово није било каква воља. У основи је те воље воља за животом. То је једна од битних карактеристика нове оријентације у европској филозофији која почиње са Шопенхауером. Живот ни у периоду класичне немачке филозофије није био игнорисан. Али није био у првом плану размишљања и истраживања. Од појаве Шопенхауера он избија у први план. Зато се о овом филозофу с правом го-

вори као о зачетнику филозофије живота. Главни представници ове оријентације су још Кјеркегор, Ниче, Дилтај, Бергсон. Та филозофска оријентација је већ припремала терен за устоличење једне од најважнијих оријентација у периоду после Хегела: за устоличење егзистенцијализма. А кад је ова оријентација у питању, вреди се опет подсетити оног чувеног става Карла Јасперса да је Хегел направио величанствену палату, али такву у којој нико не може да живи. Филозофија живота, али и оно што је после ње дошло, заиста показује да Хегел није био у праву када је сматрао да је филозофија са њиме доживела свој завршни врхунац. То јесте био врхунац у развоју једне традиције, али и после тога врхунца није престала потреба да се мисао и даље развија.

Шта то значи?

То значи да Хегелов систем, иако је много шта обухватио, па самим тим и структурирао, ипак није био свеобухватан. Што значи да је остало и много тога што није обухватио. Већ је речено и шта је то: није обухватио и сам живот, у његовом пуном пулсирању, а није обухватио и све димензије субјекта, пре свега његову вољу, хтење.

?

Са пуним разумевањем подржавам логоцентричку оријентацију, па ми је самим тим близак Хегелов панлогизам. Али ипак не могу да превидим да је Шопенхауер својом филозофијом указао на постојање и једне друге могућности. Та могућност ће се, после њега, још јасније испољавати. То је *арбитрарност* у опредељивању. Ова појава је могућа ако се категорији воље прида изузетна важност. Арбитрарност је нешто што зависи од воље субјекта. Показаће се тако да је логос добио главног противника: то је став да не треба поштовати ред, законитост. А ако је тако, онда се све мења. Под ударом се нашао логос, било како га схватили.

Куда даље?

Зна се куда. Тамо куда се стварно мора. А стварно се мора ићи у решавање проблема.

Да су ствари сложене, о томе нам могу посведочити неколико теза на које посебно указује Иван Коларић у разним деловима своје књиге.

Essee, est percipii – Беркли,
Cogito, ergo sum - Декарт
Volo, ergo sum – Шопенхауер
Егзистирам, дакле постојим - егзистенцијалисти
Буним се, дакле постојим - Ками.

Ниједна од тих теза није без основа. Оне се међусобно искључују ако се посматрају на истом нивоу. Али ако се посматрају са неког мета-нивоа, онда се на њих мора другачије гледати. Мора се схватити да је субјект нешто веома сложено. Као што је веома сложено и оно што означавамо изразом објект.

Постоји ли, ипак, нешто што је за Шопенхауера посебно карактеристично?

Постоји. То је арбитарност. Арбитарност, заснована на вољи, постоји као тенденција у процесима деструктуризације логоцентризма. Зато тој појави треба посветити пуну пажњу.

Чиним тако на основу животног искуства. Формиран сам у свету у коме је доминантна мисао била марксистичка. А то је мисао која је много инсистирала на законитости. Један од драгоцених примера за илустрацију те тенденције јесте чувени чланак марксисте Плеханова о улози личности у историји. Теза тога чланка јесте да су историјски закони главни. Историјске личности имају функцију да испуне неумитне законе, односно идеје. Да није тих конкретних личности, јавиле би се неке друге. Оно што је било записано у логици историје, остварило би се и са другим личностима. Образовни систем чинио је да верујемо да је то у основи тако.

Међутим, да не мора да буде тако, то показује Шопенхауер са својом идејом о вољи као основи онтологије.

*Да ли је идеја о вољи стварно нова у историји филозофије.
И колико је она важна?*

Заправо, идеја о вољи не јавља се први пут са Шопенхауером. Значајно је приметити да се она не јавља у вези са поимањем субјекта, већ посебно у вези са поимањем личности. Пре Шопенхауера категорија воље је битна и за хришћански однос према свету. Да је тако, довољно је подсетити на молитву *Оче наш*. Већ у другом стиху ове молитве каже се: „Нека буде воља Твоја!“ А то значи: нека буде воља Божија. А кад је у питању хришћанство, нужно је схватити да оно има две историјске компоненте: старозаветну јеврејску и компоненту грчке античке филозофије. *Стари завет* је Бога схватао као личност чија се воља мора поштовати. *Нови завет* је Бога идентификовао са Логосом. Обе те компоненте присутне су у Библији као целини, а то значи присутне су и у хришћанству као целини. Обе су синтетизоване у схватању Бога и као личности која је сам Логос. Ако то имамо у виду, лакше ћемо интерпретирати и могуће исказе Хегелове. Његов панлогизам би требало овако схватити: нека се испуни воља Логоса, нека буде по законима Апсолута.

Друга је ствар код Шопенхауера, следбеника друге традиције. Шопенхаер подразумева: нека буде воља човекове личности, дакле оне која није сам Логос. Нека се испуни воља снага које су нелогосне, антилогосне, које су снаге личности. То већ није исто ни у односу на Хегела, али ни у односу на хришћанство. То може да буде и нешто што води у крајњи индивидуализам.

Шопенхауер, другим речима, својом деконструкцијом логоцентризма води ка афирмацији арбитарности. А то је већ став који је непомирљив са идејом логоцентризма. Ова позиција води и ка расколу у односу на дотадашњи ток филозофије.

Зашто је то крупнији проблем?

Арбитарност је једна од најбитнијих карактеристика пот-модерне филозофије. Дуго сам веровао да та филозофија има корене у Ничеу. Тако су и наговештавали историчари филозофије. Видим, међутим, да она има још дубље корене; да ти корени воде ка Шопенхауеру. Тезе из његове књиге *Свет као воља и*

представа проговориле су и код Ничеа, а још снажније у време постмодернизма.

Ако обратите пажњу на Шопенхауеров однос према Хегелу, боље ћете схватити и саме Немце, противоречности које постоје у самом том народу. Немци су народ који је родио и Хегела и Шопенхауера. А Хегел и Шопенхауер су два пола. Хегел је израз мишљења које врхунац налази у логосу. Шопенхауер је израз мишљења крајњег волунтаризма, што значи арбитрарности. Најчешће значење израза арбитраран значи својевољан.

Кјеркегор?

Кјеркегор је Шопенхауеров савременик. Он је Данац који је студирао у Немачкој и који је имао сличан одбојан однос према логоцентризму. Сматра се да је Кјеркегор први филозоф који је у филозофском значењу употребио израз егзистенција. Сам није себе сматрао филозофом, већ више писцем. Своја схватања саопштавао је обично у форми есеја. Иако је био веома утицајан мислилац, има нешто са чиме се није мирио. Није се мирио са системом и системским мишљењем. Инсистирао је на појединачном, на индивидуалном. Развијеној индивидуи и приличи да се бави осећањима живота, стрепње, страха, дрхтања, дакле, оним што га је, током кратког живота, превасходно преокупирало. Из литературе која ми је приручна, најрадије бих навео о њему средњи пасус *Коментара* из наведене *Филозофије* Ивана Коларића.

Кјеркегорова мисао је, у основи: ирационалистичка, антисистематска, егзистенцијална и религиозно-етичка. Уместо Хегелове дијалектике он уводи понављање, а уместо Хегеловог и-и имамо Кјеркегорово или-или; наравно, овај избор није логички, већ егзистенцијални. Нема дакле синтеза, јер у животу увек вршимо мучне изборе, вршимо „скок у амбис“. (292)

Теме којима се бавио Кјеркегор постале су сталне теме филозофије 20. века, нарочито међу филозофима егзистенције. Да би се Кјеркегор дубље схватио, нужно је имати у виду његов негативни однос према логоцентризму. То је, као и код Шопенхауера став, али другачији.

Ниче?

Зна се за везу Шопенхауер – Ниче; зна се да је Шопенхауер прокрчио пут славнијем потомку. Јер се Ниче узима као кључни филозоф новог времена. Ниче је постао толико привлачна тема за испитивање да се све битно о њему зна. Истраживачи Ничеа искристалисали су један појмовник који укратко представља главне карактеристике његове мисли: ирационализам, алогичност, иморализам, смрт Бога, воља за моћ, натчовек, вечно враћање истог. Ако би се само слепо следили филозофски процеси, Ничеу би сигурно требало посветити мање пажње него Шопенхауеру: у основи је он био превасходно следбеник пута којим је већ почео да иде његов претходник.

Па ипак, Ниче има нешто што излази из филозофског дискурса који је карактеристичан и за тако опозитне филозофе као што су Хегел и Шопенхауер. Ниче је једна од најсложенијих појава у историји филозофије. Он је по струци био филолог. Његово прво дело које га је прославило, још посве младог, *Рођење трагедије из духа музике* (1872) писао је класични филолог по образовању опседнут Вагнеровом музиком. У тој књизи он је доказивао да се у трагедији боре две супротне силе: сила аполонијска и сила дионизијска. Та теза је у сржи дијалектичка. На основу те тезе би се могло рећи да је он у пуном смислу настаљач дијалектичке идеје о супротностима; чак и да је у интерпретацијама ових супротица недосегнут. Мене је највише подсећао на свог вршњака Лазу Костића који је, такође, већ од песме *Међу јавом и мед сном*, те силе видео у борби мозга и срца, а у књизи о Змају видео као борбу између две силе: змајске и славујанске. Истраживачи су показали да је Ниче својом идејом о борби дионизијске и аполонијске силе инспирисао и Фројда да идентификује две силе у човеку: силе ероса и танатоса. Идеја о постојању опречних сила имала је и значајну последицу у познатој Ничеовој концепцији о смењивању опозитних периода, познату као концепција о вечном враћању истог. Ова идеја свој пуни смисао добија у контексту виђења историјских процеса по којој је Ниче један од најзначајнијих представника концепције о цикличким променама у историји, посебно у историји уметности. На основу ове концепције Ничеово место треба видети међу

мислиоцима као што су Вико, Шилер, Браћа Шлегел, али и његових савременика као што је историчар уметности Велфлин.

Наведене чињенице сведоче да је Ниче имао предиспозиције да се развије у мислиоца који наставља дијалектичку мисао, дакле ону мисао чији је родоначелник Хераклит. Па ипак се тако нешто није десило. После дуге борбе аполонијских и дионизијских сила, у Ничеовој мисли су превладале силе дионизијске, оне које су га усмеравале ка ирационализму. На такво његово опредељење сигурно је утицало нешто што је његовој стваралачкој личности било својствено. Ниче је био филозоф који је у основи песник, односно песник који се бави филозофским проблемима. А кад тако нешто кажем, немам у виду само чињеницу да је Ниче писао и објављивао песме. Већ имам у виду да су и његове књиге писане у виду лепе литературе. У једној едицији великих романа које су издале београдске *Вечерње новости* увршћена је и Ничеова главна филозофска књига *Тако је говорио Заратустра*. Филозоф Ниче, који се служио моћима лепе литературе, није могао да одоли њеним чарима. Филозофа је често повлачила моћ речи. Један од важних познавалаца Ничеовог дела, постмодерни филозоф Петер Слотердијк, истакао је тезу да његов начин филозофирања спада у „кентаурску књижевност“. Порив ка неговању уметности додатно га је усмеравао ка оној линији у историји филозофске мисли која се назива филозофија живота. А кад је тај смер превладао, за његову мисао постали су карактеристични ставови који су га водили у негирање претходне филозофије, у изразите противнике метафизике. У историји филозофије Ниче је остао запамћен по открићу да је Бог мртав! То је значило да за њега Логос више не постоји, па не може постојати ни метафизика.

Ово усмерење имало је и друге последице. Оне су нарочито везане за подручје етике. Пошто је Бог мртав, више је немогућа етика која регулише односе међу људима, а која штити слабе од премоћи јаких и силних. Пошто је ова брана попустила, насупрот моралистичких теза на којима почива свака етика, јављају супротне тезе, у виду нескривеног и јасног иморализма. Ничеов иморализам се посебно испољава у његовом односу према женама, које он сматра бићима које су резервисане за задовољство јачег пола. У овом смеру Ниче је развио и тезу о натчовеку, појединцу који, по линији властите снаге, има право да на-

меће своју власт другима. То је једна од последица његовог открића да је Бог мртав.

Разумем истраживаче који доказују да Ничеа, упркос оваквих теза, не треба доводити у везу са Хитлером и фашизмом. Више је вероватно да је Ниче развијао своју мисао до крајњих конзеквенци на дионизијском путу, поведен моћима речи. Али је ипак чињеница да су се слагале коцке идеја које је заступао. Па је на том путу изникла и његова теза о *вољи за моћ*. Ова воља за моћ се уклапа у концепцију иморализма, подупирала је и тезу о натчовеку. Упркос настојањима да се докаже да су ове тезе биле злоупотребљене, не могу се одбацити ни аргументи да су се оне ипак историјски манифестовале. Оне су израз једне концепције која се могла злоупотребити. Његов савременик Дилтај, који је такође представник филозофије живота, не може се оптуживати за сличне везе са фашизмом.

Добро се сећам сличних упозорења из времена Титове Југославије да Маркс нема везе са стаљинизмом. Често се говорило: Маркс је злоупотребљен, Лењин је фалсификован. Нема доказа да су класици марксизма планирали стварање стаљинистичких логора. Показало се, ипак, да је и у самој марксистичкој филозофији било нешто што је омогућавало злоупотребе. Прва књига Маркса и Енгелса са којом су ушли у свет идеја звала се *Комунистички манифест*. Она је произносила идеју о диктатури: диктатури пролетаријата, а не партије или личности. Практично је отварала врата диктатури. А какве је диктатура обрису имала, то ће показати историја.

Дилтај и Ниче?

У историјским прегледима филозофије и филозофа често ће се наћи у истој колони и Ниче и Дилтај. Тако се, рецимо, чини, и у Коларићевој књизи *Филозофија*. У поглављу: *Волунтаризам и филозофија живота*, нашла су се поглавља о Шопенхауеру, Кјеркегору, Ничеу, Дилтају и Бергсону. За све ове филозофе могло би да се каже да инсистирају на идеји живота. А што се волунтаризма тиче, о тако нечему с правом би се могло говорити код Шопенхауера и Ничеа, а не и код осталих. Поготово не, рецимо, код Дилтаја. Дилтај је представник једне оријентације у филозофији која је позната под именом *Geistesgeschichte*

(дакле историја духа). Он је у првом реду истицао нешто што је духовни штимунг једног времена. (Немачка реч *Stimmung* значи настројење, расположење). Штимунзи су се, током историје, смењивали, а смењивање се одвијало по некој логици. У основи је те логике цикличка историја уметности. Што значи да је у тој историји смењивања циклуса имало логоса. А да је било логоса, поготово у историји уметности и књижевности, лако је спознати кад се имају у виду ове историје пре Дилтаја, или Велфлина, а како после. Знам, на пример, како су изгледале историје српске књижевности пре Скерлића, и после њега. Поређења ових историја сведоче да је Скерлић, макар и посредно, могао да буде дужник Дилтаја.

Дилтај је имао преокупације које га везују са филозофима живота. Али је имао и преокупације које су се надовезивале на оне класичне, што значи и хегеловске. Са Хегеловом га повезује историзам; а са филозофском традицијом логоцентричког карактера настојање да се спозна и оспољи логос. То се посебно види у Дилтајевој класификацији природних и духовних наука; у његовој опсесији тоталитетом. Са Хегелом и традицијом га повезује и херменеутика, дисциплина којој је он дао велике импULSE. Кад се све наведене чињенице имају у виду, Дилтајево укупно дело сведочи о жилавости логоцентризма. Дилтај је филозоф који је тражио ред у историји, ред у идејама.

Достојевски и Ниче?

Достојевски је нешто старији савременик Ничеа, а нешто млађи савременик Шопенхауера. Достојевски није родоначелник руске филозофске мисли (обично се сматра да је то Кирејевски), али је он сигурно најрепрезентативнији руски мислилац. Он је и кључ за разумевање ове филозофске мисли, која се данас сматра све релевантнијом.

Међу мислиоцима филозофије живота верујем да би га најпре требало доводити у везу са онима који су међу њима превасходно литерати (Бергсон је добио и Нобелову награду за књижевност). Верујем да би, управо по тој линији, имало највише разлога да се он доведе у везу са филозофијом живота.

Па ипак, постоје и два битна податка која не треба никако губити из вида. Једно је веза са Хегелом. Та веза је дошла преко

Бјелинског, који је био хегеловац, а који се, с правом, сматра главним теоретичарем руског критичког реализма. Бјелински је на своје следбенике утицао тако што им је саветовао да приказују што истинитије живот, а критичари ће, касније, већ умети да иза приказане стварности препознају оваплоћене идеје. Кад се ова веза Хегела са руским реалистима има у виду, постаће нам много јаснија стварна природа његовог појма „другобивства идеје“. Хегелов утицај није се највише остварио тамо где би га требало очекивати (на пример у немачкој култури), али се остварио у другој: у руској и то у уметности која је у тој великој култури била до сада најплоднија: у реалистичкој књижевности.

За дубље схватање Достојевског важно је имати у виду и његову дубоку везу са Руском православном црквом. Све се више на Достојевског гледа као на великог пророка православља. Истиче се да и да је он писац који је најдубље спознао тајне живота (живот сам) али и присуство Логоса у свету. Достојевски се с правом узима и као централна личност у духовном и идејном животу једне оријентације која је у руској филозофији и теологији довела до појаве познате под називом руски филозофски ренесанс. Једна од крупних заслуга ове оријентације јесте успостављања континуитета са хришћанским мислиоцима из првих векова хришћанства. Већ у 19. веку, а поготово у 20. Достојевски је истицан као велика антитежа оријентацији која је настањала пут Ничеа. На жалост, на ову противтежу још није у довољној мери обраћена пажња. А она свакако има везе за процесе у постхегеловској филозофији.

Достојевски и Дилтај, другим речима, јесу савременици Ничеови. Ако их негде треба видети, онда је то свакако на новој узлазној линији када већ почињу да се одвијају процеси структурализације нечега новог. Они већ стреме ка структурализирању филозофије којом ћемо се бавити у поглављу *Чвориште праксис*.

Позитивизам?

У историјама филозофије поменутих српских аутора позитивизам некако добија мало места. Тако се чини с разлогом. Мало је идеја везаних за ову оријентацију које би могле да се мере са другим филозофским идејама. Али, позитивизам је ипак зна-

чајна појава. Он је једна од најутицајнијих оријентација у филозофији после Хегела. Значај му је превасходно у томе што је ради науке, која је била у зачетку, маргинализовао филозофију. Овај утицај и значај добио је током научне али и индустријске револуције. Обе те велике појаве учиниле су да се ставови позитивизма не могу занемарити ни у свом времену нити касније.

Зачетник позитивизма је Сен-Симон (1760-1825) а главни представници су Француз Огист Конт (1798-1857) и Енглеz Херберт Спенсер (1820-1903). И Конт и Спенсер имају обимна, значајна и утицајна дела. Ови филозофи потичу из култура у којима се немачка спекулативна филозофија тешко примала: Конт се може схватити као наставак енциклопедиста, Спенсер као наставак енглеских емпириста. Традиције националних култура, и у случајевима ових филозофа, учиниле су своје. Такође, важна је и чињеница да обојица потичу из земаља које су у индустријском и научном смислу предњачиле у тадашњој Европи.

Најважније дело позитивизма, Контов *Курс позитивне филозофије* објављено је у шест књига (1830-1842). Главна Контова филозофска идеја јесте: да је људска мисао у досадашњем развоју прошла три ступња: теолошки, метафизички и научни. Сада се налази у фази научног ступња развоја. Самим тиме филозофија се поставља на основе сцијентизма, а на тим основама се негира и сама бит филозофије. Јер на тим основама нема места за Логос, тј. за Бога, па ни за метафизику. А то значи да нема места за битне преокупације претходних периода филозофије. Сцијентистичка оријентација ове филозофије потирала је потребе за традиционалним филозофским преокупацијама. Она је сву концентрацију сазнања усмеравала ка науци. То се јасно види из Контовог *Курса позитивне филозофије*. Од шест књига овог дела прва је посвећена математици, друга астрономији и физици, трећа хемији и биологији, а остале три посвећене су социологији. Структура *Курса* показује да је преокупација овог филозофа усмерена је ка спознаји природних и друштвених наука. Социологија је најкрактеристичнија дисциплина за процесе који су били подстакнутим стављањем човека у центар пртомишљања.

Слично је и код Спенсера. Спенсер је своја схватања изложио у свом главном делу *Синтетичка филозофија*, које је објављено у десет књига (1860-1896). Познаваоци кажу да се кључно становиште ове филозофије може означити изразом еволуци-

онизам. То је термин који је везан за научни смер његовог чувеног сународника Чарлса Дарвина (1809-1882). Природу еволуционистичке идеје Иван Коларић у навођеној књизи представља овим реченицама: „Еволуција се одвија кроз два дивергентна процеса: диференцијацију и интеграцију. Једни процеси диференцијацијом повлаче за собом друге, и тако долази до напредовања геометријском прогресијом“. У поменутој Коларићевој књизи на истој страни (351) налазе се три фотографије: Конта, Спенсера и Дарвина. И тим фотографијама се много казује о основама мисли позитивизма 20 века. За ту мисао је карактеристичан сцијентизам, еволуционизам, дарвинизам. Уз тако виђене процесе нема места за логоцентризам.

Где је у тим процесима место Фојербаха?

Фојербах је настао из филозофске атмосфере у немачким земљама у раздобљу после Хегела. Фојербах природно спада у постхегеловску филозофију. Нема сумње да је и он доприносио деструктуризацији хегеловског панлогизма. Фојербаха је, ипак, немогуће сврстати у оријентацију коју називамо позитивизам или у оријентацију коју називамо ирационализам. Па ипак се може приметити да овај филозоф са тим двома оријентацијама има нешто заједничко. То заједничко је однос према Богу. Фојербах се посебно бавио проблемом религије и теологије. О тим проблемима написао је и две књиге: *Суштина хришћанства* и *Суштина религије*. По Фојербаху није прихватљив став хришћанске религије и теологије да је Бог створио човека. По Фојербаху је човек створио бога. Другим речима, по овом филозофу, бог је људска творевина, људска пројекција. Самим тиме и Фојербах даје аргументе за детронизацију логоса; његова мисао у значајној мери доприноси деконструкцији логоцентризма.

Фојербах се у историјама филозофије обично ставља у предворје марксизма, поготово се то чини када је религија у питању. Са овим именом ја сам се први пут срео 1956. године када ми је моја професорка филозофије у новосадској гимназији дала задатак да реферишем о једној књизи Вељка Рибара о религији. Тада је, код нас, на делу била борба против религије. Сећам се како су ми ове Рибарове тезе биле уверљиве. Ни данас не ми-

слим да их треба потцењивати. Али на питање да ли логоса (Логоса) има или нема, одговарам да га има, да га мора бити.

Деконструкција Хегеловог логоцентризма преко религије може се сматрати само једним видом Фојербаховог прегнућа. Она се тиче осветљавања односа човек – Бог. Постоји, међутим, једна његова битна преокупација која Фојербаха више везује за напоре који спадају у процесе који воде ка нечему новом, ка Чворишту праксис. То је бављење односом човек – човек. Та сфера интересовања повезује Фојербаха са позитивизмом, а готово са марксизмом. То значи да на филозофском путу који води од Хегела ка Марксу, једну битну карику чини Фојербах. То нико аргументовано не пориче.

У новије време, међутим, Фојербах се све чешће помиње као неко ко је, детронизујући Бога, у први план ставио човека. Самим тим одиграо је једну од најбитнијих улога у заснивању релативно нове дисциплине, филозофске антропологије. То је дисциплина која ће добијати на значају као једна од првих дисциплина савремене филозофије. Она, као издвојена дисциплина, у ранијим периодима, практично није постојала.

МАРКС

У историјама филозофије наших савременика, којима се у овом раду стално бавимо, Маркс је посве различито приказан.

Милан Узелац је Марксу посветио свега пола странице. Тим гестом је показао да Маркса и не узима као озбиљног филозофа. (Мада је касније, у приказу филозофије 20. века, следбеницима Маркса посветио два посебна поглавља; *Франкфуртска школа* (530-542) и *Неомарксизам*, 550-557).

Радивој Керовић је Марксу, у другој књизи своје *Историје филозофије*, посветио двадесетак страна (25-47). Као присталица антрополошке филозофије, он је, у свом приказу, обраћао је пажњу превасходно на Марксова осветљења која спадају у област антрологије, социологије и политикологије.

Најсвестранији приступ овом мислиоцу имао је Иван Коларић. Поглавље њему посвећено почиње овом реченицом: „Карл Маркс (1818-1883) несумњиво припада плејади највећих умова, које је дала историја човечанства“ (314). Коларић је дао и највише елемената на основу којих се овај мислилац може схватити и тумачити са разних аспеката.

Кључ за разумевање Маркса, и код Коларића, као и многих југословенских филозофа марксистичке оријентације, јесу *Тезе о Фојербаху*, посебно последња 11. теза, која гласи: „Филозофи су само различито тумачили свет, а ствар је у томе да се он измени“. Највише Марксових активности, интелектуалних и друштвених, било је усмерено ка промени света. Ако се та чињеница има у виду, постаје јасно зашто у његовом опусу нема дела која би била репрезентативна за филозофске дисциплине какве обично имају велики филозофи. Један од одговора зашто је то тако, лежи у чињеници да Маркс и није тежио да филозофира, већ да мења свет. А свет је настојао да мења правећи пројекције како да се грађанско друштво, у којем је живео, преобрати у „подруштвљено човечанство“. То је стварно било нешто друго и другачије од праксе коју су неговали филозофи. Иван Коларић каже: „Ћерл Лукач је овакву онтологију, која се бави бивством друштва и друштвеном историјом за разлику од „прве онтологије“, чији је предмет бивство уопште – назвао друга онтологија“. (315)

Израз *друга онтологија* срећемо и код других филозофа (рецимо код Хартмана). Тај израз, кад је у питању Маркс, посебно треба имати у виду. У овој мојој књизи, посебно у делу *Човриште праксис*, овај израз сасвим јасно има шире значење од оног који му даје Лукач везујући другу онтологију за бављење бивством друштва. У мојој књизи категорија праксе добија равноправни статус са субјектом и објектом као трећи елеменат главне филозофске релације. Ако се каже да се прва онтологија задовољавала да се бави целином која обухвата све што се тиче субјекта и објекта, друга онтологија за предмет бављења има такође све, али ово све већ подразумева субјект-праксис-обејкт. Ова оцена ће постати још убедљивија ако се за Маркса – и по његовом представљању и по представљању његових следбеника – каже да је филозоф праксе, односно да је пракса Марксова основна категорија, дакле, категорија на којој се темеље све друге категорије. Проблематизујући тему праксе, и појам праксе, Маркс је много шта ново почео. Проблеми који су настали као последица његовог ангажовања и ангажовања његових следбеника, ипак су такви да их не треба олако игнорисати или поједностављивати.

1. Уместо доминантног хришћанског схватања да је Бог створио човека, Маркс је истакао тезу да је човек, као људско биће, створен преко властитог практичног рада. На том полазном становишту и засновао је концепцију по којој човека треба схватити као биће праксе. Том концепцијом он је направио битан преокрет у односу на оно доминантно схватање карактеристично за западну цивилизацију. Преокрет је у томе што је у човеку видео самостваралачко биће. Ово схватање је релативно ново; оно је чинило основе Марксове антропологије, давало је смисао његовом укупном ангажовању.

2. Самостваралачко настајање човека као бића праксе одвијало се, по Марксу, не само у односу човека са природом већ и са другим људима. Главно исходиште тога става јесте да на човека не треба гледати само као на јединку, већ и као на друштвено биће. Смисао човековог постојања, Маркс је, дакле, видео као неговање и човекове индивидуалности и његове друштвености. Да би се та два вида постојања остварила, Маркс је

створио утопијску представу о смислу људског ангажовања. Смисао је видео у ставу да се треба борити за промену друштвеног система која би довела до бољих и праведнијих међуљудских друштвених односа. Ова утопијска представа нужно је имала и есхатолошку димензију. Остварење овог утопијског идеала, дао је смисао и његовој антрополошкој мисли и његовом друштвеном ангажовању. А само усмерење овога ангажовања створило му је и многе присталице и многе противнике.

3. У оквиру такве есхатолошке пројекције испоставио се један велики проблем који је требало и теоријски и практично решити: проблем *отуђења*. Обично се истиче да је овај појам Маркс преузео од Хегела. Притом се не истиче довољно и да је Маркс овај појам прилагодио својој концепцији, свео га на своје виђење човека као бића које је много чиме ускраћено на путу ка остваривању идеала „подруштвљеног човечанства“. А како је Маркс отуђење конкретно видео, могу да илуструјем реченицама из помињане Коларићеве књиге:

Карл Маркс разликује четири основне врсте друштвено-економских отуђења: (1) Отуђење производа од произвођача; (2) Отуђење рада; (3) Отуђење човека од његове генеричке (родне) суштине; и (4) Отуђење човека од човека. (323)

4. За Марксов начин мишљења природно је што је насупрот појму отуђења успостављен појам *разотуђења*. У појму разотуђење је садржана есхатолошка визија његове филозофије човека, кључ његовог политичког ангажовања. Логика је ова: ако је капиталистички друштвени систем довео до разних облика отуђивања човека, пројекција разотуђења требало би да доведе до нечега супротнога: до разотуђења, односно до ослобођења човека. Разотуђење човека, и његово ослобођење, практично су усмерени ка истом циљу.

5. На супротностима које, у Марковом виђењу, постоје између отуђења човека и потребе да се оствари његово разотуђење, треба видети и суштину Марковог друштвено-политичке доктрине и његовог личног ангажовања. Да би се разотуђење ефикасно извршило треба да се јави друштвена снага која ће тај

процес или сам чин успешно обавити. Маркс је такву снагу видео у радничкој класи, као организованог снази друштва.

6. Слабости Марксовог појма отуђење, најбоље се могу сагледати у поређењу са Хегеловим појмом „другобивства идеје“.

Појам „другобивства идеје“ код Хегела показује дијалектичку повезаност идејног и материјалног, општег и посебног, субјективног и објективног. Овакав Хегелов начин мишљења, који је еминентно дијалектички, Маркс је прогласио идеалистичким. На тој основи је и направио нешто што се обично представљало као Марксов преобрат Хегеловог идеализма. Тим преобратом је учињено да у први план избије оно материјално, а оно нематеријално, што припада идеји, стављено је у други план. У том преобрату Маркс је нарушио јединство духовног и материјалног дајући изразиту предност материјалном. Резултат тога преобрата био је дијалектички материјализам и у складу са том позицијом материјалистичка интерпретација историје. А тиме је битно поткопана дијалектика као јединство супротности.

7. Маркс се није бавио логиком у ужем смислу, као Хегел, али се бавио методологијом, дакле једним значајним делом логике. У овој области се и надовезао на Хегелову дијалектику. Али је саму природу дијалектичког метода излагао на несистематизован начин. Иван Коларић, наклоњен Марксу, дао је овакво своје виђење, односно своју репродукцију Марксовог дијалектичког метода:

Временом су се као основни принципи Марковске дијалектичке теорије и методе, искристалисали: (1) *Принцип тоталитета (целовитости)*: све појаве се изучавају као делови неке целине. Сартр говори о „тотализацији у току“ да би истакао динамички моменат и конкретност тоталитета; (2) *Принцип медијације (посредовања)*: све појаве су међусобно повезане, и једне друге омогућавају. На врху хијерархијског реда медијација ипак се налазе материјални услови живота људи; (3) *Принцип негације негације (превазилажења)*: у основи дијалектике је принцип борбе и јединства супротности, које се синтетички превазилазе афирмисањем онога што је позитивно, а негирањем онога што је било негативно у претходном стању; (4) *Принцип историчности (саморазвојности)*: људска историја није остварење божјег плана – већ

результат саморазвоја, самостварања, самоодређења, аутодетерминације човека. (322)

Оваква реконструкција Марксове дијалектичке мисли није без основа. Што значи да она бар имплицитно у овом делу постоји. Умногome може да објасни због чега је Маркс ова филозофија у дугом временском раздобљу била веома уважавана и зашто јој и даље треба поклањати озбиљну пажњу.

8. Широку привлачност Марксове идеолошке пројекције треба, међутим, тражити и на другој страни. Она је имала нешто слично хришћанству: а то је есхатолошка димензија. Нудила је и нешто слично хришћанској сотиологији: спас у бескомфликтном друштву. Не треба, међутим, игнорисати и друге стране њене широке привлачности, на основу којих је могла да привуче и многе приврженике који су далеко од хришћанске цивилизације. У бити Марксовог наступа било је и поједностављивање проблема. Не треба previdети да је, овај филозоф, у основи, решење најбитнијих антрополошких проблема свео на смену власти, односно на промену друштвених система. Сам Маркс, а поготово његови следбеници, умели су да сведу филозофију на публицистику. Марксове идеје су, обично, на том нивоу пласиране и примане.

9. Ни за кога није спорно да Маркс ова доктрина није систематски изложена. Показало се да се на ту чињеницу различито гледа. Присталице систематског мишљења видеће у томе мањкавост укупног Марксовог дела. А противници систематског начина мишљења, па и система, видеће у томе нешто позитивно. Судбина Марксовог дела зависиће тако превасходно од интерпретација. А саме интерпретације нису више могле да буду слободне кад су иза њих стале неке озбиљне и моћне политичке снаге.

10. Непорецива је чињеница да је марксистичка доктрина била једна од најпродуктивнијих у историји. У 20. веку су на основу те доктрине, успостављена комунистичка друштва у добром делу света. На жалост, она своје постојање нису оправдала. Испало је да су уместо ослобођења и разотоуђења донела нешто посве супротно. Маркс не може непосредно да сноси од-

говорност за настанак оваквих друштава, поготово за стаљинизам. Па ипак се не може порећи да у самој овој доктрини нису били уграђени механизми који би ову утопијску визују штитили од злоупотреба. Зато је нужно имати у виду и оно што је у тој концепцији било недограђено и недомишљено, па због тога и изложено разним опасностима.

ОСВРТ НА ДЕКОНСТРУКЦИЈУ ХЕГЕЛОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Хегел је живео у уверењу да је, са његовом филозофијом, ова дисциплина доживела врхунац. Такво веровање није било без основа. Анализе процеса структурализације доказују да се тако нешто стварно десило. Међутим, исте анализе показују истовремено и да Хегел није био сасвим у праву. И после њега се у филозофији много шта дешавало. Управо изложени преглед постхегеловске филозофије показује да су се јавили филозофи који су имали много шта да у његовој мисли деструктуришу. Али и да кажу нешто ново.

Процеси деструктуризације хегеловске филозофије добрим делом су нагостили, понекад и отворили, путеве ка стварању нове ситуације у овој области праксе. На сцени су се нашли и нови проблеми и нове оријентације. Постале су присутне појаве које означавају изрази ирационализам, волунтаризам, екзистенцијализам, сцијентизам, марксизам, прагматизам, антропологија, семиологија. Нови проблеми створили су и потребе за новим структурализацијама.

Пратећи те процесе, ова књига ће већ у следећем свом делу, покушати да новопристигле идеје и проблеме, покаже на људској и филозофској сцени.

ЧВОРИШТЕ ПРАКСИС

ПРИСТУП

У току мога живота много шта се променило. Наводим овакав детаљ:

Кад је мој син Бранко, који је млађи од мене 36 година, био дечак, и слушао моје приче о цивилизацији у којој сам рођен, није могао да схвати да се могло живети без купатила, текуће воде, електричне енергије, електричног шпорета, фрижидера, замрзивача, радија, телевизије. Сумњао је да му говорим истину. Питао је: како сте могли без свега тога живети?! Једино му је било схватљиво да се могло живети без компјутера. То чудно технике он је практично упознао истовремено са мном. Оно се пре тога, у мојој младости, још звало електронски мозак. Бранко је спадао у генерације које су то техничко чудо упознавале много лакше него што смо чинили ми старији.

Пошто сада говоримо о филозофији, морам да подсетим, да је цивилизација у којој сам ја рођен више подсећала на ону у којој су живели Лаза Костић и Божа Кнежевић, него на ову данашњу. А то значи да је, на неки начин, била ближа и цивилизацији у којој је живео Хегел.

Да се вратимо Хегелу.

Опет да се подсетим нечег из моје околине. Могао бих да изнесем више сведочења о томе шта се све током мог живота дешавало у области филозофије. О томе како је субјект-објект релација третирана у новије време имамо једно интересантно сведочење у књизи Љубинка Милосављевића *Увод у филозофију* (2006:168-169).

Кадгод се тежи, и то по сваку цену, да се раскошно духовно богатство, које филозофија, та стара дама, собом носи, сведе на неке заједничке именитеље и, наравно, симплификације, онда се углавном олако једна формула замењује другом, уз забрану коришћења прве. Тако су мојој генерацији студената филозофије били саопштили да више није главно питање у филозофији – шта је примарно – материја или дух, из одговора на које неминовно происходе два основна филозофска смера – идеализам или материјализам, већ је главно питање филозофије С-О, што значи однос су-

бјекта и објекта. Тада је у моди од филозофа био Ернст Блох и његова преведена књига *Субјект-објект*, па су због тога чак и најмлађи студенти морали да навлаче нова филозофска одређења, а да при том наравно појма нису имали о чему се заправо ради.

Било је то после Бледског конгреса југословенских филозофа (1960), скупа на којем су се жестоко сукобиле две струје међу марксистима.

Љубинко Милосављевић је мој осам година млађи брат (рођен 1945). Он се седам година после мене као студент нашао на Катедри за филозофију на којој сам ја, такође као студент, провео само једну школску годину 1957-8. Не сећам се да је мојој генерацији бруцоша неко представљао основну филозофску релацију другачије него као сукоб идеализма и материјализма. А време је било такво да није ни отворано питање о томе која је главна категорија владајуће оријентације у марксизму. Књига Ернста Блоха *Субјект-објект* тек ће бити преведена код нас 1959. године. А Бледски конгрес филозофа тек ће бити одржан 1960. На овом скупу дошло је до испољавања различитих ставова па и до сукоба међу југословенским марксистима око главне оријентације ове филозофије. Једни од њих сматрали да је главна категорија марксизма одраз а други да је главна категорија пракса. Мада су се обе стране трудиле да прикажу да су битку добиле, резултати говоре супротно. Часопис *Праксис* постао је интернационално уважавано гласило неомаркиста, а праксисовци широко подржана оријентација у филозофским круговима. Имао сам утисак да се о њима доста знало и у иностраним круговима, и на Истоку и на Западу.

У време кад се ова промена међу југословенским филозофима дешавала, ја сам већ био студент југословенске књижевности у Новом Саду. Прихватљивији ми је био став да је праксис главна марксистичка категорија. У годинама које су следиле, трудио сам се и сам да се укачим у исти воз са праксисовцима. О томе може да посведочи и чињеница да су неки истакнути праксисовци и сарађивали у *Пољима*, часопису чији сам био уредник. Тадашњи праксисовци стварно су ми много значили. А ја у *Праксису* нисам сарађивао зато што сам сматрао да још немам текстове који би ме квалификовали за сарадњу. Али евентуална сарадња са овим часописом није зависила само од мојих

могућих а ненаписаних текстова. Зависила је и од поимања праксиса. Праксисовци су се, по правилу, интресовали за проблеме друштва, и бавили се политичком филозофијом. Мене су интересовали други видови практичне делатности: стварање књижевних дела и проучавање књижевности. А праксисовци се озбиљно нису заинтересовали за такав и сличне видове праксиса.

Сем тога, моја интересовања за праксу књижевног стварања и изучавања књижевности и уметности, тешко су се могла усагласити са решењем субјект-објект релације, виђене као дво-члане. Оно је тежило другом решењу, трочланом, које је у филологији и семиологији било већ устаљено. Структуралистичка доктрина, која је тада била и нова и доминантна, стално је истичала релацију: пошљалац – порука – прималац. Уз таква сазнања могао сам и даље да прихватам категорију праксе као најбоље решење. Али је та категорија морала да буде реинтерпретирана.

Лингвистика, семиологија, комуникологија, теорија информација, дакле све дисциплине којима ћу се од 60-тих бавити, учиниле су да главну филозофску релацију почнем да схватам другачије него што се она у филозофским круговима схватала. Уместо двочлане релације Субјект – Објект, добијао сам нову релацију, трочлану: Субјект – Праксис – Објект. То решење сам и уградио у своју главну књигу: у *Методологију проучавања књижевности* (1985). Тек помоћу једног таквог решења, могао сам да савладам проблеме којима се та књига бавила. А решења основне релације, уграђена у ту књигу, ипак су таква да се једноставно не могу прескочити. Изгледа да је ова књига прва на свету која је представила ову нову дисциплину. То је важно да се зна, јер је овај предмет, с једне стране, значио бављење литературом, а са друге стране значио је и - бављење филозофијом.

Да ли сам, у време када сам ово решење прихватио, био свестан искорака који је њиме учињен?

Искрено да кажем - и јесам и нисам. Решење сам био направио, али требало је да се појаве и одједи. Први човек који је реаговао био је Дарко Хохњец, власник једне добре књижаре из Сремских Карловаца, која се бавила набавком страних књига.

Дарко је био образован саговорник. Он је био вршњак мога брата, а по струци такође филозоф. Обратио ми је пажњу на новину овог решења. Колико се сећам, рекао ми је и да се такво решење у филозофској литератури не среће. Нисам га срео, рецимо, ни у историјама филозофије српских аутора: Милана Узелца, Ивана Коларића, Радивоја Керовића.

Самим проблемом релације субјект-објект највише ћу се касније бавити у тексту *Решење субјект-објект релације и крај уметности*. Овај текст је изговорен у Естетичком друштву Србије 1990. а објављен је скоро двадесет година касније у бањалучком *Филозофском годишњаку* 2009. (А тексту сам се поново вратио, захваљујући позиву професора Керовића да дам неки прилог за његов *Филозофски годишњак*).

Које су главне идеје тога текста?

Наводим, за почетак, део текста у којем се излаже како сам видео решења овог проблема. Верујем да је то и најважнији део текста:

„Решење које сам овде изложио може да асоцира на ставове наших праксисоваца или филозофа сличне оријентације (нпр. Блоха из књиге *Субјект-објект*) који полазе од субјект-објект релације и инсистирају на пракси као на важном чиниоцу који настаје у тој релацији. Вреди, међутим, приметити да постоји разлика у ставовима и да она није у нијансама, већ да је концепцијска. Трочлана релација *субјект-праксис-објект* по својој структури сасвим одговара комуникационом дијаграму пошљалац-порука-прималац и уклапа се у филозофску парадигму која стоји у основи савремених семиолошких дисциплина којима је предмет изучавања пракса међуљудског комуницирања.

Решење које се овде предлаже, почиње јасније да се разликује од наведених по још једном чиниоцу који се мора узети у обзир. Тај чинилац је *логос*. Логос није чинилац изван она три поменута (субјекта, праксиса, објекта). Он чини бит сваког од њих посебно али и свих њих заједно. На ставу да је логос својство сваког од тих чинилаца и заснива се претпоставка о могућој кореспонденцији (другим речима: могућем односу) између

њих. Тек са логосом као чиниоцем, са којим се мора рачунати, може се објаснити функција она претходна три чиниоца.

Субјект, објект, праксис и логос, то су, дакле, основни чиниоци наше рефлексије о свету. Та четири чиниоца не постоје независно један од другог. Они имају смисла само ако успостављају неки релевантан однос, тј. уколико се налазе у стању кореспонденције. Однос, што значи *кореспонденција* међу њима, може се схватити, отуда, као још битнији чинилац од њих самих. Јер тек кроз међусобну кореспонденцију они стичу релевантност и значење. Кореспонденцију због тога треба схватити као оно *Једно* што има примат над скупом поменутих чинилаца (субјекта, објекта, праксиса и логоса). Мало пре приказана трочлана релација, која је, преко логоса, добила и четврту димензију, сада, са категоријом кореспонденције, добија још једно осветљење. Показује се да је онај четвородимензионални скуп основних чинилаца заснован, у ствари, на релационистичким основама. У први план тако избија релација а не супстанција. Чиниоци су одређени том релацијом. Ако се прва четири чиниоца могу идентификовати и као елементи, о релацији се може говорити само на основу увида у кореспонденције међу елементима.

Мада се може учинити да увид у пет чинилаца чини проблем много сложенијим него ако се имају у виду само два (субјект и објект), ствар не стоји тако. Управо увид у пет поменутих чинилаца омогућује да се проблеми лакше сагледавају и решавају. То се може показати на примеру сагледавања једног, такође, великог проблема: односа теорије и праксе.“

То је већ један нови проблем. Да га издвојимо.

Уврежен је став, који срећемо не само у свакодневном животу него и код филозофа, да су теорија и пракса две међусобно повезане делатности, да оне једна без друге немају смисла. У решењима која се овде нуде проблем је другачије постављен. Теорија је нешто што је својствено субјекту, што је оруђе субјекта. Као термин израз *теорија* употребљава се од Платонове теорије идеја. Она означава способност филозофа да иза привида (стварности) види оно дубље што стоји иза ње: да виде идеје. Теорија, природно, може да буде одвојена и од праксе као што и пракса може да буде одвојена од теорије. Разним модусима ових односа зато треба посветити пуну пажњу.

ПОЈАМ ПРАКСИС

О томе шта је то пракса, могли смо знати из живота, често из исказа самих праксисоваца; могли смо, такође, сазнати из разних лексикона, историја филозофије. Једно поглавље моје *Методологије* посвећено је том проблему (2000:24-28).

Пракса је, и у овој књизи, у основи, схваћена као оно што настаје из интеракције субјекта и објекта. У тумачењу тога проблема моја решења нису одударала од схватања других. Битна разлика је у томе што су моја објашњења водила рачуна и о појму логоса, о чему други обично нису водили рачуна. А кад се и та компонента узме у обзир, постаје још јасније колико је пракса веома сложена категорија. Али и категорија која се рационално може савладати.

Шта би се, ипак, могао истаћи као допринос „Методологије“ осветљењу овог проблема?

Показао сам, у поменутој књизи, да предмет теорије (теоријског изучавања) није сама пракса, већ *логос праксе*; да то није све оно што чини саму праксу већ оно што чини њену бит. У истом одељку књиге посебно поглавље посвећено је појму и проблему логоса. То су она решења из *Филозофског годишњака*.

Постоји ли нешто ново што је изнето у поменутом бањалучком часопису?

Постоји део текста који би природно требало да има наслов *Мултиплификација праксиса*. И оно о чему се у њему говори нужно би било знати да би се појам праксиса што потпуније схватио. Зато прештампавам и део текста који о томе говори:

„О томе на који начин пракса постоји и мења се, можемо много да сазнамо из њене историје. Историју људске праксе можемо, укратко, овако представити. Негде на хипотетичном почетку субјекта и објекта праксис је неразвијен. Било је у историји људског света и такво време кад није било развијене пољопривреде, ни сточарства, ни индустрије, ни сликарства и музике,

ни белетристике. Постојале су само могућности њиховог развоја. Људски праксис је многе од тих могућности искористио: богатио се, ширио, мултиплификовао. Са деловањем и потврђивањем човека богатио се и развијао његов праксис као целина, али су се развијали и поједини облици и видови праксиса. Индустрија, на пример, која је на хипотетичном почетку интеракције субјекта и објекта постојала само као могућност, остварила се на сложен начин. Данас не постоји само (једна) индустрија као привредна грана, већ постоје и бројни посебни видови индустрије, као што су: тешка, лака, прехранбена, одевна, електронска итд., дакле читаво једно мноштво индустријских грана. Свака од тих индустрија јесте један вид праксиса. И у сваком од тих видова праксиса изграђен је њен логос. Један логос влада у електронској, други у хемијској, трећи у одевној индустрији. То значи да се са мултипликовањем праксиса мултиплификовао и логос; сваки посебни и поједини вид праксиса тражио је и свој властити логос као вид или део општег логоса. Откривање и осветљавање логоса праксиса у мултиплификованим видовима, има као резултат огромну количину спознаја о чему могу да сведоче опште и специјализоване библиотеке. У њима се могу видети резултати настојања да се открије логос праксиса у свим видовима њихове мултиплификације.

И уметност је настала као резултат богаћења праксиса и његове мултипликације. И она је резултат уношења логоса у праксис и деловања у складу са логосом. Знамо да су код старих Грка, на почецима развоја праксиса, поезија и филозофија биле нераздвојне, такође да су нераздвојне биле поезија и музика; да су ликовне уметности биле нераздвојне од заната а позориште од ритуала. Њихово раздвајање је резултат мултипликовања праксиса и потребе да се у тако мултипликовани праксис унесе логос, али исто тако да се и новостворени облици праксиса унесу у нове односе, тј. да се пракса у целини или у сегментима преуреди на основама логоса.“ (...)

„Са становишта које се овде излаже могућ је и говор о крају уметности. Али тај крај не треба замислити тако што ће једног дана људи престати да сликају, музицирају, праве куће. Таквих активности ће сигурно бити док траје човека. Вероватно је да ће се десити нешто друго. Људска стваралачка пракса ће бити толико мултиплификована тако да се уметност нађе у новим,

много сложенијим односима са другим деловима праксе. Већ одавно не можемо да говоримо о седам уметности – јер их има много више. Појам уметности и обогаћују али и стварају нове уметности које настају на основама новијих техничких достигнућа као што су филм, телевизија, видео, интернет. Ако је појам уметности створен у једној етапи развоја људске праксе да би је одвојио и спецификовао у односу на друге видове праксе, на основама логоса који јој је својствен, питање је докле ће тај појам да буде функционалан. То значи: човек вероватно никад неће престати да делује на начин који је спознат као његово естетско деловање. Јер му је такво деловање својствено чак и кад уопште нема појам уметности (као што га уопште нису имали ни певачи наших народних песама). Такво деловање је човеку иманентно; оно чини бит његовог бића и оно је трансисторијско. Историјско је, међутим, човеково поимање уметности. Појам уметности човек кроз историју није увек имао чак и кад је стварао најбоља дела. Природно је очекивати да такав појам, који је историјски једном настао, историјски и нестане: број и врста артефаката који улазе у обим појма уметност последњих деценија се толико увећао и прети новим увећањем тако да је могуће очекивати да се садржај појма уметност битније промени. А таква промена имаће последице и по логос и по праксис уметности“.

Коментар?

Схватање, које сам овде изнео, саопштено је филозофским дискурсом. Оно покушава да се уклопи у време и простор филозофских збивања чији сам био део.

Битно је, међутим, да се истакне још једна компонента, која је и иначе присутна у самом начину мог мишљења па и излагања. Ту компоненту ће посебно објаснити важна биографска чињеница: ја по формалној струци нисам филозоф, већ сам филолог формиран у време превасти структурализма у лингвистици и књижевности.

Карл Ото Апел, на кога се у овом тексту позивам, по основној струци је филозоф. Његова главна филозофска прекупација била је језик, шире гледано семиолошки проблеми. У тим прекупацијама није био изузетак међу филозофима 20. века; сетимо се само логичких позитивиста. Њему је, међутим, више

него филозофима других усмерења, било дато да уочи постојање семилошких преокупација, да схвати да су оне у наше време избиле у први план. Припада му заслуга што је постојање тих преокупација призна и што је семиологију истакао као „прву филозофију“ нашег времена.

Да ли је онда оправдан назив семиолошка парадигма, који употребљава Апел, дајући тој парадигми исти значај као и онтолошкој и епистемолошкој?

И мени је сигурно прихватљив став да је семиологија прва дисциплина нашег времена. Јер се овакав став у основи подудара са мојим сазнањима и искуствима. Али такав приступ се не може сматрати и општеприхватљивим. Данас релевантни српски историчар филозофије Радивоје Керовић, сматра, рецимо, да је прва дисциплина у новијој филозофији, филозофска антропологија. Могао бих, на сличан начин, да наведем и ауторе који су заступали став да је прва дисциплина нашег времена марксизам, али и оне који су сматрали да је то егзистенцијализам; као и ауторе који преферирају неке дуге дисциплине. Ове разлике у ставовима сигурно не треба игнорисати, већ их треба превладавати.

Познато ми је да је било покушаја да се заснује и дисциплина која би се превасходно посветила пручавању праксе, праксологија. Под тим именом и објављена је и књига пољског филозофа Тадеуша Котарбињског *Праксологија*. Задатак ове дисциплине, по Ивану Коларићу (*Филозофија*, 2006: 361-362), јесте да „утврди најопштије норме највеће ефикасности“. Овакво решење сведочи о њеним прагматистичким основама. А то је далеко од онога што од спознаје праксе с правом очекујем. А очекујем да отвори могућност да се у оквиру ње, на пример, нормално може говорити и о стиховима, метафорима, опусима писаца, наратологији, генологији, о издавачкој делатности, критичким издањима и шта све не. Дакле, и о оној пракси која је и људе моје професије интересовала. Али и пракси која има и шире значење.

Шта и како шире?

Много мислилаца бавило се проблемом праксе. Па ипак, да би се похватили конци, мора се почети од неких ослонаца, од неких оријентира.

Међу тим ослонцима ја бих издвојио две филозофске оријентације новијег времена у којима се пракса јавља као главна категорија. То су марксизам и прагматизам. Навешћу из помену-те књиге Ивана Коларића основне квалификације праксе у виђењу двојице мислилаца: Карла Маркса, и једног од репрезентана-та прагматизма Џона Дјуија:

Ево како Коларић представља Марксово схватање праксе:

Прави кључ Марксове филозофије је дакле човек као практично биће, бивствујуће које бивствује на практичан начин. Суштина човека као целовите и свестране личности („тотални човек“) јесте универзална људска делатност, чији су облици: производна делатност („рад“), теорија као највиши вид праксе, уметност, политика, свакодневни живот итд. Практика је дакле централна категорија марксизма (316)

А ево како Коларић представља мишљење Џона Дјуија (1859-1952):

„Пракса није значајна категорија само у марксизму, већ и у Дјуиновом инструментализму. Према Дјуиу људска пракса има три битне карактеристике: (1) она је *интеракција* људског организма и средине; (2) она је *кооперација* људи између себе; и (3) она је *трансакција*, размена између човека и средине. (358)

Кад се виђења Маркса и Дјуија ставе једно поред другог, може се схватити да она једно другоме не противрече, већ се допуњавају. На питање које је од та два мишљења шире, мој одговор јесте: да је шире Марксово. Кад то кажем, имам у виду преваходно теоријске могућности Марксове концепције праксе. У политичкој стварности социјалистичких земаља, међутим, Марксово, а поготово марксистичко мишљење, имало је знатно уже значење, јер је било одвећ социологизовано. Спадам у ретке теоретичаре који је категорију праксе настојао да доведе у везу са решавањем проблема књижевности и уметности. А кад сам нешто чинио у том смеру, ослањао сам се, по правилу, више на једну могућност марксизма, на његову метакритичку димензију,

која је највише изражена код Косика, а никако не на речи које се цитирају из дела класика марксизма.

Шта то конкретно значи?

Појам праксе има смисла једино ако укључује сва подручја којима се човек бави. А то значи: ако укључује не само подручја којима се превасходно бавио марксизам, као што су производња материјалних добара или друштвено-политички односи, већ и она подручја која захватају и семиологија, и аксиологија и егзистенцијализам.

Насупрот онтолошкој и епистемолошкој парадигми у наше време ја не видим неку строго одређену праксолошку парадигму, већ видим праксу као ново велико подручје које се углављује између субјекта и објекта. То је отворено подручје, али је то и недовољно изучено и спознато подручје. Другим речима, за одговарајућу спознају тог подручја још нису створене претпоставке да би се могао појавити неки нови систематизатор као што је био Хегел.

Зашто је важно да се толико пажње посвети категорији праксе?

Покушаћу да на ово питање одговорим изокола.

Шта је био главни предмет филозофије у периоду када је прва филозофија била онтологија? Било је биће. Оно је означавано и другим изразом, изразом *Једно*. Једно је обухватало све што постоји, све што јесте. Обухватало је, другим речима, и субјект и објект, и оно између њих. Тај основни предмет мишљења, којим се бавила онтологија, могао је дуго да буде непромењив. Али са мултипликацијом праксе и садржај свега што јесте морао је да се мења. Онтологија и данас номинално има исти предмет бављења као и некад. Али њен садржај (дакле бављење свиме што јесте) ипак је другачији. Због промене садржаја, морала се мењати и онтологија.

Шта је био главни предмет филозофије у епистемолошкој парадигми? То је субјект-објект релација. На изванстан начин и ова релација има онтолошку основу. Али епистемологија види у субјекту и објекту *два* посебна чиниоца; али таква два чиниоца

која су међусобно и одвојена и међусобно повезана. Сналазити се у епистемолошкој парадигми значи сналазити се превасходно у области међусобног сучељавања субјекта и објекта.

Долазимо тако до времена у развоју човека кад се пракса наметнула својим присуством толико наметнула да се уздигла до посебног ентитета између субјекта и објекта. Филозоф отуда мора да се бави и *Једним* (тј. бићем), и *Двојством* (у јединству субјекта и објекта) и *Тројством* (проблемом јединства бића, двојством у јединству субјекта и објекта, и посебно разгранатим бићем праксиса, дакле, свим оним што настаје између субјекта и објекта). Овакво виђење проблема којима се бави мислилац постхегеловских времена показује да је и сама филозофија постала нешто друго него што је била у прошлости. Сложенији је постао сам предмет њеног бављења. Није довољна онтологија; нису довољне ни онтологија и епистемологија; отворен је простор за још нешто што је донео период мултиплификације праксеса.

Не треба се, отуда, чудити што се управо у времену експлозије праксиса као један посебан филозофски проблем опет јавио проблем онтологије. Али то није више она класична онтологија, из времена филозофије Старе Грчке, па и каснијих времена. То је нова онтологија. А нова онтологија није исто што и стара онтологија.

У чему је проблем?

За разумевање овог проблема може нам помоћи један стари израз: *друга природа*. Тај израз се среће још у доба ренесансе и то у вези са уметношћу, поезијом. Теоретичари су, поводом ових видова уметности, наглашавали да се ради о другој природи. Другим речима, није исто сама кућа и слика куће, цвет и слика цвета. Сам израз *друга природа* може се разумети ако схватимо да се, у ствари, говори о двама природама, првој и другој. Прва је примарна природа - она у којој се човек развијао све до модерних времена. Али човек модерних времена све више осећа и зна да живи у свету који је сам створио. Он је, другим речима, тај свој свет и створио и одвојио од прве природе, претпоставио њој. Човек сада стварно живи у једном „неприродном“ свету, у новоствореном свету. Али тај нови свет, једно-

ставно, постоји. Стара онтологија не може да га појмовно обухвати, а да му сачува конкретан садржај. Потребна је зато нова онтологија.

Да ли се мислилац у свему томе може изгубити?

Мој одговор је да се може изгубити, али и не мора. Постоји једна константа која треба да представља прави оријентир. То је логос. Логос је уграђен у и онтолошку, и у епистемолошку парадигму. Може да буде уграђен и у семиолошку парадигму. Још прецизније: има потребе да буде уграђен и у преокупације из времена енормно повећаног обима праксиса.

Да то што кажем и конкретизујем. Можемо да говоримо о логосу Једног, о логосу Субјект-Објекта и о логосу Субјект-Праксис-Објекта. Дакле можемо да говоримо о нечему што је и променљиво и о нечему што упркос својој променљивости ипак има и своју константу. Та константа је логос. Јер с правом можемо да говоримо о логосу Субјекта, логосу Објекта и логосу Праксиса.

Нарочито је битно да се при томе не сметне с ума чињеница да се главна творевина човека, његов језик, доводио и може доводити у везу са логосом. Узгред, и не само узгред, могли бисмо да кажемо да је са овим логосом повезан и логос у хришћанској религији.

Зато је важно знати ово: ма колико се људски свет усложњавао, важно је да постоје константе, тј. оријентире, и важно је и да се константе и оријентире не погубе.

Хајдегер има своје мишљење о томе.

Познат је Хајдегеров став да је филозофија после предсократоваца са свог природног пута кренула странпутицом и тако изгубила свој главни предмет, изгубила је биће. Филозофија би, према Хајдегеру, требало да се врати уназад, да се надовеже на онтологију филозофа егзистенције која је постојала. А да би се та пројекција филозофа остварила, Хајдегер и гради своју филозофску мисао као фундаменталну онтологију.

Мени је такав смер размишљања неприхватљив. Сматрам да је историја филозофије пратила историју човека. Отуда следи и природан став да се пут филозофије кроз историју нормално одви-

јао. Не мислим да филозофија треба да одбаци оно што се дешавало после предсократоваца. Конкретно, не мислим да треба одбаци-ти Сократа, Платона, Аристотела и филозофију која је потом сле-дила. Боље је мислити о историји филозофије као целини. Поучан у том смислу може да буде Дилтајев одговор на питање шта је то чо-век? Чувени филозоф је дао овакав одговор: О томе шта је то човек, најпотпунији одговор даће његова историја. Исто треба да важи и за филозофију. О томе шта је то филозофија, најпотпунији одговор треба да каже њена историја. Сматрам да задатак филозофије, а по-готово историје филозофије, треба да буде такав да развој филозо-фије што конкретније осветли. За обављање таквог задатка најпри-кладнији је метакритички метод. Треба притом знати да је Хајдегер неспорно виспрен писац филозофских текстова. Али и да се за овог филозофа егзистенције сникако не може рећи да се служио мета-критичким методом.

МУЛТИПЛИКАЦИЈА ПРАКСИСА И ЛОГОС ПРАКСИСА

Израз постхегеловска филозофија користе и Узелац, и Коларић, и Керовић. Израз није нетачан, али није ни много богат значењем. Прецизан је утолико што доста јасно омеђава време кад је ова филозофија настајала. На основу овакве конкретизације можемо с правом да кажемо да се у периоду постхегеловске филозофије нешто крупно десило што треба да буде прави предмет филозофског промишљања.

А то што се у периоду после Хегела десило најбоље може да означи израз мултипликација праксиса. У 19. и 20. веку развиле су се многе науке које су у претходним периодима биле само у зачетку. Развиле су се, пре свега, природне науке, на пример: физика, хемија, биологија, зоологија, ботаника. Развиле су се такође и многе друштвене науке: социологија, психологија, историја, лингвистика, семиологија. Развила се привреда, а уоквиру ње многе гране: индустрија, пољопривреда, трговина. Свет у којем живи човек битно се изменио. За тај свет више не можемо да говоримо као о природном свету. Тај свет је уистину постао човеков свет.

Могу ли се навести и конкретни примери мултиплификације праксе?

Разуме се да могу. Узимам *Филозофско-теолошки лексикон* Ивана Коларића (2004). Ево шта, између осталог, пише у одредници *Психологија*:

...у оквиру савремене психологије постоји велики број специјалних наука или дисциплина: општа (генерална) психологија, развојна (генетичка) психологија, физиолошка психологија, психометрија, зоопсихологија, социјална психологија, психологија личности, педагошка психологија, психологија рада, клиничка психологија, ментална хигијена, еколошка психологија, космичка психологија.

А ево шта пише у одредници *Социологија*:

Временом је социологија као посебна дисциплина достигла висок ступањ развоја тако да данас имамо више социолошких на-

ука или дисциплина: општа социологија, социологија породице, социологија насеља, социологија рада, социологија рата, социологија сазнања, социологија културе, социологија религије, социологија морала, социологија образовања, политичка социологија, социологија уметности, социјална антропологија, социјална екологија итд.

Слични примери би се могли навести и у другим областима праксе.

У складу са мишљењем које се у овој књизи развија, природно је очекивати да сваки од ових видова праксиса има и свој логос. Поред заједничког и општег, у посебним логосима ових видова праксиса, треба обратити пажњу и на њихове посебности и на логосе који у њима владају. Један логос, на пример, влада у области електроиндустрије, други у области кланичке индустрије, трећи у области текстилне индустрије. Такође, један логос влада у области педагошке психологије, или психологије рада, други у области социологије морала или социологије рада. И тако даље; да не набрајамо.

Питање које се зато поставља јесте: да ли постоји логос који све те логосе повезује. Ово питање је најлакше истерати на чистину ако се изрази поставе паралелно; ако се, на пример, каже:

мултипраксис – мултилогија (или - полилогија)
плурализам праксиса - плурализам логоса

Мој одговор, поводом оваквог представљања, био би, отприлике, овакав. Заиста, разноврсности праксиса мора да одговара и разноврсност логоса. Али логос, ако то стварно јесте, треба да сачува и јединство. Ако се то јединство не може сачувати на истом нивоу може на неком другом, може на вишем, на метанивоу.

А то, у ствари, значи да овај проблем треба сагледавати са два нивоа. На једном нивоу заиста се мора сматрати да плурализму праксиса одговара и плурализам логоса. Али на другом нивоу (дубљем или вишем) логос мора постојати у јединству. Управо зато што у разним видовима праксиса постоји нешто што је у суштини логос. А тај логос јесте оно што логосе разних праксиса прожима и обједињује.

Конкретан увид у разне нивое логоса стећи ћемо ако пред собом имамо преглед стања у областима којима се бавимо. Пошто се сада бавимо проблемима филозофије у постхегеловском периоду, покушаћу да исправим релативно коректан снимак постојећег стања у овој области. Тај снимак ће нам сам рећи како изгледа логос са кога се ово стање најбоље може превладати.

СНИМАК СТАЊА

Наћи прави одговор на питање које нас интересује, то је права авантура. Најбоље ћемо учинити ако филозофију после Хегела схватимо као целину, па покушамо да је тако, као целину, сагледамо и изнутра. А то значи да видимо шта она конкретно садржи. Зато треба обратити пажњу на више издвојених чињеница:

- а) На релевантне националне филозофске школе
- б) На релевантне филозофске оријентације
- в) На филозофске дисциплине
- г) На главне филозофске проблеме
- д) На главне филозофске методе

То, свакако, не мора да обухвата све што нас интересује. Али ће бар представљати основу за добијања слике о стању које је настало у периоду филозофске мисли после Хегела.

ИСТОРИЈЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Историја филозофије има разних. Има их већ доста и на српском језику. Важно је да се зна да ни у тој области нисмо без икакве традиције. Треба се увек сетити бар *Историје филозофије* Бранислава Петронијевића из 1932. године. (Али и више ранијих, рецимо оних о којима у *Историји српске филозофије* информише Слободан Жуњић).

За ову прилику, међутим, мени ће бити довољне само две (прегледније) историје филозофије савремених српских филозофа. То су књиге Ивана Коларића (*Филозофија*, 2004) и Радивоја Керовића (*Историја филозофије*, I, II, 2006) које заслужују да се третирају и као употребљива литература за ширу публику. Са позивањем на њих лакше ћемо разложити проблем.

Из концепцијских разлога лакше је да прво почнем од *Историје филозофије* Радивоја Керовића, иако је она објављена две година после књиге Ивана Коларића. Из обеју књига препи-

саћу само њихов садржај који се односи на период после Хегела. Код Керовића овај период је подељен на два дела: На *Пост-хегеловку филозофију* и на *Савремену филозофију*.

Керовић:

ПОСТХЕГЕЛОВСКА ФИЛОЗОФИЈА

Фојербах, МАРКС, ШОПЕНХАУЕР, Фрис, Болцано, Фехнер, Лоце, Брентано, Е. Хартман, КЈЕРЕКЕГОР, НИЧЕ, ДИЛТАЈ, Шпенглер, Х. Дриш, НОВОКАНТОВСКА ФИЛОЗОФИЈА: Винделбанд, Рикерт, Коен, Наторп, Касирер.

САВРЕМЕНА ФИЛОЗОФИЈА

ЊЕМАЧКА ФИЛОЗОФИЈА: ХУСЕРЛ, ШЕЛЕР, Плеснер, Гелен, Ротхакер, Ландман, ХАРТМАН, ЈАСПЕРС, ХАЈДЕГЕР, Хајнеман, Болнов, Финк, ГАДАМЕР, Марксистичка мисао: Блох, Хоркхајмер, Адорно, Маркузе Хабермас, ВИТГЕНШТАЈН, Логички позитивизам: Шлик, Карнап, Рајхенбах, Попер, Фајерабент, Вајцекер, Јонас, Апел, Слотдердијк, Шпеман, Хафе.

ФАНЦУСКА ФИЛОЗОФИЈА: БЕРГСОН, САРТР, МЕРЛО-ПОНТИ, Левинас, Башлар, Дифрен, Рикер, Фуко, Лиотар, Бодријар, Дерида.

АНГЛО-АМЕРИЧКА ФИЛОЗОФИЈА: Џејмс, Перс, Дјуи, Мур, Расел, Ејер, Тулмин, Кун, Ролс, Чомски.

ОСТАЛА ЕВРОПСКА МИСАО: Унамуно, Ортега и Гасет, Кроче, Лукач, Сиоран.

РУСКА ФИЛОЗОФИЈА: Кирејевски, Фјодоров, Соловјов, Лоски, Берђајев, Шестов, Чаадајев, Плеханов.

На основу овако исписаног дела садржаја ове књиге, није тешко закључити да је Керовићева *Историја филозофије* прављена као приказ немачке филозофије, а овој филозофији су практично придодати прикази појединих других националних школа. Тиме је, бар прелиминарно, удовољено захтеву да снимак стања буде и снимак доприноса филозофији појединих народа.

Исти период Иван Коларић приказује под другим насловом *Савремена филозофија*.

Коларић:

ВОЛУНТАРИЗАМ И ФИЛОЗОФИЈЕ ЖИВОТА
Шопенхауер, Кјеркегор, Ниче, Дилтај, Бергсон.

ФИЛОЗОФИЈА МАРКСИЗМА И КРИТИЧКА ТЕОРИЈА ДРУ-
ШТВА: Фојербах, МАРКС, Енгелс, Лењин, Стаљин // Лукач, Блох, Ле-
февр, „Стваралачки“ марксизм // Хоркхајмер, Адорно, Маркузе, Фром,
Хабермас.

ПОЗИТИВИЗАМ: Конт, Спенсер.

ПРАГМАТИЗАМ: Перс, Џемс, Дјуи, Сантајана.

НЕОПОЗИТИВИЗАМ: Витгенштајн, Расел, Мур, Попер.

ФЕНОМЕНОЛОГИЈА: Хусерл, Шелер, Хартман

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ: Хајдегер, Јасперс, Берђајев, Сартр, Ками.

ПОСТМОДЕРНА ФИЛОЗОФИЈА: Агнеш Халер, Постмодерни
филозофи француски.

Из овде наведеног садржаја може се видети да се Коларић
држао другог принципа разврставања. Он је, углавном, грађу
разврставао по филозофским оријентацијама или школама.

Ако имамо, дакле, у виду оба приступа, Керовићев и Кола-
рићев, добићемо релативно јасну представу и о постојању ра-
зних националних школа и о постојању разних филозофских
оријентација у скоро довековном раздобљу филозофије. Овом
приликом, ради потпунијег увида, можемо поново да наведемо
и садржај књиге Милана Узелца који се односи на исти период:

*Позитивизам, Неокритицизам, Неохегеловство, Прагмати-
зам, Емпириокритицизам, Критички рационализам, Филозофија
живота, Аналитичка филозофија, Феноменолошки покрет, Мар-
тин Хајдегер, Дијалогизам, Персонализам, Егзистенцијализам,
Франкфуртска школа, Комуникативна рационалност, Неомаркси-
зам, Неотомизам, Космизам, Епистемологија, Структурализам,
Постмодернизам, Херменеутика, Негативна онтологија, Космо-
онтологија.*

Слика коју бисмо добили ако бисмо имали у виду већи број историјских прегледа филозофије била би сигурно потпунија, али не и у основи другачија. Може се, на основу изложених приказа, изнаћи и више разлика у поменутим историјама филозофије, посебно у историјама Керовића и Коларића. Али, главна је разлика у томе што ова двојица приказивача филозофије (у другој терминологији, нешто као аранжера шведског стола филозофије) праве различите поделе: један по националним школама, други по оријентацијама. Што се мене тиче, ја не бих искључио ни један од ових приказа. Кад се оба имају у виду, јасније се види оно што треба видети шта су дале националне школе и шта су донеле поједине филозофске оријентације. *Историја филозофије* професора Узелца само обogaћује ово виђење.

ФИЛОЗОФСКЕ ДИСЦИПЛИНЕ

Да видимо сада како су, у поменутим књигама ових аутора представљене поједине филозофске дисциплине.

Опет се суочавамо са чињеницама на основу којих неминуемо морамо да закључимо да су српски историчари филозофије различито приказивали актуелне филозофске дисциплине. Код Узелца и Керовића оне и нису приказиване свака посебно и издвојено, већ у контексту материје која се излаже. Супротно од тога, код Ивана Коларића су, већ на почетку његове књиге, главне филозофске дисциплине приказане у посебним одељцима јасно и издвојено. Зато је, за сагледавање овог проблема, једноставније поћи од Коларићевог приказа.

Ово су дисциплине којима је Иван Коларић посветио издвојену пажњу:

Метафизика (онтологија)
Гносеологија
Аксиологија
Етика
Естетика,
Филозофска антропологија

Историја филозофије

Читалац ће лако приметити да у том приказу филозофских дисциплина недостаје и једна незаобилазна; недостаје логика. Ову дисциплину, међутим, Коларић није изоставио из свог обзора. Посветио јој је једну посебну књигу, *Логику* (2002), која вероватно спада међу најбоље приручнике које су о овој дисциплини на српском језику написане.

Кад се имају у виду поменуте књиге Коларића, с једне стране, и Узелца и Керовића, с друге, мора се закључити да су сва тројица аутора у својим приказима обухватили све поменуте филозофске дисциплине. Али се опет мора приметити и да су их третирали на различите начине.

Тако су чинили и кад је у питању једна посебна дисциплина, семиологија. Ова дисциплина је код Ивана Коларића представљена у његовој *Логици* и то у виду металогије. А код Радивоја Керовића семиологија је представљена у поглављу о Касиреру, немачком филозофу чији је удео у развоју ове дисциплине незаобилазан. Ни Узелац ову дисциплину није прећутао, али јој није придао посебан значај.

О чему нам сведоче ове две слике стања у филозофији: Коларићева и Керовићева?

Ако обратимо пажњу на филозофске дисциплине у предхегеловском и постхегеловском периоду, слика стања ће показати да је дошло до крупнијих промена. Промене ћемо најлакше идентификовати ако дисциплине поделимо на две врсте: на класичне и нове. Под класичним би требало имати у виду оне које су постојале пре Хегела; под новим – оне које су се појавиле касније.

Класичне филозофске дисциплине јесу; онтологија, гносеологија, етика, естетика и логика. Нове филозофске дисциплине су: историја филозофије, аксиологија, филозофска антропологија, семиологија.

Управо овако истакнуте разлике између класичних и нових филозофских дисциплина, отварају нам пут ка потпунијем и конкретнијем разумевању промена које су се објективно десиле у историји новије филозофије. Види се, на пример, јасно: да би

се приказала филозофска мисао до Хегела, нисте морали да имате у виду као посебне дисциплине, рецимо, антропологију, семиологију, аксиологију. Филозоф који би после Хегела хтео да систематизује нова сазнања, очигледно више не може да игнорише ове дисциплине. Накнадно се, разуме се, могу наћи зачеци ових дисциплина у периоду пре Хегела.

Шта то значи у односу на став Карла Ота Апела о семиологији као првој филозофији овог периода?

Да би се овај проблем превазишао, најбоље је ћемо учинити ако се ослонимо на категорију праксе која је довољно широка да обухвати сва подручја ових дисциплина. Поготову ако се сложености њеног садржаја приступи методом конкретног тоталитета.

ФИЛОЗОФСKE OPIJENTACIJE

Знамо да постоје разне оријентације у савременој филозофији. Које и какве?

Да би се тај проблем боље сагледао, најбоље је да опет вратимо српским ауторима. Разлике у представљању тих оријентација су посебно уочљиве у виђењима Коларића и Керовића.

Радивоје Керовић је показао да је филозофска мисао после Хегела нашла главно упориште код Немаца. Доприноси других народа су мање значајни. У његовој књизи разне филозофске оријентације се не игноришу, али се на њих не обраћа посебна пажња.

Управо на саме филозофске оријентације обраћа пажњу историјски приказ Ивана Коларића. У његовој *Филозофији* истакнуте су, и то у посебним поглављима, ове оријентације: волунтаризам, марксизам, позитивизам, прагматизам, неопозитивизам, феноменологија, егзистенцијализам, постмодерна филозофија.

Можемо с разложима истицати предност једног или другог приступа. Најбоље ће, међутим, бити ако ни један од ова два приступа не одбацимо. А још боље ако и историјски приказ професора Узелца схватимо као још једну могућност испитивања.

Задатак нам је да свим овим виђењима, али и другима са којима ћемо се сусрети, приђемо метакритички, односно метаметодолошки. Оно „мета“ у називу каже да је такав приступи изван, односно изнад постојећих.

ФИЛОЗОФСКИ МЕТОДИ

Остаје нам сада да размотримо главне филозофске методе. Питање се овако може формулисати: Који су главни филозофски методи били у филозофији после Хегела?

Опет ћу се позвати на Ивана Коларића. У његовој *Логисти*, у њеном другом делу, оном које се назива *Опита методологија*, постоји и једно посебно поглавље које има наслов *Опите филозофске методе*. У том поглављу се приказују, или бар кратко представљају, методе које су примењиве независно од филозофских оријентација. Таквих метода по овој књизи је четири: 1. Аналитичко-емпиријска метода, 2. Критичко-дијалектичка метода, 3. Феноменолошка метода, 4. Херменеутичка метода.

Ове методе приказиване су и у његовој *Филозофији*. Историчар Коларић је овој књизи и конкретно показивао и како свака од филозофских оријентација има и неки специфичан метод. Ти посебни методи су: волунтаристички, марксистички, позитивистички, прагматистички, феноменолошки, егзистенцијалистички, структуралистички.

Стање истог проблема коју су у својим књигама приказују професори Узелац и Керовић употпуњује општу слику, али је не чини битно другачијом. Све три слике у основи води ка закључку - да у постхегеловској филозофији постоји шаренило метода, да је на делу плурализам метода.

Плурализам метода – то је било стање са којим сам се сустрео у области проучавања књижевности када сам држао предавања из којих је настала књига *Методологија проучавања књижевности* (1985). Плурализам метода у тој књизи сам превладао са становишта дијалектике конкретног тоталитета, изграђујући мета-методолошки приступ, односно метакритички метод. Тога

метода држим се и у овој књизи, која се суочава са плуриализмом праксиса и плуриализмом метода.

ФИЛОЗОФСКИ ПРОБЛЕМИ

На жалост, не знам за књигу (бар не на нашем језику) која би се звала *Главни филозофски проблеми*, или која би те проблеме јасно именовала.

Замишљаам новинара који разговара са филозофом. Каже новинар филозофу: Набројте ми десет главних филозофских проблема. Филозоф почне да броји, па испадне петнаест. А новинар му каже: Тражио сам само десет. Оних пет можеш да жртвујеш. Филозоф, ако напусти своју логику, и повинује се новинарској, престаје да буде филозоф. Тако ће бити и са проблемом са којим се управо суочавамо.

Ипак, не треба одустати од амбиције да се неки од главних филозофских проблема издвоје или именују.

То је, донекле, релативно лако учинити. Напред смо поменули више филозофских дисциплина, а свака од њих бави се проблемима које је издвојила као главне. Нећемо сигурно погрешити ако почнемо да набрајамо дисциплине и проблеме којима се оне баве. Пођимо редом.

Онтологија – главни проблем ове дисциплине је биће, односно бивствовање, бивствујуће, битак.

Епистемологија (или гносеологија) – главни проблем је сазнање.

логика – главни проблем је логос.

етика – главни проблем јесте морал.

естетика – главни је проблем лепо.

антропологија – човек.

аксиологија – вредност.

теологија – Бог.

семиологија – знак.

структурализам – структура.

лингвистика – језик.

На исти начин могли бисмо издвојити и главне проблеме филозофских оријентација које смо напред наводили; дакле: позитивизма, марксизма, прагматизма, феноменологије, новог позитивизма. У свакој од ових дисциплина сусрећемо се са филозофским појмовима. Ови појмови сигурно имају високо место у појмовној хијерархији филозофске мисли. А кад тако почнемо да размишљамо, тј. кад покушавамо да их сагледамо са разних страна, онда улазимо у шуму проблема. А кад се тако нешто деси, то је знак да се стварно бавимо филозофијом.

Филозофија има места у духовном свету човековом јер може да се бави проблемима и на апстрактан и на конкретан начин.

А када се филозоф узвиси до метакритичког становишта, па почне и стварно да размишља о филозофским проблемима, тешко да ће неки појам прогласити за главни, и да ту негде стане. Вероватније је да ће схватити да треба ићи даље. Видеће нешто као гроздове појмова који се конституишу око сваког појма којег доживљава као главни.

На пример?

Човек сам, по себи и за себе, један од главних филозофских проблема. Он је незабилазан проблем и кад је у питању онтологија, и логика, и гносеологија. Али је човек као главни проблем филозофије истакнут тек у филозофској антропологији. Кад је у питању човек, видим један грозд појмова о којима треба мислити. Исписујем појмове који тај грозд представљају. Али тако да појам човек везујем за још неки појам који га одређује.

човек – животиња
човек – женски човек
човек – мушки човек
човек – телесно биће
човек – духовно биће
човек - дефицитарно биће
човек – недовршено биће
човек – биће могућности
човек – пројектантско биће
човек – пројектовано биће
човек везан за околину – слободан човек

човеков свет затечен — човеков свет створен

А ево неких појмова из грозда Бог:

Бог — Логос
Бог — Апсолут
Бог — природа
Бог — космос итд.
Макрокозам - микрокозам
бесконечно — коначно

Разуме се: грозд појмова везаних за човека и грозд појмова везаних за бога у неком су односу. У поменутим књигама наших филозофа, Коларића и Керовића, рецимо, на тај однос се указује кроз изразе *центрираност у човеку*, или *центрираност у Богу*. Ти изрази указују на различите оријентације или преокупације филозофа. У оба случаја израз *центрираност* сугерира и како на ове појмове треба гледати. Постаје јасно и да се израз центрираност оријентише ка два различита темеља: ка Богу и ка човеку. А постају схватљивија и различита исходишта која од различитих оријентација произилазе. Центрираност у човеку могла је у 19. веку да исходиште види у смрти Бога (Ниче), а у двадесетом веку да види и смрт у самом човеку (Фуко). Проблему овако различито усмерене центрираности може се, међутим, претпоставити и треће решење. То решење се може представити изразом Богочовек. Верујем да је појам Богочовека најпотпуније објашњен у *Догматици* Јустина Поповића. (Разуме се ако овој књизи приђемо не само као о теолошком, већ и као филозофском штиву). А однос појма Бог и појма човек потпуније ћемо схватити у низу појмовних парова. Као на пример:

Једно — Мноштво
битно - небитно
есенција - егзистенција
логос — хаос
ред — неред

Питање је о проблемима, а ми говоримо о појмовима.

Да бисмо говорили о проблемима морамо да употребљавамо појмове. А да бисмо то успешно чинили морамо да уђемо у свет појмова. А у свету појмова човек се мора суочити са додатним проблемима. Сретаћемо се са ситуацијом да појмови понекад сметају, понекад доприносе да се мисаони апарати разиграју. Све зависи од тога како појмове употребљавамо. Најбоље је, вероватно, односити се према њима као према средствима за мисаоно сналажење у свету у којем јесмо. А то значи да је најбоље ако будемо знали како да се према овим средствима односимо.

Неки појмови и појмовни парови су такви да их можемо наћи у употреби у дохегеловској филозофији. Међутим, јављају се и многи појмови и појмовни парови који су битни баш за период постхегеловске, али и савремене филозофије. Та чињеница говори о томе да су у новије време морали да настану читави гроздови појмова који некад нису ни били неопходни. Ево неких од тих појмовних парова:

онтологија – антропологија
онтологија - епистемологија
онтологија – семиологија

Интеракција субјект - објект
комуникација човек - човек
кореспонденција субјект – субјект

Смисао навођења ових појмова има за сврху да покаже да је после Хегела настао период када су се филозофски проблеми мултиплификовали. Улажење у битно обогаћен појмовни свет тражи и додатни напор. А да би се овај напор оправдао, важно је да се не погубе конци.

СНИМАК СТАЊА И ИЗЛАЗИ

Снимак стања у филозофској мисли после Хегела сигурно би био много потпунији да је рађен на основу увида у већи број релевантних историјских прегледа него што је овде учињено. Али не верујем да би могао да буде битно другачији.

Постоји, међутим, питање које је, и мимо снимака, регистровано и које гласи: Шта је највећи филозофски догађај у овом раздобљу?

Одговор на то питање је познат. То је чувена Ничеова реч: Бог је мртав! У сенци смо те објаве. Филозофска мисао после Хегела обележена је тим страшним открићем.

Да ли је у питању само Ничеова реч или је у питању нешто много сложеније?

Чим смо ову Ничеову реч окарактерисали као крупан догађај, значи да смо већ самим тиме одредили много шта. А о томе шта значи израз *догађај*, већ сам писао у књизи *Обнова логоцентризма*. Догађај је тамо приказан као збивање које има свој узрок, почетак, врхунац, крај, наставак итд.

У складу са оваквим објашњењем израза догађај, Ничеова реч *Бог је мртав* може се сматрати врхунцем догађаја, а не и самим догађајем. Тај догађај се најављује од појаве ренесансе. А он почиње већ непосредно да се одвија са појавом Шопенхауерове књиге *Свет као воља и представа* (1819). Иако се у Шопенхауеровој књизи није експлицитно изговорена реч да је „Бог мртав“, дата је најава тог чина коју ће Ниче само на свој вехементан начин објавити.

У Шопенхауеровом односу према Хегелу било је сигурно и личне нетрпељивости. Било би, међутим, погрешно поћи од става да је у основи овог сукоба била нетрпељивост једног човека према другоме човеку. Исправније је полазиште да је у основи био сукоб две опозитне филозофске концепције. Заправо сукоб две тежње: тежње ка логоцентричким решењима и тежње ка одбацивању свих таквих решења. До тада су се сукоби међу филозофским концепцијама одвијали обично у оквиру исте основне оријентације, дакле у оквиру логоцентризма. На смеру удара

Шопенхауерове филозофије није се нашао само Хегел и његова филозофија. Нашла се практично цела претходна филозофска традиција. А да је тако показаће се када на сцену ступи Ниче са тезом да треба преиспитати све, а посебно да треба преиспитати све вредности. Ако се схвати да се ово преиспитивање тиче битнога, онда се мора тицати и логоцентричних вредности које су уграђене у претходну филозофску традицију.

Може ли се тај сукоб представити изразима рационализам – ирационализам, логоцентризам – волунтаризам?

Ти изрази тачно показују стране у сукобу и тенденције у сукубу. Биле су, током историје човека и филозофије, у превласти једне тенденције, па је управо у време постхегеловске филозофије дошло до тога да почну да преовлађују друге тенденције; конкретно да преовлађују ирационализам и волунтаризам. Потпуније виђење овог догађаја, међутим, тражи да стално обраћамо пажњу на обе стране.

Не треба зато никако превидети да је Ничеово откриће о смрти Бога имало и противтежу. Ту противтежу је изражавао исто тако велики старалац (по многим заиста већи): Фјодор Михаилович Достојевски. Насупрот Ничеовој објави да је Бог мртав, стоји упозорење Достојевског које гласи: Ако нема Бога, све је дозвољено! Та два упозорења су се јавила готово истовремено: Ничеова реч *Бог је мртав!* јавила се 1872. А она теза Достојевског објављена је у роману *Браћа Карамазови* (1879-80).

Да су идеје Достојевског и Ничеа у сукобу, то се зна још од друге половине 19. века. О том сукобу знаће посебно следбеници Достојевског међу Русима. У расветљавање сукоба рано су се укључили и српски мислиоци. Николај Велимировић је 1910. објавио на српском свој чувени текст *Достојевски и Ниче*. Истим путем, као и Николај, пошао је и Јустин Поповић: године 1923. објављена је његова велика монографија *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* која је писана као докторска теза. Она не говори само једном великом писцу, већ говори и о великој могућности филозофске мисли која стоји као антитежа Ничеу.

У овом сукобу Ниче је имао настављаче превасходно међу филозофима, а Достојевски превасходно међу православним мислиоцима и књижевницима.

На жалост, такву слику оставља овај сукоб ако се гледа само на површини. Сукоб ћемо дубље моћи да схватимо ако имамо у виду шире процесе. Али и процесе који се одвијају у дужем временском раздобљу.

У времену после Хегела били су преовлађујући процеси деструктуризације хегеловске логоцентричке мисли. Они су се одвијали на линији: Шопенхауер – Ниче – Хајдегер – Дерида.

Мисао Достојевског практично се могла више ослањати на религију него на филозофију. У процесима деконструкције логоцентризма, логос се још највише поштовао у религијској сфери, посебно у православљу. Да је Ничеова теза о иморализму и натчовеку макар привремено победила сведоче појаве Стаљина и Хитлера. Режији које су они установили у Совјетском савезу и Немачкој показали су шта се све може добити са превредновањем свих вредности, што значи напуштањем традиције.

Али ће духовна и политичка збивања у 20. веку показати да је добро ако свет има алтернативу. А ту алтернативу су нудили Достојевски и његови следбеници. А таквих је међу Русима било много.

Ова алтернатива везана је за православље.

Такав утисак се може стећи ако се гледа по површини. Достојевски и представници руског филозофског ренесанса, у већини су православни теолози. Али то су и мислиоци који обнављају логоцентричку мисао у оквирима једне хришћанске религије. А та логоцентричка мисао везана је и за Хегела (који је по вери био протестант), а везана је и за хришћанске мислиоце 3-5. века нове ере, који спадају у општехришћанску традицију, а који су хришћанску мисао спојили са грчком филозофијом.

Напред сам већ показао да је Достојевски био само један међу руским критичким реалистима који су успешно остварили Хегелов став о другобивству идеје. Ни та веза није таква да се не може схватити и поткрепити увидом у конкретне примере. И

то баш са позивањем на Хегела који је аутор реченице: *Логос ради свој посао навелико*.

Ако, прелиминарно, прихватимо резултате ове анализе, ипак остаје питање: Шта даље?

И на то питање се може одговорити. Разуме се ако тежимо да се вратимо у напуштено корито логоцентричке мисли. Потпуније и конкретније одговоре на њега добићемо ако одговоримо на следећа три питања (или потпитања):

1. Прво питање тиче се субјект-објект релације, која се у овом делу књиге доследно третира као трочлана: као субјект-праксис-објект релација. Овај проблем настојаћу да осветлим у поглављу које се зове *Јаство и миство*.

2. Друго питање могло би да гласи: Које су кључне мисаоне основе филозофског периода *Чвориште праксис*? Прелиминарни одговор на то питање покушаћу да дам у поглављу које се зове *Кључ: Хердер*.

3. Треће питање тиче се увида у посебне и појединачне карактеристике праксиса. На то питање покушаћу да одговорим у поглављу *Логос праксиса*.

ЈАСТВО И МИСТВО

У књизи Радивоја Керовића *Смисао егзистенције*, у подпоглављу *Личност између смртности и бесмртности*, налази се и реченица: „Смрт се показује као инхерентна животу, као оно што је суштински скопчано са њим самим“ (2008:101). Тиме је експлицитно речено, а касније и имплицитно потврђивано, да смрт и живот имају смисла кад се сагледавају заједно, дакле у дијалектичкој повезаности. У истом делу текста, Керовић се надовезује на Хајдегерове ставове о искуству и доживљају смртности. У истом духу се заступа и овај став: „За усамљеног појединца у самотној ситуацији умирања са њим умире цео свијет“.

Само ослањање на Хајдегера, у Керовићевој оријентацији, указује на онај смер филозофске мисли која је била усмерена ка деконструкцији логоцентризма. То се најасније оцртава у тренутку кад се у биографији појединца деле живот и смрт. Ако личност човека схватимо као нешто непоновљиво и једнократно, онда стварно са физичким крајем конкретне личности наступа и крај њене егзистенције. Другачије ћемо тај крај схватити ако у конкретној личности видимо уграђене елементе других личности, ако у њеној личној структури видимо уграђене друге структуре. На основу таквог приступа, у смрти појединца никако не можемо да видимо и стварни престанак његове егзистенције. Са сигурношћу можемо, на пример, тврдити да је физичка личност која се звала Лудвиг ван Бетовен умрла те и те године, али и да оно што нам име Бетовен означава ни на који начин није мртво. Тек кад на физичку смрт неке индивидуе гледамо као на смрт конкретног људског бића, можемо да нађемо одговоре о смислу човековог постојања.

Шта је мислила у сусрету са смрћу домаћица и чистачица Милунка Савић када је умирала октобра 1973. године, не знамо. Можемо само претпоставити да је тај чин доживљавала баш онако како што каже Хајдегер или како говоре други филозофи. Али из њене биографије знамо да није живела само за одржање своје физичке егзистенције, већ је живела за неки виши смисао. А тај виши смисао учињен је белоданим када су њене посмртне остатке, четрдесет година после њене физичке смрти, уз велику националну свечаност, премештали челни људи српског народа

у алеју великана, јер су у њој хтели да виде стуб о који се треба ослонити. Са те тачке гледано, на ову сељачку девојку и националну хероину са највише одликовања, која је окончала као чистачица са много усвојене деце, треба гледати као на сложен и значајан догађај који превазилази оквире њеног телесног (па и душевног и духовног) бића.

Проблем на који је подсетио професор Керовић је велики. Зато га не треба изоловано посматрати. У мом начину размишљања потребно га је решавати у складу са виђењем субјект-праксис-објект релације. А да бисмо то учинили, морамо поћи од суштинских резултата претходног периода, оног који смо приказивали под насловом *Чвориште Хегел*. У том периоду је субјект-објект релација у најчистијем виду била представљена као однос Ја–Не-ја како је представљен у Фихтеовој интерпретацији.

Зашто сада у први план треба истицати Фихтеа а не Хегела?

Управо зато што је Фихте овај проблем представио у најогољенијем виду. Јер се тако најбоље може схватити и природа субјект– објект релације. Кад проблемима приступимо тако што их оголимо, долазимо до констатације да, с једне стране, можемо да рачунамо са Ја, а с друге стране – са свим оним што није Ја.

Филозофска литература је огромна, а моја обавештеност скромна. Зато је нормално најпре да видимо шта можемо знати о појму Ја. На жалост, филозофски речници, бар они које имам при руци, тим проблемом се не баве. Па ипак, о том појму постоји одредница у једном компетентном *Речнику филозофских појмова*, који су приредили Арним Регенбоген и Уве Мајер, са немачког превео Александар Гордић а објавио БИГЗ (Београд, 2004):

ја (Ich), грч. (ἐγώ), лат. *ego*, свесна људска индивидуа, за разлику од њеног несвесног дела (оно, ид), субјект мишљења и хтења. У граматичи прво лице које свој говор управља на самог себе. Пошто у неко време само једна особа може себи рећи „ја“, појам ја тада сваки говорник доживљава само као уникат (отуда није могуће образовање множине).

У античкој филозофији се филозофски појам ја једва појављује пре Плотина. Према Августину (*De trinitate* X, 10) и схоластици ја је одуховљени човек. Екхарт говори о „јаству“. Уопште узев, Средњи век још не познаје ову ознаку, уместо ње он каже „*mīn līb*“ (тело). Егзистенцију као „*res cogitans*“ приказује Р. Декарт (*cogito, ergo sum*) – само се мишљење не може апстраховати од ја, због чега је е г о н е м а т е р и ј а л а н, дух (*Meditationes* II и III). Џ. Баркли узима ја као чисто духовну, активну супстанцију (*Princ.* XXVII). Д. Хјум напада супстанцијалност, поставља ја и душу као једно (*Расправа о људској природи*, IV, 6) и наглашава да се ја увек налази у перцепцијама и уопштено није ништа друго него „свежањ“ таквих перцепција, које непојмљивом брзином следе једна другој и у сталном су току. Супстснцијалност ја је И. Кант ставио под питање; ја се не може означити као супстанција, пошто се овај појам увек односи на опажаје (*KЧУ*, В 407); па ипак, И. Кант наглашава насупрот Д. Хјуму јединство субјекта (трансцендентално ја, аперцепција). Ј. Г. Фихте види у ја стваралачко јединство, с обзиром на које целокупна стварност тек добија смисао. Али он не мисли на индивидуално ја, него на „апсолутно ја“, које претходи свакој супротности ја и не-ја, према томе, не може се схатити ни почев од свести нити је с њом идентично, јер је свест само једно бесконачно ја, она постоји само као корелат неког њему супротстављеног не-ја. Психологија 19. века полазила је од емпиријског ја у његовим појединачним стањима, а психоанализа с почетка 20. в. од могућности да се свесни делови душевног живота (које С. Фројд назива ја) дају разликовати од несвесних. Интерне инстанце које делују регулативно за савест и понашање овде се називају над-ја (суперего).

Ову одредницу требало је навести зато што веома сажето даје неку врсту прегледа историје појма Ја. Одредница показује како је Ја ушло у игру чим је постало предмет једне научне дисциплине, психологије. Али од појаве психоанализе виђење тог проблема почело је да се компликује. Оснивач психоанализе, тј. дубинске психологије, Фројд, показао је да је Ја стратификовано, да је састављено од свесног дела (Ја, Его) и од несвесног дела, а несвесни део, јављао се у два вида: као Над-ја и као Оно (Super-ego и Id).

Релевантни немачки *Речник филозофских појмова*, као што се види, стао је у приказивању појма Ја негде код Фројда. У њему нема одреднице посвећене Јаству. То је појам који се већ вежује за Фројдовог наследника и главног опонента, Карла Густава

Јунга. Јунгова концепција личности, која се нужно гради на појму Ја, већ је знатно сложенија од Фројдове. Јунг несвесни део човекове личности види у двоструком виду: кроз појмове индивидуално несвесно и колективно несвесно. А личност као целину види сачињену од персоне и сенке, аниме или анимуса, а тек тако сложену и противречну види као целину, види је као Јаство. За разлику од Фројда који корене за објашњење личности види у прошлости индивидуе, Јунг је види и у прошлости, али је види и у пројектима његове индивидуализације који воде ка изградњи његовог Јаства. Све у свему, испоставља се да је овај следбеник Фројда и његов наследник, а касније и аутор другачије концепције, и опонент, битно обогатио појам Ја, показао га у далеко већој сложености. А Јунгови појмови су у још већој употреби него појмови његовог претходника.

Владета Јеротић је имао срећу да буде Јунгов студент, а после да постане и његов добар тумач на српском језику и у српској науци. У студији о њему он га назива једним од најзначајнијих мислилаца 20. века. Уз такву оцену, било би природно да се овај мислилац нађе у историјама филозофије. Међутим, њега тамо по правилу нема. Нема га ни у књигама наших филозофа Узелца, Коларића и Керовића. А без њега тешко је могуће у правом смислу схватити и решавати ону основну и незаобилазну релацију субјект-објект релацију. Остаје ван домаћаја главни његов појам, појам Јаство. А појам Јаство немогуће је схватити без интеракције индивидуално-наиндивидуално, односно без схватања човека као друштвеног бића. Јунга, ни појам Јаство, не спомиње у својим књигама ни Љубинко Милосављевић.

Јунг се не помиње ни у *Уводу у логику* Мирка Аћимовића. Али се у овој књизи мишљење и појам мишљења доводе у везу са Ја и Јаством. То могу да покажу и два места из ове књиге у одељку *Мишљење*:

Феноменологија логичког мишљења може отпочети и разматрањем филозофског става „ја мислим“. У ставу „ја мислим“ постављени су „ја“ и „мислим“, где је „ја“ ја које је биће, оно пак с чим мишљење има да почне. Почетак у мишљењу почетак је мишљења, у мишљењу је биће почетак мишљења, ја које мисли, мислеће ја, мисао ја о ја мислим. Код Декарта се отпочиње становиште људскога ја као онога што је апсолутно извесно али је мишљење оно што је прво мишљењем „ја мислим“ обухваћено је

постојање: у „ја мислим“ мишљење је постојање, постојање је мишљење, којему је апсолутна извесност Ја; отуда *Cogito, ergo sum*, Мислим, дакле јесам. У томе ја мислим ја јесам, у томе мислим јесам, јесам ја, које је Ја, којим се онда изводи постојање, или биће. (185-186)

Апсолутно онтолошко постављење Ја провео је Фихте. Наука знања први принцип знања мисли Ја које је апсолутни тоталитет реалитета који поставља исконски свој властити битак тиме што је апсолутни идентитет субјекта и објекта. Ја је чиста самосвест, Ја које јесте Ја, апсолутно мишљење себе самога. За филозофију Ја (*Ich-Philosophie*), за оно што јесте Јаство (*Isheit*), Ја је апсолутни идентитет који је апсолутни почетак, и тиме једини принцип филозофије, једини принцип света. Отуда ништа друго не постоји осим Ја и у Ја за Ја, оно је овим чисто мишљење, свест која је апсолутна: притом, мишљење није суштина, то је само једна нарочита одредба бића. Шелинг исто тако поставља Ја као апсолутни принцип, апсолутну реалност, оно „Ја јесам јер Ја јесам“, али то ја није логичко Ја, није Ја мишљења него интелектуалног опажања, јер мишљење је само одредба бића, ствар разумске формалне логике. Уздигнуће до апсолутног Ја није могуће мишљењем, зато Декарт, вели Шелинг, није својим *Cogito, ergo sum* доспео далеко јер је своје мишљење уопште поставио за услов апсолутног Ја. (187)

Мада Аћимовић ово тумачење везује за Фихтеа, не може се тврдити да је и он сам изашао из парадигме која мишљење везује за Јаство. То није учинио ни у следећој тачки (3) која је посвећена разматрању природе појма као логичке категорије. А кад је појам у питању, никако се не може казати да појам ствара само Ја. Стварање појмова не проистиче само из процеса који су субјективни већ и од процеса који су интерсубјективни. То другим речима значи да су стварању појмова (који чине основу мишљења) не учествује само неко посебно Ја, већ учествују многа Ја. Што значи да појам није производ једног субјекта, већ је производ многих субјеката и то не само у синхроној већ и у дијахроној перспективи.

Да би човек мислио, мора се ослањати на појмове. На појмове се ослањају и деца, која уче речи, и у фази предпојмовног, као и у фази појмовог мишљења. Без појмова нема ни суђења ни закључивања, другим речима нема рационалног мишљења. Појединац мисаоне операције спроводи (релативно) самостално. Јер самостално може да ствара и неке „личне“ појмове. Али број

тако створених појмова је ограничен, несравњив са бројем појмова које наслеђује. Треба зато разумети филозофе који, слично Хајдегеру, заступају став да је човек „бачен“ у свет. Што треба схватити тако да је човек бачен у свет који је већ Човек створио или појмио. Његово Ја је у томе већ обликованом свету могло само нешто да одузме или дода.

При крају поменуте студије Владете Јеротића споменуто је још једно значајно име: Мартин Бубер. Јеротић овог израелског филозофа, који је израстао на немачкој филозофској култури, не убраја и међу највеће мислиоце нашег времена. Бубера Керовић и не спомиње, а Коларић му посвећује само једну реченицу. Ако Буберов допринос не спада међу највеће мисаоне доприносе 20. века, његово име ће се у литератури доста често срести и то због једне идеје, заступане превасходно у књизи која има карактеристичан наслов: *Ја и ти*. Та тема се тиче проблема са којим смо се већ сретали; тиче се проблема односа Ја и Не-ја. Али оно Не-ја, које се именује као Ти, није као и свако друго Не-ја. Оно је Ти, што значи потенцијални субјект.

Из поменуте Буберове књиге издвајам једну целину која може да илуструје и њену главну тему, али и начин његовог мишљења:

Основне речи изговарају се бићем.

Када је речено Ти, речено је и Ја из пара речи Ја-Ти.

Када је речено Оно, речено је и ја из пара речи Ја-Оно.

Основна реч Ја-Ти може се изговорити само целим бићем.

Основна реч Ја-Оно никада се не може изговорити целим бићем. (1977:27).

Ови наводи казују и да је Бубер почео да говори о другој теми од оне Јунгове о Јаству. А то је тема која се, у конкретнијем сагледавању субјект-објект релације, не може игнорисати.

Оно што се сигурно не може игнорисати јесте чињеница да је Бубер показао да између Ја и Ти мора постојати дијалошки однос. Јер, без тог односа овај појмовни пар нема смисла. Исто тако, без дијалошког односа, нема смисла ни други појмовни пар који он овде наводи; појмовни пар: Ја-Оно.

Треба свакако разликовати дијалошки карактер Буберове филозофије од дијалошког метода. Дијалошки метод, чији су представници Платон, Лаза Костић, Михаил Бахтин, у основи је

поступак долажења до истине. Метод је, у том случају, нешто што је у рукама испитивача. Два и више испитивача, својим супротстављеним виђењима, могу потпуније да осветле истину.

Буберова књига (а она је изгледа кључна за његов метод) може да буде од значаја зато што је у игру испитивања укључила једног незаобилазног и великог сведока, сам језик. При томе се позвала на три језичке категорије: на Ја, Ти и Оно. Овакав приступ открива и врлине и мане самог метода. Може да се каже ово: добро је што је Бубер подсетио на ове језичке категорије. Али није добро што то није учинио доследније.

Кад је језик у питању, у филозофској литератури могу се издвојити два опречна приступа. За пример првог може се узети Хајдегер, за пример другог може се узети Бубер.

Хајдегер је филозоф који често позива језик за главног сведока да потврди и илуструје његове ставове. Притом он импресионира знањима и херменеутичким умећима.

Бубер је, међутим, отворио једну другу могућност. Језик и он узима као сведока, али не да потврди његове ставове, већ да буде консултован пре него што се ставови донесу. Поступа, отприлике овако: Хајде да видимо шта нам језик може рећи о овом проблему! У принципу он тако преко језика активира поимање праксе као целине. Такав приступ не треба игнорисати. Поготово са становишта релације субјект-праксис-објект.

Отварамо ли тако тему: филозофија језика, или тему: језик и филозофија?

Отварамо и једну и другу тему. У ствари подсећамо на још важнији филозофски проблем: на медиј који постоји између субјекта и објекта. Тај медиј је најчешће језик, најкраћи и набогатији пут између субјекта и објекта, трезор сведочанстава њихових односа. А језик, начином свог постојања, проблематизује и субјект и објект. А проблематизује и само Јаство.

Шта каже језик?

Језик сведочи да проблем субјекта није тако једноставан, као што по филозофима испада. Не може се субјект свести само на Ја, не може се градити само на Јаству. Субјект је заиста на де-

лу кад употребите израз ЈА. Али неку врсту субјективности изражавате и кад кажете МИ. Језик, граматика, показују да се у стварности не ради само о односу Ја и Не-Ја. Већ се ради и о односу МИ и ВИ. Језик показује да ти односи јесу сложени. Може се говорити и о односу ЈА и МИ, као и о односу ЈА према ТИ и ВИ.

Мој брат, моја сестра, моја мајка и мој отац. Јасно је да нико од њих није Ја; они су свако за себе Ја. Свако од њих представља неку врсту јаства. Али мој брат, моја сестра, мајка и отац, чине ипак неку заједницу, заједницу интересубјективну. Понекад заиста они могу да кажу и Ја у другом облику; тј. могу да кажу - Ми. Могу да кажу Ми смо једна породица, Ми смо сви Павловићи. Тако и моји суграђани могу да кажу: Ми смо Новосађани, Ми смо Војвођани (у смислу грађани Војводине) или Ми смо сви Србијанци (у смислу грађани Србије), или Ми смо Срби (у смислу припадања истом народу Србима, било где живели). На сличан начин можемо да кажемо и - Ми Европљани. Исто тако можемо да кажемо: ми ученици, ми професори, ми филолози, ми радници, ми средња класа.

Шта из овог начина мишљења следи?

Мислим да из овог начина мишљења следи нешто значајно. Ако схватимо да је један крак филозофског размишљања кренуо путем продубљивања знања о ЈА, морао је неки други кренути путем продубљивања знања о МИ. (Подразумева се да се то МИ понекад претвара и у категорију ВИ и ОНИ).

Са узбуђењем сам спознао да посебно у филозофији, поред израза *јаство*, треба да постоји и израз *миство*. На питање: да ли такав израз стварно постоји, не могу са поузданошћу да одговорим. Све ми се чини да сам га негде сретао. А кад покушам да се сетим или пронађем где је то било, испада да је то моја тлапња. Овај израз би се могао срести у психологији и теологији. Али ако не постоји израз, не значи да не постоји и појам. (Иако без израза појам није довољно артикулисан).

Рекао бих да би израз *миство* у филозофској литератури први могао да употреби Фојербах. А ако га Фојербах изгледа није употребио, ипак се може рећи да је бар посредно често говорио о нечему што се могло означити тим изразом. Са више поуз-

дања тврдим да такав израз није употребио ни Маркс, филозоф којем сам се чешће враћао. Иако би такав израз сасвим пристајао идеологу који је радио на пројекту подруштвљеног човечанства. Ово што кажем, могао бих да потврдим цитатима из Керовићеве *Историје филозофије*.

Ово су његове реченице које се односе на Фојербаха:

Друга особина која издваја човјека јесте способност за заједницу са бићима истог битка. (...) Захваљујући тој способности човјек је биће спремно за са-бивствовање, за са-живот са другим бићима, па је као такав биће заједнице. (Друга књига, 23)

А ово су његове реченице које се односе на Маркса:

Сви Марксови мисаони напори су били усмјерени на побољшање услова човјекове егзистенције и озбиљење пуног и цијелог човјека. На сличан начин сви основни елементи његове теорије имају своју базу у његовом поимању битка човјека и његове позиције у свијету. У том смислу своје освјетљење добијају и појмови природе, отуђења, бескласног друштва, односа рада и капитала, производње, производних снага и производних односа. итд. Маркс сматра да је човјек дјелатно и стваралачко биће. (Друга књига, 32).

Сличним цитатима који се односе на друге ауторе могли бисмо да поткрепимо тезу да је и миство, а не само јаство, главна преокупација човека из постхегеловског периода. У књизи *Раскол Жана-Франсоа Лиотара* (1991:199-113) могу се наћи реченице које указују на то да се ово питање већ почело отварати у предговору Хегеловој *Феноменологији духа*. То питање је, у ствари, стално отворено. Зависи само од истраживача да ли ће тај проблем констатовати. Или ће наставити да га игноришу по инерцији, на основу прихватања оријентације да треба акценат стављати на Јаство. Кад семиологија постане заиста прва дисциплина нашег времена, таква инсистирања ће постати депласирана. У стварном животу, човек (дакле, субјект) комуницира преваходно са другима. У другима и помоћу других се самопотврђује.

А кад поменемо друге, свеједно како их ословљавали, стварно више нисмо у подручју само Јаства, већ смо бар у подручју Миства. Отварањем овог проблема не бави се само психо-

логија, па ни она дубинска. То је више предмет социологије. Ова напомена није безразложна. У Предговору Буберовој књизи, којој је написао Милан Дамјановић, вреди обратити пажњу на један важан податак. Бубер је подстицај за свој смер мишљења нашао у књигама једног значајног социолога, Георга Зимела, у његовој књизи *Социологија* (1908). А кад размишљање о Буберу доводимо у везу са његовим вршњаком Јунгом, ми, у ствари, размишљамо о двома незабавним дисциплинама које су се развиле у периоду после Хегела: о психологији и социологији, дакле о дисциплинама које се, као и антропологија, баве човеком. Сложена људска пракса јесте појам који под исту капу ставља и поменуте дисциплине из области науке о човеку, али ставља такође и лингвистику, односно семиологију, које су, такође, науке о човеку.

У књизи Димитрија Калезића *Из руске филозофије* (2010), у тексту о Владети Јеротићу (173-178) као тумачу те филозофије, на ово питање бачен је поглед са становишта руске православне теологије, посебно на чланак теолога Франка под насловом *Ја и Ми* (1925). За смисао ове интерпретације довољно је поменути кључну реч *саборност*. Нема саборности без односа Ја-Ми. А хришћанства, посебно православља, нема без саборности.

Да ли уопште треба инсистирати на изразу Миство?

Треба инсистирати, управо зато што тај израз отвара простор за увид у један крупан филозофски проблем. А то је проблем човека не само као индивидуе, већ човека као дела интерсубјективне заједнице. Човека не одређује само његова индивидуалност, већ га одређују и његови ближњи. Што, другим речима значи, не може бити Јаства без Миства. И обрнуто.

Смер овог начина размишљања може пластично да потврди следећа мрежа појмова:

појединац – породица
појединац – колектив
појединац – стручна заједница
појединац – класа
појединац – друштво
појединац – народ

Што значи да ће се на конкретан начин сваки конкретан човек најпотпуније сагледати у властитом јаству и миству. Оно што називамо науком о човеку, антропологијом, или друштвеним наукама, то је у ствари – на терену филозофије - наука о Јаству и Миству; дакле никако само о једноме.

Највеће потврде за овакво схватање добио сам у књизи Бруса Липтона *Биологија веровања* (2014). Једно од главних сазнања овог микробиолога јесте да развој и природа ћелија више зависе од околине него од гена. Изоставити околину, значи не сагледати целину.

КЉУЧ: ХЕРДЕР

Слика стања раздобља у филозофији које смо означили изразом *Чвориште праксис* показује колико је оно компликовано, сложено. Али показује и колико се она разликује од слике стања које нам нуде историје филозофије Узелца, Коларића и Керовића. Различитост се нарочито испољава у виђењу појма праксе и кључног мислиоца за тумачење тога појма: Хердера.

Узелац у својој обимној књизи Хердера помиње само као песника (363), Коларић га и не помиње, чак о њему нема ни одредницу у свом Филозофско-теолошком лексикону. Љубинко Милосављевић се у књизи *Подстицање слободе* бави Хердеровим социјалним схватањима. Хердером су се више бавили српски германисти (на пр. Миљан Мојашевић). О Хердеру као филологу и мислиоцу било је више говора у мојим књигама *Методологија проучавања књижевности* (1985) и *Увод у србистику* (2002, 2003).

Од тројице садашњих српских историчара филозофије, чим се књигама бавимо, Хердеру је истинску пажњу посветио само Радивоје Керовић. То је учинио већ у својој докторској тези, објављеној под насловом *Човјек у средишту* (2002). Са становишта филозофске антропологије за коју се, још тада определио, он није могао да превиди ни главне идеје, ни главне актере те оријентације, па ни Хердера као њеног претечу.

Овакав однос према Хердеру није случајан. Не би се погрешило ако би се његов значај у историји филологије поредио са значајем Хегела у филозофији. Без Хердерових идеја, али и његове антологије *Гласови народа у песмама* (1778-9), не може се ући у комплекс проблема природе националних језика. Самим тим, не може се ући ни у разумевање језика уопште. Довољно је подсетити да је Хумболт, највећи филозоф језика у доба романтизма, али и читавог деветнаестог века, био настављач Хердерових идеја. Славистика, као дисциплина на којој је заснована и свест о посебности и повезаности словенског света, такође је последица Хердерових идеја. С правом тврдим да је Вук Караџић, по ономе што је радио, у пуном смислу био и највећи реализатор Хердерових идеја. Хердер је својим идејама задужио и лингвистику и филологију уопште, посредно и семиологију.

Зар није мало необично да се Хердеру придаје тако велики значај?

Хердер се могао заобићи у приказивању епистемолошке парадигме, односно у приказу раздобља које смо назвали *Чвориште Хегел*. Али већ тако није могуће чинити ако хоћемо да осветлимо суштину појаве коју називамо *Чвориште праксис*. Хердер је један од првих великих филолога који ће својим деловањем оставити за собом епохални траг. Његов значај за филозофију показаће се тек накнадно. Подсећам опет на запажање Шкловског по коме нешто што је у једном периоду било маргинално, то у другом периоду може да постане главно. Као неко ко се такође бави сличним проблемима као и Шкловски, са пуном свешћу придружујем се овом великану теоријске мисли. У мојим књигама тај став је већ уграђен. Сматрам да исто запажање треба применити и на случај историје филозофије. Хердер, који је био маргинални мислилац немачког класичног идеализма (па се могао и заобићи) постаће кључни мислилац следећег периода.

Филологија и филозофија? Није ли у питању мешање области?

Није спорно да је Хердер у филологији значајније име него што је то у филозофији. Кад су, у новије време, филолошке теме постале еминентно филозофске теме, направљено је место и за Хердера.

Анализе изнете у овој књизи показале су, надам се убедљиво, да су Кант и Хегел мислиоци којима се један крупан период у историји филозофије завршава. Овај период класичне немачке филозофије истовремено чини и завршетак оног поглавља у историји филозофије који почиње са предсократовцима.

Хердеру сигурно треба прилазити другачије. Треба га с разлогом узети као весника нечега новог. Од њега почиње да се гради нова парадигма, она коју Апел назива семиолошком парадигмом, а која се у овим излагањима представља највише у одељку *Чвориште праксис*. Појам праксис је довољно широк да по свом обиму садржи и подручја семиологије, антропологије, аксиологије, али и друге области. Разлог за прихватање ширег

појма је једноставан: у појам праксис може да стане и семиологија. Али појам семиологија не може да обухвати појам праксис.

На чему се заснива становиште да се ипак ради о новој парадигми

Без разумевања Хердерових идеја не могу се разумети неки од битних феномена карактеристичних за свет у којем живимо. А то су: схватање народа, националног језика, националних књижевности, али и светске и опште књижевности. То су појмови којима се сви служимо. Али то су и појмови без којих се не може схватити ни савремени европски, ни савремени словенски свет. Али ни друге цивилизације, вансловенске и ваневропске. На жалост, мало је људи који се истински труде да оду до самог изворишта. А извориште је у Хердеровим идејама.

Шта је то, кад је у питању Хердер, што се мора знати, о чему треба водити рачуна?

Да споменем пре свега нешто што може да буде примљено као лепа анегдота. У Керовићевој *Историји филозофије*, међу осталим, прича се да је у своје време била запажена и необична ХердEROVA интелигенција. Била је поређена са интелигенцијом Гетеовог Фауста.

Мени је ова књига професора Керовића била значајна и због одељка о Хердеру. Наводим из његове *Историје филозофије* два важна места:

Код човјека по Хердеру имамо посве различиту ситуацију него код животиње. Човјек је органски и природно једно оскудно и неопремљено, неприлагођено биће. Његова чула нису специјализована ни опремљена за природно вршење радњи битних за живот. Напротив, његова су чула тупа, а он као биће изложен поплави надражаја из вањског свијета. Човјек нема никакву природно дату околину у коју је уклопљен и која представља његов специфични животни простор. Тако је човјек биће „органске лишености средстава за живот“, органски дефицијентно биће. (643)

Хердер тај сљедећи и одлучујући мисаони корак чини на тај начин што на основу тезе о природној, органској, дефицијентности човјековог бића, његовој неприлагођености, неопремљености и неспецијализованости његових органа, закључује о нужном ка-

рактеру његовог битка и начина бивствовања. Јер, управо због ове потребитости и недовољности човјекове, због тога што је код њега „све у највећој несразмјери“ снаге и дејства, „чула и потребе“, жеље и могућности, неопходна је компензација (надомјештање) посредством дјелатног и стваралачког односа према свијету, посредством језика, умјетности и културе. Управо због тога човек по Хердеру мора да пронађе „клицу за накнаду“ да би остварио себе и осмислио свој људски живот. (644)

У ова два одломка треба обратити пажњу на две кључне речи које су карактеристичне за човека. То су изрази *дефицијентност* и *надомјештање* (дефицијентности). Те две основне карактеристике човека предусловиле су трећу карактеристику, тј. ону која је за човека посебно важна. А то је *клица за надокнаду*. Баш у тој клици и треба видети његову упућеност ка неговању језика и културе. Другим речима, од своје дефицијентности у односу на животиње, човек је изградио своју премоћ над њима. Од једног свог битног надостатка човек је направио битну предност.

Овај преокрет ће имати крупне последице. Ставивши човека у центар, Хердер је отпочео један нов процес у освајању сазнавања света који је човек створио. А оно што је човек створио више се не може ставити (сабити) ни у субјект, ни у објект. То може да буде само оно што смо назвали мултиплификовани човеков праксис. Од потребе да се надокнаде дефицијентности човека, и развио се процес који је водио стварању вредности које без старалачких доприноса човека не би постојале.

Стављањем човека у центар промишљања, сваки мислилац је морао да има у виду и да је човек конкретно биће. А то значи и историјско биће. Морао је затим да отвори и питање неких његових главних својстава, управо оних које га издвајају од животиња. А то су језик и култура. А то су два вида човекове праксе које га одвајају од животињског света. Чине и њега и његов свет надоградњом у свету који је затекао.

Хердер није први почео да размишља о језику. О томе су почели да размишљају још предсократовци. И код Платона и Аристотела имате већ развијену мисао о том проблему. Моја колегиница Ксенија Марицки Гађански докторирала је на Платоновој глотологији, а саставила је о томе и једну књижицу Платонових ставова о језику, нешто као хрестоматију или антологију.

Не треба изгубити из вида, такође да је Аристотел творац дела које се зову *Поетика* и *Реторика*; нити да обе ове књиге имају дубоке везе са језиком. Али такође не треба губити из вида да су стари Грци размишљали о језику уопште, а не о конкретним националним језицима. Књига *Правици у лингвистици* Милке Ивић посредно сведочи да је тек после Хердера направљен велики скок у развоју мисли у језику, другим речима у лингвистици.

Хердер није отац филологије; али је био нешто као родоначелник националних филологија. Један крупан догађај у том погледу била је појава његове антологије *Гласови народа у песмама* (1778-9). Хердера није преокупирало само језик као људски феномен, већ су га преокупирали и конкретни језици и конкретни језички системи. Та размишљања су водила ка томе да се као супротност општем у језику има у виду и оно што је превасходно посебно и појединачно, дакле конкретно. Отварањем питања конкретног, посебног, и његовим местом у односу на опште, отварао је и питање простора и времена у којем то конкретно постоји. А самим тиме је, на најдубљи начин, отварао и питање историје; превасходно питање историје поједних народа. И то су новине у преокупацијама. Хронотоп је израз који је први употребио Бахтин (1895-1975). Али је, изгледа, први велики мислилац који мисли у духу хронотопа управо Хердер. Он је физички умро још пре него што је Хегел почео да гради свој велики систем чија је битна компонента историзам.

У овим разматрањима дошли смо дотле да се већ могу (али и морају) правити варијације на тему: недостатак и надокнада.

За разлику од претходних великих људи у историји филозофије, који су иза себе оставили велике системе, Хердер се издваја по томе што је обратио пажњу на кључеве за разумевање онога што ће се десити у времену које долази. Није остварио систем, али је са њим почело нешто ново.

Професор Керовић сматра да је Хердер отворио пут развоју филозофске антропологије, оријентације у филозофији која ће човека ставити у средиште. Моје схватање Хердерове улоге није супротно овом схватању. Али је ипак другачије. По мом мишљењу Хердер није отворио само пут ка дубљем разумевању

човека као дефицитарног бића, већ је отворио и постор за дубље разумевање човека као бића праксе.

На развијеном праксису променио се не само човеков свет, већ и свет око њега. То је онај свет који је некад постојао само као могућност, а какав је у последњих двеста година постао стварни човеков свет. Тај свет већ не можемо да називамо природни свет. Тачнија би одредница била ако бисмо га назвали светом људске стварности, друштвене стварности, техничке стварности. Тај свет је изграђен на темељу човекове потребе да надокнади оно чиме га природа није обдарила. Нећемо погрешити ако данашњи свет схватимо као резултат умногострученог човековог праксиса.

ЛОГОС ПРАКСИСА

У постхегеловској филозофији појам праксе постао је главна категорија две оријентације: марксизма и прагматизма. И у једном и у другом случају то је био значајан добитак, али ограниченог домета. Марксистичка оријентација, којој је друго име било дијалектички материјализам, видела је у човеку као бића праксе превасходно творца материјалних добара. Прагматистичка оријентација видела је у човеку превасходно биће прагматичног понашања у односу према природи и другим људима. Ако као главни резултат ове оријентације схватимо филозофију Чарлса Сандерса Перса, видећемо у њој основу за успостављање семантичке парадигме. Наведена тумачења ових двеју оријентација се нису искључивала, већ допуњавала. За обе је било карактеристично што су у човеку виделе стваралачко биће које својом моћи издвајало од животињског света. На таквом поимању човека и стваране су основе и за изграђивање антропологије.

Поред ова два виђења, карактеристична за период који називамо *Чвориште праксис*, нужно је узети у обзир бар још два виђења човека која се ретко с њима доводе у везу. Са једним од њих већ смо се срели у поглављу о Хердеру. Друго потиче од Маршала Маклуана, канадског филозофа друге половине двадесетог века.

Хердерово схватање човека као живог бића дефицијентног у односу на животињски свет, способног да ту дефицијентност надокнади, даје основе да се објасни порекло и природа човекове праксе. Човек у том схватању стварно није немоћно биће, већ је биће које је предодређено да од своје немоћи прави моћ, да од бића ограничених моћи, ствара биће великих моћи.

Маршал Маклуан је ту природу човека у великој мери конкретизовао самим тиме што је у целом животињском свету само у човеку видео биће које има способност да се служи продужцима. Том идејом Маклуан се практично о надовезао на Хердерову идеју. Иако се, изгледа, нигде није позивао на Хердера, он је ипак дао веома конкретне одговоре на питање како човек од дефицијентног бића постаје биће моћи. ХердEROVA и Маклуанова концепција о човеку – као о дефицијентном бићу и као о бићу које има способност да се служи продужцима, могу се

схватити као израз исте потребе да се осветли природа човека. Заједно са марксистичком и прагматистичком концепцијом оне могу да нам више кажу о томе шта је то пракса. А то значи да нам потпуније кажу како пракса постоји и на начин могућности и на начин стварности.

Могућност и стварност праксе?

Човек је био човек и кад је живео у свету природе и данас кад живи у људском свету. То само наизглед може да буде исто, а у ствари није исто. Лако ћемо се у то убедити на једном једином примеру: на струји, која је човеков проналазак. Искључите само за часак струју у граду као што је Њујорк или у граду као што је Београд: све ће се пореметити у функционисању популације градова.

Морамо поћи од сазнања да се праксис почиње да мултипликује практично тек од новог доба, од интронизације човека, тј. од тренутка када је човек почео у потпуности да преузима властиту судбину у своје руке. Праксис у којем човек данас обитава толико је сложен да се о њему може говорити као о непрегледној шуми у коју се може залутати. Да би се у тој шуми сналазио, човек је себи натоварио још један задатак: да се снађе у том праксису као целини. То ће моћи да учини ако у тој целини успе да пронађе неки имаментан ред, односно логос. Логос у мултиплификованом праксису нашег времена моћи ће да се открије ако се поштује логика. А логика је сложена дисциплина; једно од главних подручја њеног испитивања тиче се односа целине и делова које је чине. Тај поступак се у логици зове дивизија, а један од конкретних облика дивизије је класификација. Поступак класификације може много да помогне у савладавању стварности ако се ваљано изведе. На жалост, овај поступак често бива изложен злоупотребама.

Да бих показао како се поступак класификације може изиграти и обесмислити, навешћу један познати пример. То је нешто као карикатура класификације. Пример је узет из чувене Борхесове приповетке *Аналитички језик Џона Вилкина* у којој се приказују елементи „извесне кинеске енциклопедије“:

На њеним невероватним страницама записано је да се животиње деле на: а) оне које припадају цару, б) балсамоване, в) укро-

ћене, в) прасиће сисанчад, г) сирене, д) бајковите, ђ) пуштене псе, е) оне укључене у ову класификацију, ж) сумануте, з) многобројне, и) насликане најфинијим кистом од камиље длаке, ј) итд. к) које су управо разбиле вазу, л) које издалека личе на муве.

Ова карикатура класификације на посредан начин открива природу њене фаличности; открива да поступку нешто битно недостаје: недостаје јој деобени принцип. Зато је нужно подсетити се шта класификација јесте. Она је логичка операција која подразумева да се једна деобена целина (*totum divisionis*), на основу успостављених принципа (*principium divisionis*), дели на деобене делове (*membra divisionis*).

Ако после свега, што је до сада о стању филозофске мисли после Хегела речено, праксис схватимо као деобену целину, показује се да тај проблем није нерешив. Поготово што деобени принцип можемо да препознамо у дефиницији човека као дефицијентног бића које овај свој недостатак може да надокнади разним видовима потврђивања.

Тако се у оквиру укупне људске делатности могу видети ова три вида потврђивања:

1. Један од тих видова је онај које човек чини превасходно ради *самопотврђивања* властитих могућности (оних којима га је природа обдарила).

2. Други вид чине човекове активности које су усмерене ка *регулisaњу* односа међу људима.

3. Најзад, трећи вид је онај када човек помоћу *продужетака* увећава своје моћи у свету у којем живи.

Заједничко за та три вида праксиса јесте *потврђивање* човека у моћима у којима јесте или може да буде дефицијентан.

Постоји ли бар нешто што те деобене чланове повезује?

Повезује их логос. А логос се, у побројаним примерима, остварује различито. Зато ће се, издвојено, приказати у три поглавља: *Логос самопотврђивања*, *Логос регулатива у међуљудским односима*, *Логос продужетака*. Њима ће бити придато и поглавље *Аксиологија и логореја*. Функција је овог поглавља да додатно осветли претходно издвојене случајеве човековог потврђивања.

А. ЛОГОС САМОПОТВРЂИВАЊА

Потврдити се, односно самопотврдити се, то је тежња сваког човека. Другим речима, то је једна од човекових битних карактеристика, његова онтолошка бит. Ова тежња може се илустровати на примерима из више подручја праксе човековог постојања.

а. Једно је потврђивање у области човекових физичких могућности.

а. Друго је потврђивање човекове материјалне и духовне природе.

б. Треће је потврђивање његових стваралачких могућности у грађењу нечег небилог.

г. Четврто је његово потврђивање као човека.

д. Пето је потврђивање његове индивидуалности.

Самоптрђивање и потврђивање у играма

Најлакше је почети од самопотврђивања човека у области игара, посебно спорта.

Потврђивање могућности помоћу игара и кроз игре својствено је и животињама. И на човека се отуда може гледати као на живо биће коме је својствено да се игара. Његове игре су многе и разноврсне; стално се умножавају. За разлику од животињских игара, бар сложеније човекове игре одвијају се по неким правилима. А чим помињете правила, имплицитно сте почели да говорите о логосу. Мултиплификацију игара прати и мултиплификација логоса. У езистирању праксе игара, може да буде маргинализован или одстрањен онај логос који је предмет метафизике. Али не и логос који је карактеристика забаве. Игре су начин самопотврђивања човека и могућност обогаћивања логоса игре.

Људско биће је материјално и духовно. Као материјално оно има особине које постоје и у животињском свету. Али као духовно, оно има и особине које животиње немају. Међу тим

особинама је и способност мишљења, духовно осећање, потреба за смислом чињења.

На основу особина човековог бића да буде телесно и духовно биће, могуће је и разликовати и видове самопотврђивања. Само једна од тих карактеристика води ка самопотврђивању оног дела природе која човека везују за његове животињске карактеристике. То је спорт.

Неки појединци међу људима показаше да могу да трче брже и од најбржих животиња, да скачу више него многе животиње, да пливају брже него многе рибе. Спорт је тако постао део праксе у којем човек може да покаже да није дефицијентан у односу на животињски свет.

Разни су видови самопотврђивања људских физичких и духовних могућности. Зато и постоје многе врсте спортова; неке врсте спортова се тек стварају, а неке ће се тек стварати. Сваки од спортова има своју теорију и своју праксу. Посебним проблемима спорта већ се баве психологија или социологија спорта. Било би зато природно да постоји и дисциплина којој би одговарало име спортологија. Постоје и факултети на којима се спортови изучавају. Смисао могуће дисциплине која би се звала спортологија и њених поддисциплина јесте да уђе у логос спорта.

Вештине

На вештине такође треба гледати као на видове самопотврђивања, на телесном, али пре свега на духовном плану. Треба се сетити средњовековне праксе упућивања племића да стекну седам слободних вештина. Те вештине племићима нису доносиле непосредну корист. Али су их потврђивале у племићком статусу. Племићски статус се доказивао не само пореклом, већ и овладавањем вештинама. Ко овлада овим слободним вештинама за њега се може казати да је прави племић. Образовање у духу седам слободних вештина био је један од начина самодоказивања или доказивања пред људима.

Данас се не говори о тако нечему као о овим вештинама. Али то не значи да се нешто слично не упражњава. Јер, прво, не постоје само седам већ много више слободних вештина. Али је принцип самодоказивања и доказивања пред другима задржан. Човек се преко разних вештина доказује, свеједно да ли их је седам или седамнаест. А преко појединаца који се доказује у спортовима доказује се и његова околина: породица, ужа и шира заједница, нација.

Уметности

И област уметничког стварања треба схватити као посебну област човековог самопотврђивања.

На природу уметности може се гледати, пре свега, као на једну посебну врсту човековог самодоказивања или доказивања пред ближњима. Различити су начини таквог доказивања. Некад се могло с правом говорити о шест врста уметности. У непосредној прошлости појавила се и седма уметност, филм. А после филма, после открића радија, телевизије, електронских медија, јавиле су се још неке уметности. Илузорно је данас покушати да се преброје све уметности које су на делу. А треба очекивати и да ће се постојећи број уметности увећати. Али такође треба очекивати да се тиме неће битно оспорити сам принцип самодоказивања човека.

Са те тачке гледишта, уметност може да се схвати као највиши облик самодоказивања и потврде стваралачких вредности човека. Овим самопотврдама човек ствара и неку другу стварност, различиту од оне коју је затекао. То је она стварност која постаје предмет бављења онтологије уметности и естетике.

Самопотврђивање човека као човека и појединца

„Шта је човек, а мора бит човек“; тако гласи познати Његошев стих. Нормални људи теже да се потврде као људи: да буду деца својих родитеља; чланови својих породица; чланови својих колектива; учесници у друштвеном и јавном животу; војници и зналци војничких вештина. Нормални људи теже да буду и добри мужеви и добре жене, добри родитељи итд. И у тим оквирима они се могу реално самопотврђивати.

Осећање за меру у самопотврђивању, и то је обележје тежње за самопотврђивањем. И то се показује као могућа сврха егзистенције. Сврха је у томе да дете буде дете, да младић буде младић, да девојка буде девојка. Да војник буде војник, да сељак буде сељак, да зидар буде зидар, да лекар буде лекар, да професор буде професор. Да све што чинимо одговара својој сврси: кућа да буде кућа, друм да служи својој сврси, школа да буде школа; да људско биће одговара својој бити.

Егзистенцијализам, као оријентација, више него претходне оријентације, отворио је ово питање. Важан израз из његовог појмовног арсенала је аутентичност. Аутентичност егзистенције се нарочито јасно осветљава у односу са њеном супротношћу, са неегзистенцијом. Зато је једна од главних тема ове оријентације егзистенција и смрт. Суочен са постојањем, човек је упућен да своје недостатке надомешћује, а своје способности потврђује. Аутентичност се добија ако се надоградња обавља на иманентним основама, а не на трансцендентним, онима које долазе са стране.

Потврђивање индивидуалности

Филозофија егзистенције има зачетак у великом негатору Хегелове оријентације, данском филозофу Кјеркегору. У *Филозофско-теолошком лексикону* Ивана Коларића (2004) постоји један детаљ из одреднице о овом филозофу на који вреди подсетити. „О његовој филозофији речито говори и надгробни епитаф, који гласи: *Био је индивидуа*“. Инсистирање на индивидуалном, на супрот општем, биће стална карактеристика филозофије коју је он зачињао.

Сви наведени случајеви илуструју потребу човека да постоји и да своје постојање потврди као јединка.

Б. ЛОГОС РЕГУЛАТИВА У МЕЋУЉУДСКИМ ОДНОСИМА

Човек је упућен не само да се докаже као индивидуа. тј. као појединац, већ и да се потврди као појединац међу другим појединцима, као индивидуа међу другим индивидуама.

Ови односи зависе од облика интесубјективних односа и организовања људи. Бар неколико облика треба поменути. Основни људски односи заснивају се на родственим и етничким основама. Основни облик људске заједнице је породица. Изнад породице је фамилија, братство, племе, народ. Али постоји и територијално организовање људи: по месту становања, општини, региону, покрајини, држави. Друга организовања заснивају се у разним комбинацијама овим примарних облика.

Да би човек живео са другим људима, са ближњима и даљима, принуђен је да те односе устроји према неким правилима, односно регулама. Ових регула може да буде мноштво, и оне могу да буду разне. Можемо им дати заједничко име *регулативи*, а затим их можемо поделити на поједине деобене чланове. Историја је већ учинила да се ти регулативи деле на три основна подручја: подручје морала, подручје правних односа и подручје политичких односа. Тим подручјима се баве и посебне дисциплине које се зову етика, право и политикологија. А ове дисциплине се, даље могу делити на на поддисциплине.

Морал и дисциплина о моралу: етика.

Морал је настао из обичаја које су изграђивани у људским заједницама да би се регулисали односи међу људима. Настајао је на обичајима која су се временом конституисала у правила понашања, у нешто као морални кодекс. На овим правилима или моделима понашања изграђивао се и карактер појединца, породице, братства, народа.

Какве су природе највиши модели тих кодекса можемо илустровати једним цитатом из књиге Ивана Коларића *Филозофија* (2006:149-150) у којем се, после помињања Сократа, наводе још Исус Христос, затим Кант и једна српска народна песма.

При крају чувене Исусове Беседе на гори, он формулише и чувено „златно правило“ хришћанске етике: *Чините другима оно што бисте желели да други чине вама!* Или, у негативном одређењу: Не чините другима оно што не бисте желели да други чине вама! Овај принцип универзализације ће у Кантовој етици поста-

ти „категорички императив“. А у нашој народној епизи, Христово златно правило најбоље изражава „краљичин императив“, односно завет мајке Јевросиме Марку Краљевићу:

„Марко сине, једини у мајке!
Не била ти моја рана клета,
Немој сине говорити криво
Ни по бабу ни по стричевима
Већ по павди Бога истинога;
Немој, сине, изгубити душе;
Боље ти је изгубити главу,
Него своју изгубити душу“

Ова подсећања показују да етика има неке од својих главних стубова који носе етичке оријентире и вертикале.

Право

Као што је морал постао начин да се оствари идеја добра међу људима, тако је и право постало начин да се на идеји добра заснују и други односи међу људима. Основи за успостављање оваквих односа заснивају се на идеји правде и правичности. И ова идеја се темељи на обичајном праву, и на темељу природог права. У темељу је идеје природног права право сваког човека да постоји. Ова идеја се остварује на разне начине који се, у оквирима правне науке, јасно разликују. У том смислу изучавају се и појаве означене изразима субјективно право, позитивно право, породично, имовинско, грађанско право, правно уверење, итд. Али ова регулација односа међу људима, није препуштена њиховим властитим осећањима, већ кодификовању норми међуљудског понашања: законима, прописима и другим актима. Они су предмет изучавања правне науке која је развијена у свим цивилизованим земљама. Ови односи могу да буду веома сложени. Важно је, међутим, да се у њиховим регулисању не погубе и оријентире. А главни оријентире у регулисању тих односа требало би да се заснивају на идеји правичности или правде. Сврха деловања права јесте да се у уређеном друштву устроји правни поредак независан од актуелне политике. А како се кон-

кретно правни односи међу људима остварују, то је предмет изучавања правне науке.

На право се мора гледати као на велику људску тековину која је вековима изграђивана да би регулисала односе међу људима. У истом смеру морало је да буде развијено и међународно право. Његов је задатак да регулише односе међу земљама и народима.

Политикологија

А када је реч о друштвеним заједницама као што су племе или народ, полис или држава, јављају се и други проблеми. Циљ њиховог решавања јесте: како учинити да поменуте заједнице могу успешно да функционишу. Природно је да и у овој области владају различите идеје, да су оне често несагласне, да међу њима постоји борба за превласт. У једним друштвеним системима су у превласти једне идеје, у другим друге. Оне се издвајају у једну посебну групу, у идеје политичке природе. У повезаности са тим идејама и политика као целина је израсла као једна област људске праксе. На основу идеја како уредити друштво и настале су политичке доктрине. А дисциплина која се њима бави јесте политикологија.

Смисао овог текста није да изложи неку властиту политичку доктрину, већ само да подсети на област људске праксе која се може идентификовати као политика. Такође и да подсети на дисциплину којој је име политикологија. Овој дисциплини припада и сасвим одређени задатак: да изучава политичке доктрине и политичке организације, да уочава и критикује њихове предности и недостатке. Евентуално, и да предложи политичка решења која се тичу политичких односа у људским друштвима и државама. Циљ би требало да буде: наћи најбоља решења за политичке односе међу људима. За мој начин мишљења, најбољи ефекти могу се постићи ако изучавање политикологије буде постављено на метатеоријске основе. А то значи засноване на увиду у кореспонденције међу чињеницама у духу идеје о конкретном тоталитету.

У прилици смо да опет поменемо идеју добра.

Пракса међуљудских односа је сложена и богата. Па ипак се према тој пракси можемо принципијелно односити у складу са ставом да су њени облици прихватљиви у мери у којој су у сагласности са идејом добра. Тако би требало да буде и кад су у питању и морал, и право и политика. Сви регулативи у овим областима требао би да се оцењују у складу са идејом добра.

В. ЛОГОС ЉУДСКИХ ПРОДУЖЕТАКА

Идеју о људским продужецима које је изнео Маклуан у својим књигама *Гутембергова галаксија* и *Људска опитила* 60-тих година преошлог века заснивала се на примерима из области технике. Тај начин размишљања у великој мери је обогатио наша сазнања о човеку. Његови примери људских продужетака су точак, аутомобил, авион; радио, телевизија. Помоћу тих продужетака човек је успео да енормно увећа своје моћи, да од света направи једно велико село.

Бавећи се Лазом Костићем, пронашао сам да је овај наш филозоф још у 19. веку продужетке схватио знатно шире. Он их је видео у продужецима друге врсте, онима нематеријалне, духовне врсте. Ово своје запажање први пут сам изложио у књизи *Обнова логоцентризма* (2009). Тамо изнесен начин размишљања битно доипуњује основну Маклуанову идеју. Показује да се човек служи продужецима, користећи логику, науку, вештине. Идеје изнете у тој књизи, посебно у поглављу *Човек као биће продужетака*, у овом одељку само разрађујем. Тамо сам Маклуана доводио у везу са Лазом Костићем, али нисам указивао на још једну важнију везу: ону са Хердером. Та веза је изузетно важна. јер и практично открива да човек своје природне недостатке надокнађује служећи се продужецима.

Најбољи пимер човекових продужетака могу се наћи у наукама. Још Дилтај је науку делио на природне и друштвене. Методологија природних и друштвених наука се разликују. Боље ћемо разумевати и једне и друге ако схватимо да оне своју моћ заснивају на продужецима.

Моћ природних наука заснива се на моћи откривања функционисања природних закона и њиховог стављања под људску контролу. Ако се спознају закони, ако се они могу контролисати, може се и човекова моћ увећати.

Слично је и са друштвеним наукама. И ту се моћ човека прати на основу тога колико се служимо методама помоћу којих боље можемо да разумевамо друштвене појаве.

Један од најзначајнијих човекових продужетака, по мом схватању, јесте вербални језик. На поснову тога продужетка, човек може да успоставља односе са другим људима, и то кроз простор и време.

Потреба за успостављањем логоса

Дилтајева подела наука на природне и друштвене је одавно општеприхваћена. Али није довољно јасно спознато да се та подела заснива на логосу, нити да је моћ и једних и других наука заснована на логосу, најзначајнијем човековом продужетку.

Суштна је објашњавања и разумевања и природних и друштвених појава јесте да се спознају законитости, тј. да се спозна природа реда на којима оне почивају. Лакше је овај проблем било решити у природним наукама. Зато што се њихови резултати лакше проверавају и верификују, приказују у виду објашњења.

У друштвеним наукама откривање логоса је знатно теже. Процес спознаје Дилтај дели на три дела: на *предразумевање*, *разумевање* и *тумачење*. Ради спознаје тих процеса, мора се активирати и логика у ужем смислу, и њен посебан огранак медолологија. Али је и у том подручју главни циљ осветљавање логоса друштвених појава.

Ући у логос продужетака

Служити се продужецима, то значи *ући* у. Ући у логос субјекта, ући у логос објекта, ући у логос праксиса, ући у логос наука. Што значи: ући у логос поимања, у логос објашњења, у логос разумевања. Истраживач има у основи исти задатак: *ући* у. И то је једно од открића нововековних филозофа (Жоржа Пулеа).

Служење продужецима биће успешно ако се спознају закони: закони природе, закони језика, закони индивидуалног и дру-

штвеног понашања човека. Другачије казано: када се спозна исто у различитом.

Г. АКСИОЛОГИЈА И ЛОГОРЕЈА

Способност човека да се служи продужецима учинила је да се на затеченом свету природе изгради нови и другачији свет, који више није творевина бога и природе, већ је више творевина човека. Да би се што успешније служио продужецима, човек је створио низ наука, а да би могао да уђе у ред наукама, створио је универзитете и енциклопедије.

Зато је нормално што ни филозофија у постхегеловском периоду није исто што је и била. Поред традиционалних филозофских дисциплина: онтологије, епистемологије, етике и логице, неизбежно се морамо суочавати и историјом филозофије, филозофском антропологијом, семиологијом и другим дисциплинама и поддисциплинама. Новостворени људски свет учинио је, такође, да се створи низ вредности које у ранијим периодима нису неговане. Ове новостворене вредности не само да су обогатиле човеков вредносни систем, већ су учиниле да се реактивирају старе вредности. Већ у 19. веку истакнута је потреба да се створи нова филозофска дисциплина, аксиологија, чији је главни предмет бављење вредностима.

Међу најзначајнијим ауторима новостворене дисциплине издваја се Макс Шелер. Шелера истовремено, с правом, убрајају и међу најзначајније представнике антропологије. Иван Коларић, своју одредницу о аксиологији, практично завршава информацијом о Шелеровој класификацији вредности. Исту ту класификацију представља и у књигама *Филозофија* и *Логика*. Информација је у овим делима је кратка и садржајна. Цитат који наводим је из *Логике*:

Бавећи се вредновањем и аксиолошким методом, претходно смо већ констатовали да је Шелерово разликовање врста вредности или вредносних модалитета скоро општеприхваћено. Он разликује: (1) *Хедонске вредности*, које чини вредносни низ задовољство и бол; (2) *Виталне или биолошке вредности* – као што су живот и здравље, којима одговара вредносни пар племенито-просто; (3) *Духовне вредности*, које се деле на: (а) *Друштвено-*

моралне вредности (добро-зло, исправно-неисправно), б) *Естетске вредности* (лепо, узвишено, љупко, комично, трагично, итд,) и в) *Логичке вредности* (истинитио-лажно). И најзад, као највише (4) **Религијске вредности**, као *вредности светог и несветог*, које су у крајној линији ипак *персоналне вредности*. (210).

Шелерова класификација вредности могла је да буде општеприхваћена зато што је коректно изведена. У тој класификацији можемо да издвојимо две врсте вредности: оне које су неметафизичке (тј. хедонске и биолошке; изложене су у тачкама 1. и 2) и оне које су метафизичке (приказане у тачкама и подтачкама од 3. до 5); значи: духовне, естетске, религијске вредности. Увид у Шелерову класификацију вредности показује и колико је човеков вредносни систем кроз векове постао стабилан. Значајно је приметити да су у том вредносном систему значајно место добиле баш оне вредности које су у Платоновом систему идеја представљене као идеје добра, истине и лепоте. Аксиологија се у ново доба развила с разлогом. То је учињено у време када су људске вредности постале угрожене. Појава ове дисциплине јавила се истовремено са Ничеовом идејом да треба превредновати све вредности. Ново доба је, и мимо Ничеа, испољило негативне тенденције у овом домену. А то је тенденција да се вредности прикрију, обесмисле, неутрализују. Тој појави би највише пристајао израз логореја.

Назив логореја би могао да се схвати као скупни назив за појаве као што је вербализација, лажна ученост, потреба за искривљавањем истине. Као пример за логореју може се навести акција бомбардовања Србије 1999. која је имала назив Милосрдни анђео. Номинално је то била борба за одбрану европских вредности, а имала је сасвим супротне циљеве.

И логореја је једна од последица мултиплификације праксе у модерно доба. Са њом треба рачунати као са очекиваном појавом. То јест са појавом која се, као и вредности, може изучавати и сузбијати.

ОСВРТ НА „ЧВОРИШТЕ ПРАКСИС“

Део књиге *Чвориште праксис* заузима сличан простор као и претходна два „чворишта“: *Чвориште Платон* и *Чвориште Хегел*. Већ сама та чињеница сведочи да су проблеми који су настали у то доба исто тако велики и достојни изучавања.

Постоји, међутим, једна битна чињеница које ово чвориште одваја од претходна два. То је став да је основна релација у овом периоду субјект-праксис-објект. Њу је лако уочити и разликовати од претходног чворишта које се градило на спознаји релације субјект-објект, и од оног најранијег када је филозофска мисао била преокупирана спознајом објекта.

Већ самим тим се приказ развоја филозофске мисли преко „чворишта“ испоставио као оправдан. Јер је показао да је у тим променама било логоса. А то значи да су се промене дешавале у сагласности са противречним процесима који су пратили потребе човека и његов развој.

Мора се ипак признати да су филозофске преокупације везане за период који смо именovali као *Чвориште праксис* умногоме другачије од оних из претходних периода. И то је једна од последица од интронизације човека. У овом периоду су у први план избиле преокупације које настоје да задовоље три новонастале дисциплине: филозофску антропологију, семиологију и аксиологију. Класичне филозофске дисциплине (онтологија, епистемологија, логика) и у овом периоду су опстале. Али су првенство препустиле дисциплинама које су у фокус истраживања ставиле проблеме савременог човека.

Нова ситуација човека, и нове преокупације, учиниле су да се баш у ово доба испоље и две опречне тенденције: *деконструкција логоцентризма* и њој супротна тенденција *обнова логоцентризма*. Њихов сукоб је на делу.

ЧВОРИШТЕ ЛОГОС

ПРИСТУП

У *Логичи* Ивана Коларића, на почетку поглавља које се зове *Основне филозофске методе*, изречена је оцена стања у савременој филозофији. Она гласи:

Само на први поглед наше доба изгледа као *време тријумфа филозофије*. Донста, никада се у досадашњој историји није толико филозофских дела штампало, преводило, и изучавало. На жалост, и поред усавршених техничких апарата за пренос знања, компјутеризације и интензификације наставе у образовним институцијама – почетком 21. века мало је нових филозофских идеја и филозофема, креативних и синтетичких и интуитивних (без мистичког значења) мислилаца. Наиме, савремена филозофска култура више је усмерена на минуциозно анализирање (објашњавање, разумевање и вредновање) већ створених дела, а не на дубинске и висинске филозофске синтезе и осмишљавање будућег. (192)

Сличне оцене, на другачији начин, изричу и други познаваоци стања у савременој филозофији.

Крај историје. Тако се зове књига чувеног америчког научника Френсиса Фукојаме која је доживела светску славу при крају 20. века. „За смисао више нема наде“. То је чувена реченица Жана Бодријара, једног од најзначајнијих мислилаца доба постмодернизма. Обе ове тезе израз су филозофије постмодернизма која се у пуном смислу испољила при крају 20. века. Оне представљају и неку врсту дијагнозе духовног и интелектуалног стања у којем се савремени човек налази. Обе су проистекле из развоја филозофске мисли у постхгеловском периоду. Врхунац те оријентације репрезентује филозофија деконструкције Жака Дерида. Њен смер је јасно одређен. То је деконструкција фоноцентризма, етноцентризма, логоцентризма.

Тако усмерена филозофска мисао оставила је трага и на организовање политичког и друштвеног живота савременог човека. И у тој области идеје су се претварале у стварност. А то су биле идеје које су темељно поткопавале логоцентризам. Кад су нашу земљу, СР Југославију, бомбардовали 1999. био сам међу многима који су се на мом Новосадском универзитету против тога чина јавно протествовали. На једном таквом скупу, 13

априла, изговорио сам текст који ће касније бити објављен под насловом *Обнова логоцентризма*. Изнео сам у њему став да иза тога чина стоји једна лоша филозофија. И рекао да та филозофија руши три највеће европске вредности: идеју истине, идеју добра и идеју лепоте. Своје ставове илустровао сам и примерима. На темељу истих идеја, девет година касније, произашла је и књига која се зове *Обнова логоцентризма* (2009). Излаз за човека у њој се можетражити у два основна смера: у подсећању на место које је логос имао у човековој прошлости, и на његову могућу улогу у будућности света и човека.

Ако се живот стварно наставља, као што је евидентно, онда није свеједно и како се он може осмислити и оплеменили. У тренутку у којем јесмо вреди се подсетити питања на којима су изграђене и три чувене Кантове критике: *Шта могу да сазнам? Шта треба да чиним? Чему треба да се надам?* Та питања су стварно преокупирали филозофе посткантовског периода. Њихове одговоре смо представили у поглављу *Чвориште праксис*.

Питања на која треба да одговори савремена филозофска мисао имаће у фокусу друге проблеме, оне који су у ово време на дневном реду. Та питања ће се тицати природе знаковних система, проблема човековог отуђења, проблема оваплоћења човекових вредности. Она би могла да гласе:

а. Шта се то дешава у подручју знаковних система што води ка поремећајима у њиховом функционисању? - Одговор на ово питање је дат у поглављу *Човекови продужеци и семиологија* (са потпоглављем *Кентаруризација семиолошке парадигме*).

б. Шта човека отуђује од његове могуће аутентичности? - Одговор на ово питање је дат у поглављу *Отуђење и разотуђење*.

в. Шта се чини и може чинити на оваплоћењу људских вредности? - Одговор на ово питање је дат у поглављу *Оваплоћење и одуховљење*.

Сва ова три питања проистичу из потребе да се процеси деконструкције логоцентризма, који су на делу, преусмере ка процесима обнове логоцентризма. Једно поглавље посвећено је процесима промене парадигме (*Преумљење*) и једно самој *Обнови логоцентризма*.

ЧОВЕКОВИ ПРОДУЖЕЦИ И СЕМИОЛОГИЈА

Главна од човекових способности, способност да се служи језиком, практично постоји одувек, откад се човек одвојио од животињског света. А давно је спознато и да се човек управо том способношћу издвојио од других живих бића. Аристотел је ту спознају изразио дефинишући човека као *оруђе које говори*. Али ова способност је дошла до израза тек у новије време када је помоћу језика човек стварао и организовао читаве системе служења продужецима. У том систему је она Аристотелова формулација постала застарела, а самим тиме и депласирана. Данашњи мислиоци тако не гледају на човека. За наше време карактеристична је дефиниција семиотичара Ернста Касирера, који је човека дефинисао као *animal symbolicum*. Способност човека да се служи знаковима не само да је издвојила човека од других живих бића, већ је омогућила човеку да властити свет изгради као свет знакова. Тај свет се, по својој природи, већ увелико разликује од природног света, оног у којем се човек потврђивао као биће и као оруђе које говори.

Способност човека да се служи знаковима као својим продужецима, уско је повезана са још једном способношћу: да се служи логосом као својим најзначајнијим продужетком. Те две човекове способности у пракси човекове историје су готово нераздвајне. Човекове логосне моћи отелотворују се најпре у свету знакова, и отуђују се помоћу продужетака које је човек створио. Зато је природно што се у проблеме савременог човека најпоузданије и најбрже улази преко знаковних система, дакле оних којима се бави семиологија.

Од способности да се служи знаковима не проистиче само благодет човекова; проистичу и многи проблеми са којима се савремени човек среће. Зато је природно да се савремена филозофска мисао посебно посвети овим проблемима.

КЕНТАУРИЗАЦА СЕМИЛОШКЕ ПАРАДИГМЕ

Са усложњавањем семиолошких проблемима, ни ја се не срећем у овој књизи први пут. Текст под насловом *Кентауризацја семиолошке парадигме* објављен је у мојој књизи *Обнова логоцентризма*. Укупан текст тамо има десетак страна. Карактеристике појаве означене изазом *кентауризацја* представљене су у деловима текста који имају ове међунасловe. 1. *Номинализам*, 2. *Симулакрум*, 3. *Деконструкција логоцентризма*, 4. *Арбитрарност* и 5. *Ојезикословљење семилогије*. У овом поглављу ћу само подсетити на основне ставове те анализе. Али ћу редослед излагања прилагодити природи ове књиге.

1. *Ојезиковљење семиологије*. Кованица *ојезиковљење* у овом тексту има функцију да подсети на праксу доминације једне врсте знакова, вербалних, језичких знакова, над осталим врстама знакова.

У савременој семиологији доминантне су две оријентације: једна је она којој је репрезентант Фердинанд де Сосир, и која се бави вербалним знаковима, а друга је оријентација она која се бави знаковима уопште, међу њима и вербалним, а којој је репрезентант Чарлс Сандерс Перс. За добро функционисање прве од њих, десосировске, довољна је и дводимензионална концепција знака. А за другу, персовску, већ је потребна тродимензионална димензија знака. То је она димензија која поред означавајућег (рецимо речи) и означеног (појма) подразумева и трећу димензију знака: референт (тј. објект на који се појам односи). За тумачење света у којем није доминантна десосировска концепција знака, као што је на пример свет из филма *Богови су пали на теме*, већ је потребно ослањање на тродимензионалну концепцију знака. Јер она садржи обе димензије знакова на коју се односи и реч и појам који она означава; али садржи и трећу: референте, тј. објекте на које се појмови односе. Односно на оно што може постојати и пре речи, и без речи и појмова.

Доминација вербалних знакова над другим знаковима у савременој цивилизацији (која је доскора била цивилизација књиге) учинила је да су невербални знаковни системи одвећ марги-

нализовани. Људи су били навикнути да на свет знакова гледају кроз једне наочари, кроз наочари језика. А за такво виђење човеку је била довољна само она десосировска оријентација у семиологији која је исповедала да знак има само две димензије: ознаку (реч) и означено (појам). Обе те димензије добро су функционисале са примерима као што су расковник, кентаур, једнорог, вила, дакле појавама које имају само две димензије: реч и њоме означени појам. Али ова семиолошка концепција већ није могла најбоље да функционише у означавању појава као што су коњ, дрво, кућа, код којих очигледно знак има три димензије: и реч, и појам, и објекат на који се појам односи. Отуда се појава ојезиковљења знакова у мом тексту означава и изразом кентауризација језика или кентауртизација семиолошке парадигме.

Оваква *кентауртизација знаковних система*, у крајној линији, носи и опасност од осиромашења мисли. Ово осиромашење мора да има и негативне последице у односима човека према свету знакова, па самим тиме и према семиологији. Али и на разне врсте увида у сложени свет праксе.

2. *Номинализам*. У пракси, осиромашење знакова посебно се може показати у случајевима када се употреба знака још више редукује па своди само на једну димензију: на димензију имена. То су случајеви када речи немају покрића ни у појмовима, ни у објектима на које би се појмови могли односити. Тада добијамо само речи, речи, речи; односно речи без означеног. Коришћење језика, коришћење речи, у таквим случајевима своди се на једну димензију знака. Ако такво коришћење језика није учињено ради песничке функције, оно може да послужи и да се замагли стварност. Та појава има адекват у нечему што смо у једном од претходних поглавља назвали логореја.

3. *Арбитарност*. Семиологији је познато да постоје знакови који немају везе са оним што означавају, односно знакови којима се значења арбитарно дају. Пример за такве знакове су симболи, а пример за симболе су националне заставе. Природа ових знакова је таква да су заставе-знакови арбитарно изабрани, и да у знаковним системима могу успешно да функционишу. Сама могућност да се знакови могу и арбитарно употребљавати, може да има и своју лошу страну. Произвољна употреба зна-

кова може се користити ради разних злоупотреба. У пракси се, на жалост, тако често и чини.

4. *Симулакрум*. Појам симулакрума раширио се посредством једног од најзначајнијих постмодерних филозофа, Жана Бодријара. Израз симулакрум тиче се смишљеног али неадекватног представљања истине. По Бодријару у савременом свету уместо истине често доминирају само симулакруми истине. А то значи да се истина само симулира (лажно представља) уз помоћ знакова. Пошто се првасходно бави светом знакова и значења, симулација у Бодријаровим текстовима се показује као једна од од незаобилазних карактеристика света којом се бави семиолошка парадигма у филозофији.

5. *Деконструкција логоцентризма*. Израз деконструкција логоцентризма потиче од Жака Дерида. Под тим изразом Дерида превасходно мисли на свет у којем је у центру Логос, дакле Бог; а пошто је Бог главни ослонац метафизичког света, овај израз служи да се обележи деконструкција метафизике.

Нама, Западњацима, најближа је метафизика она која је устројена у *Новом Завету* где се почетак свега види у Логосу. Деконструкција метафизике, као деконструкција Логоса, одвијаће се отуда превасходно у два смера: у смеру деконструкције закона и у смеру деконструкције речи, ознаке. Отуда се ни идеја о деконструкцији логоцентризма никако не може односити само на деконструкцију метафизике, дакле нечега што има везе са трансценденцијом. Она се мора односити и на деконструкцију разних облика законитости, и на деконструкцију вербалног система. Сам Дерида је ту појаву назвао дисеминацијом. Дисеминација се односи на случајеве када речи губе значење, кад им се придају друга значења, међу њима и произвољна. Појава дисеминације, на жалост, све је раширенија. Па ипак, сама њена превелика раширеност не обавезује човека да од суштине означавања дигне руке. Обавезује га да обнови систем, и присуство дисеминације стави под контролу.

Појаве на које указујем у поглављу *Кентауризација семиолошке парадигме* сведоче и како је семиолошка парадигма учинила да се између човека и света појави свет знакова, која чове-

ка дели од објеката, од света, али и од других људи. Са постојањем те завесе се мора рачунати. И она је настала као резултат богате и развијене човекове праксе. Ова завеса је учинила да човеков живот са једне стране постане много богатији, али и много сложенији и рањивији. Да бисмо се са овим проблемима носили, морамо им се приступити са мета-критичке позиције. А то значи: морамо владати и семиологијом, науком о знацима и знаковним системима.

ОТУЂЕЊЕ И РАЗОТУЂЕЊЕ

Појам отуђење присутан је у свим филозофијама. Тако каже Дејвид Купер у уводном делу књиге *Светска филозофија* (2004:12). Ова књига је ретка по томе што има амбицију да, поред западне, представи бар још неколико других главних филозофија у свету: индијску, кинеску, јапанску, исламску. По његовој тврдњи проблем отуђења један је од главних и општих проблема са којима се носе различите цивилизације и културе. Таква констатација је очекивана, јер се тиче човека уопште. На жалост, Купер ову своју тезу није и шире елаборирао.

Питање је: о чему стварно говоримо кад издајамо проблем отуђења у различитим филозофским системима?

Филозофија, као сложена дисциплина, има много грана и одељака. Не треба очекивати да ће се у свим својим деловима занимати проблемом отуђења. Рецимо, не треба очекивати да ће се проблемом отуђења посебно бавити логика, епистемологија, филозофија природе, семиологија. Али треба очекивати да ће то бити проблем којим ће се бавити антропологија, етика, филозофија егзистенције. И треба очекивати да ће овај проблем бити тема којом ће се бавити митологије, религије, теологије. А то су области које постоје у свим светским филозофијама.

Да се ипак вратимо главној теми, теми отуђења.

Постоји један моменат у историји западне мисли који се може узети као почетни за успостављање појма отуђења. То је онај моменат у *Старом Завету* у којем се, митским језиком, представља тренутак када се чин збио. Адам и Ева, које је Бог створио, по овој библиској митској причи, живели су срећно у рају, све док змија није наговорила Еву, а Ева наговорила Адама, да упркос Божјој забрани, поједу плод са јабуке сазнања добра и зла. То је био преломни тренутак у Адамовом животу. Тек кад је појео овај плод, Адам је схватио (спознао) да је наг; после тога га је обузео стид од своје голотиње и почео је да се скрива од Бога. Догађај којисе тако збио, био је чин отуђења.

Стари Завет је тако митским језиком саопштавао да је пре тога чина човек постојао, практично, само као могућност човека. Али да би постао човек, оно што ће касније увек бити, он ће морати да окуси забрањено воће, оно са дрвета сазнања. Плод са овог дрвета отвориће му очи. Отвореним очима почеће да прави разлике. А прва разлика коју ће уочити кад схвати да је наг упутиће га на разлике између себе и Еве. Тек огољен могао је да примети да је он мушки човек, за разлику од Еве која је човек, али женски. А на ову испољену разлику надовезиваће се и друге. Кад почне да прави разлику истине и неистине, заћи ће у област сазнања; кад буде уочавао разлику између добра и зла, заћи ће у област етичког. Таква разликовања му нису била потребна док је био у рајском стању. Доспевши у новонастало стање, Адам је одмах доживео казну: Бог га је истерао из раја. А то му је опет омогућило још једно разликовање: разликовање између новонасталог стања и рајског стања у којем је био. Ова спознаја побудила му је жељу да се врати у оно рајско стање. Истовремено му је наметнула и трајну жељу да не напусти стање које му омогућава да спознаје. Тако је, по библијској причи, Адам, као први човек, доспео у противречно стање, односно у стање противречности.

Ова митска прича постоји већ хиљадама година. Вероватно толико година постоји и интерпретација ове приче. Најрашире нија је она по којој та прича говори о *човековом паду* због учињеног греха. Једна њена варијанта је она која у том чину види пре свега чин *отуђења*. А сам чин отуђења се приказује у два варијантама. По једној варијанти Бог је отуђио Адама од себе; по другој: Адам се сам отуђио од Бога. У обема варијантама Адам је доживео отуђење.

Прича је, међутим, толико сложена да омогућује и посве другачију интерпретацију. На пример, сам чин кушања са дрвета спознаје добра и зла, не мора да се схвати као човеков пад, већ и као човеково *уздигнуће*. Уздигнуће треба видети у томе што је до те границе, до тог момента, Адам само потенцијално био човек, а после тога момента постао то и стварно. Са преласком у ново стање он је понео и могућност да спозна предности рајског стања у којем је дотле био и последице слободе избора које је задобио.

Наведени детаљи показују колико је ова митска прича о почетку човековог отуђења сложена и вишезначна. Да би човек постао човек, морао је да окуси плод сазнања. А окусивши овај плод, стекао је неке од битних карактеристика које човека чине човеком. Међу тим карактеристикама јесте и његово настојање да се врати у рајско стање, у стање пре почињеног греха. Као биће које је већ окусило плод сазнања, човек мора да зна и шта би то значило: кад би се у то стање вратио, престао да буде човек, то јест, престао би да буде биће које јесте. А као биће које јесте то што му се десило са чином отуђења, он је, у ствари, биће у којем су уграђене супротности и које те супротности може да разликује. У суштини је тога бића да се супротности у свету и у самом човеку и спознају и превладавају. Зато је човек, у ствари, *биће тежње*. Његова је битна особеност тежња: тежња ка нечем. Упоредо с тим, човек није само објект отуђивања. Он је и биће слободе: биће које је стално у процепу да бира између најмање две могућности.

Да ли се на човека стварно може гледати као на слободно биће?

Тема о слободној вољи била је предмет расправе још међу црквеним оцима у првим вековима хришћанства. Из тих времена посебно је упамћена борба светог Августина против Пелагија и јереси пелагијанства. Ови јеретици сматрали су да се све на свету збива по Божјој вољи. Па пошто је тако, и греси се збивају по Божјој вољи. А кад је Бог свемогућ, он би могао да спречи грехе. Самим тиме би учинио да греха на свету не буде. Августинов одговор на те тезе јесте да је Бог створио *човека као биће слободне воље*. Управо као биће слободне воље, каквим га је Бог створио, он може слободно да бира и да се опредељује у разним ситуацијама. По Светом Аугустину, Бог је само задржао увид над избором сваког човека. Знаће када човек поступа као грешник а када као праведник.

Први човек, Адам, учинио је први грех. А први грех је учинио кад је жељу за спознајом претпоставио Божјој забрани. Из стања безгрешности упутио се путем сазнања и тако одабрао будући пут човека. Учинио је тако што је једну вредност претпоставио другој вредности. Своју слободу је употребио да на-

прави избор. Избор се прави између најмање две могућности. Бирајући једну могућност, човек се отуђује од друге. Његова ситуација је таква да се стања отуђености никад не може до краја ослободити. Оно је иманентно његовој ситуацији. У њој се може више или мање остварити.

Обично се сматра, с много права, да су ток грчке и ток јудео-хришћанске мисли у великом раскораку. Постоји међутим једна тачка где се те мисли сусрећу. То је *ерос*.

Стално смо на терену једне од двеју великих традиција човека Запада.

Библијска прича о стању отуђења у које је човек доспео после изгнанства из раја, и о његовој тежњи да то стање отуђености превлада, одговара једној причи из старе грчке митологије, миту о Еросу. Ерос је по овој причи син Пора и Пуније, тј. Обиља и Оскудице, дакле самих супротности. Овај мит је, својим језиком, представио такође стање тежње да се противречности превладају. И један и други мит сведоче о човеку као *бићу тежње*. Ако се израз тежња замени изразом ероточентризам, лакше ћемо схватити тачку на којој су се два тока мисли и духовности Запада нашли. Нашли су се у представљању човека као бића тежње да се супротности превладају.

Прогнан из раја, човек је осуђен да стално тежи како би се вратио у рајско стање, да задобије милост Оца који га је због греха отуђио, али и да задржи две битне одлике: способност са знања и осећање слободе. Пошто све неће моћи да постигне, он ће бити осуђен да заувек остане биће тежње. Дато му је да се својим тежњама приближава, али да их никад у потпуности не оствари. Стање отуђености ће бити његово трајно стање.

Појам отуђења је и један до главних проблема модерне филозофске мисли.

У време пуне превласти марксизма, у другој Југославији, појам отуђења је истицан у први план, и то као централни појам ове тада владајуће филозофске оријентације. Поготово је тако било у филозофској варијанти праксисоваца, који су посебно инсистирали на антрополошкој димензији марксизма. Тако овај

појам представља и Иван Коларић у својој *Филозофији*, у одељку о Марксу, у поглављу које има поднаслов *Маркова хуманистичка аксиологија (отуђење, ослобођење)*.

Маркс сматра да се човек не може до краја разумети ако се не схвати феномен отуђења (алијенација) и начини разотуђења и ослобођења човека. И док је за Хегела, који је ту идеју преузео од хришћанства, отуђење заправо „оспољење“ и „опредмећење“ апсолутне идеје – за Фојербаха је отуђење заправо самоотуђење. А према Марксовим налазима, отуђење није нешто што је човек имао па изгубио, него је то удаљавање од онога што би човек потенцијално могао бити. Основна отуђења настају у сфери друштвено-економских односа, из којих извиру и остала отуђења: држава као сурогат „истинске људске заједнице“, отуђење у области свести (религија, идеологија), отуђење потреба, отуђења у свакодневном животу итд. (323)

Коларићева конкретизација појма отуђења вредна је и због тога што упућује и на традицију која није само српска и југословенска већ је и европска. Она даје основне оријентире за тражење порекла бављења проблемима отуђења у сфери западне филозофске мисли. Коларићево представљање овог појма посредно показује да то свакако није био проблем којим се бавила филозофија Старе Грчке, па чак ни у њеним антрополошки оријентисаним преокупацијама. За овај период карактеристична је била делатност софиста и реторичара. А циљ и једних и других био је како да човек помоћу речи увећа своје моћи, тј. да задобије наклоност публике и да освоји власт, а не како да човеку понуди ослобођење и разотуђење или спасење.

Тема спасења отвориће ће се у филозофији тек касније. Она ће се појавити када дође на ред појачано интересовање за смисао живота. То ће се десити када се главном филозофском току прикључи баштина јудео-хришћанске оријентације. Зато у тој притоци и треба тражити почетке и темеље одгонетања проблема отуђења. Таквом виђењу иде на руку и цитирани пасус Ивана Коларића. Из његовог виђења могу се издвојити три главне компоненте уграђене у овај појам: 1. хришћанска, 2. Хегелова и 3. Маркова.

Шта је заједничко а шта различито у тим концепцијама?

Од те три концепције кључна је она Хегелова, јер чини спону између остале две.

Хегел, који је био протестант, могао је преузети појам отуђења и од родоначелника протестантизма Мартина Лутера који је у својој критици католичанства истицао и да се човек, у тумачењу ове религије, отуђио од свога Творца. У Хегеловој концепцији отуђења садржано је и нешто битно од овога става. Човек, ни по Хегелу, није оно што је био, нити оно што би могао да буде. Међутим, начин на који се Хегел односи према овом појму у основи се уклапа у ону хришћанску традицију која више инсистира на идеји оваплоћења, односно оспољења Логоса. Таква интерпретација се, уистину, више наслања на традицију Источне цркве, а не Западне. Сматрам зато да треба још више нагласити разлике између Хегеловог и Марксовог појма отуђења, тако да ова два поимања буду што јасније раздвојена. Зато ће, у овом поглављу под појмом отуђење бити представљена једна концепција, а већ у следећем, под појмом оваплоћење, биће представљена друга концепција.

Отуђење и разотуђење?

У филозофским речницима, али и у филозофским размислима, поред стања окарактерисаног као отуђење, алијенација, постоје и изрази разотуђење, дезалијенација. Ове супротнице помажу да се јасније сагледа како проблем отуђења треба видети. У филозофији марксизма човек се види као отуђно биће, алијенарано биће, постварено (реификовано) биће. Марксисте су обично настојали да покажу како је човека у такво стање довео капиталистички систем. А циљ је социјалистичког система да човека изведе из стања отуђености, алијенираности, постварености.

Појам отуђења као један од централних појмова марксистичке филозофије сугерирао је и главну њену амбицију: да се револуционарним променама, победом социјализма, то стање превазиђе, да се уместо стања отуђености оствари разотуђење. Историја социјализма, каква се одвила у новијем свету, показала је да се тако нешто, као што је разотуђење, није десило, чак и да се десило нешто супротно. Зато би овакав смер мишљења требало напустити, па и саму теорију отуђења вратити његовом из-

ворном значењу. А то значи да се треба вратити стварној човековој бити. На један начин ћемо гледати на човека ако кажемо да је то биће које је отуђеним учинио један друштвени систем, и да због тога тај систем треба променити да би дошло до човековог разотуђења. А другачије ћемо на човека гледати као на биће тежње, односно као на еротоцентрично биће. Онда ће се на проблем отуђења гледати много комплексније.

А ако ствари тако поставимо, онда отуђењу треба прилазити као проблему у којем се тежње човекове никад до краја не могу реализовати. А ако би се чак и реализовале, онда човек више не би био оно што јесте, то јест више не би био биће тежње, еротоцентрично биће. Постигавши потпуну дезалијенцију, постигао би рајско стање, али би престао да буде оно што јесте. Изгледа да филозофска мисао Запада, не може да има прихватљиво решење за проблем отуђења.

Вреди отуда обратити пажњу на поуке које могу да дођу из једне значајне филозофије, кинеске, посебно из њеног најзначајнијег сегмента, конфуцијанства. За овај вид кинеске филозофије је карактеристично развијање смисла за практична решења. Уместо решења западњачког начина мишљења у духу бинарних опозиција, у духу *или-или*, (или отуђење или разотуђење) конфуцијанска филозофија усмерена је више да мисли у другом духу: у духу *више или мање*. Разлике у приступу између западњачког и кинеског начина мишљења на примеру решавања проблема отуђења су видљиве и лако их је могуће представити. Западњаци марксисти кажу: *не* отуђењу - *да* разотуђењу. Кинески начин мишљења, на подлози конуцијанске културе, поступа другачије. За овај начин мишљења прихватљивији је став који се овако може парафразирати: *мање* отуђености, *мање* греха, *мање* неправде, *мање* бесправности. И тако даље.

Као биће слободе, биће тежње, човек је упућен да бира. Лакше ће то чинити ако има оријентире. Филозофија има сврху и да га на оријентире упозори. На сличне оријентире га упућује и хришћанска религија.

ОВАПЛОЋЕЊЕ И ОДУХОВЉЕЊЕ

Појмови као што су отуђење и оваплоћење често се мешају, или се бар међу њима не прави јасна разлика. То се обично чини у интерпретацијама постхегеловске филозофије, нарочито у марксизму. За пример могу да узмем почетак одреднице о отуђењу из *Филозофског рјечника* (Загреб 1965) коју је писао Милан Кангрга.

„Алијенација (отуђење и самоотуђење) је један од централних проблема Марковске филозофије. Преузет од Хегела који њиме одређује отуђење идеје у природу, па је природа за њ „другобитак идеје“, појам алијенације преко Фојербаха... улази у саме темеље Марковске онтологијско-антропологијске концепције“.

У *Филозофском рјечнику*, из којег наводим овај цитат, нема одреднице о појму оваплоћење. Нема га ни у репрезентативном *Речнику филозофских појмова* немачких аутора који је код нас објављен у праводу 2004. Слична провера би вероватно показала да је на западном делу хришћанске цивилизације проблем оваплоћења или маргинализован или представљан под именом отуђења. Зато је нужно истаћи да је овај појам и издвојен и обрађен у *Филозофско-теолошком речнику* Ивана Коларића. Важно је приметити и да је појму оваплоћење примерена пажња поклоњена у *Енциклопедији православља* (коју је приредио Димитрије Калезић). Све што је у тој одредници речено ослања се на тумачење новозаветне интерпретације рођења Христа као рођење Богочовека односно очовечења Бога.

Изостављање појма оваплоћења у речницима и игнорисање у историјама филозофије не дешава се случајно. Оно је последица једне концепције историје филозофије која настоји да извуче праву линију од старе грчке филозофије ка модерној филозофији европских народа уз заобилажење доприноса хришћанске мисли. Да би на том историјском путу све било уштимано, појам отеловљења морао је да буде маргинализован. А да се баш о тако нечему ради, може да покаже следећи цитат из књиге Дејвида Купера *Светска филозофија*:

На крају крајева, нико не пориче да су постојала хришћанска учења која су представљала изузетно неплодно тло за асимилаци-

ју грчких идеја. Међу њима су се налазиле и доктрине о стварању универзума *ex nihilo* а не као у случају Платоновог „Демијурга“, од препостојећих облика и отелотворењу Господа у Исусу – веровање које је, како је свети Павле рекао, Грцима морало „звучати будаласто“. Један модерни теолог је сагласан са тим: за грчку мисао је непојмљиво... да *логос* може постати отелотворен“. Међутим, израз „непојмљиво“ је преснажан јер је могуће развити једну верзију платонизма која није потпуно непријемчива за такво учење. (На крају крајева, јеврејски платониста Филон Александријски /око 20. п.н.е – око 50. н.е./ заговарао је идеју која би се могла протумачити као отелотворење *логоса* у личности Мојсија.) (192)

Оно што је било непојмљиво за многе филозофе и историчаре филозофије, није било непојмљиво и за неке друге. Није било непојмљиво за највећег међу њима, за Хегела, градитеља синтезе. „Његов Бог је „филозофски бог“, а његова филозофија је онто-тео-логика“, каже Иван Коларић у својој помињаној *Филозофији* (277). Појам оваплоћења очигледно постоји у Хегеловој мисли. (Иако није јасно раздвојен од појма отуђења).

Зашто долази до преплитања и мешања појмова отуђење и отеловљење?

Недостају ми многа знања да бих прецизно могао да одговорим на питање зашто се овај појам и у Хегеловим текстовима, али и код његових интерпретатора и настављача, обрађује под именом отуђење, а не отеловљење. Али то не чини и стварну препреку да се идентификује садржај овог појма под било којим га именом Хегел употребљавао. Неће се десити први пут да се у појмовима направи јасније разграничење од оног чија је употреба раширена. Само обраћање пажње на појам отеловљења помаже нам да јасније окарактеришемо Хегелову мисао. Највише доказа да је он имао у виду разне облике отеловљења идеје или духа, односно материјализације духа, пружа нам његова тротомна *Естетика*. У њој је на делу показано функционисање Хегеловог појма „другобивство идеје“. Многа уметничка дела егзистирају преваасходно на тај начин: као оваплоћена идеја.

Баш пример Хегелове *Естетике* даје нам повод да направимо јасно разликовање ових појмова. Рећи да је Микеланђело нешто отуђио правећи Мојсија или Давида, значи употребити и крив израз (свеједно на којем језику) за поимање

онога што је у тим делима стварно учињено. А онемо што је у тим делима стварно учињено, посве одговарају изрази *отеловљење, оваплоћење, одуховљење*. Одговарају му и изрази *материјализација духа или одуховљење материје*, дакле изрази који се у самој *Естетици* више пута срећу.

Истим поводом треба истаћи и да се поменута Хегелова књига бави вредностима, вредностима уметничке природе. Она даје и кључ како треба приступити вредностима уопште и кад су оне метеријалне и кад су духовне природе. У Хегелово време још није постојала аксиологија, дисциплина која се бави вредностима. Али вредности су и тада постојале. У постхегеловско време оне су се само умножиле с тенденцијом да ће са мултиплификацијом праксе и све више умножавати. Али то не значи цда ће се и њихова бит мењати. Да би нешто било вредност, свеједно да ли материјална или духовна, она мора да има и духовну димензију, да ће за човека имати смисла и да ће му нешто значити.

Да би се дубље схватио појам оваплоћења нужно је нужно је зато вратити се самом изворишту овог појма. И овај појам има најдубље утемељење у *Библији*. Као што је у *Старом завету* митским језиком испричано порекло отуђења, тако је и у *Новом завету* митским језиком испричано како се чин отеловљења збио. Он се збио тако што је Свети Дух осенио децу Марију; сам Логос се отелотворио кроз зачеће Исуса Христа. Теолози су касније то спајање материјалног и духовног, телесног и нетелесног, разрадили у појму Богочовека: појави Бога у људском облику. Објашњење тог чина у пуном смислу има карактеристике дијалектичког мишљења.

Дијалектика је постојала и пре појаве хришћанства.

Дијалектика је и постојала и била развијена и пре појаве хришћанства. Али је, истини за вољу, она нарочито преко ове притоке јудео-хришћанске цивилизације добила нови импулс. У књизи *Обнова логоцентризма* цитирао сам из *Догматике* Јустина Поповића део који сам окарактерисао као пример дијалектичког мишљења. Исти одељак опет наводим:

Сва божанска откривења о Исусу Христу сливају се у две истине. Прва је истина: Исус Христос је истинити Бог, а друга: Исус Христос је истинити човек. И ове две сливају се опет у јед-

ну и спасоносну истину: Исус Христос је истинити Богочовек. Не само Бог, нити само човек, већ Богочовек. Али, иако истинити Бог и истинити човек, Исус Христос је ипак једно лице, не два. Иако су у њему две природе, божанска и човечанска, Он ни у ком смислу не представља два посебна лица већ једно једино, и то Божанско Лице, Лице Бога Логоса, који је у своју Божанску Ипостас примио човечанску природу. По суштини својој божанска природа и човечанска природа разликују се бескрајно и неизмерно. Али богочовечанско чудо Личности Христове састоји се баш у томе, што су ове две бесконачно различите природе сједињене Ипостасју Логоса у једно чудно и недељиво јединство. И док у том чудесном ипостасном јединству разлика између божанске и човечанске природе остаје, ипак она није таква да би свака природа имала своје посебно лице, од чега би се добила два оделита лица, два Христа, од којих би један био Бог, а други човек. (*Догматика*, II, 2004: 97-98)

Иза овог навода Јустиновог текста следи у мојој књизи следећи пасус:

Хегелова дијалектика подразумевала је промене у постојању супротица. Те промене Хегел је изразио ставом: теза, антитеза, синтеза. Са синтезом се, практично, циклус промена завршава и може да почне нови. У дијалектичкој мисли Јустина Поповића постоје супротице, али се процес не завршава. Његова дијалектичка мисао је ближа мисли Лазе Костића о укрштају, него дијалектици Хегеловој. Лаза Костић је видео укрштај супротица, али није им видео крај: видео је у укрштају највише домете сусрета супротица. (2009:237)

Са разумевањем се треба односити према бојазни да се хришћанство, које се обично везује за метафизику, доводи у везу са дијалектиком. Усмено ми је, рецимо, саопштена примедба да се тешко могу доводити у везу Хегел и Јустин Поповић. Постоји, међутим, једно „језгро сличности“ када такво повезивање посве нормално и природно. То је заједничко порекло идеје о отеловљењу, о споју супротности: идеје и материје, духовог и телесног.

Накнадно видим да између Оригена, који је вероватно први говорио о отелотворењу Бога у човеку, и објашњења Јустина Поповића изведених на примерно дијалектички начин, постоји једна незаобилазна карика: то је Хегел. Хегел је, на много начи-

на, изражавао диалектички спој супротности: апстрактно и конкретно, суштинско - појавно, идејно – материјално.

Откуда забуне?

Навикли смо да се религија и теологија везују за метафизику. Та карактеризација се може схватити, у основи, као прихватљива. Најчешће нећемо много грешти ако изједначавамо онтологију и метафизику, ако замењујемо и мешамо појмове онтолошки и метафизички.

Али тако може да буде само до извесног момента. Показате се, међутим, моменти када постаје нужно да се међу овим појмовима праве разлике. А то ће се десити када се природно јави потреба да се на појаве гледа са дијалектичке тачке гледишта. Такав моменат се десио са појавом хришћанства. Ова религија, да би била прихваћена, морала је да пружи рационална објашњења за функционисање њених основних појмова. Случај са појмом отеловљења, показује, да се најважнији појам хришћанства, сам Христ, најубедљивије могао приказати на дијалектички начин.

Овакво тумачење појма отеловљења враћа нас на сам спој два главна тока западне цивилизације. Та два тока се уједињују преко логоса (и Логоса). Показате се да је појам логоса кључни. Успостављање вертикале на поимању логоса даје нам веће шансе да се приближимо и идеји о обнови логоцентризма.

Хегелов појам „другобивства идеје“.

Израз „другобивство идеје“ је Хегелов. Али сам појам није само његов, јер је конституисан кроз дуг историјски процес. У овој књизи порекло тога појма треба пратити од Филона Александријског, Јеврејина који је живео на прелому између старе и нове ере, и настојао је да види сличности између грчке и јеврејске мисаоне традиције. Појам оваплоћења идеје је већ био потпуно изграђен у виђењима Оригена. Сама идеја је већ постојала у коренима хришћанства.

Функцију појма другобивства идеје најдубље ћемо схватити ако поредимо два велика темељна решења естетике, естетике Кантове и естетике Хегелове. За Канта је лепо оно што може да

изазове безинтересно свиђање. За Хегела је лепо оно што у себи садржи идеју лепог, идеју која бивствује на материјалан начин, са више или мање материјализације. На питање, да ли једно од ових решења треба одбацити, ја бих одговорио: да су оба добра, и да су оба у мноштву случајева функционална. Кантова естетика одговара на питање како дела функционишу, а Хегелова како се стварају, шта стоји у основи уметничких дела. У сложеној стварности уметности верујем да ће нам у више случајева од помоћи бити Хегелова идеја, а мање Кантова. Предност је Хегелове идеје у томе што се заснива на логосу. На логосу се може наћи чак и објашњење за функционисање безинтересног свиђања. На ставу о безинтересном доживљају неких објеката као лепих, не може се реконструисати логос тога чина.

У овом приказу „другобивства идеје“ одвећ се инсистира на његовој хришћанској компоненти. На планети на којој живимо, међутим, већи је број људи који нису хришћани.

То је тачно. Према мојим сазнањима, може се рећи да је Западна цивилизација, хришћанска цивилизација, потпуније од других цивилизација артикулисала највише људске вредности. Све те вредности су оваплоћене у Богочовеку Исусу Христу. Христос је у тој цивилизацији највиша Истина, највише Добро и највиша Лепота.

Треба разумети људе других цивилизација, нехришћанских, што не прихватају такво виђење оваплоћења ових идеја. Али то не значи да оне одбацују и саме идеје.

Супротно од тога, сматрам да су исте идеје прихватљиве и људима других цивилизација, свеједно како оне биле артикулисане. А то је важна чињеница. Као што се у хришћанској цивилизацији може успоставити једна вертикала, тако се иста та вертикала може успоставити и у другим људским цивилизацијама. Те чињенице сведоче да свет може да опстане упркос променама. Јер чува једну логоцентричку константу.

ПРЕУМЉЕЊЕ

Појава књиге Томаса Куна *Структура научних револуција* (1962) узима се као један од најзначајнијих продора у области филозофије науке. Супротно од до тада општеважећег става да су научне истине објективне, што значи да је удео субјективног у наукама сведен на најмању меру, Кун је изнео став да се и у науци, а не само у другим областима живота, мисли у парадигмама. Том тезом се акценат померио са испитиваног на испитивача. Ову своју тезу Кун је илустровао примерима из области физике. Научници који су мислили у духу класичне физике, чинили су то на начин на који је мислио Њутн; научници друге парадигме мислили су на начин Ајнштајна. Иако ове научне парадигме, по Куну, нису у сагласности, обе могу да буду ваљане.

Кунову идеју о мишљењу у парадигмама, још у својој докторској тези о Настасијевићу (одбрањена је 1974) довео сам у везу са истраживањима српског математичког феноменолога Михаила Петровића Аласа. Овај генијални научник, пре Куна, својом феноменологијом пресликавања, давао је теоријска решења за функционисање модела. Пошто се француски израз модел односи на исто као и грчки парадигма, јасно је да су се српски и амерички научник бавили истим проблемом. Служећи се и изразом парадигма и изразом модел за исти појам, верујем да сам успешно могао да објасним многе појаве књижевнотеоријске природе, од стиха до стилских периода. Али и у другим областима појам означен овим изразима показао се као веома плодан.

Па ипак, накнадно могу да констатујем да постоји нешто што би у функционисању појма парадигме/модела требало поправити, доградити, учинити још функционалнијим. Поготово је то потребно учинити у друштвеним наукама, посебно у антропологији. Сасвим сигурно је добро знати да се највеће промене у свету дешавају помоћу промене парадигме, односно помоћу промене модела. То су оне промене које су видљиве на објектима које испитујемо. А то значи да је добро знати како долази до промена у самим механизмима на основу којих парадигме мишљења функционишу. Више светлости у ту област унеће обра-

ћање пажње на познати грчки израз *метаноја*. О карактеру и значењу овог израза најпотпуније сам се срео тек у новије време у књизи протојереја-ставрофора Милоша Весина *Раскрића кривице* (2013).

Милош Весин је свештеник Српске православне цркве у Чикагу. А књига *Раскрића кривице* је његова докторска дисертација, доста дугачког наслова, која је на енглеском језику објављена 2006. године. У српском издању ове књиге, у поднаслову, стоји: *Саветодавна психологија и Света тајна исповести на раскрићу између патолошког и здравог осећаја кривице*. Овим одређењима дело ученог теолога доводи се у везу бар са два крупним областима које се баве човеком: религијом и психологијом. Да обратим пажњу на ову књигу, која се бави темама мимо мог главног интересовања, учинило је то што је прота Весин рођен у Новом Саду (1956) и у свом родном граду често служи и беседи.

Овај учени и радознали, али и многоструко обавештени теолог и полиглота, бавио се и преводима *Новог завета* са изворника на савремене европске језике и посебно је обратио пажњу на превод израза *метаноја*. На мноштву примера показао је да се овај израз на главне европске језике различито преводи. А да су разлике у преводима овог израза значајне види се по тумачењима *Библије*. Весин је, на основу богате литературе, показао да главне разлике потичу од тога да ли је текст превођен са грчког или латинског изворника. На те разлике пре његове књиге обратила су пажњу новија текстолошка и теолошка истраживања у разним деловима света.

Коментар Весина поводом превода појма метаноја посредно се дотиче и превода *Светог писма* на српски језик. *Библију* су на српски језик превели Ђуро Даничић (*Стари Завет*) и Вук Карацић (*Нови Завет*). Мада се Весин изричито бави Даничићевим преводом, очито је да се превод израза *метаноја* односи и на превод у целини. А проблеми у превођењу овог издвојеног појма и у преводима на српски језик исти су као и код других европских језика.

Шта израз метаноја стварно значи?

Израз метаноја, и у преводу на српски језик, баш као и у преводима аутора на западне језике, обично се преводи изразом *покајање*. По анализи Весина било би упутније да се овај израз на српски језик преведе изразом *преумљење*, дакле изразом који долази од глагола преумити. Ево два места која о том сведоче:

...истини за вољу, ни српска реч - *покајање* није најпрецизнија. Етимолошки, теолошки, али не мање и психолошки, најприкладнији превод грчке речи *metanoia* би, у српском језику, била реч *преумљење* (усмерити ум у другом правцу), док би у енглеском, уместо *repentance* више одговарала кованица: *change of mind*. (97)

Сви наведени новозаветни примери који говоре о покајању, сведоче нам да је изворна реч „*metanoia*“ језички, а поготово психолошки и теолошки, неупоредиво свеобухватнија од речи „покајање“ – као речи које се под утицајем латинске речи: „*penitentia*“ (од „*penitere*“ = жалити за нечим) обрела у енглеском као „*repentance*“ и „*repentance*“, у француском: „*repentir*“, шпанском: „*arrepentimiento*“, италијанском: „*pentimento*“ и „*penitenza*“, немачком: „*Reue*“ „*Busse*“, итд. (146)

У својој књизи је Весин дао основе и да се схвати разлог зашто је до овог сужавања значења израза метаноја дошло:

По Вилкину (Wilkin, 1988), Блажени Јероним је у свом преводу Новог Завета на латински, а да би приближио значење покајања као „жаљења због грехова учињених и посвећених после Крштења, али као чин испаштања“, грчку реч *metanoia* превео латинском речи *penitentia*, што значи покора, окајавање, испаштање (стр. 12-13)

У књизи Весина, која обилује суптилним анализама, постоје места која посебно треба истаћи. Једно од кључних је ово подсећање:

Јован Богослов једним стихом повезује Стари и нови Завет, износећи заправо шта је смисао једног, а шта другог, када каже: Јер се закон даде преко Мојсија, а благодет и истина постаде кроз Исуса Христа“ (*Јн, I, 17*). (133-134)

И једно овакво запажање припомаже да лакше схватимо разлику између израза *покајање* и *преумљење*. Ова два тумачења имају везе са запажањем да се у *Старом Завету* по правилу говори о кривицама због којих Бог човека кажњава, а у *Новом За-*

вету по правилу о греху који човек треба да поправи у духу Христовог захтева: не чини више.

Осећам да ова разлика није мала. Старозаветни Бог, Бог јеvreјски, онај је који кажњава због кривица које је човек почињу. Новозаветни Бог, Христ, онај је који зна за грехове човекове, али који упоркос томе има заповест: не чини више. Постоје разлике у приказивању понашања старозаветног и новозаветног Бога (Христа) према човеку. Пред старозаветним Богом човек је често или обично крив због понашања. А крив је по правилу зато што је прекршио закон, Божји закон. Пред новозаветним Богом он је обично само грешник. Грешник је јер је починио грех. А грех се може поправити.

У књизи Весина расветљавана је и разлика између кривице и греха. Грех, се по тумачењу Весина, чини кад се одступи од циља. „Грех, на грчком – *amartia*, значи – *промашај циља*, или *промашени циљ*. Али који циљ? Циљ хармоничне заједнице са Богом, ближњим и са самим собом“. (166). То није исто као кривица која се чини кад се крши закон. Почињена кривица, огрешење о закон, подразумева казну од стране законодавца, а од човека тражи покајање и испаштање. Израз „Бог стари крвник“, који срећемо у српским народним песмама, више се може односити на Бога из Старог Завета који је законодавац, него на Бога-човека Христа. Спознати грех значи спознати у чему је одступање од циља, од вредности којима се у хришћанству тежи. Христова наука имала је за сврху да човеку помогне да се сам ослободи од греха, а не да буде кажњен. Схвати да си грешио, преуми и не греши више! Тако најприближније треба схватити Христову науку.

Улазимо тако у херменеутичке проблеме...

Херменеутика је дисциплина која је заблистала тек у наше време, од 19. века, од теолога Шлајермахера и филозофа Дилтаја. Међу филозофима који су дали највише доприносе тој дисциплини издвојио бих Хајдегера. Дајем предност херменеутичару Хајдегеру над Хајдегером као филозофом фундаменталне онтологије, оним који је тврдио да је филозофија после предсократоваца кренула кривим путем. Ако је Хајдегер као херменеутичар

подбацивао, то је сигурно било зато што је чинио уступке својој доктрини.

Кад је херменеутика у питању, не треба губити из вида да она води порекло од егзегезе, како се звало тумачење *Библије* и списка светих отаца. Херменеутика у Срба почела је на велики начин са Светим Савом, а највиши домет достигла је у тумачењима Јустина Поповића светих јеванђеља. И у тумачењу књижевности достигала је висок ниво. Сетимо се само Богдана Поповића, Миодрага Павловића, Новице Петковића. Али то није тема ових разматрања.

Главна тема ових разматрања јесте тумачење грчког израза метаноја.

Верујем да се боље може разумевати *Нови Завет* кад се обрати пажња на једно од кључних места у овој светој књизи. То је оно место кад Свети Јован најављује долазак Христов и обраћа се својим слушаоцима речима: *Покајте се, јер се приближило царство небеско! ... припремите пут Господу; поравните стазе његове.* (Мат.3). После читања књиге Весина, мислим да више смисла у том апелативу има ако се ова порука схвати као позив на преумљење. *Преумите!* Поготово што се тај апелатив јавља на самом почетку хришћанства. Ради бољег разумевања онога што је дошло са појавом хришћанства вреди навести и ово место из цитиранне књиге *Раскрића кривице*:

Зато бисмо данас, терминологијом која је свакоме блиска, слободно могли рећи да су Свети Оци попут семафора на многим животним раскрићима. Приближавајући нам Божију Реч својим животним опитом, Оци су, некад, као оно црвено светло на семафору које нам јасно ставља до знања да би требало стати. Стати и размислити. Стати и променити правац. Стати и опростити. (162)

Те речи добијају на тежини јер их говори неко ко се бави и *Библијом*, али и посве савременом дисциплином која се зове савремена психологија. Теолог и научник тако показује да има право разумевање и за проблеме савременог човека и савремене научне прокупације, али и за преокупације светих отаца хришћанства који су му се указали „истински дубински психолози“ (163). Том књигом посебно васкрсава значај светих отаца од 3.

до 5. века. А то су они оци којима већи значај придаје источна хришћанска црква од западне.

Подсећање на стварно значење израза *метаноја*, на *преумљење*, не руши значење Куновог израза *промена парадигме*, већ га учвршћује и допуњује. Показује да се промена парадигме, која чини суштину структуре научних револуција, али и других промена, обавља помоћу преумљења.

Израз преумљење се ретко употребљава у српском језику.

Са изразом преумљење, у конкретној употреби, срео сам тек у овом 21. веку поводом једног случаја у Црној Гори коме су медији поклонили пажњу. У току борбе за одвајање Црне Горе од Србије, показан је случај кад су неки активисти регрутовани на програму отцепљења, долазили код једног тврдокорног Милуна и говорили му: „Преуми Милуне у свом мозгу!“ Не знам да ли је конкретни човек под тим притисцима икад преумио. Али је познато да је у тој акцији много становника Црне Горе преумило. То преумљење је довело до крупних последица. Већина тих последица је имала и негативну страну. Црна Гора се одвојила од Србије, многи Црногорци више нису хтели да буду у националном смислу исто са Србима, као што су били њихови преци, па су морали да преименују свој језик у црногорски, а морали су да признају и Косово као независну државу, па и да уведу санкције својој вековној заштитници Русији. Случај оваквог преумљења само потврђује природу промене парадигме која стоји основи структуре свих револуционарних промена. Промена има, а да ли су оне добре или лоше, зависи од циљева ка којима се тежи.

Да ли има смисла уводити појам преумљења?

Треба знати да је и хришћанство било засновано на основама преумљења. Преумљењем је свет на подручју Европе постајао од незнабожачког (многобожачког) хришћански свет. Уместо пута којим се развијао антички свет Старе Грчке и Старог Рима хришћанство је понудило други пут; уместо једног система вредности оно је нудило други систем вредности. Да би се један систем вредности напустио а други прихватио, нужно је би-

ло да једна оријентација међу људима наметне свој смер преумљења другима. Тако се нешто више пута десило током историје.

Без појма преумљења такође ћемо тешко разумети оно што се збило у људима током ренесансе. Ренесанса јесте промена парадигме у односу на дотадашњи свет. Ова промена парадигме довела је до многих промена, рецимо до промене односа човека према богу и човека према човеку, а највише до промена у систему вредности, свуда а посебно у уметности. У тим променама све није водило ка бољем. Разне су последице истог чина.

Нешто слично десило се у 19. веку са појавом идеје о потреби да се класно друштво замени бескласним. Ова идеја, нарочито преко доктрине марксизма, водила је ка крупним друштвеним и историјским променама у великом делу света. Она се обављала прутем преумљења у људима. Без увида у процес преумљења тешко ћемо моћи да схватимо механизме замене једног система вредности другим системом вредности.

Још једном о разликама у значењу појма покајање и преумљење.

Најакше ћемо схватити разлику између ова два појма ако обратимо пажњу на њихова усмерења. Чин покајања усмерен је ка спознаји прошлости, а чин преумљења ка будућности. Ако хоћемо да остваримо неке циљеве морамо да преумимо тако да бисмо своје поступке примерили остваривању тих циљева. Свако виђење будућности повезано је са пројекцијама. Питање је зато: да ли ћемо се више бавити прошлошћу или будућношћу. Од оба усмерења супериорнија је методологија која се и прошлошћу и будућношћу бави као целином.

Ова моја књига не бави се само филозофском прошлошћу: дакле спознајом онога што се у прошлости дешавало на филозофском плану. Она се бави и пројекцијама. Главна пројекција која из ове књиге следи јесте – обнова логоцентризма. А обнове логоцентризма не може бити без преумљења.

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

На крају овог разматрања вреди се још једном подсетити чувеног Дилтајевог одговора на питање шта је то човек? и његовог става да на то питање одговор може дати само његова историја. У принципу исти одговор би се могао дати и на питање шта је то филозофија, али и шта је то логос?

И кад је у питању логос, нужно је сетити се да је овом Хераклитовом појму претходила митска прича о томе да је Ерос, зачет као чедо Обиља и Оскудице; да самим тиме представља оваплоћење тежње да се превладају супротности његових родитеља-зачетника. Ова подсећања указују на животворну природу не само Ероса, него и Логоса. Показују да су и ерос и логос неодвојиви од живота; чине његову бит.

Историја овог појма сведочи, такође, и да је логос више пута бивао драстично нарушаван, али и да је обнављан. Сведочи и да никад нису престале да постоје тенденције које логос нарушавају. Као и да никад нису трајно одстрањене потребе да се логос изнова васпоставља у свету природе и у свету човека. Због тога је и природно да се и данас јављају тежње за обновом логоса. Не може бити краја историје док има Ероса; не може се до краја деконструисати логоцентризам док постоје тежње ка еротоцентризму. За смисао мора да има наде. Задатак је човека да смисао пронађе. А може га увек пронаћи са ослонцем на вертикалу вредности којима човек тежи а које су у идејама Добра, Истине и Лепоте.

Идеја логоса везана је, такође, и за ред, поредак, закон. И те вредности стоје у основи уређења човековог света. Ако човек хоће да опстане и у природи и међу другим људима, мора посветити адекватну бригу овим вредностима. То мора чинити поготово када су оне вредности угрожене, као што је на наглашен начин виодљиво у садашњем свету садашњег човека.

Идеја логоса везана је и за реч, а посредно за све врсте знакова, знаковних система, за знаковну интеракцију и комуникацију међу људима. То је потребно посебно имати у виду зато што је за наш свет карактеристично да се оспољава у свету знакова и знаковних система.

Идеја логоса везана је и за смисао. Појединци могу да изгубе смисао своје егзистенције; могу да га и изгубе друштвене и етничке групе. Већ је то теже да се деси ширим људским заједницама. Као што појединац свој смисаони живот пројектује ка будућности, тако то могу да чине и шире заједнице. Индивидуација се може схватити и као човекова лична пројекција, али и као пројекција разних друштвених група од ужих до најширих. Бечки психоаналитичар Франкл, с правом се надовезивао на Јунга, на његов појам индивидуације. Обнова логоцентризма јесте у ствари обнова поверења у моћ логоса, у смисао пројекција које имају логоцентричну основу.

Чињеница да је главна филозофска оријентација данас оријентисана ка деконструкцији логоцентризма, сигурно сведочи о томе да стање у којем се човек данас налази није добро. Али је боље него што се мисли да јесте самим тиме што је изазвало контраоријентацију у виду тезе о потреби обнове логоцентризма. Реч обнова је српска реч за раширенију француску реч ренесанс (*renaissance*). Али и она означава процесе у којима се једни модели замењују другим моделима, једне тенденције другим тенденцијама. Управо оно што је на делу показује да смо далеко од краја историје и да за смисао има наде.

ОСВРТ НА ЗАДАТАК СУГЕРИРАН У НАСЛОВУ КЊИГЕ

Пун наслов ове књиге гласи *Шведски сто филозофије и метакритички метод*. Први део овог наслова сугерира на слободу филозофа да са шведског стола филозофије узме чињенице и идеје по властитом избору. Други део наслова упозорава да тај избор треба чинити са становишта метакритичког нивоа, применом мета-критичког метода. То је, с једне стране, пуна слобода избора. А са друге, ова слобода је ипак била ограничена, јер је предодређена методом који се и у приступу филозофији сугерира. Књига која је у рукама читаоца резултат је и избора проблема али и метода којим ће се он решавати.

У том споју противречног, и аутор књиге је ставио и себе у посебну ситуацију. Резултати истраживања због тога нису се увек подударали са очекивањима и радним пројекцијама; зависили су у већој мери од кореспонденције међу чињеницама са којима се суочавао. Разуме се, зависили су и од интерпретација. Које су, опет, резултат примене истог метода.

Сведочим да је настајање ове књиге, због тога, била истраживачка авантура. Бар у малом она подсећа на подухват оног великог истраживача који је кренуо у Индију а стигао у Америку. Последње што је аутор морао да напише била је *Посвета* стављена на почетку књиге.

9. мај 2017.

ДОДАЦИ

ЕДИЦИЈА „ЕРОС И ЛОГОС“

Срби се не могу похвалити дугом и негованом филозофском традицијом, поготово међу официјелним филозофима.

Едиција *Ерос и логос* има амбицију да покаже да је међу Србима било и стваралаца чија се мисао мора респектовати. Њихови доприноси испадају посебно вредни ако се има у виду да се филозофска мисао Запада концем 19. века нашла на раскрсници. Од Ничеове објаве смрти Бога (Логоса) мисао на Западу стреми ка деконструкцији есенцијализма, а крунише се филозофијом деконструкције логоцентризма у наше време. Истовремено кад се на Западу филозофска мисао развија у правцу распада метафизике, јавља се и мисао Достојевског која тежи да Логосу обезбеди место у људском свету.

Од ове велике филозофске раскрснице и у Србима се изнедрила филозофску и теолошку мисао која нуди властита решења. Та питања су највише концентрисана око осветљавања проблема Ероса и логоса.

Дела која су сврстана у едицију *Ерос и логос* нису бирана по томе што би подсећала на велика страна дела. Она јесу мој избор, али чине и „карику која недостаје“, чак и међу великим делима страних мислилаца која су свима доступна. То су дела српских мислилаца чији сам један од дужника, а било би добро да их имају у виду и други, наши и страни читаоци. Као седма књига придодато им је и моје дело из исте области које из њих израста и на њих се наслања.

К њ и г е:

Лаза Костић: *Основно начело*

Божидар Кнежевић: *Принципи историје*

Михаило Петровић Алас: *Метафоре и алегорије*

Аница Савић-Ребац: *Предплатонска еротологија*

Николај Велимировић: *Симболи и сигнали*

Јустин Поповић: *Светосавље као филозофија живота*

Петар Милосављевић: *Обнова логоцентризма*

Напомена:

1. Књига Лазе Костића садржала би две ауторове књиге: *Основе лепоте у свету...* (објављена у Летопису Матице српске и као сепарат 1880) и *Основно начело* (1884. и 1963).

2. Књига Божидача Кнежевића од 1902. има више издања.
3. Књига Михаила Петровића објављена је 1968. у издању СКЗ.
4. Књига Анице Савић-Ребац садржала би две књиге: *Претплатонска еротологија* (1932, 1984) и *Античка естетика и наука о књижевности* (1956, 1985)
5. Књига Николаја Велимировића *Симболи и сигнали* садржала би и књигу *Религија Његошева* и текст *Ниче и Достојевски*.
6. Књига Јустина Поповића. Поред кратке књиге *Светосавље као филозофија живота* (1953, 1993, 2001) донела би и књигу *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (1923, 1999)
7. Књига Петра Милосављевића садржала би две ауторове књиге: *Логос и парадигма* (2000) и *Обнова логоцентризма* (2009).

Првих пет књига имале би за предговоре моје већ објављене текстове из књиге *Други ток српске књижевности*. Као предговор књизи Јустина Поповића могао би да послужи мој текст објављен у *Црквеним студијама* (1/2007). Све књиге требало би да имају и белешке о издањима.

БИБЛИОГРАФСКА БЕЛЕШКА

Едиција ДЕЛА ПЕТРА МИЛОСАВЉЕВИЋА

Едиција *Изабрана дела* Петра Милосављевића коју су приредили Слободан Костић (1952 – 2012) и Вера Милосављевић, почела је да излази у издању „Требника“ у Београду 2000. г. После смрти власника „Требника“ Ранка Кебаре (2004), едицију су наставили да објављују „Логос“ у Ваљеву (касније у Грачаници) а затим ИПА „Мирослав“ у Београду. Овим издавачима се придружила Матица српска у Дубровнику (обновљена у Београду 2009). План овог издања обухватао је 25 књига сврстаних у пет кола.

Сачињен је пројект нове едиције *Дела Петра Милосављевића* којој предвиђа објављивање књига овог аутора у седам кола према тематској сродности. Прво коло садржи уџбенике и мемоаре; друго коло - књиге политиколошке природе; треће - белетристичка дела; четврто - књиге посвећене србистици; пето - књиге из области проучавања књижевности; шесто - посебне књиге из области проучавања поезије; седмо - књиге из области филозофије.

П р в о к о л о

Ко и куда ја? I, II, мемоари
Методологија проучавања књижевности
Теорија књижевности
Теоријска мисао о књижевности, I, II
Књижевнотеоријска мисао у Срба, I, II

Д р у г о к о л о

Обнова српског националног програма
О новосадском скупу“ - разговори Бојана Радића
са Петром Милосављевићем
О српском питању - разговори Биљане Живковић
са Петром Милосављевићем
Блок за српску идеју
Титаник
Филологија и геополитика
Филологија и историја
Добрица Ћосић и преумљење
Срби и геноцид

Т р е ћ е к о л о
Блокада, песме
Драме
Нови Сад на ватри, роман
Глог на Истеру, роман
Примери српског прозног казивања

Ч е т в р т о к о л о
Срби и њихов језик
Српски филолошки програм
Увод у србистику
Идеје југословенства и српско питање
Српско питање и србистика
Српска писма

П е т о к о л о
Систем српске књижевности
Други ток српске књижевности
Наратолошка истраживања
Теоријски проблеми

Ш е с т о к о л о
Традиција и авангардизам
Поетика Момчила Настасијевића
Реч и корелатив
Триптих о Лази Костићу

С е д м о к о л о
Теорија белетристике
Логос и парадигма
Обнова логоцентризма
Шведски сто филозофије