

UVOD U FILOZOFIJU

thymos?

Prema Hegelu ljudi kao i životinje imaju prirodne potrebe i želje za objektima izvan samih sebe, poput hrane, pića, skloništa, a prije svega za očuvanjem vlastitog tijela. Čovjek se, međutim, bitno razlikuje od životinja po tomu što želi i želju drugih ljudi, naime po tomu što želi biti "priznat". On posebno želi biti priznat kao *ljudsko biće*, tj. kao biće koje ima određenu vrijednost ili dostojanstvo. Ta se vrijednost u prvome redu odnosi na njegovu spremnost da žrtvuje svoj život u borbi za čisti prestiž. Samo je čovjek u stanju nadvladati svoje najosnovnije životinjske nagone poput nagona za samoodržanjem u korist viših, apstraktnijih načela i ciljeva. Prema Hegelu, želja za priznanjem u početku navodi dva primitivna borca da u borbi na život ili smrt jedan od drugoga traže "priznanje" ljudskosti time što na kocku stavljaju vlastiti život. Kada prirodni strah od smrti dovede do toga da se jedan od boraca preda, rađa se odnos gospodara i roba. Ulog u ovoj krvavoj bitci na početku povijesti nije hrana, sklonište ili sigurnost, nego čisti prestiž. A Hegel u njoj vidi prvi nagovještaj ljudske slobode upravo zato što cilj bitke nije određen biologijom.

Želja za priznanjem na prvi je pogled neuobičajen pojam, ali on je star koliko i stara tradicija zapadnjačke političke filosofije i tvori potpuno običan dio ljudske osobnosti. Prvi je put opisan u Platonovoj *Državi [Politeia]*, u poglavlju koje govori o tri dijela duše (*): požudnome, umnome i trećemu koji Platon naziva *thymos* ili odvažnost. Dobar se dio ljudskog ponašanja može objasniti kombinacijom prvih dvaju dijelova, želje i uma: želja potiče ljude da žude za stvarima izvan sebe, dok im razum ili proračunatost govore kako da do tih stvari dođu na najbolji mogući način. Ali, osim toga, ljudi traže priznanje vlastite vrijednosti, odnosno priznanje ljudi, stvari ili načela koje smatraju vrijednima. Sposobnost da se vlastitome ja dodijeli određena vrijednost i da se zahtijeva priznanje te vrijednosti danas se obično naziva "samopoštovanjem". *Thymos* je dio duše koji stvara osjećaj samopoštovanja. On je poput urođenog ljudskog osjećaja za pravdu. Ljudi vjeruju da imaju određenu vrijednost, a kada se drugi ljudi ponašaju prema njima kao da su manje vrijedni, tada osjećaju *bijes [srdžbu]*. I obrnuto, kada ljudi ne uspijevaju živjeti onako kako ima nalaze osjećaj vlastite vrijednosti, tad osjećaju *stid*, a kada ih se vrednuje ispravno u odnosu spram vlastite vrijednosti osjećaju *ponos*. Želja za priznanjem i prateće emocije bijesa, srama i ponosa osobine su koje odlučujuće utječu na politički život. Prema Hegelu, upravo one pokreću cijeli povijesni proces.

Prema Hegelovu mišljenju, želja da budemo priznati kao dostojanstvena ljudska bića potaknula je ljude na početku povijesti na krvavu i smrtnu bitku za prestiž. Rezultat te bitke bila je podjela društva na klasu gospodara voljnu da život stavi na kocku i klasu robova koja se predaje zbog straha pred smrću. Ali odnos gospodstva i ropstva koji se na raznovrsne načine pojavljivao u svim neravnopravnim društvima što čine glavninu povijesti nije zadovoljio želju za priznanjem ni gospodara ni robova. Rob, naravno, ni na koji način nije priznat kao ljudsko biće. Ali priznanje koje uživa gospodar također je nepotpuno jer njega ne priznaju drugi gospodari, nego samo robovi čija je ljudskost dosad ionako nepotpuna.

Pojam "priznanje" nije izmislio Hegel. Tisućljećima nije bilo riječi koja bi se dosljedno upotrebljavala za psihološki fenomen "želje za priznanjem". Platon govori o *thymosu*, Machiavelli o čovjekovoj težnji za slavom, Hobbes o njegovu ponosu ili taštini, Rousseau o *amour-propre*, Hegel o priznanju, a Nietzsche i čovjeku kao o "zvijeri sa crvenim obrazima". Svi se ovi pojmovi odnose na dio čovjeka koji osjeća potrebu da vrednuje stvari – u prvome redu sebe, ali također ljude, djela ili stvari oko sebe. To je dio osobnosti iz kojega izvire emocije ponosa, ljutnje i stida, i ne može se svesti ni na poriv ni na razum. Želja za priznanjem je najspeficijalniji politički dio ljudske osobnosti jer potiče ljude da se nameću drugima i time učvršćuju ono što Kant naziva stanjem "asocijalne društvenosti". To je mehanizam koji nije razum, nego je njegova suprotnost: sebični antagonizam koji nagoni ljude da napuste rat svih protiv svih, da se udruže u civilna društva, da potom ohrabruju umjetnosti i znanosti kako bi se društva mogla međusobno natjecati. Upravo čovjekova kompetitivnost i taština, njegova želja da dominira i upravlja, izvori su društvene kreativnosti koji osiguravaju ostvarivanje čovjekovih potencijala koji bi ostali skriveni da čovjek živi arkadijskim pastirskim životom. Stoga nas ne mora iznenaditi što je toliko mnogo političkih filozofa središnji problem politike shvaćalo kao problem kroćenja ili zauzdavanja želje za priznanjem koje bi bilo korisno za političku zajednicu u cjelini. U kroćenju želje za priznanjem moderna je politička filosofija bila toliko uspješna da mi, građani modernih egalitarnih demokracija, u sebi malokad prepoznamo želju za priznanjem.

Thymos se pojavljuje u Platonovoj *Državi* kao nešto povezano s vrijednošću koju netko sebi pridaje, što bismo mi danas mogli nazvati "osjećajem vlastite vrijednosti". Sokrat objašnjava da što je čovjek

otmjereniji – tj. što više vrednuje sebe – to se više ljuti kad s njim postupaju nepravedno: njegov duh "vrije i postaje nesmiljen" stvarajući "borbeni savez s onima koji postupaju pravedno", čak i ako "pati zbog gladi, hladnoće i svega sličnoga..." Bliski odnos između samovrednovanja i bijesa može se vidjeti u riječi latinskog podrijetla koja je sinonim za bijes, "indignacija". "Dignitet" se odnosi na čovjekov osjećaj vlastite vrijednosti; "in-dignacija" nastaje kada se dogodilo nešto što je povrijedilo taj osjećaj vlastite vrijednosti.

Bijes je potencijalno svemoćni osjećaj, sposoban nadvladati, kako to Sokrat pokazuje, prirodne nagone poput gladi, žeđi i nagona za samoodržanjem. No on nije želja za bilo kojim materijalnim objektom koji se nalazi izvan nas; ako o njemu uopće možemo govoriti kao o želji, onda je on želja za željom, tj. želja da osoba koja nas je prenisno procijenila promijeni svoje mišljenje i prizna nas u skladu s našom procjenom svoje vrijednosti. Platonov *thymos* stoga nije ništa drugo do psihološko sjedište Hegelove želje za priznanjem; jer, aristokratskog gospodara u krvavoj bitki vodi njegova želja da ga drugi ljudi procjenjuju prema vlastitoj procjeni vlastite vrijednosti.

Thymos koji se pojavljuje u Platonovoj *Državi* nalik je na urođeni ljudski osjećaj za pravdu, i kao takav je psihološko sjedište otmjenih vrлина nesebičnosti, idealizma, moralnosti, požrtvornosti, hrabrosti i časti. *Thymos* osigurava vrlo snažnu emocionalnu potporu procesu vrednovanja i omogućava ljudima da nadvladaju svoje prirodne instinkte u korist onoga što vjeruju da je pravedno ili ispravno. Ljudi vrednuju i pripisuju vrijednost *sebi*, u prvom redu, i osjećaju indignaciju zbog *sebe*. Ali, oni su isto tako sposobni pripisati vrijednost *drugim* ljudima, i osjećati bijes u ime drugih. To se najčešće pojavljuje kada pojedinac nastupa kao član grupe s kojom se nepravedno postupa, npr. feministkinja u ime svih žena, ili nacionalist u ime svoje etničke skupine. Indignacija zbog sebe tada se proširuje na grupu u cjelini i obuhvaća osjećaj solidarnosti. Postoje također slučajevi bijesa u ime skupine ljudi kojoj netko ne pripada. Indignacija u ovim slučajevima nastaje zato što se npr. spram žrtava rasizma ne odnosimo s dostojanstvom koje žrtve rasizma zaslužuju kao ljudska bića, tj. zato što žrtve rasizma nisu priznate.

Želja za priznanjem koja izrasta iz *thymosa* duboko je paradoksalni fenomen jer je *thymos* psihičko sjedište pravednosti i samozatajnosti, ali je istodobno blisko povezan sa sebičnošću. Timotično "jastvo" zahtjeva priznanje vlastita osjećaja za vrijednost, samoga sebe i drugih ljudi. Nema nikakvog jamstva da će taj osjećaj za pravdu odgovarati osjećaju za pravdu drugih jastava. Postojanje moralne dimenzije ljudske osobnosti koja neprestance vrednuje sebe i druge ipak ne znači da se svi slažu oko bitnog sadržaja moralnosti. U svijetu timotičnih moralnih jastava ono će se neprestance svađati i izražavati neslaganje, ljutiti se jedna na druge, zbog brojnih velikih i malih pitanja. Na taj je način *thymos* početka točka ljudskih sukoba čak i u svojoj najskromnijoj manifestaciji.

Štoviše, nema nikakva jamstva da će se procjena nečije vlastite vrijednosti zadržati unutar granica "moralnog" jastva. Netko može tražiti priznanje ne samo svoje moralne vrijednosti nego i bogatstva, moći, ili fizičke ljepote. Još je važnije to što nema razloga za vjerovanje da će se svi ljudi smatrati *jednaki* drugima. Možda će tražiti da ih se prizna kao superiorne, možda čak i na temelju istinske unutrašnje vrijednosti, ali ipak mnogo češće zbog vlastite precijenjenosti i taštine. Želju za priznanjem superiornosti prema drugim ljudima imenovat ćemo novom riječi s drevnim grčkim korijenom, *megalothymia*. *Megalothymia* će se pokazivati u tiranina što napada i zaslužuje susjedni narod koji tad mora priznati njegov autoritet, ali i u pijanista koji želi da ga priznaju kao najboljeg interpreta Beethovena. Ona je suprotna *isothymiji*, želji da se bude priznat kao jednak drugim ljudima. *Megalothymia* je u politici, naravno, krajnje problematična strast, jer ako pojedinac od jedne osobe stekne priznanje svoje vlastite superiornosti, onda će ga priznanje *svih* zadovoljiti više. *Thymos*, koji je isprva bio tek skromna vrsta samopoštovanja, može postati želja za dominacijom. Ta mračna strana *thymosa* bila je u Hegelovu opisu krvave bitke prisutna od samog početka, jer je želja za priznanjem uzrokovala prvobitnu bitku i napokon dovela do dominacije gospodara nad robom. Gotovo svatko tko je ozbiljno razmišljao o politici i problemima pravednoga socijalnog poretka mora se suočiti s moralnom dvojnošću *thymosa*, pokušati iskoristiti njegove pozitivne aspekte i neutralizirati njegovu mračnu stranu. (Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*)

Izvor principijalnoga nesporazuma što ga je skrivila psihoanaliza njezina je naturalistički zamaskirana namjera da se cjelokupna *conditio humana* protumači polazeći od dinamike libida, dakle, polazeći od erotike. To ne bi trebalo imati sudbonosne posljedice da su legitimni interesi analitičara erotičkog pola psihe, koji je pun energije, bili povezani s jednako živahnim bavljenjem polom timotičkih energija. No psihoanaliza nikada nije bila spremna da se jednako opširno i temeljito pozabavi *thymosom* čovjeka oba

spola: njegovim ponosom, njegovom hrabrošću, željom da se potvrdi, žudnjom za pravednošću, osjećajem časti i dostojanstva, njegovim gnušanjem i njegovim borbena-osvetničkim energijama.

Onaj tko se zanima za čovjeka kao nositelja ponosnih namjera, namjera samopotvrđivanja, trebao bi se odlučiti na presjecanje čvora precijenjene erotike. Onda se valjda moramo vratiti temeljnom stavu grčke filozofijske psihologije po kojemu se duša ne izražava samo u *erosu* i njegovim raznovrsnim sklonostima, nego i u *thymosu* i njegovim nagnućima. Dok nam erotika ukazuje na putove kojima dolazimo do "objekata" koji nam nedostaju i čijim se posjedovanjem ili blizinom osjećamo dopunjeni, timotika nas upućuje na to kako da izrazimo ono što imamo, ono što možemo, ono što jesmo i što želimo biti. Čovjek se nipošto ne smije prepustiti isključivo požudnim afektima. Jednako pažljivo mora nadzirati zahtjeve svojega *thymosa*. Od čovjeka se traži da čuva svoje dostojanstvo i da zavrijedi poštovanje drugih i samoga sebe u svjetlu visokih mjerila. To je tako i ne može biti nikako drugačije budući da život zahtijeva od svakoga pojedinca da nastupa na ekstremnim pozicijama opstanka i da svoje snage dokaže među jednakima, na svoju korist i na korist drugih.

Onaj tko želi ovo drugo čovjekovo određenje dokinuti u korist prvoga [naime *thymos* u korist *erosa*], izbjegava nužnost dvostruke psihičke vezanosti i izokreće odnos energija u unutrašnjem domaćinstvu – na štetu domaćina. Takva su se izokretanja ranije mogla prije svega promatrati u nekim vjerskim redovima i podkulturama poniznosti u kojima lijepe duše jedne drugima šalju mirovne poruke. U tim eteričnim krugovima čitavo se timotično polje ograđuje prigovorom da je na djelu *superbia* [oholost], dajući prednost užiticima skromnosti. Čast, ambicija, ponos, samopoštovanje – sve se to skriva debelim zidom moralnih propisa i psihologijskih spoznaja potpuno usmjerenih na savladavanje takozvanog "egoizma". *Ressentiment* protiv jastva i njegove sklonosti da se nameće umjesto da bude sretno u podređivanju u imperijalnim se kulturama i njihovim religijama učvrstio već rano te je odvrćao pažnju od uvida da je toliko ozloglašeni egoizam zapravo često samo inkognito najboljih ljudskih mogućnosti. Tek se Nietzsche pobrinuo za jasnoću u tom pitanju.

Vrijedno je pažnje da aktualni konzumerizam postiže to isto isključivanje ponosa u korist erotike, i to bez altruističkih, holističkih i drugih izgovora tako da materijalnim pogodnostima otkupljuje od ljudi interes za dostojanstvom. Tako se kod postmodernih potrošača ozbiljuje u početku potpuno nevjerodostojna konstrukcija *homo oeconomicusa*. Puki je konzument onaj koji ne poznaje i ne treba poznavati više nikakve druge požude osim onih koje, da govorimo Platonovim riječima, proizlaze iz erotičkog ili žudnog "dijela duše". Nije slučajno instrumentaliziranje golotinje najistaknutiji simptom potrošačke kulture budući da je golotinja uvijek vezana uz napad na žudnju.

Kao što smo već rekli, za bolje razumijevanje takvih fenomena dobro je vratiti se vidovitim formulacijama u grčkoj filozofijskoj psihologiji. Danas možemo točnije sagledati bipolarnost ljudske psihodinamike koju su ustvrdili velikani grčke misli – osim na Platona erotologa i autora *Gozbe* [*Symposion*] obratimo pozornost i na Platona psihologa samopoštovanja.

Platon je u 4. knjizi svoje rasprave o zajednici, *Politeji*, dao nacrt nauka o *thymosu* pun psihologijskog bogatstva i dalekosežnog političkog značenja. Značajno postignuće toga platonskog *thymosa* je sposobnost da se neka osoba naljuti na samu sebe. To okretanje protiv samoga sebe može se dogoditi kada osoba ne udovoljava zahtjevima potrebnima za samopoštovanje. Platonovo je otkriće upućivanje na moralno značenje žestokog nezadovoljstva samim sobom. To se nezadovoljstvo manifestira na dva načina – ponajprije u sramu kao totalnom afektivnom raspoloženju koje subjekt duboko prožima, a onda u srdžbom prožetom samoprijekoravanju u vidu unutrašnjeg govora. Samoprekoravanje za mislioca je dokaz da čovjek ima urođenu iako mutnu ideju onoga što je pravedno, skladno i pohvalno, a kada se to ne ispunjava jedan se dio duše – upravo *thymos* – buni. Taj okret samoprekoravanja početak je pustolovine samostalnosti. Samo onaj tko sebe može koriti može sobom i upravljati.

Na liniji platonovskih pobuda i Aristotel ima dvije-tri povoljne riječi o srdžbi. Ovaj je afekt ocijenio iznenađujuće povoljno u onoj mjeri u kojoj je povezan sa hrabrošću te se javlja kao primjereni otpor spram nepravde. Legitimna srdžba "ima posluha za umno" i onda kad kao previše revni sluga potrči prije nego do kraja posluša gospodara. U zlo se pretvara tek kada se poveže s neumjerenošću tako da promašujući sredinu dovodi do pretjeranosti. "Srdžba je potrebna i ništa se bez nje ne može provesti ukoliko ne ispuni dušu i potakne odvažnost. No ne smije postati vođa, samo suborac." Ukoliko je građanski kondicionirani *thymos* psihologijsko sjedište onoga poriva za priznavanjem što ga je prikazao Hegel, postaje razumljivo zašto izostajanje priznanja od strane drugih izaziva srdžbu. Onaj tko

od nekog određenog na onoj strani zahtjeva priznavanje provodi moralni test. Kada se onaj drugi izmiče takvoj kušnji, mora računati sa srdžbom izazivača jer se izazivač osjeća poniženim. Provala srdžbe ponajprije je izazvana uskraćivanjem priznanja od strane drugoga (pa nastaje ekstrovertna srdžba), ali nastaje i kad samom sebi uskraćujem priznavanje već prema svojim vlastitim zamislama o vrijednosti (pa imam razloga naljutiti se na sebe). U skladu s naukom Stoe, koji borbu za priznavanjem smješta sasvim u unutrašnjost, mudracu bi trebalo biti dostatno samopriznavanje, najprije zato što pojedinac ionako nema moći nad sudom drugih, a onda i zato što će se mudar čovjek nastojati osloboditi svega što ne ovisi o njemu samome.

U pravilu je, međutim, timotička sklonost povezana sa željom da se osjećaj vlastite vrijednosti potvrdi u odjeku drugoga. To je želja koju bismo bez daljnjega morali smatrati zajamčenom uputom za trajnu nesreću, da se tu i tamo ne pojavljuju primjeri uspješnoga uzajamnog priznavanja.

(Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme – političko-psihološki ogled*)

se?

Sam on [čovjek] *nije*, bitak su mu odnijeli Drugi. ... Pri tome ti Drugi nisu *određeni* Drugi. Naprotiv, njih može zastupati svatko Drugi. Odlučujuća je neupadljiva vladavina Drugih, koju je tubitak [čovjek] kao ono biti-skupa nehoteći prihvatio. Sam se pripada Drugima i učvršćuje se njihova vlast. "Drugih", koje se tako naziva da bi se prikrila vlastita bitna pripadnost njima, jesu oni koji "*su tu*" u svakidašnjem biti-skupa najprije i najčešće. Tko - nije ni ovaj niti je onaj, nije netko sam i nisu neki, niti je to zbroj sviju. "Tko" jest neutrum, *Se*.

U korištenju javnih prometnih sredstava, u upotrebi sredstava informiranja svatko je Drugi poput Drugoga. To biti-skupa potpuno rastače vlastiti tubitak u način bitka "Drugih", i to tako da Drugi još većma iščezavaju u pogledu svoje različitosti i izrazitosti. U toj neupadljivosti i neustanovljivosti razvija *Se* svoju pravu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se kao što *se* uživa; čitamo, gledamo i sudimo o književnosti i umjetnosti kao što *se* gleda i sudi; ali mi se i povlačimo iz "velike gomile" kao što *se* povlači; smatramo "odvratnim" ono što *se* smatra odvratnim. To *Se*, koje nije određeno, a koje su svi, premda ne kao zbroj, propisuje način bitka svakidašnjice.

Ono se zadržava u prosječnosti onoga što se pristoji, što se uvažava a što ne, čemu se priznaje uspjeh i čemu se on odriče. Ta prosječnost u skiciranju onoga na što se može i smije odvažiti stražari nad svakom iznimkom koja strši. Svako se prvenstvo nečujno potlačuje. Sve izvorno preko noći je uglašano kao odavno poznato. Sve izboreno postaje svima na dohvat. Svaka tajna gubi svoju snagu. Svako izlaganje svijeta i tubitka najprije regulira "javnost", i u svemu je u pravu. I to ne na temelju nekog osobitog i primarnog odnosa prema "stvarima", nego na temelju neulaženja "u stvari", stoga što je neosjetljiva prema svim razlikama nivoa i stupnjevima pravosti. Javnost sve zatamnjuje i ovako zakрито izdaje za poznato i svima pristupačno.

Ali zato što to *Se* unaprijed određuje svako prosuđivanje i odlučivanje, ono oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku [čovjeku]. *Se* može sebi, tako reći, priuštiti da "*se*" stalno poziva na njega. Ono ponajlakše može odgovoriti na sve jer nije nitko tko treba da stoji iza nečega. To uvijek "*bijaše*" *Se*, pa ipak je moguće reći da nije bio "nitko". U svakidašnjici tubitka [čovjeka] većinom nešto nastaje putem onoga o čemu moramo reći da nije učinio nitko.

Se rasterećuje tako svaki pojedini tubitak [čovjeka] u njegovoj svakidašnjosti. Ne samo to; s tim rasterećenjem bitka ide *Se* na ruku tubitku, ukoliko u njemu počiva tendencija k olakom uzimanju i činjenju olakim. I jer *Se* s rasterećenjem bitka neprestano ide na ruku svakom pojedinom tubitku [čovjeku], ono zadražava i učvršćuje svoju tvrdokornu vladavinu. *Se* jest na način nesamostalnosti i nepravosti.

Kao *Se*-ličnost, svaki je pojedini tubitak [čovjek] *razasut* u *Se* i mora sebe tek naći. Ako je tubitak [čovjek] sam sebi prisan kao *Se*-ličnost, tada to ujedno znači da najprije *Se* skicira izlaganje svijeta i onoga biti-u-svijetu, a u granicama što su utvrđene prosječnošću *Se*. Ako tubitak [čovjek] posebno otkriva svijet i čini ga sebi razumljivim, ako sam sebi dokučuje svoj pravi bitak, tada se to otkrivanje "svijeta" i dokučivanje tubitka uvijek ostvaruje kao uklanjanje pokrova i zatamnjenja, kao razbijanje izokretanja kojima tubitak [čovjek] zavravljuje sebe pred samim sobom. (**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Što je to osebujno biće koje Heidegger izvodi pred nas pod imenom bezlično *Se*? Ono na prvi pogled slično modernim plastikama koje ne prikazuju nikakav određeni predmet i u poliranim površinama kojih se ne da iščitati nikakvo "posebno" značenje. A ipak su one neposredno zbiljske i do dodira konkretne. U tome smislu, naglašava Heidegger, da bezlično *Se* nije nikakva abstrakcija – primjerice neki općeniti pojam koji obuhvaća "sva jastva", nego ga, kao *ens realissimum*, hoće povezati na nešto što je prisutno u svakome od nas. No, ono iznevjeruje očekivanja za osobnošću, individualnim značajem i eksistencijalno odlučujućim smislom. Ono eksistira ali ništa "nije iza toga". Ono je tu poput moderne, nefigurativne plastike: realno, svagdanje, konkretni dio nekog svijeta; no ono ipak, ni u koje vrijeme, ne ukazuje na neku pravu osobu, neki "zbiljski" značaj. Bezlično *Se* je neutrum našeg jastva: svagdašnje ja, ali ne "ja-sam". Ono u stanovitoj mjeri prikazuje oju javnu stranu, a u odnosu na to, prosječnost je vazda u pravu. Kao nenavlastito jastvo bezlično *Se* odterećuje od svake vlastite, posve osobne odlučnosti; prema svojoj prirodi ono bi htjelo sve učiniti lakim, sve uzeti s vanjske strane te se pridržavati konvencionalna privida. U stanovitom pogledu ono se tako odnosi i prema sebi samome, jer ono što ono "samo" jest, to ono,

dakako, također preuzima baš kao nešto tek zatečeno među drugim danostima. Tako se ovo bezlično Se daje razumijeti samo kao nešto nesamostalno, koje ništa ne posjeduje od sebe samoga i samo za sebe. Što ono jest, kažu mu i daju drugi; to objašnjava njegovu bitnu raspršenost; ono, dapače, ostaje izgubljeno u svijetu koji ga prvotno susreće.

Heidegger:

"Prvotno 'ja jesam', ne u smislu vlastitog Sebe, nego Drugih na način bezličnog Se. Iz ovoga naovamo i kao ovaj bivam 'sebi' prvotno 'dan'. Tubitak [čovjek] je bezlično Se i ponajčešće ostaje on takvim." "Kao bezlično Se već vazda živim pod nezamjetnim gospodstvom Drugoga." "Svatko je Drugi i nijedan on sam. Bezlično Se... je Nitko..."

Ovo Se, s kojim Heidegger osvaja mogućnost da filozofijski govori o jastvu a da to ne mora učiniti u stilu subjekt-objekt filozofije, djeluje poput povratnog prijevoda izraza subjekt u svakodnevni jezik, gdje ono znači "ispod bačeno" (*sub-jacere*). Tko je "ispod bačen" misli da sama sebe više ne posjeduje. Pa čak niti jezik bezličnog Se ne izriče nešto vlastito, nego samo sudjeluje u općem "brbljanju" (*discours*). U brbljanju – s kojim se kazuju stvari koje se već kazuju – zakračunava se bezlično Se protiv zbiljskog razumijevanja vlastitog bitka i tako kazivanih stvari. U brbljanju se prokazuje "iskorijenjenost" i "nenavlastitost" svagdanjeg tubitka [čovjeka]. Njemu odgovara radoznalost koja se, prolazno i "bez predaha", podaje onome što je upravo najnovije. Radoznalome bezličnom Se, koliko god inače "gaji komunikaciju", nikada nije do zbiljskog razumijevanja nego do njegove opreke, izbjegavanja uvida, izmicanja pred navlastitim pogledom u tubitak.

Ovo izbjegavanje Heidegger dokumentira pojmom *rastresenosti*... Zbiljnošću vladaju utvare, imitatori, izvana upravljani ja-strojevi. Svatko bi mogao biti svojim dvojnikom umjesto sama sebe. No, kako da ga prepoznamo? Na kome se još vidi je li on "on sam" ili bezlično Se? To budi penetrantnu brigu eksistencijalista oko tako važnog, koliko i nemogućeg razlikovanja između onog pravog i onog nepravog, onog izrečenog i onog neizrečenog, između onog odlučnog i onog neodlučnog (što je "tek tako"):

"Sve izgleda kao pravo razumljeno, usvojeno i izrečeno a u osnovi ipak nije ili tako ne izgleda a u osnovi ipak jest."

Jezik, kako se čini, teško razdvaja ono što samo "tako izgleda" i ono što zbiljski "tako jest". *Sve izgleda kao*. Filozof grize ovaj Kao. Za pozitivista sve bi bilo kako jest; nema diferencije između biti i pojave – to bi opet bila samo metafizička utvara koju valja dokrajčiti. No Heidegger ustrajava na diferenciji te se čvrsto drži uz ono drugo koje nije samo "kao" nego za sebe posjeduje ono bitno, pravo, navlastito. Metafizički ostatak u Heideggera i njegov otpor protiv čistog pozitivizma odaje se u *volji za navlastitošću*. Postoji još neka "druga dimenzija" – čak i kada se otima naznaci, jer ne pripada naznačivim "stvarima". Za izvanjski pogled ni na koji se način ono "navlastito" ne izdiže iz onog "nenavlastitog". (...)

Da bi stvar učinio u potpunosti napetom Heidegger povrh toga naglašava da "zapalost" tubitka [čovjeka] kao bezličnog Se u svijet ne znači nikakvo ispadanje iz nekog višeg ili iskonskijeg "prastanja", nego da on odvajkada i "uvijek već" zapada. Heidegger zamjećuje s prijesnom ironijom da se Se uljuljkuje u mnijenje da vodi pravi, puni život, kada se bez ustezanja sručuje u pogon svijeta. On, naprotiv, u tome spoznaje samo zapalost. Mora se priznati da autor *Bitka i vremena* umije razapeti na muke čitatelja što nestrpljivo očekuje ono navlastito. On nas vodi, fantastično eksplicitno, kroz labirintske vrtove pozitivne negativnosti, on govori o Se i njegovom brbljanju, njegovoj radoznalosti, njegovoj zapalosti u pogon, jednom riječju o "otuđenju", no u istom dahu tvrdi da to sve biva uglavljeno bez daška "moralne kritike"; štoviše, sve to da je analiza "u ontologijskoj nakani" a tko govori o bezličnom Se nipošto ne opisuje neko posrnulo sopstvo nego kvalitetu bitka podjednako iskonsku kao i navlastiti samobitak. Tako je, dakle, od početka, a izraz otuđenje ne ukazuje *unatrag* na neki prijašnji, viši, bitni vlastiti bitak bez tuđosti! Otuđenje, tako učimo, ne mnije da bi tubitak bio otrgnut sebi "samome" nego je nenavlastitost tog otuđenja od početka najmoćnija i najizvornija vrsta bitka tubitka [čovjeka]. Na njemu ne nalazimo ništa što bismo u vrednujućem smislu mogli označiti kao loše, negativno ili krivo. Otuđenje je naprosto vrst bitka bezličnog Se.

Razlika navlastito-nenavlastito pričinja se zagonetnijom nego što uistinu jest. Kao posljednja diferencija što se daje misliti, ostaje ona između odrješitog i neodržitog tubitka, želim reći: između onog svjesnog i onog nesjesnog. No ipak, opreku svjesno-nesvjesno ne smijemo uzeti u smislu psihologijskog objašnjenja; svjesno i nesvjesno ovdje nisu kognitivne opreke, pa niti opreka informacije, znanja ili

znanosti, nego ekzistencijalne kvalitete. Kada bi bilo drugačije, tad ne bi bio moguć Heideggerov *pathos* navlastitosti.

Heidegger nasrće na čitatelja s patetičnim pozivom za navlastitom ekzistencijom ali se zaogrće šutnjom kada bismo htjeli upitati: no kako? Jedini, dakako fundamentalni odgovor, morao bi dešifriran glasiti: *svjesno*. To više nije nikakav konkretni moral što daje naputke da se nešto čini ili ne čini. Ali ako filosof više ne može davati direktive, onda ipak neku prodornu sugestiju za navlastitost. Dakle: ti možeš činiti što hoćeš, možeš činiti što moraš; ali čini to na način da možeš ostati intenzivno svjestan onoga što činiš. Izgleda da je *ethos* svjesnog života jedini što se može potvrditi u nihilističkim strujanjima moderne, jer, u osnovi uzevši, nije nikakav. On ne ispunja čak ni funkciju nadomjestka morala. Onaj tko zbiljski misli u onostranosti dobra i zla zatječe još samo jedinu opreku od važnosti za život, koja je istodobno i jedino nad čime, bez idealističkih prenaprezanja, posjedujemo moć iz vlastitog opstanka: između svjesnog i nesvjesnog čina. Ako je Sigmund Freud u znamenitom zahtjevu izrekao rečenicu: "Gdje je bilo Ono treba biti Ja", Heidegger će reći: "Gdje je bilo Se, treba biti navlastitost." Navlastitost bi bila – slobodno interpretirana – ono stanje koje doživimo kada u našem opstanku proizvedemo *kontinuum svjesnosti*. Samo on probija okov nesvjesnosti pod kojim živi ljudski život, pogotovo kao podružvljeni; rastresena svijest Se osuđena je da ostane diskontinuirana, impulsivno-reaktivna, automatička i neslobodna. Bezlično Se je moranje. Tome nasuprot izrađuje se svjesna navlastitost – viša kvaliteta budnosti. Ona u svoj čin ulaže svu težinu svoje odlučnosti i energije, budizam govori o tome u usporedivim obratima. Dok jastvo bezličnog Se spava, tubitak navlastitog sopstva budan je prema sebi. Tko sam sebe istražuje u kontinuiranom bitku budnosti iz svoje situacije iznalazi što je za nj činiti.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*)

(pri)povijest?

Jedinstvo pojma osobnosti, pojma jastva, počiva u jedinstvu pripovijedanja koje povezuje rođenje, život i smrt kao pripovjedni početak, sredinu i kraj.

Opće je mjesto, kako za filozofe tako i za obične djelatnike, da se jedan te isti odsječak ljudskog ponašanja može valjano okarakterizirati na niz različitih načina. Na pitanje "Što on to radi", podjednako istiniti i primjereni odgovori mogu biti: "Kopa", "Obraduje vrt", "Vježba", "Priprema se za zimu" ili "Ugađa svojoj ženi". Neki će od tih odgovora opisivati djelatnikove namjere, a neki nenamjeravane posljedice njegovih postupaka; nekih od tih nenamjeravanih posljedica djelatnik može biti svjestan, a nekih ne. Odmah je važno uočiti da svaki odgovor na pitanja o tome kako trebamo razumjeti ili objasniti zadani odsječak ponašanja pretpostavlja neki prethodni odgovor na pitanje o međusobnom odnosu tih različitih odgovora na pitanje "Što on radi?".

Jer ako je nečija osnovna namjera urediti vrt prije zime, a tek usputno također na taj način vježba i ugađa svojoj ženi, imamo posla s jednom vrstom ponašanja koju treba objasniti; ali ako je djelatnikova osnovna namjera vježbajući ugoditi svojoj ženi, tad imamo posla sa sasvim drugačijom vrstom ponašanja. U prvom slučaju događaj je smješten u godišnji ciklus kućanskih aktivnosti, a ponašanje utjelovljuje namjeru koja pretpostavlja naročitu vrstu okruženja (život u kući s vrtom) s osebujnom pripovjednom poviješću toga okruženja, u kojoj je taj odsječak ponašanja jedna epizoda. U drugom slučaju događaj se smješta u pripovjednu povijest jednoga braka – dakle vrlo različitog, premda srodnog, okruženja.

Drugim riječima, ponašanje ne možemo okarakterizirati neovisno o namjerama, a namjere opet neovisno o okruženjima koja te namjere čine razumljivima i samim djelatnicima i drugima. Za ideju okruženja, onako kako je ja razumijem, najvažnije je to da okruženje ima povijest, i to povijest koja ne samo da sadržava nego i mora sadržavati osobne povijesti pojedinačnih djelatnika, i to zato što bi bez okruženja i njegovih promjena u vremenu povijest pojedinačnog djelatnika i njegovih promjena u vremenu bila nerazumljiva. Dakako, jedno te isto ponašanje može pripadati mnogim okruženjima.

Tamo gdje se radi o namjerama moramo znati koje su namjere bile prvobitne, to jest, u kojem slučaju djelatnik, da je imao drugačiju namjeru, ne bi učinio to što je učinio. Razmotrimo još jedan jednako trivijalan primjer skupine kompatibilno ispravnih odgovora na pitanje "Što on to radi?": "Piše rečenicu", "Dovršava knjigu", "Daje svoj prilog raspravi o teoriji djelovanja", "Pokušava dobiti stalno namještenje". Tu se namjere mogu poredati s obzirom na vremensko razdoblje o kojem se radi. Svaka se od tih kratkoročnih namjera razumijeva, i jedino može razumjeti, u odnosu na neke dugoročne namjere; a karakterizacija ponašanja s obzirom na dugoročne namjere može biti ispravna jedino ako su neke od karakterizacija s obzirom na kratkoročne namjere također ispravne. Prema tome, ponašanje je primjereno okarakterizirano samo kada znamo koje su namjere dugoročne i najdugoročnije, te u kakvom su odnosu kratkoročne namjere s dugoročnima. Opet imamo posla s pisanjem pripovjedne povijesti.

Namjere se, dakle, mogu poredati i uzročno i vremenski, a oba će rasporeda upućivati na okruženja (što se posredno već čini izrazima poput "vrtlarjenje", "žena", "knjiga" i "namještenje"). Nadalje, ispravno utvrđivanje djelatnikovih vjerovanja bit će sastavni dio te zadaće – neuspjeh na tom mjestu značio bi neuspjeh čitava pothvata.

Određeno djelovanje identificiramo, dakle, isključivo pozivajući se (barem implicitno, ako već ne eksplicitno) na dvije vrste konteksta: s obzirom na njegovu ulogu u djelatnikovoj osobnoj povijesti, te s obzirom na njegovu ulogu u povijesti okruženja kojima pripadaju. Na taj način, ustanovljujući kakva je bila uzročna djelotvornost djelatnikovih namjera, te koliko su uspješno ili neuspješno njegove kratkoročne namjere konstituirale dugoročne namjere, mi sami ispisujemo nastavak tih povijesti. Svojevrsna pripovjedna povijest pokazuje se osnovnim i bitnim žanrom ljudskog djelovanja.

Prema tome, ljudska djelovanja uopće prikazujem kao uprizorene pripovijesti. Pripovijest nije pjesničko, dramsko i romaneskno djelo što promišlja događaje koji nisu imali nikakav pripovjedni red dok im ga nije nametnuo pjesnik ili pisac; pripovjedni oblik nije ni krinka ni ures. Barbara Hardy je, tvrdeći to isto, napisala kako "sanjamo u pripovjestima, sanjarimo u pripovjestima, sjećamo se, slutimo, nadamo se, očajavamo, vjerujemo, sumnjamo, snujemo, revidiramo, kritiziramo, konstruiramo, ogovaramo, učimo, mrzimo i volimo pripovjesno".

Da bismo uspjeli prepoznati i shvatiti ono što netko čini, događaj uvijek smještamo u kontekst nekolicine pripovjednih povijesti (kako osobnih povijesti dotičnih pojedinaca, tako i povijesti okruženja u kojima djeluju i trpe). Djelovanja drugih sebi činimo razumljivima na taj način zato što samo djelovanje ima bitno povijestan karakter. Upravo zato što svi mi svoj život proživljavamo kao pripovijest i zato što ga shvaćamo u smislu pripovijesti koju proživljavamo, pripovjedni je oblik primjeren za shvaćanje djelovanja drugih. Priče se žive prije nego što budu ispričane.

Djelatnik je ne samo akter nego i autor. Na ono što je djelatnik u stanju razumljivo reći i učiniti snažno utječe činjenica da mi nikada nismo nešto više (ali ni manje) od su-autora svojih vlastitih pripovijesti - jedino u mašti živimo u pričama u kojima želimo. U životu smo uvijek sputani stanovitim ograničenjima. Stupamo na pozornicu koju nismo kreirali i postajemo dijelom zbivanja koje nismo prouzročili. Svatko od nas, bivajući glavni lik u vlastitoj drami, igra sporedne uloge u dramama drugih, a svaka drama ograničava ostale.

Svako djelovanje je moment u nekoj mogućoj ili zbiljskoj povijesti odnosno u nizu takvih povijesti. Zamisao povijesti jednako je bitna kao i zamisao djelovanja. Jedna podrazumijeva drugu. To što nazivam poviješću jest uprizorena dramska pripovijest u kojoj su likovi također i autori. Likovi, dakako, nikad ne počinju doslovno *ab initio*; oni uranjaju *in medias res*, a početci njihove priče su već pripremljeni onim što im je prethodilo. Razlika između izmišljenih i stvarnih likova nije u pripovjednoj formi, nego u stupnju autorstva onoga što čine. Dakako, kao što ne započinju tamo gdje bi željeli, tako se ne mogu ni dalje ponašati onako kako bi željeli. Svaki je lik ograničen djelovanjem drugih likova, kao i društvenim okruženjima što ih pretpostavlja njegovo i njihovo djelovanje.

Ključno je to da mi ni u jednom trenutku u uprizorenoj dramskoj predstavi ne znamo što će uslijediti. Ta nepredvidljivost postoji usporedno s drugom bitnom značajkom svih življenih pripovijesti, a to je stanoviti teleološki [svrhoviti] karakter. Svoj život proživljavamo, kako individualno tako i u svojim odnosima s drugima, u svjetlu stanovitih koncepcija moguće zajedničke budućnosti, budućnosti u kojoj nas određene mogućnosti privlače, a druge odbijaju, neke se čine već isključenima, a druge možda neizbježnima. Nema sadašnjosti koja ne bi bila prožeta nekom predočbom neke budućnosti, i to predočbom budućnosti koja se nadaže u formi nekog *telosa* – ili niza različitih svrha i ciljeva – prema kojemu se krećemo ili ne krećemo u sadašnjosti. Prema tome, nepredvidljivost i teleologija su-postoje kao dio našeg života: poput likova u izmišljenoj pripovijesti mi ne znamo što će se dogoditi, ali unatoč tome naš život ima određeni oblik koji se projicira u našu budućnost. Da bi se pripovijest našeg života odvijala razumljivo – a svaka pripovijest može zastraniti u nerazumljivost – uvijek se, s jedne strane, radi o tome da postoje ograničenja u pogledu toga kako se priča može nastaviti, te, s druge strane, da unutar tih ograničenja postoji beskrajno mnogo načina na koji se može nastaviti.

Polako, dakle, na vidjelo počinje izlaziti središnja teza: čovjek je u svom djelovanju i praksi, baš kao i u svojim izmišljenim pričama, bitno pripovjedačka životinja. On je, ne u svojoj biti nego u postajanju kroz svoju povijest, pripovjedač priča koje pretendiraju na istinitost.

Ali ključno pitanje za čovjeka nije pitanje njegova autorstva – na pitanje "Što mi je činiti?" mogu odgovoriti samo ako sam u stanju odgovoriti na prethodno pitanje, "Koje priče ili kojih priča sam ja dio?". Drugim riječima, u ljudsko društvo stupamo s jednim ili više pripisanih karaktera – uloga koje su nam dodijeljene – i mi ih moramo naučiti da bismo mogli razumjeti kako drugi reaguju na nas i kako naše reakcije na njih mogu biti protumačene. Upravo kroz slušanje priča o zlim maćehama, izgubljenoj djeci, dobrim ali zavedenim kraljevima, vučicama što doje blizance, najmlađim sinovima što ostaju bez nasljedstva pa moraju sami uspjeti u životu i najstarijim sinovima što rasipaju sovje bogatstvo pa odlaze u progonstvo živjeti među svinjama... djeca uče, ili pak krivo uče, što je dijete a što roditelj, koji su mogući likovi u drami u koju su rođenjem dospjeli, te kako svijet općenito funkcionira. Uskratite djeci priče i ona će ostati dezorijentirana, nesigurni mucavci u svojim djelima kao i u govoru. Stoga nema drugog načina da nam se omogući razumijevanje bilo kojeg društva, uključujući i naše vlastito, osim kroz određeni broj priča koje čine njegov prvotni dramski potencijal. Mitologija se, u svom izvornom značenju ["govorenje priča"], nalazi u srcu stvari.

Sada se možemo vratiti na pitanje od kojega smo krenuli: u čemu se sastoji jedinstvo individualnog života? Odgovor glasi: to je jedinstvo pripovijesti utjelovljene u pojedinačnom životu. Upitati "Što je za mene dobro?" znači upitati kako bih najbolje mogao živjeti to jedinstvo i privesti ga ispunjenju i svršetku. Kada se netko žali – kao što čine neki od onih koji pokušavaju ili počine samoubojstvo – da mu je život besmislen, taj se često, a možda i karakteristično, žali da mu je pripovijest vlastita života postala

nerazumljivom, da se ne kreće prema nikakvu vrhuncu ili telosu. Stoga se takvoj osobi čini da nema nikakva smisla učiniti jednu stvar umjesto druge u ključnim životnim situacijama.

Jedinstvo ljudskoga života jest jedinstvo pripovijednoga traganja. Potrage katkada ne uspijevaju, bivaju osujećene, napuštene, ili se rasprše i zastrane; a i ljudski život može zakazati na svaki od tih načina. Ali jedini kriterij uspjeha ili neuspjeha u ljudskom životu u cjelini jesu kriteriji uspjeha ili neuspjeha u potrazi. Potrazi za čim?

Tek se tijekom potrage i samo kroz suočavanje i hvatanje u koštac s različitim nedaćama, opasnostima, iskušenjima, i zabludama što tvore epizode i događaje svake potrage ima konačno razumjeti svrha potrage. Potraga je uvijek samoodgoj, kako u pogledu onoga što se traži, tako i u samospoznaji.

(**Alasdair MacIntyre**, *Za vrlinom*)

svrhovito?

Pojam *teleologija* je povezan s riječju *telos*, koja je Aristotelova riječ za 'svrhu': teleološko je objašnjenje ono koje se poziva na svrhe, odnosno finalne uzroke. Finalni se uzroci [prema Aristotelovom shvaćanju] u djelima prirode ne pojavljuju ništa manje nego u proizvodima ljudskog umijeća i da bismo objasnili prirodne pojave moramo se pozivati na ono 'radi čega'.

Zašto vodene ptice imaju plivaću kožicu?

"...imaju takve noge radi života, tako da, živeći u vodi gdje su im krila beskorisna, mogu imati noge koje su korisne za plivanje. Jer one su poput vesla za veslača ili peraja za ribe, tako da ako se u riba unište peraje, ili u vodenih ptica plivača kožica, one više ne plivaju."

Finalni su uzroci prvotni jer su isto što i 'opis stvari': biti plivač je dio patkine biti, a pravi opis onoga što znači *biti patka* zahtijevat će spominjanje plivanja. Finalni uzroci nisu prirodi nametnuti iz teoretskih razloga, nego se primjećuju u prirodi: "*mi vidimo* više od jedne vrste uzroka."

No, da li mi u prirodi 'vidimo' finalne uzroke? I što se točno pretpostavlja da vidimo? Izgleda da su fraze 'da bi' i 'radi' prvotno u službi objašnjavanja intencionalnih djelatnosti svjesnih djelatnika. Znači li to onda da Aristotel prirodnim pojavama pripisuje intencionalnost? Sigurno je da on životinjama i biljkama ne pripisuje intencije, a niti kaže da su finalni uzroci njihovih aktivnosti ono čemu one teže, jer očito da patke ne planiraju imati plivaću kožicu niti biljke planiraju imati lišće. Aristotelova se teleologija ne sastoji u djetinjastu pripisivanju intencija biljkama.

Ako Aristotelovu teleologiju ne možemo protumačiti pomoću pojma intencionalnoga planiranja, kako je onda možemo protumačiti?

Općenito govoreći, većina strukturalnih obilježja i crta ponašanja životinja i biljaka imaju određenu *funkciju*. Drugim riječima, one služe obavljanju neke djelatnosti koja je bitna, ili barem korisna za organizam; kad organizam ne bi obavljao tu funkciju, on uopće ne bi preživio, ili bi preživio samo s teškoćama. Želimo li razumjeti život životinja, moramo shvatiti funkcije povezane s djelovima i ponašanjem životinjskoga stvorenja. Ako znamo da patke imaju plivaću kožicu te ako znamo da plivaju, to još nije potpuno razumijevanje – trebamo povrh toga shvatiti da plivača kožica *pomaže* patkama da plivaju te da je plivanje bitan dio patkina života.

Aristotel to izražava tvrdnjom da jedan odgovor na pitanje 'Zašto patke imaju plivaću kožicu?' glasi 'Da bi plivale'. Njegovo 'da bi' zvuči nam čudno samo zbog toga što mi 'da bi' povezujemo prvenstveno s intencionalnom djelatnošću. Aristotel to 'da bi' povezujemo s funkcijom; u prirodi vidi funkciju. Sigurno je u pravu. Prirodni predmeti uistinu sadrže funkcionalne djelove te pokazuju funkcionalno ponašanje; znanstvenik koji nije svjestan takvih funkcija ne poznaje velik dio predmeta svojega istraživanja.

'Priroda ništa ne čini uzalud' regulativno je načelo znanstvenoga istraživanja. Aristotel znade da neki aspekti prirode nemaju funkciju. No, uviđa da je shvaćanje funkcije ključno za razumijevanje prirode. Njegovi slogani o mudrosti Prirode nisu djetinjasto praznovjerje, nego podsjetnici na središnju zadaću prirodoznanstvenika.

(**Jonathan Barnes**, *Aristotel*)

Aristotelova je filozofija [prirode] animistička. On je vjerovao da je priroda živa, i da sva živa bića imaju psihe, ili duše. Te duše nisu transcendentne, nego neodvojive od zbiljskog živog bića. Na primjer, duša neke bukve vodi razvoj sadnice ka zreloj formi njene vrste, odnosno ka cvatu, plodu, i bacanju sjemena. Duša bukve daje tvari drveta njegov oblik i vodi njegov razvitak. Duše unutar sebe sadrže ciljeve razvoja i ponašanja živih organizama; one im daju forme i svrhe, i one su izvor njihove svrhovite djelatnosti.

Aristotelovska tradicija nastavila je živjeti u biologiji u obliku vitalizma. Dok su mehanicisti smatrali da su živi organizmi beživotni strojevi, vitalisti su tvrdili da su istinski živi. Unutarnje svojstveno organizirajuće počelo biljaka i životinja, koje je Aristotel nazivao dušom, označavalo se raznolikim terminima poput vitalni faktori, *nisus formativus* (formativni impuls), ili entelehija. Vitalisti su smatrali da ti nematerijalni vitalni faktori organiziraju tijela i ponašanje živih organizama na cjelovit i svrhovit način, vodeći organizme ka ozbiljenju njihovih potencijalnih formi i načina ponašanja.

Mada se vitalizam danas rijetko zastupa u eksplicitnom obliku, on nastavlja snažno, mada često nesvjesno, utjecati na mišljenje biologa. U suvremenoj biologiji teorijski entiteti poput genetskih programa i 'sebičnih gena' igraju uloge slične vitalnim faktorima.

(**Rupert Sheldrake**, *Prisutnost prošloga*)

Od sedamnaestog je stoljeća nadalje uvriježeno mišljenje da dok su skolastici bili obmanuti u pogledu karaktera činjenica prirodnog i društvenog svijeta upletanjem aristotelovske interpretacije između njih i stvarnosti kao predmeta iskustva, mi moderni – to jest, mi moderni iz sedamnaestog i osamnaestog stoljeća – odbacili smo interpretaciju i teoriju te smo se *suočili s činjenicama i iskustvom kao takvim*. Upravo su se na temelju toga ti moderni proglasili i nazvali prosvjetiteljima, dok su srednjovjekovnu prošlost razumjeli naprotiv kao mračno doba. Ono što su složno poricali i isključivali najvećim su dijelom bili svi aristotelovski aspekti klasičnoga pogleda na svijet. To što je Aristotel zamračio, oni vide. Dakako, ta je umišljenost bila, kao što je to uvijek s takvom umišljenošću, znak nepriznatoga i neprepoznatoga prijelaza s jednoga teorijsko-interpretativnoga stajališta na drugo. Prema tome, prosvjetiteljstvo je razdoblje *par excellence* u kojem većini intelektualaca nedostaje samospoznaja. Koje su bile najvažnije sastavnice tog prijelaza u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću u kojem slijepi kliču da vide?

Za srednji su vijek mehanizmi bili efikasniji uzroci u svijetu koji se razumijevao s obzirom na finalne uzroke. Svaka vrsta ima neku prirodnu svrhu, pa objasniti promjene u nekom pojedinačnom biću i njegovo djelovanje znači objasniti kako se to pojedinačno biće kreće prema svrsi koja je primjerena pripadnicima te konkretne vrste.

(**Alaisdair MacIntyre**, *Za vrlinom*)

Razmišljajući o usporedbi živih bića i strojeva, palo mi je u oči da u jednoj presudnoj točki proturječi Darwinovom učenju; to jest tamo gdje u Darwinovoj teoriji nastupa slučaj. Razni čovjekovi pronalasci ne nastaju slučajno, nego namjerom i razmišljanjem ljudi. Pokušao sam sebi predočiti što bi ispalo kad bi se usporedba uzela ozbiljnije i što bi onda moralo zamijeniti npr. Darwinov slučaj. Bi li se ovdje nešto moglo učiniti pojmom "namjera"? Mi, u stvari, samo kod čovjeka shvaćamo što se podrazumjeva riječju "namjera". Za nuždu možemo valjda jos psu kad skoči na kuhinjski stol pripisati "namjeru" da pojede kobasicu. Ali ima li bakteriofag kad se približuje nekoj bakteriji namjeru prodrijeti u nju i rasploditi se? A ako bismo tu bili spremni reći "da", onda možda i strukturi gena možemo pripisati namjeru da se promijeni tako da bude bolje prilagođena uvjetima sredine?

Očigledno se ovdje zloupotrebljava riječ "namjera". No, možda bi se za ovo pitanje mogla odabrati preciznija formulacija: može li ono što je moguće, to jest cilj kome se teži, utjecati na uzročni ishod?

Međutim, time smo gotovo opet u okviru kvantne teorije. Jer valna funkcija kvantne teorije predstavlja ono što je moguće, a ne ono što je faktično, stvarno.

(**Werner Heisenberg**, *Fizika i metafizika*)

Aristotel je razlučivao četiri vrste uzroka:

- tvarni ili materijalni
- djelatni ili efikasniji
- oblikovni ili formalni
- svršni ili finalni.

Dobar primjer pomoću kojeg se može razumjeti to razlučivanje stječemo razmatranjem nečega živućeg, poput nekog stabla ili životinje. Tvarni uzrok je sama tvar na kojoj djeluju svi drugi uzroci i iz koje je stvar sačinjena. U slučaju biljke tvarni uzrok je tlo, zrak, voda i sunčeva svjetlost, koji tvore građu biljke. Djelatni uzrok je neko djelovanje, izvanjsko dotičnoj stvari, koje pokreće cijelo zbivanje. Primjerice, u slučaju stabla, za djelatni uzrok bismo mogli uzeti sadnju.

Od presudnog je značenja u ovome kontekstu razumjeti što se mislilo pod formalnim uzrokom. Na nesreću, suvremena se konotacija riječi 'formalno' uglavnom odnosi se na izvanjski oblik koji nije osobito značajan (npr. kao u 'formalno odjeven', ili 'puka formalnost'). No, riječ *forma* je u antičkoj grčkoj filozofiji značila u prvom redu unutarnju *oblikovnu djelatnost* koja je uzrok rastu stvari te razvoju i razlikovanju njihovih raznih bitnih oblika. Na primjer, u slučaju hrasta, formalni uzrok označava cijelo unutarnje kretanje biljnih sokova, rast stanica, tvorbu grana, lišća, itd., koje je svojstveno toj vrsti drveta i različito od onog što se zbiva s drugim vrstama drveća. U suvremenom bi jeziku to bilo bolje nazvati *formativnim uzrokom* da bismo naglasili kako on ne uključuje puko izvanjski nametnut oblik, nego *uređeno i strukturirano unutarnje kretanje bitno za ono što stvari jesu*.

Svaki takav oblikovni uzrok očito mora, barem implicitno, imati svrhu ili proizvod. Tako nije moguće govoriti o unutarnjem kretanju žira iz koga raste hrast bez da se istodobno govori o hrastu koji će iz tog kretanja uslijediti. Dakle oblikovni uzrok uvijek podrazumijeva svršni uzrok.

Dakako, svršni uzrok znamo i kao *nacrt*, misao koju se svjesno drži u umu (to se poimanje proširilo na Boga, za koga se smatralo da je stvorio svemir prema nekom veličanstvenom nacrtu). No, nacrt je samo osobit slučaj svršnog uzroka. Na primjer, ljudi u svojim mislima često teže određenim ciljevima, no ono što se zapravo pojavljuje iz njihovih djela općenito je različito od onog što je bilo u njihovom nacrtu, mada je ipak nešto što je bilo implicitno u tome što su radili, pa ako i ne svjesno opaženo od sudionika.

Po antičkom se nazoru smatralo da je pojam oblikovnog uzroka u biti iste naravi za um i za život i svemir kao cjelinu. Zapravo je Aristotel svemir smatrao jedinstvenim organizmom u kome svaki dio raste i razvija se kroz svoj odnos sa cjelinom i u kome ima svoje primjereno mjesto i namjenu.

Pojam oblikovnog uzroka je relevantan za gledište nepodijeljene cjelovitosti tijekom gibanja, što ga podrazumijeva suvremeni razvoj fizike, osobito teorija relativnosti i kvantna teorija. Tako je već istaknuto da svaku razmjerno samostalnu i postojanu strukturu (npr. atomsku česticu) valja razumjeti ne kao nešto neovisno i trajno postojeće, nego prije kao proizvod koji se oblikovao cjelinom tijekom gibanja, i koji će se naposljetku rastočiti natrag u to gibanje. Kako se on oblikuje i održava, to ovisi o njegovome mjestu i namjeni u cjelini. Vidimo, dakle, da određeni razvoj suvremene fizike podrazumijeva takav uvid u prirodu koji je u pogledu pojmova oblikovnoga i svršnoga uzroka bitno sličan nazorima uobičajenim u ranijim vremenima.

(David Bohm, *Cjelovitost i implicitni red*)

raspoloženje?

Raspoloženje čini očitim "kako nekome jest i biva". U raspoloženosti je ono biti-tu uvijek već dokučeno. Zatečenost [čuvstvovanje] jest temeljna vrsta egzistencije.

(**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Kao načine bitka u kojima se tubitak [čovjek] otkriva svijetu Heidegger obrađuje zatečenost [*Befindlichkeit*, čuvstvovanje], razumijevanje i govor. Na tom mjestu u *Bitku i vremenu*, po našem mišljenju, najjasnije se izražava Heideggerova intencija odvajanja od metafizike. *Govor* (kao egzistencijalni temelj jezika, *logosa*), *razumijevanje* (kao nabacivanje sebe na mogućnost) i *zatečenost*, kao što se lako daje vidjeti, pritom nisu ništa drugo nego korelati onome što se prema tradicionalnoj klasifikaciji psihičkih fenomena obrađuje kao *mišljenje*, *htijenje* i *osjećanje*.

Ta klasifikacija psihičkih fenomena, koja je u metafizičkoj tradiciji kanonizirana, pritom bitno predstavlja i *poredak*: na prvom mjestu stoji mišljenje jer se prema metafizičkom načinu predočavanja istina realizira jedino u mišljenju. Jedino mišljenje može u sudu/iskazu izraziti primjerenost naših predočbi biću. Tako je *mišljenje* usmjereno na *istinu*, *djelovanje* naprotiv na *dobro*, a *osjećanje* na ugodno, odnosno *lijepo*. Mišljenje ima prednost pred djelovanjem jer jedino ono može spoznavati ciljeve i prosuđivati o primjerenosti sredstava. Osjećaji se pak u horizontu metafizike pojavljuju kao onaj moment koji zbunjuje mišljenje i ometa ga u njegovoj težnji za spoznajom.

Kad sad Heidegger kao načine otvorenosti onog Tu na prvome mjestu analizira *zatečenost* [čuvstvovanje], zatim *razumijevanje*, a konačno *govor*, onda taj redosljed nipošto nije slučajan. Heidegger u raspoloženjima više ne vidi samo iritaciju mišljenja. Zapravo tumači zatečenost [čuvstvovanje] kao najizvorniji moment u zbivanju raščišćavanja/rasvjetljivanja [*Lichtung*] koji nosi sve.

U zatečenosti je tubitku [čovjeku] prije svake refleksije i prije svakog racionalnog određivanja bića koje mu je dostupno, na stanovit način prozirna i očevitna njegova bačenost u svijet. Metafizika prema Heideggeru, budući da kod nje *ratio* ima prvenstvo, previđa tu otvarajuću bit zatečenosti: "Ugođenost (raspoloženje), tj. egzistentna izloženost u biće u cjelini, može se 'doživljavati' i 'osjećati' samo stoga što je 'čovjek koji doživljava', i ne sluteći bit raspoloženja, svaki put uronjen u ugođenost koja otkriva biće u cjelini."

(**Rainer Thurnher**, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

Kao što je sigurno da nikada absolutno ne shvaćamo cjelinu bića po sebi, tako je izvjesno da se ipak nalazimo postavljeni usred bića nekako razotkrivenog u cjelini. Na kraju postoji bitna razlika između *shvaćanja cjeline bića po sebi* i *zatečenosti usred bića u cjelini*. Ono prvo je u načelu nemoguće. Ovo drugo se neprestano zbiva u našem biti-tu.

To, naravno, u svakodnevnom bavljenju izgleda kao upravo prijanjamo uz ovo ili ono biće, kao da smo izgubljeni u ovom ili onom okrugu bića [kao da cjelina nije tu, op. d.]. Kako god nam iskidana izgledala svagdašnjica, ona još uvijek sadrži biće, mada sjenovito, u jednom jedinstvu "cjeline". Čak i tada, ili baš tada, kad nismo posebno zaokupljeni stvarima, ili samima sobom, ono nas preuzima "u cijelosti". Npr. u istinskoj dosadi. Ona je još daleko dok su nam samo ova knjiga ili ova dokolica dosadne. Ona izbija tek kad bude "nekome dosadno". Duboka dosada, što se u bezdanima onog biti-tu vuče amo-tamo poput šutljive magle, gura sve stvari, ljude i nekog pojedinca zajedno s njima u čudnovatu ravnodušnost. Ta dosada objavljuje biće u cjelini.

Drugu mogućnost takve objave krije u sebi radost zbog prisutnog opstanka – a ne samo osobe – nekog voljenog čovjeka.

Takva ugođenost, u kojoj nekome "jest" tako i tako, dopuštaju da se – prožeti/ugodeći njome – nalazimo usred bića u cjelini. Zatečenost raspoloženja ne samo da razotkriva, uvijek na svoj način, biće u cjelini, nego je to razotkrivanje – daleko udaljeno od pukog pričina – ujedno temeljno zbivanje našeg biti-tu.

Ono što mi tako nazivamo "čuvstvima" nije popratna pojava našeg misaonog i voljnog odnošenja, niti samo poticaj za takvo odnošenje, a niti tek zatečeno stanje s kojim ovako ili onako izlazimo na kraj.

(**Martin Heidegger**, *Što je to metafizika?*)

Ako to nije samo ovaj ili onaj čovjek, nego ako su čitava razdoblja zaboravila vidjeti, razdoblja koja su na cjelokupni emocionalni život gledala kao na muklu, subjektivnu ljudsku činjeničnost, bez onog

značenja koje zasniva objektivna nužnost, bez smisla i smjera, onda to nije posljedica prirodnog ustrojstva, nego krivnja tih ljudi i tog vremena – *opća landravost u stvarima osjećaja*, u stvarima ljubavi i mržnje, nedostajuća ozbiljnost za svu dubinu stvari i života, te, kao kontrast tome, smiješna preozbiljnost i komična brižljivost za one stvari kojima se putem naše dosjetljivosti može tehnički ovladati.

Da ste gledajući u nebo kazali: ah, to su tek stanja naših osjeta, te svjetlosne iskre ondje, posve istovjetna s trbušnim tegobama i umornošću – mislite li da bi onda ikada za vas bilo onog veličanstvenog reda u tim činjenicama, kojeg je smislio astronomski razum? Tko bi ga tražio? Tko vam kaže da tu gdje vi vidite tek kaos izmješanih stanja također ne leži neki ponajprije skriveni ali otkrivanju pristupačni red činjenica: "*l'ordre du coeur*"? Jedan svijet tako prostran, silan, tako bogat, tako harmoničan, tako blještavo jasan kao što je to onaj matematičke astronomije – samo pristupačan nadarenostima mnogo manjeg broja ljudi.

Da se unutar osjećajnoga života i sfere ljubavi i mržnje nije tražilo nikakvu *evidenciju* i nikakvu *zakonomjernost*, te da se osjećajima odricalo svako shvaćanje predmeta, to ima svoj općeniti razlog u nesavjesnosti i nepreciznosti s kojom se rado obrađivalo sva pitanja koja nisu dostupna razumskoj odluci. Sva se razlikovanja ovdje drže "maglovitima" ili tek "subjektivno" valjanima. Povratak na ove duhovne snage važi kao "neznanstven", i zato za fetišiste moderne znanosti i kao nedostatak "objektivnosti".

Cjelinu emocionalnog života ne shvaća se više kao smisleni jezik znakova u kojima se raskrivaju predmetne sveze, koje u svom promjenjivom odnosu spram nas *upravljaju smislom i značenjem našeg života*, nego kao potpuno slijepe događaje, koji se u nama odvijaju poput proizvoljnih prirodnih procesa; koje se eventualno mora nekom tehnikom usmjeriti kako bi se postigla korist i izbjegla šteta – ali koje ne treba osluškiivati tako da se pazi na ono što oni "znače", što nam hoće reći, što nam savjetuju i od čega nas odvrćaju, kuda ciljaju, na što ukazuju!

Moderni čovjek u ono što bi tu mogao čuti već unaprijed nema povjerenja i zato mu nedostaje ozbiljnosti.

(**Max Scheler**, *Ordo amoris*)

svijet?

Svijet nije objekt čiji zakon konstituiranja posjedujem u sebi, on je prirodna sredina i polje svih mojih misli i svih mojih jasnih percepcija. Istina ne prebiva samo u "unutrašnjem čovjeku", ili radije, nema unutrašnjeg čovjeka, čovjek je u svijetu, on spoznaje u svijetu.

Svijet što sam ga razlikovao od sebe kao sumu stvari ili procesa vezanih odnosima uzročnosti otkrivam "u sebi" kao stalan horizont svih mojih mišljenja i kao dimenziju prema kojoj se neprestano situiram.

Ne treba se, dakle, pitati da li doista percipiramo svijet, treba naprotiv reći: svijet je ono što percipiramo. Svijet nije ono što ja mislim, nego ono što živim, ja sam otvoren svijetu, nesumnjivo, ali ga ne posjedujem, on je neiscrpljiv. "Postoji neki svijet", ili radikalnije, "postoji svijet", nikada ne mogu u potpunosti obrazložiti ovu stalnu tezu svog života.

(**Maurice Merleau-Ponty**, *Fenomenologija percepcije*)

Što je svijet? O čemu pitamo kad pitamo o svijetu? Odgovor se čini lakim. Svijet je cjelina bića, sveukupnost bića. Ali kakva cjelina, kakva sveukupnost? Je li svijet golemo mnoštvo, ogromna hrpa stvari? Naša Zemlja slično zrno prašine u svemiru s njegovim zvjezdanim sustavima? Je li fizika nadležna za pitanja o svijetu, jer ona ipak ima najbolje znanje o makrokosmičkoj strukturi materije i prostora? Pojavljuje li se svijet uopće u fizici?

Svijet nije doista nikakav predmet, na koji možemo naići, kojega možemo susresti, kako bismo ga vjerno opisali i ocrtali. Svijet ne može baš nikad biti prisutan poput neke stvari, ne možda stoga što bi bio prevelik, nego stoga što bitno nije stvar.

Je li to što mnimo pod nazivom "svijet", usprkos jednoznačnosti i samorazumljive sigurnosti tog mnijenja, nešto što se ubrzo otima nekome izravnom tumačenju? Zapadamo li uvijek u nepriliku čim to znanje hoćemo iskazati? Doista, svijet nam nikad nije nepoznat, jednako kao i biće. Gdje god uopće znamo, tu poznajemo biće i poznajemo svijet.

Osvjestimo sebi način na koji prije svake filozofijske teorije tako nešto kao svijet razumijemo. Naime, ipak je neosporno da uvijek već znamo što znači izraz "svijet", - da je zapravo čudno samo ukoliko taj svima poznati fenomen uopće treba ispitivati i naročito određivati. Poznatost svijeta pripada najvećim samorazumljivostima našega života; - ali time i njegovim istinskim zagonetkama. Što pak tako površno razumijevamo pod "svijetom"? Taj izraz upotrebljavamo u višestrukome smislu, ali on svagda znači neku ukupnost, sveukupnost, cjelovitost.

U svakodnevnoj jezičnoj upotrebi imamo tri pojma svijeta. 1. Svijet u pravom smislu, kao cjelina bića, kao univerzum. To nazivamo *kozmičkim pojmom svijeta*. 2. Svijet u prenesenom, metaforičkom smislu, kao *način susretanja bića u cjelini* (recimo svijet srednjovjekovlja označava cjelinu temeljnih shvaćanja u kojima svako biće susreće srednjovjekovnog čovjeka). 3. Svijet isto tako metaforički shvaćen, kao regionalna oznaka za neko *područje svijeta* (tad pluralno govorimo o "svjetovima", npr. o svijetu brojeva, svijetu ideja, svijetu tonova i boja, itd.) To treće značenje ponajprije isključujemo iz našeg razmatranja. Uvijek nas nanovo sreću ona dva temeljna značenja svijeta: kozmičko, koje znači univerzum bića, i ono koje se tiče subjektivnoga načina shvaćanja cjeline svijeta, načina subjektivnog bitka spram svijeta, držanja spram svijeta.

Je li taj dvostruki smisao svijeta slučajan? Je li on razjašnjen time da se jedno značenje označava kao pravo, a drugo kao samo metaforičko? Ili svijet nužno ima veze sa shvaćanjem svijeta i držanjem prema svijetu? Je li svijet nešto tako objektivno postojeće kao stvari u svijetu? Jednoj je stvari ipak potpuno svejedno iskušava li je i zna neki subjekt; njezin je bitak postojanje na jednom mjestu prostora i vremena, dakle na jednome mjestu "u" svijetu. Je li svijet također tako poput kamena ravnodušan prema tome da je doživljen? Ili pak svijeta ima samo za neku konačnu subjektivnost? Mora li se možda, da bi se mnoštvo bića ujedinilo u jedinstvo svijeta, u njemu nalaziti nešto takvo kao doživljavajuće biće? Je li uopće misliv svijet samo materijalne stvari, svijet mrtvoga kamenja? Sigurno, reći će se; ta svi poznajemo prirodnoznanstvenu hipotezu o prošlom stanju svijeta, u kojem još nije bilo ljudi, pa čak ni života, nego samo užarenih oblaka plinova. Pitanje je samo nije li takva hipoteza na koncu izrasla u tematskom ograničenju pozitivne znanosti na jedno unutarsvjetsko polje, na regiju prirodne stvari, a da svijet kao obuhvaćajući horizont tog ograničenja uopće nije postao vidljiv i prepoznatljiv.

Je li pojam svijeta neki empirijski, iz iskustva stečeni pojam, koji u svako doba na samom iskustvu možemo provjeriti? Svijet ipak nikada nije pred nama tako kao neka stvar u iskustvu, koju možemo sa svih strana upoznati, oko koje možemo kružiti, koju opipavamo i eksperimentalno istražujemo. Mi smo doduše uvijek u svijetu, ali ipak nikada njemu nasuprot, kako bismo ga promatrali... S jedne strane svijet nam je preblizu ukoliko smo u njemu; s druge strane nam je predaleko, dalje nego svaki predmet. On nikada čak ni ne dospijeva u naše iskustveno okružje, nego se sve naše iskustvo drži u njemu i njime je obuhvaćeno. On se uopće nikada ne pojavljuje u našem iskustvu. No razumijevanje i poznavanje svijeta, svijest o svijetu, predočba o svijetu, pojam svijeta stalno su u našem iskustvu ujedno tu. Kakav je to čudnovati pojam, koji je uvijek tu i koji se odnosi na predmet koji nikada nije tu i nikada ne može biti tu? To što površno razumijemo kao "svijet" jest sveukupnost bića. Biće poznajemo kao stvari koje su oko nas, koje nas okružuju, kao tlo koje nas nosi, kao kuće, brda, ljude, oblake, zvijezda, i svagda nas same usred svega toga. Sve to pripada u svijet. No, sačinjavaju li ti *dijelovi*, ti sastavni komadići, svi zajedno cjelinu svijeta? Je li cjelina svijeta nešto takvo kao veliko biće koje se sastoji iz mnogih pojedinačnih bića? Je li predočba o *cjelini i dijelu* uopće primjenjiva na *odnos svijeta i unutarsvjetskog bića*? Tjelesna se cjelina sastoji od *komada*. Nije važno što su ti komadi opet djeljivi. Cjelina i dio ovdje su načelno istorodni; svaki dio je tjelesan, ima veličinu i oblik i mjesto u prostoru. U veličini cjeline sadžana je također i veličina dijela. Dio se može izdvojiti iz cjeline, koja se tad za taj dio smanjuje.

Je li tako i kod svijeta? Jesu li svijet i biće u njemu istovrsni, samo što bi svijet bio *veći* od mnoštva bića što se nalaze u njemu? Je li veličina svijeta takva da se može smanjiti i povećati, da joj se može nešto dodati ili nešto oduzeti? I konačno, vrijedi li za svijet, isto kao za neku tjelesnu cjelinu to da nije kvalitativno različit od svojih dijelova?

Svijet ipak nije u prostoru kao neka ogromna stvar, nego prostor, u kojem su sve tjelesne stvari, jest *svjetski prostor*. Svijet tako uopće nema veličinu u svjetskom prostoru, nego su sve veličine *u njemu*. Svijet je kvalitativno različit od unutarsvjetskog bića. Svijet i biće ne odnose se kao neki tjelesni dio prema nekoj tjelesnoj cjelini.

Stvari nisu spremljene u svijet kao u neki spremnik, ili neku posudu. Obuhvaćenost svih stvari svijetom ne može se uopće pojasniti ničim drugim do samim tim iskonskim svjetskim odnosom. On je jedinstven i baš nikad "općenit", tj. takav da bi se mogao prikladno formulirati za mnoštvo slučajeva.

Poteškoća proizlazi odatle što u našem najranijem razumijevanju uvijek već razumijemo svijet i unaprijed ga imamo; što je svijet za nas odviše samorazumljiv i u toj se samorazumljivosti skriva. Kad god razumijemo nešto takvo kao ono "jest", razumijemo već i svijet. Razumijevanje bića zadržava se od početka u horizontu svijeta. To ne znači neki tek teoretski spoznavajući odnos, nego kad god se biće želi, traži, kad ga se bojimo... svijet je već otvoren. Svijet je apriorni pojam.

Biće nas susreće iskonski iz svijeta; svako odnošenje prema biću i samo se unaprijed zadržava u svijetu. Ne samo da nam stvari stoje nasuprot iz otvorenosti svijeta, nego i to iskušavanje, shvaćanje, zahvaćanje i poimanje stvari zna sebe samo u horizontu svijeta. Prije svih stvari već je otvorena cjelina svijeta, iz koje stvari mogu postati očite. Iz svijeta nadire spram nas mnogostrukost i množina bića koja nas se tiče, interesira nas, iznenađuje nas, ostavlja ravnodušnima, baca u dosadu. Sam nas svijet takoreći odbija od sebe u smjeru stvari koje se u njemu pojavljuju. A i u običnom smo životu pri stvarima tako da "od drveća ne vidimo šumu".

Kad recimo zavirim u predavaonicu, vidim samo biće, ljude, klupe, zidove, a nigdje svijet. Pogledam li vani, u okolici i dapače na nebo, i tada opet vidim samo stvari, ulicu, drveće, plovidbu oblaka na nebu – a nigdje svijet. Biće mi takoreći prekriva svijet. Stvari se susreću iz sveza stvari, i naizgled uopće ne iz svijeta. A ipak stoje sve zajedno u svijetu. Strogo uzevši, svijet nije niti tu prisutan niti je vani dalje od svakog objekta, nego je on cjelina u kojoj se tek mogu graditi blizina i daljina, on je istodobno paradoksalno jedinstvo, u kojem se drži svaka daljina i blizina, a koje samo nije ni blizu ni daleko. I već dojenče ima svijet kad traži majčine grudi, jer ima neko ovdje i neko tamo.

Moje tijelo, sa svojim "apsolutnim ovdje", razumljeno je iz otvorenosti svijeta, kao u njoj lokalizirano, usred stvari. Čovjek je u svijetu, u njemu je sadržan tako da je nekako "usred", i iz te sredine ima oko sebe bića koja mu se pojavljuju. Čovjek nikada ne može biti na rubu svijeta, [on je] središte mnogovrsnosti bića koja ga okružuje.

Znanstvene spoznaje okolni svijet života proširuju sistematskim propitivanjem i otvaranjem horizonata mogućeg iskustva, eksperimentom i interpretacijom; one ne prodiru samo u izvanjske, nego i u unutarnje horizonte stvari, razlažu ih s one strane vidljivosti sve do fine strukture atomske fizike. Tehničkim

pomoćnim sredstvima poput teleskopa stvara se ogromno područje zamjetljivosti i spoznatljivosti. Unatoč svem grandioznom proširenju ljudskog znanja u znanostima, one nikad ne dopiru do svijeta. Znanost se načelno usmjeruje na biće, a to znači na ono unutarstvetsko. Zona unutarnjosti je polje znanosti. *Nema znanosti o svijetu.*

Da čak i fizika načelno ne poznaje pitanje o svijetu i nikad ne može biti instancija koja spoznavajući odlučuje o tome što je svijet – ta teza može zvučati sumnjivo. Nije li ipak pitanje o veličini svemira takvo pitanje koje baš u fizikalnoj teoriji naše epohe igra određenu ulogu? Je li svemir beskonačan ili konačan? Predočba prostora klasične fizike je dalekosežno poljuljana; konačnost ili beskonačnost ne znače u ovom sklopu bez daljnijega "veličinu" homogeno protumačenog prostora; one dakle nisu fizikalno pitanje o mogućoj veličini unutarnje zone naprosto, nego se posredstvom nove metričke teorije posve povratno odnose na tu zonu. No na svijet kao takav ne odnosi se ni fizika. Nijedna pozitivna znanost, ma s kakvim revolucionarnim spoznajnim pretenzijama nastupala, ne može uopće zahvatiti svijet, cjelinu bića. Fizika je prema svojem zasnivanju smisla usmjerena na materijalnu prirodu, koja načelno predstavlja samo jedan strukturni sloj na svjetskome biću. Takvo sužavanje unaprijed onemogućuje pitati o cjelini bića. Svijet je jedna upitnost filosofije. Time što pokušava pitajući i istražujući iznijeti na vidjelo što je svijet, filosofija ne obrađuje u gardoj odijeljenosti od pozitivnih znanosti neki samo filosofijski problem, nego i metafizičko temeljno počelo svih znanosti.

Čovjek je središte unutarstvetske zone koja je orijentirana oko njega; pa bio on i tek nemoćno, prolazno i sitno živo biće na jednoj maloj zvijezdi u ogromnom zvjezdanom oblaku sustava Mliječne staze. Ali astronom, koji u svojem znanstvenom zvanju živi u astronomsko-matematičkom svijetu, u kojemu je njegovo mjesto, ova stara Zemlja, takoreći potonula do gotovo nestalog, malog i beznačajnog zrnca prašine, također je čovjek koji ganut gleda kako na noćnom nebu svjetluca treperava zraka Mliječne staze i osjeća čar noći. Znanost mu tako struji natrag u životnu zbilju njegova života i diže gledanje zvijezde u dublju uzvišenost. I tako je to uopće. Znanosti su uvijek povratno vezane na svoju ishodišnu situaciju. Čovjek također nikada putem znanosti ne gubi izvorno polje svoje prakse. Ono doduše putem njih biva prekriveno novim smislenim naslagama i uvrštava se u veće sklopove, na primjer moja se sadašnjost uklapa u velike povijesne sklopove svjetske povijesti, moja okolina u sklopove geografije, astrofizike. No, skroz kroz ta prekrivanja održava se također temeljni smisao orijenitranja sveg bića koje susreće u unutarstvetskoj zoni na čovjeka.

Svijet je svagda poznata, svagda pretpostavljena sveukupnost bića. Svijet je horizont iz kojega sve stvari dolaze do pojavljivanja. Unatoč apriornosti pojma svijeta, svijet je ponajprije uvijek prikriven. Otkrivanje svijeta je stalni posao filosofije, kao što je, s druge strane, otkrivanje unutarstvetskog bića stalna zadaća pozitivnih znanosti. Razdvajanje svijeta od bića koja se u njemu pojavljuju je filosofijsko temeljno pitanje. Dade li se biće misliti bez svijeta, a svijet bez bića?

O svakom pojedinačnom biću se daje misliti da bi moglo i ne biti tu. Čak ni ja. Descartes polazeći od pokušaja da se sumnja u uopće sve, nalazi u samoizvjesnosti onog *ego*, u nedvojbenosti sumnjajućeg ja absolutno sigurno tlo za utemeljenje filosofije. *Cogito, ergo sum*, ili oštrije, *dubito ergo sum*, glasovita je formula za početak novovjeke filosofije u Descartesa. No, sebeiskustvo u kojem postajem svjestan svog nedvojbenog postojanja kao onoga tko sumnja je kontingentno, slučajno. Onaj koji samog sebe iskušava nije *ens necessarium* [nužno biće]; samo onda kad sebe iskušava [dakle, dok sumnja, op. d.] garantirano je postojanje onom koji sebe iskušava. Svako pojedinačno biće je slučajno i moglo bi isto tako ne biti. Svijet je međutim nužan. Svijet nikad ne bi mogao ne biti. Svijet svakom biću tek daje prostor i pušta vrijeme.

(Eugen Fink, Uvod u filosofiju)

biti tu

Terminom "*tubitak*" ("*das Dasein*") Heidegger označuje jedno određeno biće. "Tubitak" je u *Bitku i vremenu* naziv za ono biće koje smo mi sami, a obično ga nazivamo "*čovjekom*" ("*der Mensch*"). Ali, ako je "Dasein" ("tubitak") samo drugi naziv za čovjeka, zašto se Heidegger ne zadovoljava uobičajenim svakodnevnim nazivom "der Mensch" ("čovjek")?

U njemačkoj filozofskoj tradiciji od Leibniza i Wolffa do Heideggerova vremena izraz "Dasein" upotrebljavao se pretežno kao prijevod za latinski izraz "*existentia*" u smislu "postojanja", te se mogao pripisati svakom i svemu biću, a ne samo čovjeku. Već puno prije Heideggera nalazimo tendenciju da se "Dasein" upotrijebi kao naziv za *specifično ljudski način bitka*, no Heidegger je prvi koji taj termin u ovom smislu ne samo nedvosmisleno fiksira, nego i precizno artikulira, polazeći od izvornog značenja sastavnih dijelova [*Da – tu, tada i sein – biti, bitak, op. d.*], budeći u svakodnevnom govoru zaboravljeno značenje tih sastavnih dijelova.

"Tubitak" nije neki proizvoljno odabrani naziv za čovjeka. To je takav "naziv" za čovjeka koji u klici sadrži već i Heideggerovu "interpretaciju" čovjeka, njegov "odgovor" na pitanje o čovjeku. Preimenovanje čovjeka u "tubitak" tako nije prvenstveno akt ograđivanja od svakodnevnog jezika u ime stručne filozofske terminologije, nego prije svega prvi akt interpretacije čovjeka, davanje smjera cijeloj daljnjoj interpretaciji.

(**Gajo Petrović**, *Uvod u "Sein und Zeit"*)

Tu-biti: mi to poznajemo kao ljudski život, ovo biće u *svagdašnjosti* svojega bitka, koje smo svi mi sami, koje svatko od nas označuje temeljnim iskazom: Jesam. To biće, tubitak, je u *svagdašnjosti* moje. Potrebno je da prethodno opišemo neke temeljne strukture tubitka.

Tubitak jest biće koje se karakterizira kao biti-u-svijetu. Ljudski život nije kakavgod subjekt koji mora izvoditi nekakve majstorije da bi došao u svijet. Tubitak kao *biti-u-svijetu* znači: tako biti u svijetu da taj bitak kazuje: ophoditi se sa svijetom; prebivati u njemu na način činjenja, spravljanja, zbrinjavanja, ali i promatranja, propitivanja, promatrajućeg, poredbenog određivanja. To biti-u-svijetu karakterizirano je kao *skrbljenje*.

Tubitak kao biti-u-svijetu jest time ujedno *biti-skupa*, biti s drugima: s drugima tu imati isti svijet, jedan s drugim se sretati, biti skupa na način da se bude-jedan-za-drugoga. Ali je taj tubitak istodobno prisutan za druge, naime i tako kako je tu neki kamen, koji nema nikakav svijet i ne brine se o njemu. (...)

Tubitak jest biće koje se određuje kao "jesam". Za tubitak je *svagdašnjost* toga "jesam" konstitutivna. Tubitak je dakle isto onako primarno kao što je bitak-u-svijetu i *moj* tubitak. On je *svagda vlastit i kao vlastit svagdašnji*. (...)

U prosječnosti svakodnevnog biti-tu nema refleksije o "ja" i "sopstvu", a ipak se ima tubitak sam. (...) Tubitak kao biće ne treba dokazivati, čak ni pokazivati. Primaran odnos prema tubitku nije promatranje, nego "to *biti*".

(**Martin Heidegger**, *Pojam vremena*)

Ali što je drugo predstavljeno tim fenomenom [biti-u-svijetu] nego li neki postojeći *commercium* između nekog postojećeg subjekta i nekog postojećeg objekta? Ovo bi izlaganje prišlo već bliže kad bi reklo: tubitak jest bitak onog "Između". Usprkos tome, orijentacija na "Između" i dalje bi odvodila na pogrešan put. Ona se i ne videći pridružuje postavci o onim bićima između kojih "je" to Između kao takvo. Između već podrazumijeva... neko dvoje postojećih. Ali apriorna postavka o njima uvijek već *razbija* fenomen, i bezizgledno ga je ponovo slagati iz krhotina.

Biće što ga bitno konstituira biti-u-svijetu samo je uvijek svoje "Tu". ... To biće nosi u svojem najvlastitijem bitku karakter nezatvorenosti. Izraz "Tu" kazuje njegovu bitnu dokučenost. Putem nje je to biće (tubitak) u isti mah s tu-bitkom svijeta za samo sebe "tu".

Slikovit govor o *lumen naturale* u čovjeku ne kazuje ništa drugo nego li strukturu tog bića, da ono jest na način da je svoje Tu. Ono je "rasvijetljeno", reći će: samo se po sebi rasvijetlilo kao biti-u-svijetu, ne putem nekog drugog bića, nego tako što samo ono jest rasvijeta.

(**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Središnji pojam *Bitka i vremena* jest pojam "tu-bitka" ili "ovdje-bitka", "Da-sein". Postavlja se pitanje: zašto Heidegger u *Bitku i vremenu* naziva čovjeka "Dasein"?

Duboko [je] ukorijenjeno *mnijenje* da se tubitak (Dasein) osniva na subjektu; da određenje i izlaganje čovjeka kao tubitka nije ništa drugo nego *novo određenje subjekta*. Ta pogreška izvire iz gotovo nepremostive teškoće da se u filozofiji *ne misli u okviru subjekt-objekt relacije*. Nije "tubitak" konkretizacija subjekta, nego obratno: subjekt se osniva, utemeljuje na "tubitku".

Da bi se to što je zaista odlučujuće, odlučno i razlikujuće uvidjelo, ustrojstvo bitka čovjeka označeno kao tubitak (Dasein) ne smije biti razumljeno unutar granice sopstva i jastva, nego iz odnosa bitka razumijevajućeg čovjeka spram bitka kao takvog i cjeline bića. Izraz "tubitak" (Dasein) ne označava u sebi mirujuće ustrojstvo ljudskog bitka kao subjektnost subjekta, nego *su-pripadnost* (skupa pripadnost, uzajamnu dependenciju) ljudskog bitka, bitka tubitka s bitkom cjeline bića. Pitanje o tubitku jest *univerzalno* i *fundamentalno* pitanje jer je u sebi dvojako: to je pitanje o bitku cjeline bića, i pitanje o ustrojstvu čovjeka kao tu-bitka koji razumije svoj bitak i time bitak uopće svega bića.

Da bi se uvidjelo to stanje stvari naše izlaganje tubitka treba nadovezati na razumijevanje osnovnog fenomena što ga Heidegger zove "*Erschlossenheit*", otključanost, otvorenost, rastvorenost, otkrivenost, raskrivenost.

Temeljni se fenomen sastoji u otvorenosti, otključanosti (*Erschlossenheit*) tubitka za svoj bitak koja je ujedno otvorenost za bitak sam. Ta bitna veza bitka čovjeka i bitka samog dolazi do riječi u terminu "Dasein" (tubitak). Ono "-*sein*" u Heideggerovu terminu "Da-sein" (tu-bitak) indicira bitak čovjeka, a ono "*Da-*" ima značenje otvorenosti, i to eksistencije čovjeka u bitnoj vezi s otvorenošću bitka uopće. Otvorenost kao otključanost, raščišćenost, raskrivenost ne znači istinu o bitku, kvalitet suda ljudskog mišljenja, niti jedno svojstvo koje bi nekako pripadalo substanciji, tj. ne znači jedno svojstvo bitka, nego se u njoj očituje ono "bitno" za sam bitak.

U jednoj kasnijoj verziji, u *Pismu o humanizmu* (1947.) Heidegger će reći ovako: "Das Dasein ist das Da des Seines" ("Tubitak je ono Tu bitka").

Otključanost bitka uočena u "tu", "ovdje" tubitka jest otključanost bitka uopće u cjelini u samstvenoj eksistencijalnoj otključanosti čovjeka kao bića. S jedne strane se u eksistencijalnoj otvorenosti, otključanosti bitka samog objavljuje biće u cjelini; s druge strane je u eksistencijalno otvorenoj čistini bitka samog uopće moguće razumjeti bit čovjeka.

Kad se promisli sam termin "tubitak", onda je vidljivo da u tubitku nije u pitanju samo njegov bitak nego *otvorenost bitka samog kao takvog, bitka uopće*. U tom određenju eksistencija tubitka (čovjeka) ne kruži u sebi kao subjektnost subjekta ili bilo kako određena bit bića koje nazivamo čovjek, nego njezin puni smisao počiva u tome da drži otvorenom rasključanost bitka uopće.

(**Vanja Sutlić**, *Kako čitati Heideggera*)

raznoliko?

Ono *biti* [ono *Jest*, ono "je", "bitak"] se govori mnogovrsno, a ne na jedan način.

(Aristotel, *Metafizika K*)

Mi kažemo: "Bog je." "Zemlja je." "Predavanje je u slušaonici." "Ovaj čovjek je iz Švapske." "Pehar je od srebra." "Seljak je u polju." "Knjiga je moja." "On je na samrti." "Lijeva strana broda je crvena." "Neprijatelj je u povlačenju." "U vinogradima je filoksera." "Pas je u vrtu." "Iznad svih vrhova je tišina."

Svaki put se ono "je" razumijeva drugačije. U to se lako možemo uvjeriti ako kazivanje toga "je" uzmemo onako kako se stvarno vrši, naime onako kako je svaki put izgovoreno iz nekog određenog položaja, zadatka i raspoloženja (a ne kao puke rečenice).

"Bog je", to jest *stvarno prisutan*. "Zemlja je", to jest mi je razabiremo i razumijevamo kao *stalno postojeću*. "Predavanje je u slušaonici", to jest *ono se održava*. "Ovaj čovjek je iz Švapske", to jest *on otud vodi porijeklo*. "Pehar je od srebra", to jest *on se sastoji od...* "Seljak je u polju", to jest *on boravi na polju, on se tamo zadržava*. "Knjiga je moja", to jest *ona mi pripada*. "On je na samrti", to jest *on umire*. "Pas je u vrtu", to jest *on se tamo vrzma*. "Iznad svih vrhova je tišina" to jest ???

Znači li ono "je" u zadnjim stihovima: tišina se nalazi, ili postoji, ili održava, ili zadržava? Ništa od toga ovdje ne odgovara. Pa ipak, to je isto ono jednostavno "je". Ili taj stih podrazumijeva: iznad svih vrhova *vlada tišina*, kao što u nekom školskom razredu vlada tišina? Ni to. Ili možda: iznad svih vrhova leži tišina, ili počiva tišina? To već prije, ali ni taj opis isto tako ne odgovara.

"Iznad svih vrhova je tišina"; ovo "je" se ne da uopće opisati i ipak je to samo ono "je"! kazano u malo stihova što ih je Goethe napisao olovkom na okviru prozora jedne brvnare. Čudno je da se mi ovdje kolebamo, oklijevamo s opisom, i onda ga sasvim napuštamo, ne zato što bi razumijevanje bilo suviše zamršeno i suviše teško, nego zato što je taj stih tako jednostavno kazan.

Kako god bilo s tumačenjem pojedinih primjera, navedeno kazivanje toga "je" jasno pokazuje jedno: u tome "je" otvara nam se biće na raznovrsne načine.

(Martin Heidegger, *Uvod u metafiziku*)

Najprisnija vrsta ophođenja nije neko spoznavanje, koje samo opaža, nego je skrbljenje koje [nečim] barata; ono ima svoju vlastitu "spoznaju". Na primjer, zabijanje čekićem je ophođenje, uvijek primjereno priboru, ono ophođenje u kojem se pribor jedino i može pokazati u svome *biti* [u onome *kako on jest*, u svome *bitku*]. To ophođenje ne shvaća to biće kao neku *stvar koja se pojavljuje*. Što se manje u stvar čekić samo zuri [kao u neku "pojavu", op. d.], što se ona ornije upotrebljava, to izvornijim biva odnos prema njoj, to je neskrivenije susrećemo kao ono što jest, kao pribor. Zabijanje je usvojilo taj pribor tako da ne može primjerenije. U takvom upotrebljavanju ophođenje se potčinjava onome "zato-da", koje konstituira svaki pojedini pribor [svaki pribor za nešto služi, on je "zato da...", op. d.]. Samo zabijanje otkriva jednu specifičnu vrstu bitka pribora u kojoj se on otkriva sam od sebe – nazivamo je *priručnost*. Ni najoštrije *puko-gledanje-u* ne može otkriti ono priručno. Pogled što samo "teorijski" gleda u stvari odriče se razumijevanja priručnosti.

Ali upotrebljavajuće ophođenje nije slijepo, ono ima svoj vlastiti način gledanja koji vodi baratanje i podaje mu njegovu specifičnu sigurnost. Ophođenje s priborom potčinjava se raznovrsnosti uputa onoga "zato-da". Djelo nosi cjelinu upute unutar koje susrećemo pribor. Djelo što ga treba napraviti kao ono čemu služi čekić, blanja, igla – također pripada vrsti bitka pribora. Cipela, koju valja napraviti je "za" nošenje, dogotovljeni sat služi "za" očitavanje vremena.

U djelu ujedno leži uputa na "materijale". Ono je upućeno na štavljenu kožu, konac, i slično. Štavljena je koža pak napravljena od krzna. Ono se skida sa životinja što ih uzgajaju drugi. Životinje se također pojavljuju unutar svijeta i bez uzgoja pa se i kod takvih ono stvara, na izvjestan način samo od sebe. U okolnom svijetu biva, prema tome, pristupačan i skup bića koja su, sama po sebi potrebna obrade, uvijek već pri-ruci. Čekić, klijesta, čavao – sastoje se od čelika, željeza, rude, kamena, drveta. U upotrijebljenom je priboru putem upotrebe suotkrita "priroda".

Ali prirodu sada ne valja razumjeti kao nešto tek *postojeće*. Guštara jest šuma, brdo kamenolom, voda vodna snaga, vjetar jest "vjetar u jedrima". [Priroda se nama otkriva i kao nešto "zato-da...", kao nešto *priručno*, a ne samo kao nešto *postojeće*, što *puko postoji* - op. d.] Njenu vrstu bitka kao priručnu moguće je i zanemariti, ona sama može biti otkrivena i u svome suštom postojanju. Ali i takvom otkrivanju prirode ostaje opet skrivenom priroda kao ono što "snuje i kuje", što nas obuzima, plijeni kao krajolik. *Bilje* botaničara nije *cvijeće s Rajne*, geografski fiksiran "izvor" neke rijeke nije "vrutak iz njedara Zemlje"...

Priručnost ne smije biti razumljena kao puka karakteristika ovisna o shvaćanju, kao da "bićima" koja najprije susrećemo bivaju podmetnuti takvi "aspekti", kao da bi neka prije svega po-sebi *postojeća* svjetska tvar bivala na taj način "subjektivno obojena". Tako usmjerena interpretacija previda da bi ta bića morala biti prije toga razumljena i otkrita kao neko *sušto postojeće* koje bi u slijedu otkrivajućeg i prisvajajućeg ophođenja sa "svijetom" trebalo imati prvenstvo.
(**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Jedno od središnjih nastojanja *Bitka i vremena* sastoji se u tome da se pokaže izvorna raznolikost ustroja bitka, i to nasuprot jednome prosječnom i neodređenom pojmu bitka. Taj prosječni pojam bitka se na nediferenciran način primjenjuje na biće različitih regija i time ga iskrivljuje u njegovoj biti. Suprotno tome niveliranom shvaćanju bitka [valja] pojasniti "regionalnu raznolikost bitka". Tako je Heideggeru stalo da na putu analize našeg prethodnog shvaćanja bitka fenomenologijski pokaže kako bitak ne znači samo sušto postojanje /ili predručnost, *Vorhandenheit*/, nego također uključuje: priručnost /*Zuhandenheit*/ kao način bitka uporabnih stvari [naime pribora]; postojanost /*Bestand*/ kao način bitka matematičkih predmeta; eksistenciju kao način bitka (čovjekova) opstojanja; su-bitak kao način bitka *alter ega* [dakle, drugog čovjeka]; život kao način bitka životinje - da spomenemo samo neke od ustroja bitka. (Kao načini bitka koje još valja istražiti navode se način bitka mita, jezika, način bitka umjetnosti i "svetosti", onoga *daimonion*, dakle božanskog.) Trebamo si dakle "uopće približiti problem raznolikosti načina bitka, bez obzira na jedincatost onoga što je samo *postojeće*."

Najvažniji korak prema shvaćanju pitanja *Bitka i vremena* sastoji se dakle u tome da si u punoj jasnoći raščistimo da biće koje nam je dostupno *s obzirom na strukturu svog bitka nije homogeno*. Postoji *raznolikost ustroja bitka*; bitak nije jednoličan, nego pokazuje bogatstvo unutarne raščlambe. Neka tu misao pojasni nekoliko primjera, čiji izbor nije uvjetovan nikakvom jedinstvenom shemom i stoga je proizvoljan.

Čim govorimo o stvarima kao jedinstvenoj sferi bića, to već znači pojednostavnjenje. Stvari u užem smislu su upotrebne stvari [pribor]. Njima je njihov specifični bitak unaprijed zacrtan iz njihove vlastite primjenjivosti unutar nekog svrhovito usmjerenog sklopa upućivanja. Uklopljenost upotrebnihi stvari u neki "sklop svrhovitosti" Heidegger pojašnjava na jednom primjeru: "Npr. to [nešto] priručno, koje nazivamo čekić, ima svoju svrhu pri zabijanju, ono ima svrhu pri učvršćivanju, a ono opet pri zaštiti od nevremena. Koju svrhu ima nešto priručno, to je svaki put zacrtano iz cjeline svrhovitosti."

Ali osim upotrebnihi stvari susrećemo i 'stvari' koje očevidno nisu uklopljene u takav sklop upućivanja nekog "radi čega". Uzmimo kao primjere kamen koji leži na putu i prsten koji netko nosi na prstu. Iako se te "stvari" podudaraju u tome što ne služe nikakvu svrhovitu rukovanju, one ipak nisu od iste vrste bitka. Tu se opet otvaraju druga motrišta diferenciranja ustroja bitka: kamen koji leži kraj puta samo je postojeći [predručan]. U svojoj vrsti bitka suštog postojanja [čiste predručnosti] on je određen upravo negativnim momentom da ne stoji ni u kakvom neposrednom odnosu prema ikojem od značenjskih sklopova otvorenih našom eksistencijom: on nas se ne tiče, ravnodušni smo prema njemu. Sasvim je drugačije s prstenom. On nešto znači onome tko ga nosi. Zaboljelo bi ga da ga izgubi, i to ne toliko zbog materijalne vrijednosti nego zbog priče koje je s njime povezana. Prsten je na neki način uključen u tkanje sjećanja, upućuje polazeći od sebe na bližnjega koji je taj prsten prije nosio ili je s njime taj prsten razmijenjen. Navedeni primjeri – i to svaki za sebe na različit način – već su nas uputili na daljnju osebujnu sferu bitka: na čovjeka. Samog čovjeka u njegovu punom bitku naprosto se više ne može poimati kao nešto što tek susrećemo unutar nekog svijeta. Drugog čovjeka susrećemo zapravo kao onoga tko se isto tako kreće u značenjskim odnosima koje je dokučio, tko sam eksistira u nekom razumljenju bitka. Koliko god očekivali neko temeljno slaganje, ipak uvijek računamo i s mogućnosti nesporazuma, tj. s mogućnosti da se njegova matrica primarnih značenja ne podudara s našom. Stoga možemo reći: drugog čovjeka razumijevamo u njegovom bitku tako da mu unaprijed dajemo slobodan prostor njegova samoodređenja i time mu priznajemo autentično razvijanje odnosa prema svijetu.

S ovim eksemplarnim argumentima moralo bi postati jasno da biće s obzirom na strukturu svojeg bitka nije homogeno, nego nam dopušta da razaznamo diferenciranost raščlanjenu po regijama. Osim toga, na navedenim se primjerima pokazuje da čovjek koji razumijeva unaprijed biću daje njegov bitak, polazeći od kojega se ono može pojaviti kao ovakvo ili onakvo, razvijati se u svojoj biti, dakle, može *biti*.

Biće je, dakle, po Heideggerovu shvaćanju, sukonstituirano predshvaćanjem ustrojstva bitka, razumljenjem bitka. Naše svakodnevno ponašanje prema biću je vođeno stanovitim poznavanjem različitih ustroja bitka, npr. predručnosti, priručnosti, eksistencijalnosti, života, postojanja, itd. Ili, drugačije izraženo: u našem razumljenju bitka koje prethodi svakoj filozofijskoj problematici i teorijskom oblikovanju imamo neko 'znanje' o raščlanjenosti i unutarnjem bogatstvu bitka. To je 'znanje' doduše još predsvjesno. Obično ga ne možemo ni eksplicitno formulirati, dovesti do pojma, niti uopće opravdati njegovu unutarnju mogućnost. To je zadaća koju mora obavljati filozofija.

Daljnji problem sastoji se u tome što nasuprot tom bogatstvu artikuliranosti bitka, za koju doduše u svom predontologijskom razumijevanju bitka nekako 'znamo' na nesvjestan, netematski način (to pokazuje naše ponašanje, koje, do stanovitog stupnja, uvažava diferenciranost bitka), u svijesti najčešće stoji samo neodređena, indiferentna predočba bitka. Tako Heidegger konstatira da nam je raznolikost bitka najprije i najčešće iskrivljena, a smisao bitka pojedinih sfera bića zasut, budući da se obično nameće neki specifičan pojam bitka, naime onaj pukog postojanja [predručnosti]. Tako je "razumljenje bitka koje na stanovit način obuhvaća sve biće najprije indiferentno; obično sve što na neki način susrećemo kao biće nazivamo bivajućim, a da ne diferenciramo s obzirom na specifične načine bitka. Razumljenje bitka je indiferentno, ali se u svako vrijeme može diferencirati." Napetosti između mogućeg bogatstva ustroja bitka i prosječnog pojma bitka odgovara napetost između *svojstvenosti* i *nesvojstvenosti*. Na ovome mjestu mora se s jakim naglaskom upozoriti da je Heideggerovo pitanje bitka po svojoj intenciji itekako više od čisto teorijsko-akademske rasprave. Budući da je prethodno razumljenje bitka konstitutivno za način kojim tumačimo i shvaćamo cijela okružja fenomena, i budući da tumačenje tih okružja fenomena opet povratno utječe na naše ponašanje prema njima, nivelirano i prosječno razumijevanje bitka ujedno znači određeno reguliranje i sužavanje mogućnosti naše egzistencije i našeg ponašanja prema svijetu. Upozoravanje na diferencirano razumijevanje u sebi raščlanjena bitka stoga znači tendenciju ukidanja jednog "otuđenja" koje se temelji u niveliranu shvaćanju bitka.

(Rainer Thurnher, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

fenomen?

Grčki izraz *fainomenon*, na koji se svodi termin "fenomen", izveden je od glagola *fainesthai* koji znači: pokazivati se; otuda *fainomenon* znači ono što se pokazuje, ono pokazujuće se, ono očito. Samo *fainesthai* jest tvorevina od *faino*, objelodaniti, iznijeti na vidjelo; *faino* pripada korijenu *fa-* kao i *fos*, svjetlost, sjajnost, to jest, ono u čemu nešto može postati očitim, po sebi vidljivim. Otuda valja kao značenje izraza "fenomen" zadržati: *ono pokazujuće-se-samo-po-sebi*, *ono očito*.

Tada su *fainomena*, "fenomeni", ukupnost onoga što je bjelodano ili se može iznijeti na vidjelo, što su Grci katkada identificirali jednostavno s *ta onta* (biće). Biće se onda može na razne načine, prema vrsti pristupa k njemu, pokazivati samo od sebe.

Postoji dapače mogućnost da se biće pokazuje kao ono što samo po sebi *nije*. Pri tom pokazivanju sebe biće "izgleda tako kao..." Pa tako i u grčkomu izraz *fainomenon*, fenomen, ima značenje: izgledajuće poput, nešto "prividno", "pričin" ... nešto što izgleda poput – ali u "zbilji" nije ono čime se gradi. Za daljnje razumijevanje pojma fenomen sve je u tome da bude uočeno kako je po svojoj strukturi međusobno povezano ono što je imenovano u oba značenja riječi *fainomenon*: "fenomen" kao ono pokazujuće-se, ono očito, i "fenomen" kao pričin. Samo ukoliko nešto u svojoj strukturi uopće pretendira da se pokaže, to jest, da bude fenomen, *može* se pokazati kao nešto što *nije*, može "samo izgledati poput..." Naziv "fenomen" terminološki dodjeljujemo pozitivnom i izvornom značenju riječi *fainomenon* i razlikujemo fenomen od pričina kao modifikacije fenomena.

Ali to što izražavaju oba termina nema veze s onim što se naziva "pojava" ili čak "puka pojava". Tako se govori o "pojavama bolesti". Misle se simptomi na tijelu koji se pokazuju, i pri tom pokazivanju sebe "indiciraju" nešto što se samo *ne* pokazuje. Nastup takvih simptoma, njihovo sebe-pokazivanje, ide u korak s postojanjem smetnji koje se same ne pokazuju. Pojava kao pojava "nečega", prema tome, upravo *ne* znači: pokazivati samo sebe, nego znači: javljanje nečega što se ne pokazuje putem nečega što se pokazuje. Pojava jest sebe-ne-pokazivanje. Ali... ono što se na ovakav način ne pokazuje ne može se nikada ni pričinjati. Premda "pojavljivanje" nije, i nikada nije, pokazivanje sebe u smislu fenomena, pojavljivanje je ipak moguće samo na temelju nekog sebe-pokazivanje nečega. Fenomeni, prema tome, nikada nisu pojave, ali je zacijelo svaka pojava upućena na fenomene.

(**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Započet ćemo analizom triju bitnih razlika u Heideggerovom razumijevanju fenomena: fenomen sam, pričin i pojava. Fenomen je ono što se o sebi samom pokazuje, sebe-pokazivanje. Pričin je direktna suprotnost fenomenu, koja označava da nešto izgleda kao nešto, ali doista nije to samo, nije ono čime se pričinja, nego je izgledanje u kojemu se ono što se pokazuje pokazuje kao nešto što nije. Pojava, pak, nije suprotnost fenomenu; ona je nešto drugo od fenomena. Doduše, ona ukazuje na fenomen, ali nije ono pokazujuće se o sebi samom, nego tek pokazujuće najavljivanje nečega što se samo ne pokazuje. Pojava indicira nešto u čemu, putem čega se nešto pokazuje, a da samo nije pojava – ali nije pričin, nego je sebe-ne-pokazivanje u smislu skrivanja, pokazivanja u nečemu drugom. Fenomen u pravom smislu sebe-pokazivanja suomogućuje, utemeljuje i pričin i pojavu – utoliko što tek ako nešto sebe uopće pokazuje može se ono pokazati i kao ono što nije, odnosno u nečemu drugome – ali je sam od njih bitno drugačiji. ...

Time se on nadovezuje na Husserlov prvi metodički princip, na princip evidencije, koju Husserl razumije kao zorno gledanje same stvari. Što je evidencija? Evidencija je takav uvid u stanje stvari za koje ne treba posebnog dokazivanja ili zaključivanja, gdje se stvar sama vidi. Kod Heideggera evidencija nije izvjesnost za neko "ja" (za neki subjekt), nego samopokazivanje stvari same...

Tako je, uvježbavajući fenomenologijsko gledanje, Heidegger iskusio sljedeće: ono što se za fenomenologiju akata svijesti zbiva kao samopojavljivanje fenomena, daleko je iskonskije, prvobitnije mišljeno u Aristotela, tj. u čitavom grčkom ljudskom opstanku kao *a-letheia*, neskrivenost onoga što je prisutno; mišljeno je dakle izvornije kao otkrivanje, kao *samopokazivanje* stvari.

Otuda je za Heideggera u fenomenologiji najvažnija upravo krilatica "K samim stvarima!" – tako kako se te stvari od sebe pokazuju. Dakle, ne konstituirane u transcendentno shvaćenim doživljajima svijesti, nego kakve su same. U strogom smislu riječi, fenomen nije transcendentna činjenica svijesti, nego je javljanje, pokazivanje, neskrivanje, samootkrivanje samih stvari – kad smo za njih dostatno priređeni. Ono što je fenomenologijskih istraživanjima ponovo nađeno kao temeljna karakteristika mišljenja, to se

za Heideggera pokazalo kao osnovna crta grčkog mišljenja, ako ne čak i karakteristika filosofije kao takve. ...

Ova razlika između *a-letheia*, neskrivenost, i *lanthanein*, skrivanje, postala je za Heideggera odlučujućom.

(**Vanja Sutlić**, *Kako čitati Heideggera*)

Mi znamo: ono biti se otvara Grcima kao *fysis*. Korijeni riječi *fy-* i *fa-* znače jedno te isto. *Fyein*, u sebi počivajuće izrastanje, jest *fainesthai*, samopokazivanje, pojavljivanje... Biti znači pojavljivati se. Time se opće raširena predočba o grčkoj filosofiji, prema kojoj bi ona trebala biti "realističko" učenje o nekom objektivnom biti-po-sebi za razliku od novovjekovnog subjektivizma, slama kao prazna konstrukcija. Ta predočba počiva na nekoj površnosti razumijevanja. Mi nazive poput "subjektivno" i "objektivno", "realistički" i "idealistički" moramo ostaviti po strani. ...

Budući da biće kao takvo jest, ono se postavlja u, i stoji u neskrivenosti, *aletheia*. Mi tu riječ nepromišljeno prevodimo, a to u isti mah znači i pogrešno tumačimo, kao "istina". No, sad se grčka riječ *aletheia* ("istina") postupno započinje prevoditi doslovno ("neskrivenost"). Jer grčka je bit istine moguća samo ujedno s grčkom biti *fysis*. Na osnovu jedinstvene bitne povezanosti između *fysis* i *aletheia* Grci mogu reći: biće je kao takvo istinito. Istina kao neskrivenost nije neki dodatak onome biti. Biti biće – u tome leži: izlaziti na vidjelo, nastupati-pojavljujući-se, iz-postavljati se. (...)

Biće, kao ono što se pojavljuje, daje sebi neki ugled, *doxa*. *Doxa* je ugled koji netko uživa, u širem smislu onaj ugled koji sva bića skriva i otkriva u svome izgledanju. Izgled, koji neko biće ima samo po sebi, i tek ga stoga može iz sebe pružati, može se onda svagda sagledati iz ove ili one perspektive. Shodno različitosti gledišta, pogled koji se pruža postaje drugačiji. Taj pogled je, prema tome, u isti mah onakav kakav mi pri tome bacamo i stvaramo. U razabiranjima i bavljenju bićem mi o njegovome izgledanju sebi stalno stvaramo poglede. To se često zbiva i ako samu stvar pobliže ne motrimo. Mi nekakvim putevima, i iz nekakvih razloga, dolazimo do nekog pogleda na stvar. Mi o njoj sebi stvaramo neko mnijenje. Pri tom se može dogoditi da pogled koji zastupamo nema u stvari nikakvog uporišta. Onda je to neki puki pogled, neka pretpostavka. Mi pretpostavljamo nešto ovako ili onako. Mi onda samo podrazumijevamo. *Doxa* kao ono što se tako i tako podrazumijeva jest mnijenje.

Budući da se ono biti, *fysis*, sastoji u pojavljivanju, u pokazivanju izgledanja i izgleda, ono nužno i stalno stoji u mogućnosti nekog izgledanja koje ono što je biće u istini, to jest u neskrivenosti, upravo prekriva i skriva. Taj ugled, koji biće sada počinje uživati, jest privid u smislu pričina. Tamo gdje postoji neskrivenost bića, tamo postoji i mogućnost privida i obratno.

(**Martin Heidegger**, *Uvod u metafiziku*)

fenomenologija?

Riječ "fenomenologija" dolazi od riječi *phainomenon* (*phainomai*, pojavljivati se) i *logos* (um), i fenomenolozi toj etimologiji pripisuju veliku važnost. Sve što se pojavljuje pojavljuje se u određenim doživljajima; nema "ne-doživljenog" pojavljivanja. Cilj fenomenologije se u skladu s time opisuje kao istraživanje doživljaja koje treba poslužiti prikazu "esencija", naime "uma" koji je u temelju doživljaja. To je vrlo općenita definicija koja nam ništa ne govori o tome na koji se način to istraživanje provodi ili bi se trebalo provoditi; ali ona vrlo jasno ukazuje gdje se može naći polje za fenomenološka istraživanja. Ono je u području doživljaja. (...)

Fenomenologija se bavi doživljajima i njihovom strukturom; u tome se ona upadljivo razlikuje od moderne [analitičke filosofije](#) koja se uglavnom bavi analizom *iskaza* i *rečenica*... Struktura jezičnog izraza, tvrde fenomenolozi, ne može se doista razumjeti bez analize strukture doživljaja koji tim izrazima daju značenje. (...)

Utemeljimo li svoju analizu na doživljajima, onda je, tvrde, jedna od glavnih prednosti takvog postupka u tome što ne moramo početi s apriornim i neevidentnim pretpostavkama kojima je i samima potrebno objašnjenje. Nije nam nužno postavljati postulate čija se valjanost mora potvrditi izvan područja našeg istraživanja. To znači da naše istraživanje ima doista fundamentalan karakter... U prirodnim znanostima činimo najrazličitije pretpostavke. Astronom pretpostavlja valjanost fizike, fizičar sa svoje strane valjanost matematike, a matematičar valjanost logike. Fenomenološka analiza, tvrdi se, ne čini nikakve pretpostavke koje bi se tek morale opravdati s nekoga drugog mjesta. Ona je fundamentalnija nego bilo koja druga od tih disciplina jer se oslanja isključivo na osnove koje su "samoutemeljujuće" i evidentne. Zato ona filozofski i jest tako vrijedna... Za razliku, na primjer, od objašnjenja koja daju prirodne znanosti, filozofsko objašnjenje ima tu značajku da ne pretpostavlja ništa čemu bi i samome trebalo neko objašnjenje. Ako to ipak pretpostavlja, onda u najboljem slučaju nije dovoljno fundamentalno, a u najgorem je dogmatsko i nekritičko. (...)

Dogmatizam se definira kao izričito ili neizričito dopuštanje da važe određeni stavovi koji nisu doista objašnjeni i utemeljeni. Jedan takav stav, koji je naišao na snažnu kritiku, izražava "prirodna" pretpostavka da neka zbilja postoji izvan čovjekove svijesti i neovisno o njoj – pretpostavka koja je, među ostalima, zajednička praktičnom prirodoznanstveniku i običnom laiku. Fenomenologu nipošto nije do toga da *ospori* postojanje nekog vanjskog svijeta. On samo smatra važnim da se tvrdnje koje iznosimo o "vanjskom svijetu" objasne analizom zbiljskih doživljaja. S njegova je stajališta gore spomenuti stav u onom obliku u kojem je postavljen, dogmatski i fenomenološki jednako neodrživ kao i tvrdnja idealističkog metafizičara da su stvari vanjskog svijeta zapravo samo proizvod našeg duha.

(**Edo Pivčević**, *Na tragu fenomenologije*)

Ali umno ili znanstveno suditi o stvarima znači usmjeriti se prema *stvarima samim*, odnosno od govorenja i mnijenja vratiti se na stvari same, ispitati ih u njihovoj samodanosti te ukloniti sve predrasude koje su im strane.

(**Edmund Husserl**, navod iz M. Galović, *Edmund Husserl*)

Husserl je kazao da od stvari treba udaljiti predrasude koje su im strane. Prije svega valja ukloniti povijesno predane predrasude, koje ih prekrivaju poput sedimenata. Takve su nam naslage ostavili mit, religija, dogmatske filosofije, ideologije, različiti nazori na svijet, moderni mitovi, itd. Ali, i pozitivne znanosti imaju pred-rasuda u pristupu stvarima.

"Stvar" se u Husserlovoj fenomenologiji, i to je iznenađujuće, očituje na stanovit način kao "stvar po sebi". Fenomen fenomenologije nije pojava nečega što je "iza pojave" (Kant) nego *samopokazivanje stvari same*. Neposredno dane stvari nisu predmeti znanstvenih, baznih ili protokolarnih iskaza (logički empirizam), niti stanja stvari "atomske iskaza" (rani Wittgenstein). Do njih valja dospjeti mimo logičkih formi, simbola i računa matematičke logike. One prethode induktivnom ili deduktivnom znanstvenom pristupu, kao i bilo kakvim gramatičkim formama, sintaksi, semantici ili semiologiji. Nije riječ o "ljudskoj spoznaji", nego o samopokazivanju stvari.

Mnogi pripadnici fenomenologijskog pokreta krenuli su od tih zaključnih postavki Husserlove fenomenologije. Zanimanje za tako shvaćenu fenomenologijsku spoznaju postoji još i danas. Kada nas uvod neke filozofijske rasprave upućuje da autor primjenjuje fenomenologijsku metodu, onda je riječ o

upravo tako shvaćenoj fenomenologiji. Fenomenologijska se metoda još primjenjuje da bi se dospjelo do stvari-fenomena mimo suvremenih semiotičkih, strukturalističkih ili analitičkih filozofija. Neposrednom usmjerenošću na stvar fenomenologija mimoilazi strukturne odnose znaka, značenja i označenoga. (Milan Galović, *Edmund Husserl, u Suvremena filozofija II*)

Radi se o tome da se opiše, a ne da se objasni i analizira. Taj prvi naputak koji je Husserl dao fenomenologiji, što počinje da bude jedna "deskriptivna psihologija" ili da se vraća "samim stvarima", prije svega je opoziv znanosti. Ja nisam rezultat ili raskršće mnogostrukih kauzalnosti koje određuju moje tijelo ili moj "psihizam", ne mogu sebe pomišljati kao običan objekt biologije, psihologije i sociologije, ne mogu se zatvoriti u univerzumu znanosti. Sve što znam o svijetu, čak pomoću znanosti, to znam polazeći od jednog svoga gledišta ili od iskušavanja svijeta bez kojega simboli znanosti ne bi mogli ništa reći. Sav univerzum znanosti konstruiran je na proživljenom svijetu pa - ako želimo strogo promisliti samu znanost, točno procijeniti njezin smisao i domet - treba najprije probuditi to iskustvo o svijetu, čiji je ona drugi izraz. Znanost nije imala niti ikad će imati isti smisao postojanja kao opaženi svijet, iz jednostavnog razloga što je ona samo njegovo određenje ili objašnjenje. Ja nisam samo "živo biće" pa čak ni "čovjek", čak ni "svijest" sa svim osobinama što ih zoologija, socijalna anatomija ili induktivna psihologija priznaju ovim proizvodima prirode ili povijesti – moja egzistencija ne dolazi iz moje fizičke i društvene okoline, ona ide prema njima i podržava ih, jer ja sam taj koji čini da budu za mene (pa, dakle, da budu u jedinom smislu koji riječ može imati za mene)... Znanstveni pogledi prema kojima sam ja trenutak svijeta uvijek su naivni i licemjerni, jer oni podrazumijevaju (iako ga ne spominju) taj drugi pogled, onaj svijesti, u kojem se isprva jedan svijet raspoređuje oko mene i počinje opstojati za mene. *Vratiti se samim stvarima* znači vratiti se tome svijetu s obzirom na koji je svako znanstveno određenje apstraktno, znakovno i zavisno, poput geografije spram krajolika u kome smo najprije naučili što je šuma, livada ili rijeka.

...

Svijet je *tu* prije svake analize koju bih mogao na njemu izvršiti pa bi bilo neprirodno izvoditi ga iz niza sinteza koje bi nanovo povezivale osjete, zatim perspektivne vidove objekta – dok su i jedno i drugo upravo proizvodi analize, pa ne moraju biti realizirani prije nje... Čovjek je u svijetu, on se spoznaje u svijetu. Kad se, napuštajući dogmatizam zdravog razuma ili dogmatizam znanosti, vraćam sebi, ne nailazim na žarište unutarnje istine, nego na subjekt predan svijetu. (...)

Zato što smo skroz-naskroz odnos prema svijetu, za nas je jedini način da to opazimo obustavljanje toga kretanja, u odbijanju da u njemu sudjelujemo, ili, pak, u tome da ga stavimo izvan igre. Ne da bismo se odrekli izvjesnosti zdravog razuma i prirodnog stava – one su, naprotiv, stalna tema filozofije – nego zato što se one, upravo kao pretpostavka svake misli, "podrazumijevaju same po sebi", pa prolaze nezapažene. I zato se moramo za trenutak od njih uzdržati kako bismo ih probudili i učinili da se pojave. ... Sav Husserlov nesporazum s njegovim tumačima, ... i napokon sa samim sobom dolazi odatle što, upravo zato da bismo svijet vidjeli i shvatili kao paradoks, valja prekinuti našu prisnost s njime, i što nas taj prekid može poučiti jedino o nemotiviranom izviranju svijeta. Najveća je pouka redukcije nemogućnost jedne potpune redukcije... Da smo absolutni duh, redukcija ne bi bila problematična.

...

Najznamenitija je tekovina fenomenologije, nesumnjivo, to što je ona u svojem pojmu svijeta ili racionalnosti, spojila ekstremni subjektivizam i ekstremni objektivizam. Racionalnost je točno primjerena iskustvima u kojima se ona otkriva. Ima racionalnosti, to jest: perspektive se sijeku, percepcije se potvrđuju, pojavljuje se smisao. Ali ne treba da se on postavlja zasebno, pretvoren u absolutni Duh ili u svijet u realističkom smislu. Fenomenološki je svijet smisao koji transparira presjecima mojih iskustava te presjecima mojih iskustava s iskustvima drugih, uzupčavanjem jednih u druge, on je, dakle, neodvojiv od subjektivnosti i intersubjektivnosti što tvore jedinstvo nastavljanjem mojih prošlih iskustava u mojim sadašnjim iskustvima, iskustva drugog u mojem. ... Fenomenologija, kao otkrivanje svijeta, počiva na samoj sebi, ili još, ona samu sebe zasniva.

(Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*)

Postoje dva kretanja koja vode ka uvidu. Jedan se pruža i zahvaća ono što je još nepoznato, pokušavajući obuhvatiti njegovu tajnu. To je put znanosti, i znamo koliko je on preobrazio, obogatio i doprinio sigurnosti naših života.

Drugi je način da zastanemo u našem pokušaju da shvatimo, pa, umjesto toga, dopustimo našoj pažnji da

postane široka i prostrana, dok ne sagledamo cjelinu umjesto njenih dijelova. Naš je pogled pripravan primiti potpunost koja nam se najednom pojavljuje. Pristanemo li na to unutarnje kretanje, primjerice kad motrimo krajolik, kad smo suočeni s problemom ili zadatkom pred nama, tad možemo opaziti kako je vidno polje pred nama istodobno puno i prazno. Jer takvo bogatstvo možemo podnijeti samo ako izbjegnemo sagledavanje pojedinačnih dijelova. Čineći to, povlačimo se u neki prazni prostor unutra, gdje se jednostavno odmaramo i mirujemo, te otud možemo susresti raznolikost i potpunost.

To unutarnje povlačenje nazivam fenomenološkim. Ono vodi drugačijim uvidima nego što bi nam bilo koje agresivno istraživanje ikad moglo pružiti. Ipak, ta se dva kretanja upotpunjuju. Uostalom, pri znanstvenom se istraživanju moramo povremeno zaustaviti i usmjeriti pažnju na širu perspektivu; a čak i uvidi stečeni fenomenološkim upitom ponekad trebaju ispitivanje s neke posebne točke gledišta.

U fenomenološkom se upitu otvaramo zrenju raznolikosti fenomena bez da ih prosuđujemo ili da se usredotočimo na bilo koji određeni od njih. Ta vrsta istraživanja traži unutarnje stanje ispražnjeno od preduvjerenja, namjera i prosudbi, osobito s obzirom na unutarnje momente poput osjeta, osjećaja ili zamisli. Pažnja je istodobno i usmjerena i lišena usmjerenosti, i usredotočena i širom otvorena.

Fenomenološki stav zahtjeva spremnost na djelovanje, a istodobno se suzdržava od djelovanja. U dinamici tih suprotnosti naša se percepcija intenzivira. Ako netko može podnijeti napetost koja izniče iz tih suprotnosti, uskoro se pojavljuje neki kontekst u kojem se čini kako se raznolikost dojmova organizira oko jedne središnje teme, možda neke dublje istine, i, pojavit će se sljedeći korak.

(Bert Hellinger, *Fenomenološki pristup psihoterapiji*)

iskustvo?

Proces iskustva je bitno negativan [naravno, ne u vrijednosnom smislu, nego utoliko što je odriječan, nešto negira, *op. d.*]. On se ne može opisati kao cjelovita izobrazba tipičnih općenitosti. Do te izobrazbe, naprotiv, dolazi tako da se, zahvaljujući iskustvu, stalno opovrgavaju pogrešna uopćavanja. (...) To se već i jezično izražava tako da o iskustvu govorimo u dvostrukom smislu: jednom o iskustvima koja se prilagođavaju našem očekivanju i potvrđuju ga, a potom o iskustvu koje "stječemo". To, pravo iskustvo, uvijek je negativno. Kad stječemo iskustvo na nekom predmetu, to znači da dotad nismo pravilno vidjeli stvari i sad znamo bolje kako je s njima. Ta negativnost iskustva ima dakle svoj produktivni smisao. (...) Predmet iskustva ... mora biti predmet na kojem se stječe bolje znanje ne samo o njemu nego i o onome što smo ranije mislili da znamo, dakle, o nečem općem. (...)

Iskustvo koje stječemo mijenja cijelo naše znanje. Strogo govoreći, ne možemo dvaput "steći" isto iskustvo. Uz iskustvo, doduše, spada da se ono uvijek potvrđuje. Ono se stječe tako reći tek ponavljanjem. Ali kao ponovljeno i potvrđeno iskustvo ono se više ne "stječe" nanovo. Kad smo neko iskustvo stekli, onda to znači da ga imamo. Od tad predviđamo ono što nam je prije toga bilo neočekivano. To isto nam ne može još jednom postati novo iskustvo. Pružiti neko novo iskustvo onome tko ima iskustva može samo nešto drugo, neočekivano.

Tako se iskušavajuća svijest obrnula – naime vratila na samu sebe. Onaj tko iskušava postao je svjestan svoga iskustva – on je iskusan: tj. zadobio je jedan novi horizont u okviru kojeg mu nešto može postati iskustvo. (...) Hegel, dakle, tvrdi da je istinska bit samog iskustva da se tako preobree.

Zapravo je, kao što smo vidjeli, iskustvo u prvom redu iskustvo ništavnosti: nije onako kako smo pretpostavljali. Suočeni s iskustvom koje stječemo na nekom drugom predmetu mijenja se i jedno i drugo, naše znanje i njegov predmet. Mi sada znamo drugo i bolje, a to znači: sam predmet ne izdržava. Novi predmet sadrži istinu o starom predmetu. (...)

Jer samo iskustvo nikad ne može biti znanost. Ono je u neraskidivoj suprotnosti prema znanju i prema onoj poduci koja proistječe iz teorijskog ili tehničkog općeg znanja. Istina iskustva stalno sadrži odnos prema novom iskustvu. Stoga onaj koga nazivamo iskusnim nije postao takav samo zahvaljujući iskustvima, nego je i otvoren za iskustva. Nasuprot onome koji već sve poznaje i sve već bolje zna, iskusni se pokazuje više kao radikalno nedogmatičan, kao onaj tko je – upravo zato što je stekao tako mnogo iskustva i iz iskustava naučio – posebno sposoban stjecati nova iskustva te iz njih učiti. Dialektika iskustva se ispunjava *ne u nekom zaključenom znanju, nego u onoj otvorenosti za iskustvo*, otvorenosti koju samo iskustvo omogućuje. (...)

To je ono iskustvo koje čovjek uvijek mora steći sam i čega nitko ne može biti pošteđen. Iskustvo je nešto što spada u povijesnu bit čovjeka. Koliko god to bilo neki ograničeni cilj odgojne brige, kao recimo kod roditelja za njihovu djecu, poštediti ih određenih iskustava, ono što je *iskustvo u cjelini* nije nešto čega itko može biti pošteđen. Iskustvo u ovom smislu, naprotiv, nužno pretpostavlja višestruka razočaranja u ono što smo očekivali, i samo zahvaljujući njima se stječe iskustvo. To što je iskustvo prije svega bolno i neprijatno iskustvo ne znači, recimo, da se ono posebno ocrnjuje... Samo preko negativnih instanci, što je znao već Bacon, dospijevamo do novog iskustva. Svako iskustvo (koje zaslužuje to ime) prekrizuje neko očekivanje...

Uvid je nešto više od spoznaje ovog ili onog stanja stvari. On uvijek sadrži jedno odvracanje od nečega čime smo bili zahvaćeni kao da smo zaslijepljeni. Utoliko uvid uvijek sadrži moment samospoznaje i predstavlja nužnu stranu onoga što nazivamo iskustvom u pravom smislu...

Ako za ovaj moment biti iskustva, koji stječemo, hoćemo navesti nekog svjedoka, najbolji će biti Eshil. On je pronašao formulu, ili, bolje reći, on je spoznao u njezinom metafizičkom značenju formulu koja iskazuje onu unutarnju povijesnost iskustva: učiti kroz patnju (*pathe mathon*). Ova formula znači ne samo da mi postajemo pametni zahvaljujući šteti i da pravilniju spoznaju stvari moramo zadobivati tek preko toga da se varamo i razočaravamo. Tako shvaćena, ta bi formula morala biti stara koliko i samo čovjekovo iskustvo. Ali Eshil misli više. Ono što čovjek treba naučiti kroz patnju nije ovo ili ono, nego je to uvid u granice ljudskosti, uvid u neukidivost granice ka božanskom. To je, konačno, religijska spoznaja – ona spoznaja iz koje se rodila grčka tragedija.

Iskustvo je, dakle, iskustvo čovjekove konačnosti. Iskusan u pravom smislu je onaj tko je svjestan te konačnosti, tko zna da nije gospodar vremena i budućnosti. Iskusni, naime, poznaju granice svoga

predviđanja i nesigurnost svih planova. (...) Iskustvo uči da se prizna zbiljsko. *Priznati ono što jest* je tako pravi rezultat sveg iskustva, kao i svake želje za znanjem uopće...

Pravo iskustvo je ono u kojem čovjek postaje svjestan svoje konačnosti. U njemu umješnost i samosvijest njegovog planirajućeg uma nalazi svoju granicu... Priznavanje onog što jest ovdje ne znači: spoznavanje onoga što je jednom tu, nego uvid u granice unutar kojih je još otvorena budućnost za očekivanje i planiranje – ili još načelnije: da je sve planiranje konačnih bića konačno i ograničeno. Pravo iskustvo je, prema tome, iskustvo vlastite povijesnosti.

(Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*)

sudjelovanje?

Toma [Aquinski] u svom djelu *Summa Theologiae* govori o dvije vrste znanja. Postoji znanje koje proizlazi iz proučavanja i dobrog korištenja razuma. I postoji drugačija vrst znanja: ona koja dolazi po "konaturalnosti". Ovdje čovjek, sudjelujući na neki način u naravi kakvog objekta, ko-naturira s njime koji je, da tako kažemo, utjelovljen u njemu samom. Toma koristi riječ inklinacija (nagnuće, naklonost, sklonost) – čovjek prosuđuje *per inclinationem*. To je znanje koje proizlazi iz ljubavi i sjedinjenosti. (...) Govoreći o dvije vrste znanja Toma ilustrira što želi reći na primjeru čednosti:

"Do ispravnog suda može se doći na dva načina: jednim načinom po dobrom korištenju razuma, i drugim, uslijed određene konaturalnosti s onim o čemu se rasuđuje. Tako, kada se radi o čednosti, ispitujući stvar razumom se dolazi do ispravnog suda ako se poznaje znanost o moralu; dok onaj tko ima u sebi vrlinu čednosti može doći do ispravnog suda na osnovu neke vrste konaturalnosti."

Ovdje je napravljena razlika između onoga tko poznaje znanost o moralu (a tko bi teoretski mogao biti i sasvim nemoralan) i onoga tko u sebi ima određenu krepost. Ovaj posljednji vrlinu čednosti posjeduje, sjedinjen je s njom, draga mu je, živi je, i kao rezultat toga, intuitivno je poznaje. Takva osoba možda nije kadra napisati kakvu učenu knjigu o njoj, ali njegovo ili njeno "konaturirano" (dosl. su-naravljeno) znanje je solidno i pouzdano. (...)

Moglo bi se još dodati (ako se dopušta kratka digresija) da je ovo znanje po konaturalnosti svojstveno čitavoj sino-japanskoj kulturi i osobito je prisutno u buddhizmu. U čajnoj ceremoniji, aranžiranju cvijeća, kaligrafiji i borilačkim vještinama – što su sve takozvani "putovi" – čovjek se poistovjećuje s objektom i okruženjem. Tako ulazi u stanje poznato kao "bezmišljenost" ili "bezsebnost" (*no-mind, non-self*). Ovo nije, kao što se katkad govori, poricanje sebe nego pokušaj da se opiše stanje svijesti u kojem je čovjek tako blisko poistovjećen s okruženjem da izdvojeno ja iščezava. A sve to vodi k natpojmovnom znanju koje je izrazito holističko i duboko humano. Takvo znanje ili mudrost je sama srž zena.

(**William Johnston**, *Mistična teologija: znanost ljubavi*)

U ranim ljudskim kulturama, a donekle čak i danas, postojalo je ono što se nazivalo "mišljenje sudjelovanjem". Ljudi tih kultura su osjećali da sudjeluju u nekima od stvari koje su vidjeli – da sve u svijetu sudjeluje, te da je duh svih stvari bio jedan. Čini se da su Eskimi, primjerice, vjerovali da doduše postoje mnogi tuljani, ali da je svaki od njih očitovanje jednoga tuljana – duha tuljana. To jest, jedan se tuljan očitovao kao mnoštvo. Utoliko su se mogli pomoliti tom duhu tuljana da se očituje pa da imaju što jesti. Vjerujem da su neki američki Indijanci na takav način gledali na bizone. Ti su ljudi vjerovali da sudjeluju u prirodi, i na neki su način bili izrazito svjesni sudjelovanja njihovih misli.

Mogli bismo reći "to je blesav način gledanja na to – očito se radi o mnogim tuljanima". Mi smo razvili objektivniju vrstu misli koja kaže "hoćemo imati mišljenje o nečemu u čemu ne sudjelujemo, misliti o tome i znati točno što je to." No taj je suvremeni način jedan drugačiji način mišljenja. Eskimima to izgleda na jedan način, a nama na drugi.

Drugi način za oslikati mišljenje sudjelovanjem jest da zamislimo da svi zajedno razgovaramo. Vidim te, i čujem te; to su vrlo različita iskustva. No, moje zbiljsko iskustvo je da osoba koju vidim jest osoba koju čujem – one su jedno te isto. *Način mišljenja* ih su-stavlja zajedno. (...)

Mišljenje sudjelovanja je jedan drugačiji način opažanja i mišljenja, i to način na koji smo bivali tijekom, više ili manje, milijun godina. U zadnjih smo pet tisuća godina sve to preokrenuli, pa naš sadašnji jezik kaže "to su sve gluposti, nećemo na to uopće obraćati pažnju." Takvu vrstu mišljenja kojoj uvelike dajemo prednost danas nazivamo "doslovnim mišljenjem".

Doslovna misao nastoji biti odraz stvarnosti *kakva jest* – ona tvrdi da vam kazuje kako stvari stoje. Naginjemo vjerovati da je to najbolja vrsta misli. Tehnička misao, primjerice, nastoji biti doslovna. Takva misao namjerava biti nedvosmislena; u tome može ne uspjati, ali nastoji za time – znati nešto točno onako kako jest. Owen Barfield je takvu doslovnu misao usporedio s obožavanjem idola. Načinite li idola, on na početku može stajati za neku silu veću od njega samoga, ili za neku duhovnu zbiljnost. No, postupno se idol uzima kao *to* – doslovno; i stoga dajete izvanrednu vrijednost tom predmetu. Mogli bismo reći da na neki način obožavamo svoje riječi i svoje misli, ukoliko one tvrde da su opisi ili iskazi o stvarnosti *upravo kakva jest*. One zapravo to ne mogu – dajemo im previsoku vrijednost. One mogu pokriti dio stvarnosti, ali ne pokrivaju "sve".

Kulture koje su uvelike koristile mišljenje sudjelovanjem su vjerojatno za praktične djelatnosti također koristile doslovno mišljenje, no, stvari koje su im najdublje značile uključivale su mišljenje sudjelovanjem. Plemena bi imala totem – neke životinje s kojima bi se poistovjetili – i rekla bi "pleme i totem – mi smo istovjetni". Misao je ta da oni i totem sudjeluju zajedno u nekoj vrsti energije ili duha. Ili bi čak mogli reći da sve postojanje sudjeluje u univerzalnom duhu ili stvari. Baš kao što ja kažem da osoba koju čujem jest i osoba koju vidim, tako i oni, da totem jest pleme. Dolaziš u dodir s plemenom kroz totem, ili u dodir s totemom kroz neku osobu, ili kroz ljude kao cjelinu.

Jako je zanimljivo dovesti se na to mjesto, pokušati misliti na taj način. Rekao bih da ionako neprestano mislimo sudjelovanjem, da to nikad nije ni prestalo. Na primjer, kad je moja zemlja napadnuta, *ja* sam napadnut. Tada mislimo točno na taj način. Kažemo "ja sam moja zemlja; kad si prešao tu granicu napao si *mene*". Mislimo uvelike na taj način, no tvrdimo da ne mislimo. Doslovna misao tvrdi da to uopće ne radimo. Eksplicitno, najvišu vrijednost dajemo doslovnoj misli, dok zapravo prešutno dajemo također vrijednost mišljenju sudjelovanjem. Sve je to dakle vrlo zbrkano. Doslovna je misao preuzela svijest i omogućila tehnologiju, i na mnoge načine bila naša silna prednost. Istodobno je mišljenje sudjelovanjem nekako potisnuto u sjenu; skriveno je, no zadržalo se u pozadini.

Što, dakle, znači ta riječ sudjelovanje (*participation*)? Zapravo ima dva značenja. Najranije je bilo "uzeti udio", kao kad uzimaš udio u hrani – svi ljudi jedu iz zajedničke zdjele, uzimaju udio kruha ili čega već. Simbolički, ili čak zbiljski, tim je ranim ljudima to značilo sudjelovanje u *izvoru*. Osjećali su da totem i oni uzimaju udio u toj zbiljnosti, to je stvaralo osjećaj jednosti. U zapadnoj je kulturi to značenje trajalo do srednjeg vijeka. Drugo je značenje "su-djelovati", dati svoj doprinos. U moderno doba je to značenje postalo glavno. To znači da si prihvaćen, da se uvodiš u cjelinu. Ne možeš sudjelovati u nečemu osim ako ono prihvaća tvoje sudioništvo. Zajedno uzevši, ti načini mišljenja ne stvaraju odvojenost objekta i subjekta. Kao implicitna misao, to bi stvaralo jedan osjećaj bivanja zajedno – *da granice nisu stvarna odvajanja*, nego da su tu tek u svrhu opisa.

U srednjem vijeku je Toma Aquinski stalno koristio zamisao sudjelovanja. On bi rekao da subjekt rečenice sudjeluje u objektu. Također da svjetlost koju vidimo na Zemlji sudjeluje u Suncu. Svjetlost je u čistom obliku na Suncu, a mi ovdje sudjelujemo u njoj. Takav je način mišljenja bio uobičajen tijekom ogromnog dijela našeg ljudskog razvoja, i stvarno bismo ga nekako trebali okusiti. Takav način mišljenja nikoga ne bi naveo da orobi planet. Sudjelujemo u planetu, i bilo bi besmisleno orobiti ga. Duboko u nesvjesnome takvo mišljenje mora biti dio svih nas, jer je ljudska vrsta imala možda milijun godina takvog načina mišljenja, i, u usporedbi s tim, jedno kratko vrijeme u kojem je prevladala doslovna misao. Mišljenje sudjelovanja vidi kako sve sudjeluje u svemu. Vidi da njegovo vlastito *biće* sudjeluje u Zemlji – ono nema neko neovisno biće. To je isto kao reći da nas Zemlja hrani. Razmotrimo hranu – sudjelujete u hrani, doslovno. Ta hrana, koja izgleda kao neovisan objekt, postaje vi sami. *Gdje* to ona postaje vi? *Kako* ona može postati vi? U kojem trenutku? *Gdje* povlačite razgraničenje? Kao što vidite, nešto je pogrešno u gledanju na hranu kao na doslovno odvojen objekt. Takvo doslovno mišljenje teži razlomiti, dok mišljenje sudjelovanjem teži stvari dovesti zajedno.

Ali mišljenje sudjelovanjem ima neke vidove koji su vrlo neprikladni, ili čak opasni. Na primjer, u nekim plemenima je riječ za "ljudsko biće" bila ista kao riječ za pripadnika tog plemena. Kada bi susreli drugo pleme, sama bi riječ sugerirala da to pleme nije ljudsko. U nekom bi smislu znali to jesu ljudi, no moć takvih riječi je izuzetna. Stoga to pleme možda ne bi bilo sposobno uključiti druga plemena u svoje "sudjelovanje"; na toj točki bi se ono slamalo, i započinjalo bi fragmentirano mišljenje.

Drugi bi primjer bile pivnice u doba Hitlerove Njemačke. Ljudi bi sjedili u pivskim podrumima i pjevali, uz veliko sudioništvo i drugarstvo. "Mi smo svi zajedno prijatelji, ići ćemo osvojiti svijet i sve će biti divno." No, kad je došlo do djelovanja, nije bilo tako divno. Možete vidjeti da taj pojam mišljenja sudjelovanjem nije nužno neka formula za savršenu sreću.

Prije pola milijuna godina ljudi i nisu zapravo trebali puno doslovnog mišljenja. Živjeli su u malim skupinama lovaca-sakupljača; svi su poznavali jedni druge, i razvijali doslovno mišljenje samo za jednostavne tehničke svrhe. No, tad je došlo do poljoprivredne revolucije, i razvila su se veća društva. Ta su društva trebala više organiziranosti, i reda, i tehnologije, i morala su koristiti puno više doslovnog mišljenja. Organizirala su društvo govoreći "ti spadaš tu, ti radiš to, ti ono". *Započeli su stoga postupati sa svime kao s odvojenim objektima, uključujući i druge ljude*. Koristili su ljude kao sredstva za svrhe. Kako je civilizacija dalje napredovala, to su više društva napredovala u tom području korištenja misli kao sredstava za svrhe.

Takvo je mišljenje ušlo i u odnose među zemljama. Svaka je zemlja postupala s drugom kao s objektom, kojim valja upravljati, ili se boriti protiv njega, ili ga poraziti. Dolazilo je do stalnog širenja praktičnog, tehničkog vida mišljenja u sve šira područja. Samo sudjelovanje je postalo razlomljeno i povlačilo se u jedno ograničeno područje, koje je vremenom postajalo sve ograničenije. Možda su ga ljudi osjećali u obitelji ili u nekim ritualima – u pripadnosti gradu, ili zemlji, ili vjeri, ili Bogu – ali sve je više bilo stvari koje su "svjetovne", kako su govorili.

Ipak, sudjelovanje je bezuvjetno nužno ukoliko se išta hoće učiniti zajedno. No, trenutno ono ne radi dobro, jer je zbrkano s doslovnim mišljenjem. Stoga moramo razumjeti razliku između mišljenja sudjelovanjem i doslovnog mišljenja.

(David Bohm, *O dialogu*)

obrazovanje?

Kant među dužnostima čovjeka prema sebi samom navodi i dužnost ne dopustiti da zarđaju vlastiti talenti... Hegel već govori samoobrazovanju i obrazovanju kad preuzima ovu istu Kantovu misao o dužnostima prema sebi samom, a Humboldt finim sluhom, koji ga odlikuje, potpuno osjeća razliku između kulture i obrazovanja: "ali kad u našem jeziku kažemo obrazovanje, onda time mislimo na nešto istovremeno više i unutarnjije, naime na način mišljenja koji se iz spoznaje i osjećanja cjelokupnog duhovnog i moralnog nastojanja harmonično izliva na osjećaj i karakter." Obrazovanje ovdje više ne znači kulturu, tj. izobrazbu sposobnosti ili talenata. Riječ obrazovanje, naprotiv, budi staru mističku tradiciju po kojoj čovjek u duši nosi i treba da oblikuje obraz (lik) Božji. (...)

Hegel je, zapravo, najjasnije razradio što je obrazovanje (...) polazeći od pojma uzvisivanja do općenitosti. Opća je bit čovjekovog obrazovanja da sebe učini općim duhovnim bićem. Onaj tko se prepušta partikularitetu neobrazovan je: npr., recimo, onaj koji bez mjere i srazmjera pušta na volju svojem slijepom bijesu. Hegel ukazuje na to da takvom čovjeku u osnovi nedostaje moć abstrakcije: on se *ne može okrenuti* od sebe samog i sagledati ono opće, odakle se njegova posebnost određuje prema mjeri i odnosu.

Obrazovanje kao uzvisivanje do općenitosti je, dakle, zadaća čovjeka. Ono zahtjeva žrtvovanje posebnosti zbog općeg. Negativno izraženo, žrtvovanje posebnosti međutim znači: suspregnuće žudnje i time slobodu u odnosu na predmet žudnje i slobodu za njegovu predmetnost. Hegel pokazuje da je bit rada da stvar obrazuje umjesto da je uništi. Rad je ukročena žudnja. Time što formira predmet (dakle, time što je nesebično djelatna i pribavlja nešto opće) radna se svijest uzdiže iznad neposrednosti svoga postojanja do općenitosti – ili, kako to Hegel kaže, time što obrazuje stvar, ona obrazuje samu sebe. Ono što on misli je ovo: time što čovjek stječe neko "umijeće", neku vještinu, on u tome dobiva osjećaj vlastite vrijednosti. Ono što mu se čini da mu je uskraćeno u nevlastitosti služenja, ukoliko se potpuno podredio nekom stranom smislu, postaje njegovo, ukoliko je on ta radna svijest. Kao takav, on u sebi pronalazi vlastiti smisao i sasvim je jasno kad se za rad kaže: on obrazuje. Samoosjećanje radne svijesti sadrži sve momente onoga što sačinjava praktično obrazovanje: udaljenost od neposredne žudnje, od osobnih potreba, i privatnog interesa i pretpostavljanje općeg.

Hegel nizom primjera dokazuje tu bit (...) obrazovanja da sebi pretpostavlja ono opće. Isto se nalazi u umjerenosti, koja bezmjernost zadovoljavanja potreba i upotrebe snage ograničava na opće. Ali i svaki izbor zanimanja ima nešto od toga, jer svako zanimanje ima uvijek nečeg sudbinskoga, nečeg od vanjske nužnosti i pretpostavlja postavljanje zadataka koje sami sebi ne bismo iznalazili kao privatnu svrhu. (...) Obrazovanje se onda dokazuje time da se potpuno, svestrano ispunjava zanimanje... Predavanje općem toga zanimanja je, dakle, "znati se ograničiti, to jest, svoje zanimanje učiniti potpuno svojom stvari. Onda ono za njega nije ograničenje."

Već na ovom Hegelovom opisu obrazovanja spoznajemo osnovno određenje povijesnog duha: pomiriti se sa samim sobom, sebe samog prepoznati u drugobitku... Bit je obrazovanja ne u otuđenju kao takvom, nego u povratku k sebi, što, naravno, pretpostavlja otuđenje... Slijedeći Hegela mi smo kao opću oznaku obrazovanja istakli da treba biti otvoren za drugačije, za drugo, za druga općenitija gledišta. Na sebe samog i svoje privatne ciljeve gledati s udaljenosti znači: na njih gledati onako kako ih drugi vide. Opća gledišta, za koja je obrazovan čovjek otvoren, nisu za njega neko čvrsto mjerilo koje vrijedi, nego su mu prisutna samo kao gledišta mogućih drugih.

(Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*)

Ono bitno konkretnog povijesnog stanja odgoja i obrazovanja Fink sažima u tvrdnju da je odgoj danas bez ostatka postao znanošću, štoviše tehnikom: „Jer je postao znanošću, odgoj je danas tehnika.” Sve više napredujuće tehničko ustrojstvo obrazovanja danas je već dospjelo tako daleko da se u njemu više ne uspijeva vidjeti drugo do „oblikovanje ljudi, kao tehničko zgotavljanje prema predležecemu modelu”. Tu se onda radi samo još o tomu da se nepregledna množina znanja, koje se u sebi sve više specializira, što brže i što učinkovitije tehnički posreduje nadolazećim naraštajima te da se time omogući i zajamči neupitno i potpuno, nepoželjne napetosti lišeno, integriranje tih naraštaja u radni pogon postojećeg društva.

Takvom razumijevanju odgoja i tomu odgovarajućoj praksi Fink se najodlučnije suprotstavlja. Pri odgoju riječ je za njega manje o znanju, a mnogo više o „duhovnom načinu življenja”. Štoviše, pedagogija „na

koncu i nije znanost (...), jer pripada *oblikovanju* ponašanja ljudskog opstanka, jer je jedan moment tog zbivanja". Odgoj i obrazovanje stvar su cijeloga ljudskog opstanka, a njihova najviša i tako reći jedina svrha je uobličenje sveobuhvatnog i svima zajedničkog životnog smisla: „Smisao ljudskog opstanka je odlučujuće područje od kojega i spram kojega se smisleno usmjerava sav odgoj.” Tog smisla lišeno, ostaje držanje našega ljudskog opstanka unatoč svem postojećem obilju odgojnih tehnika i znanstvenih specialističkih znanja ipak iz temelja prazno i besciljno: „Uistinu (...) imamo u ovome tehničkom razdoblju djelotvorne metode odgoja kao nikad ranije, ali nemamo ciljeva, nemamo najviši cilj ljudskog opstanka.” „Svijet obrazovanja se raspada; imamo stručno školovane i izvrsne specialiste, imamo barbare opremljene stručnim znanjem.”

Upravo taj nedostatak zadnjeg i najvišeg, svima zajedničkog cilja sačinjava prema Finku duboku upitnost današnje pedagogije. S pravom ili ne, bio je cijelog života uvjeren da je i sama današnja pedagogija tjerana i u produktivnom nemiru držana žalcem iste te svijesti o vlastitu bitnom nedostatku: „Možda nijedno vrijeme cijele dosadašnje povijesti nije bilo zahvaćeno takvim nemirom u području odgoja kao naše.” „Možda živimo u razdoblju dosad najveće ljudske neizvjesnosti o životnome smislu, u razdoblju najveće problematičnosti odgoja.” Vođen tim uvjerenjem koristio je svaku prigodu da bi naglašeno ponovio svoje vlastito temeljno određenje odgoja, poteklo iz filosofije i snažno suprotstavljeno današnjemu prevladavajućem nazoru: „odgoj nije prvenstveno institucionalna stvar, nije pitanje organizacije škole i planova naučavanja, on je posve izvorni odnos ljudskog opstanka spram sebe sama - u nabačaju činjenja bitnima svih temeljnih odnošaja.” „Odgoj kao tehnička odgojna znanost odstranjuje ljudskom opstanku upravo religiju i filosofiju koje se u njemu zbivaju, tj. pitanje o smislu koje u njemu živi.”

U svjesnom nasljedovanju onog obuhvatnog smisla obrazovanja koji je vladao velikim razdobljem njemačke klasike, prije svega orientiran na primjer Goethea, nastoji sad Fink slobodu, samoodnošenje, ali s tim ujedno i neku tako reći ekscentričnu *otvorenost za svijet* ispostaviti kao bitne konstitutivne momente istinskog obrazovanja: „Obrazovanje je čovjekovo slobodno duhovno sebeoblikovanje, u kojemu on sebi daje životnu formu prave otvorenosti svijetu.” „Obrazovanje je slobodno duhovno sebeodgajanje i uobličenje duhovnoga smislenog lika.”

Pritom mu se najvažnijom pokazuje zadaća uvjerljivog zastupanja uvida i stava da se bitno razumljeni odgoj nužno mora odnositi na cjelinu bitnih svjetskih fenomena i da zapravo nije drugo do neki stalno se iznova živo izvršujući proces premišljanja i pretumačenja tih temeljnih odnosa: „Nema pravog odgoja ne dospije li se u bitni odnos spram prirode, spram krajolika, spram biljke i životinje, spram ljudi s kojima jesmo, spram običaja i podrijetla, spram povijesti, spram države, spram sudbine, spram numinoznih moći.”

Razumljen tako široko i obuhvatno, gubi odgoj školnički karakter puko jednostranog posredovanja već gotovih znanja, tako zvanog „gradiva” što ga učitelj autoritativno predaje pasivno primajućoj mladeži, te postaje *slobodnim pitajućim razgovorom*, mišljenim očito po modelu grčkog, osobito Platonova „zajedničkog razgovaranja (*dialegesthai*)”, u kojemu su sudionici, usprkos razlici svojih prethodnih znanja i neovisno o bogatstvu i dubini svojih dosadašnjih iskustava, iz temelja sjedinjeni u zajedničkom elementu „zadivljenog čuđenja nad bićem i svim njegovim osnovnim područjima” i bitno ravnopravni s obzirom na ono najviše za čim zajednički tragaju: „Sav je odgoj zajednički ljudski razgovor savjetovanja, zajedništvo u prostoru slobode.”(...)

„Zaista nemamo više zajedničku ideju obrazovanja, nemamo zbiljsku predaju, nemamo noseći duh vremena, zaista smo u opasnosti nihilizma i u barbarstvu masovnog ljudstva, ali još je uvijek moguć početak (...), još uvijek ima stvaralačkih ljudi. A jer izgleda da je svo nasljeđe potrošeno, danas je novo utemeljenje obrazovanja moguće samo polazeći od *stvaralačkog čovjeka*.”

Omogućujući temelj novog zasnivanja biti obrazovanja, a to onda znači i mogućeg prevladavanja nihilizma i novog početka povijesti, našao je dakle Fink u *stvaraoču*. Njega će pobliže označiti i izrazom „muzički čovjek” te će upravo u njemu prepoznati „jedinu nadu našeg vremena”. Što bi to imalo značiti? Pod muzičkim čovjekom razumije Fink onoga koji u svojem stvaralaštvu sebe samog stalno nadmašuje i prekoračuje, „ukoliko sudjeluje na nadljudskoj moći koja ga obuzima i koja ga prožima”. Očito je da ovakvom odredbom stvaralaštva pokušava relativirati novovjekovno usredištenje čovjeka u sebe sama, kao i isključivo intelektualni, refleksivni, a to znači svagda unaprijed na samosvijest orientirani temeljni karakter novovjekovne subjektivnosti uopće.

(Damir Barbarić, *Približavanja*)

tri?

Buddhizam pretpostavlja da postoje tri temeljno razlučiva vida ili odlike svijeta uvjetovanih stvari, svijeta u kojem živimo:

1. Tvar – fizički objekti
2. Um – subjektivna iskustva
3. Abstraktni sklopovi – umske forme

Što se tiče sastojaka svijeta stvari, nema puno razlike između buddhističke misli i suvremene znanosti. Pri odredbi ključnih značajki tvarnih fenomena se još jednom čini da postoji široka suglasnost između tih dviju istraživačkih tradicija. Svojstva poput protežnosti, prostorno-vremenske lokalnosti, i tako dalje prepoznajemo kao odredbene odlike tvarnoga svijeta. S buddhističkog gledišta, osim tih pojavno vidljivih objekata, u ovu prvu oblast stvarnosti spadaju i pojave poput nevidljivih čestica, raznih polja (elektromagnetsko) i prirodnih sila (gravitacija). No, za buddhističke filozofe, stvarnost nije iscrpljena sadržajem ove oblasti.

Postoji također i oblast subjektivnih iskustava, poput našeg procesa mišljenja, osjetilnih zamjedbi, osjeta i bogatoga tkanja osjećaja. S buddhističkog stanovišta, velik dio ovog svijeta se može pronaći i kod drugih osjetilnih bića [osim čovjeka]. Mada uvelike uvjetovano fizičkom osnovom – uključujući mreže živaca, moždanih stanica i osjetilnih organa – oblast uma uživa zaseban status od tvarnoga svijeta. S tog stanovišta se oblast uma se ne može svesti na svijet stvari, mada može ovisiti o tom svijetu u svome djelovanju. Izuzevši jednu materijalističku školu u Indiji, većina se drevnih indijskih i tibetskih filozofskih škola slaže u pogledu nemogućnosti svođenja umnoga na podskup fizičkoga.

Nadalje, postoji i treća oblast stvarnosti, abstraktne složevine, koje se ne mogu označiti niti fizičkima u smislu da bi bile sastavljene od tvarnih sastavnica, a niti umskima u smislu unutarnjih subjektivnih iskustava. Pri tom govorim o mnogim odlikama stvarnosti koje su neizostavne za naše razumijevanje svijeta. Fenomeni poput vremena, pojmova i logičkih načela različiti su od prvih dviju oblasti. Priznat ćemo da su svi fenomeni koji pripadaju ovom trećem svijetu uvjetovani bilo prvim bilo drugim – naime fizičkim ili umskim – područjem fenomena, pa ipak imaju značajke različite od drugih dvaju. Koliko shvaćam, ova je taksonomija stvarnosti, koja ide sve do najranijih faza filozofske tradicije buddhizma, skoro istovjetna s onom koju je predložio Karl Popper. Popper ih je nazvao "prvi svijet", "drugi svijet" i "treći svijet". Pod tim je mislio (1) svijet stvari ili fizičkih objekata; (2) svijet subjektivnih iskustava, uključujući procese mišljenja; i (3) svijet iskaza u njima samima – sadržaj misli u suprotnosti s mentalnim procesom. Začuđuje da je Popper, za koga znam da nije imao nikakvih temelja u buddhističkoj misli, dospio do jedne skoro istovjetne razdiobe kategorija stvarnosti.

(Dalai Lama, *Svemir u jednom atomu*)

Taj su model eksplicite uveli Popper i Eccles (1977.), a ubrzo je postao popularan jer je uporabiv kao "referentni model" i onima koji se s njime ne slažu.

Svijet 1 sadržava sve fizikalne procese, on je "svemir fizikalnih bića", sačinjava našu običnu fiziku, kemiju i biološki svijet, onaj "objektivni" svijet kako su ga istražile i objasnile prirodne znanosti.

Svijet 2 sadržava naše mentalne procese, osjetilna opažanja, misli, ideje, osjećaje, boli i radosti, ukratko, to je svijet našega subjektivnog iskustva.

Svijet 3 sastoji se od "objektivnih" rezultata ljudske znanstvene, književne, umjetničke, glazbene i dr. aktivnosti. On uključuje, na primjer, matematiku i logiku, teorije fizike, kemiju i biologiju (kakvu nalazimo u odgovarajućim udžbenicima), Shakespearove drame, Goetheove pjesme, Beethovenove simfonije, kompjutorske programe i, naravno, sve jezike kojima govori čovječanstvo... U osnovi je identičan Platonovu svijetu ideja i podlozan je kritici koja je podignuta protiv platonizma, isprva od samoga Platona (u njegovu dialogu Parmenid), a nakon toga i od gotovo svih filozofa od Aristotela do današnjih dana. (...)

Najmanje je sporan, naravno, Svijet 1, svijet svakodnevnoga života i znanosti. Njega će poreći samo solipsisti i neki krajnji idealisti.

Materijalisti mogu poricati stvarnost Svijeta 2: mentalni procesi, kažu oni, nisu ništa do neuronskih operacija našega mozga. Može biti i tako, ali zasigurno izrazi kao što su "zubobolja", "smijeh", "ljutnja"

ili "galama" postoje, te na dobar način definiraju Svijet 2 kao skup svih takvih pojmova. (...)

Najspornija je "realnost" Svijeta 3. Pomislimo na matematiku koju je prototipom ovoga svijeta smatrao već Platon. "Izumljuju" li matematičari svoje teoreme, ili ih "otkrivaju"? Većina bi ne-matematičara govorila o "izumu", a većina matematičara o "otkriću". Opći je osjećaj matematičara kako je "teorem već tu", samo čeka na dokaz. Matematičari su stalno zaposleni dokazivanjem "postojanja" rješenja složenih jednadžbi. Dakle, na neki način, matematički objekti postoje već samom željom da ih se otkrije. Izvorno, \mathbb{R} ne postoji "pod kapom nebeskom", nego u čudnom, ali očito stvarnom, matematičkom svemiru. Svi su veliki matematičari vjerovali u stvarnost toga matematičkog svemira, od Pitagore do Penrosea. Bertrand Russell, koji je u svojoj filosofiji naglašavao empiricizam, bio je platonist po logici i matematici. Gödel je naglašavao potrebu platonizma u logici i filosofiji. (...)

Posebno me se dojmilo što se Karl Popper, inače trezveni empiricist i nipošto Platonov obožavatelj, zdušno i uvjerljivo zalagao za neovisno postojanje Svijeta 3: matematika je više nego (materijalni) skup svih knjiga o matematici, Beethovenova je Peta simfonija više nego bezbrojni skup otisnutih partitura te bezbrojnih izvedbi i snimaka načinjenih do sada. (...)

Čak i ako vam se ne sviđa "postojanje" Svijeta 3, smatrajte ga jednostavno nazivom za sve matematičke, logičke i druge abstraktne pojmove, poput svih izraza u običnim rječnicima engleskog ili bilo kojeg drugog jezika... Hegel naziva Svijet 3 "objektivnim duhom" (nije to loš termin, nakon svega). (**Helmut Moritz**, *Znanost, um i svemir: uvod u prirodnu filosofiju*)

Svjestan sam da će i nadalje biti mnogo čitatelja kojima će biti teško pridati bilo kakvo zbiljsko postojanje matematičkim strukturama. Dopustite mi da od tih čitatelja zatražim tek to da prošire svoj pojam o tome što "postojanje" ima značiti. Matematičke forme Platonova svijeta očigledno nemaju istovrsno postojanje kao obični fizički predmeti poput stolova ili sjedalica. Nemaju prostorni položaj, niti opstoje u vremenu. O objektivnim se matematičkim pojmovima mora misliti kao o bezvremenim bićima te ih ne smatrati prizvanim u postojanje u trenutku kad su po prvi put spoznati od ljudi. (...) One su već bile "u postojanju" od početka vremena, u tom potencijalnom bezvremenom smislu da su morale biti otkrivene točno u onom obliku u kojem ih poznajemo danas, bez obzira u kojem je vremenu ili na kojem mjestu neko spoznajuće biće moglo odabrati da ih ispituje.

Stoga se matematičko postojanje razlikuje ne samo od fizičkog postojanja, nego i od postojanja koje pripisujemo svojim umskim zamjedbama. Pa ipak postoji duboka i tajanstvena povezanost svakog od njih s druga dva vida postojanja: fizičkim i umskim. Na [priloženoj] slici sam shematski naznačio sva ta tri vida postojanja – fizički, umski, i platonički matematski – kao bića pripadna trima zasebnim "svjetovima", nacrtanima shematski kao sfere. I tajanstvene povezanosti među tim svjetovima su također naznačene, pa sam crtajući diagram nametnuo čitatelju neka svoja uvjerenja, ili predrasude, u pogledu tih tajanstvenosti.

Može se zapaziti, u vezi s prvom od tih tajanstvenosti – odnosa platoničkog matematskog svijeta spram fizičkog svijeta – da dopuštam tek malom dijelu svijeta matematike relevantnost za djelotvornost fizičkoga svijeta. Svakako je slučaj da posao čistih matematičara danas pretežno nije u očividnoj vezi s fizikom, a niti s nekom drugom znanosti, premda nas neočekivana važna primjena često zna iznenaditi. Slično tome, u odnosu na drugu tajanstvenost gdje se umnost povezuje sa stanovitim fizičkim strukturama (najodređenije, sa zdravim, budnim ljudskim mozgom), ne insistiram na tome da većina fizikalnih struktura nužno potiče umnost. Pa dok mozak mačke može doista pobuditi umske odlike, ne zahtijevam da isto vrijedi za nekakav kamen. Naposljetku, uz treću tajanstvenost, smatram samorazumljivim da tek mali dio naše umske djelatnosti mora imati veze s absolutnom matematičkom istinom! (Prije će biti da smo zabavljeni mnoštvom nadražaja, zadovoljstava, briga, uzbuđenja, i tome sličnog što nam ispunjava životnu svakodnevicu.) Te su tri činjenice predstavljene malenošću osnove poveznice svakoga pojedinog svijeta sa sljedećim, uzme li se smijer kazaljke na satu na diagramu. No, svoje predrasude otkrivam u obuhvaćenosti svakoga čitavog svijeta unutar horizonta njegove poveznice sa svijetom koji mu prethodi.

Tako, prema slici, čitav je fizički svijet prikazan kao da se vlada u skladu s matematičkim zakonima. (...) Prema tome gledištu, sve u fizičkom svemiru se zapravo vlada u potpuno točnim pojedinostima u skladu s matematičkim načelima. (...) Ipak, lako mogu zamisliti da će dobar broj čitatelja teško prihvatiti da su sva djelovanja u svemiru u potpunosti predmet matematičkih zakona. Isto tako bi mnogi mogli zamjeriti dvjema drugima mojim predrasudama koje dotična slika podrazumijeva. Mogli bi, primjerice, osjećati da

zauzizam previše tvrdokorno znanstveno stajalište crtajući svoj diagram tako da sva mentalnost ima korijen u fizičkome. To doista jest neka predrasuda, jer, premda je istina da nemamo razložnih znanstvenih dokaza o postojanju "umova" koji ne bi imali neku fizičku osnovu, ipak ne možemo biti posve sigurni. (...)

Daljnja se moja predrasuda odražava u činjenici da sam na slici predstavio čitav platonički svijet unutar obuhvata umnosti. To bi htjelo naznačiti da – barem u načelu – nema matematičkih istina koje bi bile iza horizonta razuma. Dakako, postoje matematički iskazi tako ogromne složenosti da nitko ne bi mogao imati dovoljno snage uma da provede potrebna razmatranja. Pa ipak bi te stvari bile potencijalno unutar horizonta (ljudske) umnosti i dosljedne onom značenju slike koje sam namjeravao predstaviti. Unatoč tome, mora se uvažiti da bi moglo biti i drugih matematičkih iskaza koji leže čak izvan potencijalnog dohvata razuma, što bi narušilo namjeru navedene slike. (...)

Postoji i daljnji skup pitanja vezanih uz tu sliku. Platonički pojam "svijeta idealnih formi" sam razmatrao samo u ograničenome smislu matematičkih formi. Matematika se usredotočuje na osobiti ideal Istine. Sam Platon bi insistirao da postoje još dva temeljna bezuvjetna ideala, naime Ljepota i Dobro. Nisam nimalo nesklon priznati postojanje takvih ideala te dopustiti da se platonički svijet proširi tako da sadrži i bezuvjetnosti te naravi. (...)

Postoji i daljnja tajanstvenost, ili paradoks, kružnoga vida ovih svjetova, gdje izgleda da svaki uspijeva obuhvatiti sljedeći u njegovoj potpunosti, dok sam ovisi tek o malom dijelu svoga prethodnika. Moramo zadržati u umu da svaki "svijet" posjeduje svoju vlastitu osebniju vrstu postojanja, razlučivu od drugih dviju. Pa ipak, ne mislim da ćemo, u krajnjoj liniji, moći na pravi način razmatrati bilo koji od ovih svjetova izdvojeno od ostalih.

(Roger Penrose, *Put za stvarnost*)

bomba?

Među oružjima sabrane su sve monstroznosti koje se daju zamisliti, nervni otrovi, armije mikroba, plinski oblaci, rojevi bakterija, psihodelične granate, zvjezdani topovi i zrake smrti. Zasigurno ne želimo podcijeniti učinke tih sredstava. Ipak, stara privrženost filozofa uvijek iznova privlači atomskoj bombi, jer ona svojim nuklearnim načinom djelovanja ponajviše potiče na razmišljanje. Cijepanje jezgre je ionako fenomen što poziva na meditaciju a tek nuklearna bomba pruža filozofu osjećaj da tu zbilja dotiče i nukleus ljudskosti. Tako bomba u osnovi utjelovljuje posljednju, najenergičniju prosvjetiteljicu. Ona uči razumjeti bit cijepanja; ona u potpunosti pojašnjava što to znači upraviti do spremnosti na ubijanje neko Ja protiv nekog Ti, neko Mi protiv nekog Vi. Ona na vrhu principa samoodržanja naučava kraj dualizma i njegovo prevladavanje. Bomba nosi posljednju nadu i zadaću zapadne filozofije, no njezin postupak u nastavi pokazuje nam se kao neobičan; on je tako cinički nezgrapan i tako nadosobno tvrd da nam u sjećanje dolaze istočnjački učitelji zena, koji nisu oklijevali udariti svoje učenike šakom u lice ako to pomaže njihovu napredovanju do prosvjetljenja.

Atomska bomba je zbiljski Buda zapada, perfektna, oslobođena, suverena aparatura. Ona nepomično počiva u svome silosu, najčišća zbiljnosti i najčišća mogućnost. Ona je skupni pojam kosmičkih energija i ljudskog udjela u njima, najviši učinak ljudskog bića i njegova razarateljica, trijumf tehničke racionalnosti i njegovo ukidanje u paranoetičkome. S njom napuštamo carstvo praktičnog uma, gdje primjerenim sredstvima slijedimo svrhe. Već odavna bomba nije sredstvo za neku svrhu, jer ona je mjere lišeno sredstvo koje prekoračuje svaku svrhu. No, budući da ona ne može postati sredstvom za neku svrhu, ona mora postati medijem samoiskustva. Ona je antropologijski događaj i krajnja objektivacija duha moći koji djeluje iza zakona samoodržanja. Ako smo je sagradili da bismo se "obranili", onda nas je ona doista dovela do besprimjerne lišenosti obrane. Ona je čovjekovo ispunjenje prema vlastitoj "zloj" strani. Više ne možemo postati zločestiji, inteligentniji i defenzivniji.

Bomba je uistinu jedini Buda kojeg razumije i zapadni um. Beskrajan je njezin spokoj i njezina ironija. Njoj je svjedno kako ispunjava svoju misiju, u nijemu iščekivanju ili kao oblak ognja: nju se ne tiče promjena agregatnog stanja. Kao i u Bude, sve što se ima reći rečeno je njenim golim postojanjem. Bomba nije ni truna gora od ozbiljnosti i niti za dlaku destruktivnija od nas. Ona je već otjelovljena kao savršenstvo dok smo mi u odnosu na nju još rascijepljeni. U pogledu na takav stroj nisu na mjestu strategijske procjene, nego veliko oslušivanje. Bomba od nas ne zahtijeva ni borbu ni rezignaciju, već samoiskustvo. Mi smo ona. U njoj se dovršava zapadni "subjekt". Naše vanjsko naoružanje čini nas lišenima obrane do slabosti, slabima do uma, umnima do straha. Jedinim pitanjem ostaje: hoćemo li odabrati vanjski ili unutarnji put – hoće li uvid doći iz promišljanja ili iz ognjenih lopti ponad zemlje. Vanjski putovi, kako god "dobro" oni mogli biti mišljeni, ujedinjuju se, to smo doživjeli, svi zajedno uvijek ponovo u nezadrživoj glavnoj struji naoružanja. Svi "unutarnji putovi", čak i kad izgledaju strahotno nerealistički, slijevaju se u jedinu tendenciju koja zahtijeva zbiljsko smirivanje.

Moderni proces svijeta doveo je do točke od koje ono najizvanjskije, politika, i ono najunutarnjije, meditacija, govore isti jezik; obje kruže oko načela da dalje pomaže još samo "*popuštanje*". Sve tajne leže u umjetnosti popuštanja, neodupiranja. Meditacija i razoružanje otkrivaju strategijsku zajedničkost. Ako to nije ironičan rezultat modernosti! Velika politika je danas meditacija o bombi a duboka meditacija traži u nama impuls koji gradi bombe. Ona blago radi na svemu onome što se u unutrašnjosti učvrstilo u krstu takozvanog identiteta, ona otvara oklop iza kojeg sjedi jastvo, što sebe razumije kao branitelja njegovih "vrijednosti". ("Mi imamo bolje vrijednosti" – kažu stratezi naoružanja!) ...

Tko promatra sasvim potanko, može mu kadšto izgledati kao da se bombe podrugljivo smješkaju. Kada bismo bili dovoljno budni da zamijetimo taj smješak, moralo bi se dogoditi ono što svijet još nije doživio: on bi se mogao osloboditi straha i osjetiti kako popuštanje napetosti olabavljuje arhaične grčeve obrane.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*)

lijepo, stvarno?

Napredak je tijekom povijesti fizike postizan nalaženjem prave ravnoteže između strogosti, izazova i otkrovenja matematičke teorije s jedne strane, te, s druge, potankoga promatranja djelovanja fizičkog svijeta, obično putem pomno nadziranih pokusa. Izostane li usmjerenost zadobivena pokusom, a što je slučaj s većinom trenutnog fundamentalnog istraživanja, ta je ravnoteža narušena. Matematička koherentnost je daleko od dovoljnog kriterija da bi nam kazala jesmo li "na pravom putu". (Riječ koherentnost ovdje koristim da bih predočio nešto ipak malo jače od *dosljednosti*. Ta bi riječ trebala sugerirati da u potpuno koherentnoj matematičkoj strukturi postoji, uz dosljednost, i stanovita ekonomičnost, gdje različiti vidovi njenog formalizma međusobno djeluju u savršenom suglasju.)

Istraživači često ističu uspjehe Diraca, Schrödingera, Einsteina, Feynmana, i mnogih drugih, utoliko što je njih uvelike vodila estetska privlačnost onih teorijskih zamisli koje su predlagali. Po mom mišljenju nema spora o vrijednosti takvih estetičkih razmatranja: ona igraju temeljno važnu ulogu pri odabiru uvjerljivih prijedloga za nove teorije fundamentalne fizike.

Neke takve estetske prosudbe ponekad mogu izražavati naprosto jasnu potrebu za matematički koherentnom shemom; jer su matematička ljepota i koherentnost doista blisko povezane. Čini mi se da je za bilo koji prijedlog fizikalnog modela takva koherentnost neosporno potrebna. Štoviše, za razliku od mnogih estetskih kriterija, prednost je matematičke koherentnosti da je ona, prilično jasno, nešto objektivno.

Ipak matematička koherentnost nije nužno nešto što se lako prihvaća. Oni koji su dugo i naporno radili na nekom sklopu matematičkih zamisli mogu biti u boljem položaju da procijene istančano i često neočekivano jedinstvo koje se može nalaziti u određenoj shemi. S druge strane, oni koji takvoj shemi pristupaju izvan mogu je promatrati s većim čuđenjem pa im može biti teško prihvatiti zašto bi to-i-to svojstvo trebalo imati bilo kakvu određenu valjanost, ili zašto bi neke stvari u toj teoriji trebalo smatrati više iznenađujućima – i stoga možda ljepšima – od drugih. Pa opet, mogle bi se također pojaviti okolnosti u kojima oni koji su izvan imaju mogućnost bolje objektivno prosuditi; jer, možda su mnoge godine provedene na nekom usko fokusiranom sklopu matematičkih problema koji se pojavljuju unutar određenog pristupa imale za posljednicu izobličenosť prosudbe.

Ali, jasno je, unatoč neospornoj vrijednosti, matematička koherentnost i elegantnost neke fizikalne teorije daleko su od dovoljnoga. Fizikalni razlozi obično imaju daleko veću važnost. No, u situacijama gdje nedostaje usmjerenje zadobiveno pokusom, matematičke kvalitete poprimaju veću važnost. Svakako ne tvrdim da postoje jednostavni odgovori na ova pitanja. Pojedinačni istraživači su, vjerujem, u pravu kad slijede svoje vlastite estetske porive. Ali ne bi ih smjelo iznenaditi ako nađu da su neki njihovi kolege posve nedirnuli navodnom veličanstvenošću zaključaka do kojih su ti porivi, eto, doveli.

Takve estetske porive smatram bitnim dijelom razvoja svake nove zamisli u teorijskoj znanosti. (...) Još od doba drevnih Grka, teorije koje su započinjale u blizini onoga kako se ponaša svijeta začele su ogromna područje lijepe matematike, najprije proučavane radi nje same, ali koja je često nalizila primjene udaljene od onih fizikalnih razmatranja iz kojih je potekla. Ponekad su tim primjenama trebala stoljeća da bi bile ostvarene (to je bio slučaj s Apolonijevim proučavanjem presjeka konusa, oko 200. pr. Kr., koja su odigrala temeljnu ulogu za razumijevanje planetarnih gibanja kod Keplera i Newtona u 16. i 17. stoljeću, ili s Fermatovim "malim teoremom" iz 1640. koji je pronašao važnu primjenu u kristalografiji u 20. stoljeću). Djela Prirode su često podavala divan izvor takvim matematičkim zamislima. Možda i nije tako iznenađujuće da u tim zamislima ima točnosti i pouzdanosti, prihvatimo li da Priroda djeluje točno u suglasju s matematičkim zakonima. Dojmljivija je istančanost matematike koja je, čini se, uključena u zakone Prirode, i navika koju takva matematika ima da nalazi primjene u područjima vrlo udaljenima od svoje izvorne nakane.

(Roger Penrose, Put za stvarnost)

Einstein me na to pogleda pomalo kritički. "Zašto tako čvrsto vjerujete u svoju teoriju, kad su mnoga središnja pitanja još potpuno nerazjašnjena?"

Zacijelo mi je trebalo dugo vremena da bih odgovorio na ovo Einsteinovo pitanje. Ali tada sam valjda rekao otprilike ovo: "Vjerujem, kao i vi, da jednostavnost prirodnih zakona ima objektivni karakter, da nije u pitanju samo ekonomija mišljenja. Kad vas priroda navede na matematičke obrasce velike jednostavnosti i ljepote – pod obrascima podrazumijevam ovdje zatvorene sisteme osnovnih pretpostavki,

aksioma i slično – na obrasce koje dotad još nitko nije izmislio, ne možete ne povjerovati da su 'istiniti', to jest da predstavljaju pravu crtu prirode. Možda se ti obrasci dotiču i našeg odnosa prema prirodi, da u njima postoji i element ekonomije mišljenja. Međutim, budući da sami od sebe nikada ne biste došli na te obrasce, da nam ih je tek priroda predočila, oni pripadaju i samoj stvarnosti, a ne samo našim mislima o stvarnosti. Možete mi predbaciti da primjenjujem ovdje neko estetsko mjerilo istine, spominjući jednostavnost i ljepotu, ali moram priznati da jednostavnost i ljepota matematičke sheme, koju nam sugerira priroda, ima za mene ogromnu moć uvjeravanja. Svakako ste i vi iskusili kako se čovjek gotovo uplaši od jednostavnosti i zaokruženosti spojeva što ih priroda odjednom razastre pred njim i na koje nikako nije bio pripremljen. Osjećaj koji čovjeka obuzme pri takvom prizoru potpuno se razlikuje od, recimo, radosti koju osjeća kad vjeruje da je dobro obavio neki (fizikalni ili nefizikalni) zanatski posao. Stoga se i nadam da će se maloprije spomenute poteškoće nekako riješiti. Jednostavnost matematičke sheme ima ovdje i tu dobru stranu što će biti moguće smišljati mnoge pokuse kod kojih se rezultat može veoma točno unaprijed proračunati prema teoriji. Ako se pokusi izvrše i daju predskazani rezultat, jedva se može sumnjati u to da teorija u ovom području točno predstavlja prirodu."

"Kontrola pomoću pokusa je, razumije se, trivialna pretpostavka za točnost neke teorije.", reče Einstein. "No nikad se ne može sve provjeriti. Zato me još više zanima to što ste rekli o jednostavnosti. Ja nikad ne bih tvrdio da sam zaista shvatio što znači jednostavnost prirodnih zakona."
(**Werner Heisenberg**, *Fizika i metafizika*)

Istinski produktivne, istinski značajne istraživače najčešće odlikuje to da posjeduju još i instinkt, još jedan osjećaj za povezanosti, jedno opažanje koje se ne može racionalizirati, koje seže dalje nego kod većine ostalih ljudi, i stoga je on prvi u dotičnoj istini. Neka istina se u znanosti gotovo uvijek najprije sluti, zatim tvrdi, onda osporava, a zatim dokazuje. To je bitno, to leži u prirodi znanosti i nipošto ne može biti drugačije. Kasnije neka istina možda postane klasična, zatim prividno trivialna a potom netko otkriva da je problematična pa se ona konačno prevladava. Ali onaj tko je prevladava jednom novom naslućenom, tvrđenom, osporavanom i dokazanom istinom najčešće stječe uvid da spoznaja koju je prevladao nije tako samorazumljiva nego je genijalna.

Što odlikuje takve istine koje znače nove korake? Što je kriterij kojim se služi ovo opažanje oblika? Kad su ga o tome pitali, Heisenberg je rado govorio: "Priroda je upravo matematički jednostavna." Teorije, doduše, postaju sve abstraktnije, ali za one koji je razumiju ta se abstraktnost pokazuje kao viša jednostavnost. Upravo ono vrlo jednostavno više se ne može reći formama konkretne pojedinačnosti, konkretne slike, jer ono je konkretno uvijek komplicirano. Jednostavnost naših modernih teorija i njihova abstraktnost jesu dva različita aspekta potpuno istog bitnog svojstva.

Ali, ako Heisenberga još malo pritisnemo pa pitamo: "Što zapravo znači matematički jednostavno?", doći ćemo do toga da kaže: "To je upravo ono lijepo." S kojim se pravom ovdje uvode estetičke kategorije? Prihvatimo i ovo kao opažanje. Prvo, ovdje Heisenberg visokom metodskom svjesnošću polaže račun o tom da o razlogu ne može položiti račun. Drugo, on možda s pravom podsjeća na to da je u ovim fundamentalnim teorijama nešto zajedničko s velikim umjetničkim tvorevinama. On s pravom fenomenološki kaže da su te teorije lijepe. Ali ako bi se htjelo znati što je ta ljepota, onda bi se možda moralo znati i što je ljepota u umjetnosti. Spoznajna teorija znanosti i estetika mogle bi, kao filofske discipline, imati zajedničku osnovu u poetici, jednom nauku o oblicima. Ali, ja se sada krećem na rubu onoga što znamo, zapravo, već pomalo s one strane ruba.

(**Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*)

put?

Odmah treba reći da put nije samo raskrčen prostor, brazda duž neke površine, most iznad neke provalije. Najmanje je to samo prirodna staza kojom se nesmetano može tamarati unaokolo. Put se ne prostire samo kroz prirodnu sredinu, mada se u njoj najlakše raspoznaje njegovo postojanje. Svojom osnovnom namenom doseže taj čudni posrednik mnogo dalje i mnogo dublje nego što se na prvi pogled čini. Put nema samo prirodno, već isto tako, ili možda čak i pre svega, duhovnopovesno značenje. ... Da tako kažemo: put je smisaona odrednica ljudskog postojanja, zvezda repatica na nebu ljudske kulture, povesna kočija koja od jednog određenog mesta vodi ka nekom drugom, takođe unapred tačno određenom. Samo zahvaljujući tome što putevi postoje, što je njihova mreža svuda razapeta, čovek dobija mogućnost da smisaono uredi svoj život. Naravno, ništa ne ide automatski, samo od sebe, niti je uspeh u svakom slučaju obezbeđen. Putem se može napredovati ka postavljenom cilju, može se posustati na putu, a može se i zadovoljno stati na bilo kom proizvoljno odabranom mestu. Sa puta se može skrenuti u stranu, može se izgubiti njegov pravac, a može se i svesno odustati od puta. Sve se to zbiva otkako postoji ljudski rod. Istim se putem može čak i vratiti na polaznu tačku. Slično prirodnim putevima, tako su i povesni putevi prohodni u oba smera. Štaviše, postoje tek ukoliko udružuju oba mogućna pravca u neraskidivo jedinstvo. Na to, verovatno, upućuje Heraklit kad kaže: "Put nagore i put na dole jedan je te isti." (*fragmet 60.*) Nešto slično nagoveštava i Marx: "Ukidanje samootuđenja prelazi isti put kao i samootuđenje." Samim tim što otvara mogućnost odlaska, put takođe pruža mogućnost povratka. Nema nikakve sumnje da je put bitno ljudska stvar. Možda čak najljudskija od svih ljudskih stvari. Toliko je svojstven čoveku, toliko pripada njegoviom biću, da se "biti na putu" s pravom ističe kao čovekova suštinska odredba. ... Tek ukoliko ide nekim putem, čovek postaje čovek u punom smislu reči. Kao biće koje nikad i nigde ne miruje, čovek je doista putnik po prevashodstvu. I to ne samo u čisto religijskom smislu, utoliko što dolazi na ovaj svet da bi se pripremio za odlazak na onaj drugi. U stvari, čovek je na putu za sve vreme svog ovozemaljskog postojanja, svejedno da li se svesno odlučuje za neki put ili naprosto zatiče sebe na nekom od njih. Samo čovek zna za put, samo se on upućuje nekud, samo se njemu otvara tako nešto kao mogućnost smisaonog kretanja u određenom pravcu. I samo čovek zna za bespuće, samo se on može zaplesti na putu, samo se njemu može dogoditi da promaši cilj prema kojem se uputio.

Metafora puta je duboko ukorijenjena u opštoj svesti europskog Zapada. To je sasvim razumljivo, budući da je njen značaj jasno istaknut na samom početku tradicije europske metafizike. Niko drugi do Platon opisao je filozofsko saznanje kao "dialektičko putovanje", kao "penjanje nagore", kao "uzdizanje duše na mesto koje se može samo umno shvatiti". Naravno, put duše nije ravan, već stupnjevit, mučan je i naporan, prohodan samo za poneke. Sreća čeka čoveka tek na kraju puta, gde mu se pravo biće otkriva u nepomučenom sjaju i u kristalnoj jasnoći. Metaforom puta poslužio se ne manje izdašno i Hegel na kraju europske metafizičke tradicije da bi njome obeležio povest sveta kao povest ljudske svesti. Hegelova *Fenomenologija duha* je "istraživačko putovanje" u punom smislu reči, ona pokazuje "put prirodne svesti koja se uzdiže do istinskog znanja", u njoj se opširno izlaže "put duše koja prolazi kroz niz svojih oblikovanja kao kroz stanice koje su joj naznačene njenom prirodom da bi se pročistila u duh, te tako dolazi s potpunim iskustvom o samoj sebi do znanja o onome što je ona sama po sebi." Put je, dakle, i ovde težak i stupnjevit, kao i kod Platona, a vrednost je putovanja takođe dovedena u zavisnost od krajnjeg cilja, to jest od najvišeg stupnja znanja čije dostizanje jedino obezbeđuje trajno iskupljenje. No uprkos tome što je iskustvo puta u velikoj meri odredilo pravac misaonog razvoja na Zapadu, pa čak i pravac razvoja čitave europske književnosti – što naročito upečatljivo potvrđuje Dante, koji je usred polovine života izgubio "pravi put" (*la dritta via*) i zatim ga ponovo našao – veliko je pitanje koliko je tradicionalan način upotrebe metafore puta stvarno primeren suštini samog fenomena. ... Mora li put stvarno imati određen pravac? Mora li se put shvatiti samo iz perspektive kraja, samo s obzirom na krajnji cilj koji ga omogućuje? Zar se, doista, mora zanositi nadom, zar se, doista, mora upravljati prema idealističkim projekcijama onaj ko hoće da sledi put? Zar vrednost puta stvarno zavisi od nečeg što je izvan njega? Zašto se put ne bi mogao shvatiti kao nit koja se naprosto pruža kroz prostor, ali ne vodi nikud određeno? Zašto se sreća ne bi mogla sastojati u samom putovanju, a ne u nečem što se nalazi tek na kraju puta?

Nekoliko važnih uputstava za drukčije razumevanje današnje situacije bespuća može se naći kod Heideggera, u njegovim škrtnim izjašnjenjima o mišljenju kao svojevrsnom putu. ... Po Heideggerovim rečima, put mišljenja se ne prostire odnekud nekamo kao kakva utabana saobraćajnica, niti uopšte postoji negde po sebi. U stvari, put se pojavljuje tek u "upitnom hodu" mišljenja, njegovu trasu utire tek

"misaono pitanje". Bitno je kretanje, u ovom slučaju pitanje, i to korak po korak. Mišljenje gradi svoj put tako što stalno iznova pita, što stalno iznova sve stavlja u pitanje. Ova je gradnja neobična, pa se ne može porediti ni s čim poznatim. Ono što je izgrađeno ne ostaje da leži iza, kao nešto odvojeno od onoga što tek treba izgraditi, već biva ugrađeno u svaki sledeći korak. Ipak, kretanje mišljenja nije nikakvo kretanje nasumice. Nema nikakve proizvoljnosti u njegovom napredovanju. Mišljenje dospeva na put koji mu je primeren samo ukoliko tačno odgovara svom bitnom zadatku, ukoliko misli ono što treba misliti, ukoliko promišlja samu stvar mišljenja.

(**Mihailo Đurić**, *Utopija izmene sveta*)

Kad kreneš na put prema Itaci
poželi da dug to bude put,
pun pustolovina, pun spoznaja.
Ni Lestrigonaca ni Kiklopa,
ni srdita Posejdona ne boj se!
Takve na svom putu nikada susresti nećeš,
ako ti misao ostane uzvišenom, ako ti birani
osjećaji duh i tijelo prožmu.
Na Lestrigonce i Kiklope,
na divljeg Posejdona naići nećeš,
ako ih ne nosiš u duši svojoj,
ako ih tvoja duša ne stavlja pred tebe.

Poželi da dug to bude put.
Svitanja ljetnih neka bude mnogo
kada ćeš radosno i zadovoljno
ulaziti u luke prvi put viđene:
zastani na feničkim trgovima,
i nabavi krasnu robu,
sedefe, koralje, jantar i ebanovinu,
i razbludnih mirisa svake vrste:
koliko god voliš razbludnih mirisa:
pođi u mnoge egipatske gradove,
da se poučiš i naučiš od mudraca.

Uvijek na umu imaj Itaku.
Stići tamo tvoja je sudbina.
Ali ne požuruj nikakvo putovanje.
Bolje je da mnogo godina traje:
i da kao starac pristaneš na otok,
bogat onime što si na putu stekao,
ne očekujući da Itaka bogatstvo ti da.

Itaka ti je dala lijepo putovanje.
Bez nje ne bi krenuo na put.
Ništa ti više ona nema dati.

I ako je siromašnom nađeš,
Itaka te nije obmanula.
Tako mudar kako si postao,
s tolikim iskustvom,
Već si shvatio što Itake znače.

(**Konstantin Kavafis**, *Itaka*)

umiranje?

Svi oni koji na pravi način njeguju filozofiju ni za čim drugim ne teže nego da umiru i da budu mrtvi; ostali, po svojoj prilici, ne vide to.

(Platon, *Fedon*)

Sokratova smrt [u *Fedonu*] nije poetsko iznalaženje prave "atmosfera" za razgovor o "besmrtnosti" duše, nego polazište filozofije: filozofija filozofira u prisutnosti i najavi smrti kao "podsjećanju" na konačnost filozofiranja. Ova blizina smrti međutim nije fiziološko, psihološko ili emotivno "stanje" nego nešto što stalno ukazuje na drugo, veće, dalje. Smrt je doduše uvijek vlastita i neprenosiva, ali u njevoj blizini zbiva se neko razdaljivanje od sebe, napuštanje onog što je u životu, kao neophodno, bilo blisko i poznato (npr. imanje), jer: "Kada nekome blizu dođe da drži da mu je umrijeti, obuzima ga strepnja i briga o onome što ga prije nije obuzimalo." A kako je onome u filozofiji iskušanom (i nezavisno od sudskog procesa, smrtne osude ili jednostavno starosti) samo do toga da mre i mrtav bude, onda je ovo obuzimanje u blizini smrti – inače za one koji su stalno među bliskim, npr. u stjecanju i imanju, jedno izuzetno "stanje" u trenucima faktuškog ili pomišljenog nailaska smrti – zapravo način opstojanja. No baš time što ova strepnja i briga nastupaju onda i samo onda kad se čovjek odaleči od onog sebi najbližega, pa utoliko i od samog sebe kao bliskoga, nisu ni strepnja ni briga radi individuumu i za sam individuum, nego strepnja i briga kao osobito i najveće – jer je smrt uz rođenje najveći događaj života – približavanje onome najdaljemu (smrt je "najudaljeniji" događaj života, od nje smo u svakom času najdalje). Filozofu je stalnom blizinom smrti svaki dan posljednji: zato *Fedon* crta obični dan filozofa. Filozof u životu nije "u" svom životu, onome sebi najbližemu, nego strepnjom i brigom biva izbačen i zapučen u vrijeme...

(Ozren Žunec, *Mimesis*)

Neki je stupanj umrtvljenja neizbježan preduvjet stvaralaštva, ali i uživanja, čak i u puko intelektualnim i estetskim dobrima. Umjetnik se, dok gleda svijet, mora odreći uobičajenog ljudskog nagnuća da misli pojmovima korisnosti i dobitka. Slično tome i kritički filozof mora umrtviti svoja uobičajena mnijenja, dok istraživač mora čvrsto odoljeti iskušanju da pojednostavni i misli konvencionalno, već sebe mora učiniti prijamčivim da bi ga vodila nepoznata Danost. A to što vrijedi za stvaratelje estetskih i intelektualnih dobara vrijedi i za njihove uživatelje, kad su već stvorena. Da ta umrtvljenja nisu nipošto bezazlena pokazuje se tijekom povijesti uvijek ponovo. Sjećamo se, primjerice, Sokrata i kukute kojom su ga nagradili njegovi neumrtvljeni sunarodnjaci. Sjećamo se herojskih pokušaja Galileija i njegovih suvremenika da slome aristotelovske misaone konvencije, i ne manje herojskih pokušaja koje danas mora činiti svaki znanstvenik ukoliko vjeruje da u svemiru ima više toga za otkriti nego je moguće slijedeći Descartesove poviješću posvećene recepte. Ta umrtvljenja imaju stanovitu nagradu u stanjima svijesti koja, na nižoj razini, odgovaraju duhovnom blaženstvu. Umjetnik – a filozof i čovjek od znanosti su također umjetnici – poznaje blaženstvo estetske kontemplacije, otkrića i nevezanog posjedovanja.

(Aldous Huxley, *Perennialna filozofija*)

"Kad mu stvari postanu nejasne ratnik misli na svoju smrt."

"To je još teže, Don Juan. Za većinu ljudi smrt je nešto neodređeno i daleko. Mi na to nikad ne mislimo."

"Zašto?"

"A zašto bismo mislili?"

"Vrlo jednostavno", odgovori. "Zato što jedino misao o smrti čeliči naš duh."

(...)

"Takav čovjek ne čezne ni za čim jer je stekao tihu strast za životom i za svim što je u vezi sa životom. On zna da mu je smrt za petama i da mu neće dopustiti da se ni za što čvrsto veže, pa će zato okusiti sve, ali bez žudnje."

"Tako izdvojen čovjek, koji zna da se ne može oduprijeti smrti, ima samo jedan oslonac: snagu svoje odluke. On mora potpuno shvatiti da je odgovoran za ono za što se opredijelio... Njegove odluke su konačne, naprosto zato što mu smrt ne dopušta da se za bilo što veže."

"Vodi ga spoznaja o vlastitoj smrti čineći da istodobno izdvojenim i veselim. Snaga njegove konačne odluke osposobljava ga da bira ne žaleći ni za čim... I tako sve što mora, on izvršava sa zadovoljstvom i

radosnom efikasnošću. Njegova smrt sjedi do njega i njih dvoje su prijatelji. Njegova smrt ga savjetuje, na tajanstven način, kako treba birati, kako se opredjeljivati, i kako živjeti strateški."
(Carlos Castaneda, *Odvojena stvarnost*)

Započnimo ovaj pokušaj citatom koji potječe od Uesugia Kenshina, japanskog vojskovođe iz 16. stoljeća, a koji se, prema predaji revno posvetio zenu. On je svojim sljedbenicima ostavio sljedeću spoznaju: "Oni koji se drže života umrijet će, a oni koji preziru smrt živjet će. Stvar je unutrašnjosti. Zavirite u unutrašnjost, čvrsto je uhvatite i iskusit ćete da u vama živi nešto što postoji s onu stranu rođenja i smrti i što se ne može ni utopiti u vodi ni izgorjeti u vatri." Prva rečenica – "Oni koji se drže života umrijet će, a koji preziru smrt živjet će" – podsjeća na Isusovu rečenicu: "Tko ljubi svoj život [*psyche*] izgubit će ga a tko mrzi svoj život [*psyche*] na ovome svijetu sačuvat će ga za život vječni [*zoe aionos*]." (...)

Heidegger dodaje: "Tko se riješi zemaljskih stvari prije dolaska smrti, ne prestaje postojati kad dođe kraj." Zemaljske stvari: to su stvari dnevne upotrebe, ali ne samo one. Odrješiti se od zemaljskih stvari znači otrgnuti se i osloboditi od uporabnih stvari, a isto tako od događaja i zгода ovog svijeta. No što tu znači odrješiti se, otrgnuti se i osloboditi se? Je li to poziv na povlačenje iz svijeta?

Citatu prethodi drugi (...) [koji] kaže: "Rado napuštam ono u što se nitko ne može pouzdati." A Heidegger komentira: "To ovdje znači: 'napustiti' u značenju odreći se; a 'pouzdati se' u smislu: na nečemu graditi." Kad to povežem s prethodnom mišlju – odrješiti se od zemaljskih stvari -, tada to 'odriješiti se' znači: odreći se zemaljskog, jer se na zemaljskom ne može graditi. Ono zemaljsko nije pouzdano. Dakako, ovim izviješćem još nije odstranjen privid bijega iz svijeta.

Međutim, to da se na onom zemaljskom ne može graditi ne znači da bi ono – dakle, stvari i događaji svijeta – već kao takvo bilo nepouzdan. Pouzdati se u zemaljske stvari znači tako se odnositi prema njima kao da bi "taj odnos" bio ono pouzdano. *Nepouzdanost nisu stvari, nego mnijenje da čovjek pouzdanost može utemeljiti u svom odnosu prema stvarima* – ili drukčije, *da pouzdanost svoj temelj ima u čovjeku*. U tom se mnijenju ... krije upravo "volja za osiguranjem u ovladavanju svime", tendencija prema osiguranju sebe, o kojoj Heidegger kaže: "Ono bitno je 'ja želim sebe'." (...)

Tako, odrješiti se od zemaljskih stvari znači osloboditi se volje da čovjek sam utemeljuje odnos čovjeka prema stvarima i da se taj odnos osniva u njegovoj pouzdanosti. Stoga poziv na odrješenje od zemaljskih stvari ne zahtjeva rastanak od stvari, nego "odvrćanje od volje koja hoće utemeljivati odnos prema njima". (...)

"Onaj tko umre prije nego što umre, taj ne umire kad umre." Prema Heideggerovu komentaru umiranje kazuje: odrješiti se od stvari. To se odrješenje sad jasnije pokazuje kao rastanak od volje kao osnove odnosa. Tu umrijeti jedanput znači: odumrijeti toj volji. No vrijedi i ono drugo, naime da je volja osnova za to da se ne može umrijeti "kad dođe kraj". To iziskuje dodatno objašnjenje...

Pitanje dakle glasi: što rastanak od volje povezuje s krajem života? Pitanje je opravdano, no potrebno ga je precizirati. Jer bilo je doduše objašnjeno što znači "rastanak od volje", ali što nasuprot tome znači "kraj života", to nije na takav način razjašnjeno i time je izloženo nesporazumima. U *Bitku i vremenu* se prije svega odbijaju dvije kategorijalne greške s obzirom na shvaćanje termina "kraj": kraj života nije puko prestajanje kao što primjerice prestaje vožnja željeznicom, ili kao što prestaje raditi stroj. No "kraj" ne znači ni "dovršenje", kao da bi život na svom kraju bio dovršen poput umjetničkog djela. Kategorijalno primjerena oznaka za kraj ljudskog života glasi "biti-ka-kraju". ...

Pod biti-ka-kraju razumijem – vrlo skraćeno formulirano – spremnost na prisuće smrti. U *Bitku i vremenu* spomenuti "predbjeg k smrti" jest držanje koje odgovara toj spremnosti. To dakako nije puki stav, nego mu je potrebno ustrajno vježbanje. U zen buddhizmu se to držanje uvježbava na mnoge načine, pa i u borbi s mačevima – što je izraz povijesno izrasle veze te religije s ratničkom kastom. U komentaru uz jedan stari učenik o tome stoje stihovi: "Krajnji cilj stege samuraja/ i svake stege, bilo koje vrste,/ jest jedno i jedino: biti spreman u času smrti."

Ta spremnost se može na prvi pogled pričiniti kao nešto negativno, nešto što negira život, a često se tako i shvaćala i još se shvaća. S druge strane, predbjeg ka smrti kritizirali su kao bagateliziranje umiranja, pri čemu bi se takva zamjerka mogla pozvati i na samog Heideggera. Naime, tumačeći Platonovu usporedbu o spilji on postavlja pitanja, zacijelo ipak retorički mišljena: "Je li uopće događaj tjelesnog umiranja ono teško? Ili naprotiv ono stvarno ('stvarno', kažem) smrt stalno imati pred sobom 'tijekom' postojanja? I opet, ne samo smrt u tjelesnom smislu umiranja, nego u smislu nestajanja i onemoćavanja vlastitog bića?"

Formulacijom "stvarno smrt stalno imati pred sobom 'tijekom' postojanja" Heidegger je ispunio sadržajem onaj ranije prazno zvučeci "predbjeg k smrti". No taj se sadržaj mnogim europskim suvremenicima – za razliku od Japanaca – činio nečim posve negativnim. Izraz "nestajanje i onemoćavanje vlastitog bića" pogodan je da se to shvaćanje još podvuče. No čije biće tu nestaje i onemoćuje? Ono biće o kojem se prije kazalo: "ono bitno je 'ja želim sebe'."

Nestaje i onemoćuje biće volje. U korist čega, treba tu pitati. Kao ono navlastito volje onog "ja želim sebe" navodi se fiksacija na prethodni odnos spram bitka, ovisan o utemeljujućoj volji. Rastanak od nje označava se odriješanjem od stvari. U takvu odriješanju ne zbiva se samo oslobađanje od jedne unaprijed određujuće perspektive, nego se istovremeno zbiva i oslobađanje za stvarima uvijek vlastit bitak. Ono "odriješiti se od stvari" ne u njihovoj negaciji, nego u korist "otvorenosti prema njihovoj uvijek navlastitoj biti". Bitak ka kraju se ne temelji u nihilističkom samorazumijevanju; [on] je doduše neki odnos prema onom ništa; no on se samo stoga u procesu odriješanja pojavljuje kao negativan – još jednom s obzirom na usporedbu o spilji: kao *algein*, bolni proces koji prati *iasis*, ozdravljenje od bolesti. Sokrat taj postupak naziva odriješanjem i ozdravljenjem kako od okova (u slici usporedbe o spilji) tako i od nerazumnosti; dakle oslobađanjem od nečeg negativnog, što je prema tome postupak koji je u sebi "pozitivan" (ukoliko se tu smiju upotrebljavati izrazi "negativan" i "pozitivan"). To znači ozdravljenje od "ja želim sebe".
(**Helmuth Vetter**, *Texta in contextibus*)

"Vječna smrt", što se ponekad smatra ishodom buddhističke zamisli o lišenosti sebe, čudnovat je pojam, koji uopće nema nikakvog smisla. "Smrt" može nešto značiti samo u poredbi s rađanjem, jer se radi o relativnom pojmu. Vječna smrt je kvadratura kruga. Smrt se nikad ne događa ako nema rođenja. Gdje je rođenje, tu je i smrt; gdje je smrt tu je i rođenje; rođenje i smrt idu zajedno. Gdje je vječna smrt mora biti i neprekidno rađanje. Gdje se održava vječna smrt mora biti i neko neprestano rođenje.
(**D. T. Suzuki**, *Misticizam: kršćanski i buddhistički*)

umivanje

Kleče, zavrnu rukav na kaputu i desnu ruku do lakta zagnjuri u plicak. Premeštajući oblutke, pomerajući senke dna, struja oseke hladila mu je kožu i činila ga svesnim da, bar dok ovo ujedinjenje traje, ne pripada samo sebi već i vodi, svemu što ona dodiruje, dalekim obalama i nepoznatim povestima. Dodir ga je antejski krepio i pretvarao u dete. Tako se u ovim ritovima nekad igrao. Izvlačio je iz mora skupljenu šaku i ponovo je zaranjao. Kao iz razbijenog ćupa voda mu je curila kroz prste.

Obnavljačka spona je uspostavljena. Oseti olakšanje po koje je na dune došao. Oprta lice, ne obrisa ga, uspravi se i okrete leđa Atlantiku.

(Borislav V. Pekić, *Atlantida*)

Jednog tmurnog novembarskog dana trebao sam, po nastavnom programu, govoriti studentima o Descartesu i uopšte o onome što nazivamo racionalizmom. Mladi slušaoci su došli na predavanje vremenski uredno, ali sasvim vidljivo nerasploženi, resignirani. Nemaju volje, nemaju energije - rekoše mi. Toga dana, namjesto o Descartesu, govorio sam o pojmu energije u filosofiji a, dakako, i o energiji u svakodnevnom životu. Na kraju, rekao sam da oko nas kruži ogromna, nigdje usmjerena energija. Koliko vidim, plave je boje. Moramo se na neki način približiti toj energiji, spojiti se s njom, što će reći, misliti i živjeti plavo. Dakle, eksistirati na način plavog.

Lično, često sam u doticaju s pomenutom energijom i - kako mnogi kažu - to bi moglo biti razlogom prisustva plavetnila u mojim preda(va)njima. Ne znam da li su u pravu ti koji tako kažu.

(Miodrag Živanović, *Plava predavanja*)

predhistorija?

Zvanična ideologija visoke kulture u svim svojim variantama nas želi uvjeriti kako prava povijest, povijest vrijedna spomena, nije starija od četiri pet tisuća godina, i kako je onaj glavni rod, u koji smo skloni ubrajati sami sebe, upravo tada – u Egiptu, Mesopotamiji, Kini i Indiji – izronio iz magle. Tada su se pojavili pisci i slikari koji su nam po prvi put rekli i pokazali što je čovjek. *Ecce Pharao, ecce homo* – čovjek nije stariji od visoke kulture, ono što čovjeka zaista čini čovjekom započinje tek na visini. Ova teza nije vjerojatno nigdje zastupana *expressis verbis* u ovako razgolićenoj formi, ali ona je na djelu uvijek kad humanisti, teolozi, sociolozi i politolozi uzmu riječ da bi modelirali kolektivno utjecajne slike čovjekovog bića. Po njihovom mišljenju, "čovjek" izvire iz grada ili države ili nacije, i oni ne zaboravljaju učiniti ono što priliči – fiksirati ovaj privid visoke kulture u glave pitomaca kulture. Tome nasuprot, ne može se dovoljno naglasiti koliko je ova indoktrinacija bila oduvijek pogrešna i koliko je njen utjecaj još i danas koban. Fiksacija na visoke kulture je proton pseudos, temeljna laž i glavna pogreška ne samo historije i *humanities*, nego i političkih znanosti i psihologije. Barem u svojim krajnjim posljedicama, ona razara jedinstvo ljudske evolucije, a današnju svijest čupa iz lanca nebrojenih generacija koje su preradile naše genetske i kulturne "potenciale". Ona zaklanja vidik prema događaju koji stoji u osnovi svih visokih kultura i iz kojeg su svi takozvani povijesni događaji kasnije samo izvedeni – vidik prema globalnom događaju: prema antropogenezi. Sveprisutni visokokulturalizam povijest čovječanstva skraćuje za preko 95%, možda čak i za 98% njenog stvarnog trajanja, samo da bi imao slobodne ruke za antropološku indoktrinaciju koja je u najvećoj mjeri ideološka – za klasično i novovjekovno shvaćeno učenje o čovjeku kao "političkom biću". Smisao ovog učenja je da čovjeka a priori predstavi kao životinju s državljanstvom, životinju kojoj su – da bi ispunila svoju bit – potrebne prijestolnice, biblioteke, katedrale, akademije i diplomatska predstavništva. Tamo gdje se etablirala ideologija visoke kulture, tu se u svakom pojedincu iznova briše predhistorija – kao da je svaka nova individua neprijatan divljak kojeg što brže treba učiniti zrelim za život u državi. (...)

Dok visoke kulture uvijek ljude uzimaju kao dane – kako bi ih mogle koristiti za rad, službe, misije – svijet predhistorije prožet je sviješću da je *umijeće mogućeg* u tome da se u skučenom i riskantnom svijetu u tome da se iz postojećeg starog u život prizove novi čovjek. Paleopolitika je čudo ponavljanja čovjeka kroz čovjeka. Ona se savladala i sprovodila u okolnostima koje kao da su čovjeku uvelike htjele otežati to umijeće ponavljanja sebe kroz djecu.

Da bismo zamislili *essentials* arhajske zajednice, korisno je navesti nekoliko značajnih svojstava prvobitnog života u hordama. Stare horde se mogu najbolje predstaviti kao neka vrsta plutajućih otoka koji spontano i lagano plove niz rijeke stare prirode prema van – oni su se od okoline odvojili revolucijom tehnika distanci, prije svega novom vrstom sinkronizacije bježanja i protunapada, a prema unutra su zahvaćena emotivnim efektom staklenika, koji pripadnike horde međusobno spaja u nekoj vrsti totalne psihosocialne institucije: ritmikom, muzikom, ritualima, ljubomorom, viškom budnosti i govorom. Ove grupe se mogu nazvati socialnim otocima zato što su iz svoje okoline zaista izdvojene kao oduhovljene sfere, zato što su okružene nevidljivim prstenom koji održava distancu i drži podalje pritisak stare prirode na ljudska tijela; ovako zaštićen, homo sapiens je mogao postati biće koje izbjegava konflikt prema van, a prema unutra buja. Ovdje se treba potruditi da se već na jezičkom planu zbjegne individualistički privid koji se iz Moderne projicira na starinu: "čovjek" nije pojedinačno živo biće koje slučajno teži da bude među sebi sličnima, premda je on, u stvari, jedan Robinzon kojem bi dobro došlo da za sebe ima čitav jedan otok. Kao bića horde ljudi su najprije i u najvećoj mjeri učesnici u biću horde koja je, u jednom skoro platonskom smislu, za jedan stupanj "stvarnija" od njenih pojedinačnih pripadnika. "Čovjek" ne može pristupiti hordi kao nekom privlačnom klubu, štoviše, horda jest totalitarni klub koji sam rađa svoje članove da bi ih "socializirao" prema pravilima kluba, koja znače svijet. Zakon horde je ponavljanje pravila horde u vlastitom potomstvu. Utoliko je Dieter Claessens svojom metaforom horde kao inkubatora (kutije za potomstvo), u kome je nastao *homo sapiens*, stvorio sliku u kojoj se precizno spajaju pojam i opažaj. Inkubatori su – da uvedemo u igru klasičnu aristotelovsku metaforu za uterus sisavca – "pećnice" embriona; u njim ase od neodređenog iz-peče nešto određeno. Od sociološkog je značenja niansa da ovdje nije riječ o nerođenom djetetu u tijelu majke ili o prerano ređenom djetetu u mehaničkoj zamjeni za uterus, nego o "urođeni(čk)im" individuama starog čovječanstva koje se tek u tijelu horde i jedino u tijelu horde mogu obrazovati u tipičnog predstavnika roda...

Horde su grupe ljudi koje stvaraju ljudsko potomstvo, koje svojim potomcima tijekom ogromnih vremeskih raspona predaju kvalitete koje sve riskantnije bujaju... Koliko daleko sežu posljedice ove

kulture podizanja maldih, jasno je kad se sva naročita biološka svojstva homo sapiensa shvate kao rezultati inkubator-evolucije unutar horde. Već ovdje u čovjeku počinje prirodna historija njegove neprirodnosti, čije se nastavljanje u moderno doba vraća u vidu ekoloških i socialnih kriza "otuđenja". U predhistoriji se radilo isključivo o revolucionarnom izlijevanju nečega što je u samoj prirodi protivno prirodi – moglo bi se reći da je sadržaj najranije povijesti čovječanstva secesija rane "horde bića"/"bića horde" od Stare Prirode... Zadivljujući biološki eksperimenti sa podatnošću čovjeka uspjeli su u starim hordama – inkubatorima. U njima, i samo u njima, *homo sapiens* je mogao postati biološki *outsider*, što je danas upadljivije nego ikada. Na plutajućim otocima starih malih grupa ljudske su glave postale čudesno velike, koža čudesno tanka, žene čudesno lijepe, noge čudesno dugačke, glasovi čudesno artikulirani, seksualnost čudesno kronična, djeca čudesno infatilna, a vlastiti mrtvi čudesno nezaboravni.

Ovi plutajući društveni otoci – odnosno splavovi – mjesto su rođenja psiho-kulturnih svojstava koja će jednog dana utjecati na čitav svijet. Na njima nastaje empatija koja pripadnicima horde omogućava da jedni druge, takoreći, emotivno proziru; kada se empatija specializira i kada je nužno prenositi je na ono što je nepoznato, tada se – prije svega u nastajućim visokim kulturama – otvara polje za drame koje se nazivaju ljubav; na tim splavovima nastaje i pažnja koja se usmjerava prema sunarodnjacima i okolini i koja se u doba visokih kultura račva u teorijsku radoznalost i političku pozornost; tu se skupljaju ona temeljna iskustva sa gestama, živim bićima i stvarima koja se kasnije mogu prenijeti kao tehnika i mudrost. Bujajući ljudski otok ispunjen je šumovima i zvucima koji bi se (...) mogli označiti kao karakteristični *soundscape* jedne grupe – kao zvučni pejzaž, odnosno sonosfera koja pripadnike grupe uvlači u sebe kao u unutrašnjost jedne psiho-akustične kugle svijeta... Rane horde, kao i njeni plemensko-kulturni nasljednici, svoje pripadnike socializiraju u psihosferičnom i sonosferičnom kontinuumu u kome su život i supripadnost još uvijek takoreći neodvojive veličine. Najstarija su društva male razbrblane čarobne kugle – nevidljivi cirkuski šator koji se nadvija nad trupom i s njom putuje. Svaki pojedinac je psiho-akustičnom pupčanom vrpcom manje ili više kontinuirano povezan s tijelom grupe – a gubitak ovog kontinuumu jednak je katastrofi; neke starije kulture nisu uzalud osuđivale na izgnanstvo kao na neku vrstu psihosocialne smrtne kazne.

(Peter Sloterdijk, *U istom čamcu*)

...luda, pjesnik samo?

Svi govore o meni, nitko ne misli na mene.

(**Friedrich Nietzsche**, *Tako je govorio Zarathustra*)

- A jesi li ti, mladi kolega, čita Ničea?

- Nisan, barba Luidi.

- Tovare jedan, Ničea nisi čita. Omar ga uzmi u moju biblioteku.

(**Miljenko Smoje**, *Kronika o našem malom mistu*)

Nietzsche je važan filozof, budući da je prvi prepoznao što za zapadne Europljane uistinu znači biti "moderan". Vidio je da se dvije tisuće godina vjerovanja u kršćanske vrijednosti privode kraju i da to znači kako naši pojedinačni životi više nemaju svrhe niti smisla. I još gore od toga, gotovo sve ključne ideje i vrijednosti zapadnoga mišljenja bile su puka "metafizika" bez utemeljenja, i on je vjerovao da se s tom poražavajućom činjenicom valja iskreno suočiti. Naposljetku je ukazao na potrebu za "novim ljudima" koji će razumijeti i uveličati to novo stanje stvari. A sve te uznemirujuće zamisli izrazio je na izvanredan način:

"Napokon nam se obzor iznova nadaje slobodnim, makar i ne bio blistav, napokon naši brodovi mogu iznova isploviti... More, naše more ponovno je otvoreno; možda nikada nije bilo tako 'otvorenog mora'." Nietzsche je znao da je prorok. Fotografije na kojima je prikazan obično otkrivaju muškarca smiješnih morževskih brkova i divljih, izbuljenih očiju. Uvijek je smatrao da piše za publiku koja će ga u budućnosti znati više cijeniti i opisivao sebe kao "posthumnog" filozofa.

Nietzsche je, međutim, govorio brojnim različitim glasovima. Njegova je filozofija protuslovnost, figurativna i ironična. Od njegove su smrti njegove riječi sastavljane i rastavljane na sve moguće načine. Bilo je pjesnika i dramatičara, anarhista, fašista, egzistencijalista i postmodernista koji su se predstavljali kao "ničeanci". Čini se, dakle, da za svako doba postoji drugačiji Nietzsche.

(**Dave Robinson**, *Nietzsche i postmodernizam*)

Tek danas počinjemo otkrivati kako je stvarno velik kulturalni spektar u kojem je do važenja došao Nietzscheov utjecaj: u likovnoj umjetnosti su jugendstil i ekspresionizam, kubizam i futurizam, sve varijante *l'art pour l'art*-a, ali upravo i novi realizam poslijeratnog vremena pokreti koji daju prepoznati njegove tragove. Ima svjedočanstava za ranu Picassovu lekturu Nietzschea. Kandinski, Macke, Marc ili Klee prisni su sa Zarathustrom, a još je i slikarstvo Maxa Beckmanna i Otta Dixea obilježeno sučeljenjem s njime. S dadaizmom i nadrealizmom započinje novi odsječak utjecaja, koji seže do u drugo veliko ratno razdoblje stoljeća. Do tada su osobito arhitekti ti koji iz Nietzscheovog monumentalističkog načina mišljenja izvlače svoje poticaje za veliko i najveće. Imena kao Auguste Rodin, Wilhelm Lembruck, Henry van de Velde, Peter Behrens, Bernhard Hoetger ili Bruno Taut moraju ovdje biti dovoljna. Tomu pridolazi široko polje literarne recepcije, u kojoj bi se moglo naći sve ono što danas više nema nikakva ranga niti značenja. No, nailazi se, također, i na najveća imena: na Hoffmanstahla, Rilkea, Schnitzlera, Morgensterna ili Stefana Georga, kao i na Heinricha i Thomasa Manna, ili na Musila, Benna i Hessea. Izvan njemačkoga jezičnog područja dadu se imenovati Wilde, Shaw, Wells, oba Lawrencea, Apollinaire, France, Proust, Gide, d'Annunzio, Marinetti ili Kazantzakis i mnogi drugi. – Preko pjesnika i preko vlastitih pjesama dosiže Nietzsche zatim i skladatelje, koje je izvorno htio dirnuti svojom muzikom. Tu valja osobito upozoriti na Gustava Mahlera i Albana Berga. Ali treba spomenuti i Richarda Straussa, čije uglazbljenje djela Tako je govorio Zarathustra u međuvremenu pripada popularnim komadima takozvane ozbiljne muzike.

Taj izvanredni utjecaj u širinu i dubinu ne dostiže Nietzsche kao klasik. Prije ga se uzima kao suvremenika. Indicijom za to je sve do u tridesete godine sežuća aktualnost one literature što je nazvana "svjetonazornom beletristikom" i koja – gledano od Nietzschea – ima samo epigonski karakter: Rudolf Steiner, Ludwig Klages ili Oswald Spengler zgotavljaju plitke odlike njegovih ideja, no bivaju ipak čitani kao da iz njih govori duh vremena.

(**Volker Gerhardt**, navod prema D. Barbarić, *Nietzsche*)

Ima knjiga koje se javljaju zaista kao božanska grmljavina: iz vedra neba. Tako se i meni jednoga dana objavio Nietzsche, oborivši me nerazmjerno jače od Schopenhauera (1917.)... U tekstovima Nietzschea (koga sam veoma skromno, upravo servilno smatrao svojim genijalnim učiteljem. I kome sam vjerovao sve, upravo sve, doslovno *a prima vista*, sto posto - sve) nijesam mogao da razumijem »Sve« u nijansama, čitajući često te poetske tekstove kao kroz koprenu.

(**Miroslav Krleža**, navod prema [novinskom članku](#))

Tko zna koliko će još generacija morati proći da bi proizvele nekoliko ljudi koji će u svoj dubini toga osjetiti ono što sam učinio! A i tada mi čak jezu pričinja pomisao koliko će se neopravdanog i posve neprimjerenog jednom pozivati na moj autoritet.

(**Friedrich Nietzsche**, iz jednog pisma)

Sam sad idem, učenici moji! Otiđite i vi, sami! Tako ja to hoću.

Idite dalje od mene i branite se od Zarathustre! Još bolje: stidite ga se! Možda vas je prevario.

Čovjek spoznaje mora moći ne samo ljubiti svoje neprijatelje, on mora i svoje prijatelje mrziti moći.

Učitelju se loše uzvraća ako se uvijek ostaje samo učenik. I zašto nećete čerupati moj vijenac?

Vi me štujete: a što ako se vaše štovanje jednog dana *sruši*? Čuvajte se da vas jedan kip ne poubija!

Kažete da vjerujete u Zarathustru? Ali što stoji do Zarathustre! Vi ste moji vjernici, ali što stoji do svih vjernika!

Vi još niste sebe tražili: a već nađoste mene.

Tako čine svi vjernici; zato je mala korist od sveg vjerovanja.

Sad vas pozivam da me izgubite i sebe nađete; i tek *kad me svi zaniječete*, vratit ću vam se...

(**Friedrich Nietzsche**, *Ecce homo*)

kosmos?

Dvije stvari ispunjaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopočitanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: *Zvezdano nebo nada mnogim i moralni zakon u meni*.

Nijednu od njih ne smijem izvan svojeg vidokruga tražiti kao obavijenu tamom ili pak u nedokučivosti; ja ih vidim pred sobom i neposredno ih povezujem sa sviješću o vlastitoj eksistenciji. Prva počinje od onog mjesta koje ja zauzimam u vanjskom osjetilnom svijetu, pa vezu u kojoj se ja nalazim proširuje do nedogledno-velikoga sa svjetovima nad svjetovima te sistemima od sistema; osim toga još do neograničenih vremena njihova periodičnog kretanja, s njegovim početkom i trajanjem. Druga stvar počinje od moje nevidljive vlastitosti, moje ličnosti, pa me prikazuje u svijetu koji ima pravu beskonačnost, ali koji je samo za razum primjetljiv, pa spoznajem da sam s njim ne samo u slučajnoj nego i u općoj i nužnoj vezi (ali na taj način ujedno sa svim onim vidljivim svjetovima).

(**Immanuel Kant**, *Kritika praktičnog uma*)

Ali, svedenice nam je pred očima primjer svemira, gdje se bezbroj neovisnih mehaničkih djelovanja natječe u uspostavljanju reda, koji, kroz varijacije, ostaje postojan. Stoga volimo ljepotu svijeta, jer iza nje osjećamo prisutnost nečega analogna mudrosti koj bismo željeli posjedovati kako bismo utažili našu žeđ za dobrom.

Umjetnička djela, kad su uistinu lijepa, na nižem stupnju pružaju primjer cjeline u kojoj se, na nedokučiv način, stječu neovisni čimbenici tvoreći jedinstvenu ljepotu. (...)

Kontemplacija autentičnih umjetničkih djela, a još više ljepota svijeta, a još većma ljepota nepoznata dobra kojem težimo, sve nas to može podržati u nastojanju da neprestance mislimo na ljudski red, koji treba biti našom prvom svrhom. Veliki poticatelji nasilja i sami su se ohrabрили videći kako u svemiru vlada slijepa mehanička sila. Promatrajući svijet bolje od njih mi nalazimo još veće ohrabrenje ako uočimo da su bezbrojne slijepe sile ograničene, kombinirane u ravnotežu, da se stječu u jedinstvo nečim što ne razumijemo, ali što ljubimo i imenujemo ljepotom.

(**Simone Weil**, *Ukorijenjenost*)

Mudraci nam kažu da su *nebo i zemlja, bogovi i ljudi* povezani zajedno srodstvom i ljubavlju i uređenošću i umjerenošću i pravednošću; i zbog tog razloga, prijatelju moj, oni daju cjelini ime *kosmos*, a ne ime koje podrazumijeva nered i raspuštenost. Ali ti, i pored svoje mudrosti, čini mi se da ne obraćaš pažnju na to, niti imaš ikakvog pojma o moćnom utjecaju geometrijske jednakosti među bogovima i ljudima.

(**Platon**, *Gorgija*)

U osnovi, riječ *kosmos* znači "red", premda je još iz ranih vremena povezivana sa značenjem "ukrasa". (Red je, naposljetku, u očima Grka bio krasna stvar.) Upravo zato što je grčkom misliocu najznačajnija stvar u vezi s univerzumom bio red koji se iskazivao (prije svega u događajima kosmičkih razmjera kao što su gibanje Sunca, Mjeseca i zvijezda), i stoga što je taj red bio ono što ga je najviše razlikovalo od kaosa za koj su Grci pretpostavljali da mu je prethodio, ta je riječ dobila dodatno posebno značenje, "poredak svijeta", a potom jednostavno značenje "svijet".

...

Mogu postojati manje nepravilnost, no veliki kosmički događaji obilježeni su pravilnim poretkom. Zora i zalazak sunca, ljeto, zima, i godišnja doba između njih, slijede jedno drugog u nepromjenjivom slijedu. Za Grke su savršen primjer te vječne pravilnosti pružale zvijezde koje kruže (kako se vjerovalo još prije Pitagore pa sve do Kopernika) vječno i savršeno kružno kretanje. Može se uočiti razlog za najvišu ulogu koju su pitagorovci među znanostima dodijelili astronomiji.

Ukratko, svijet je u punom smislu kosmos, a možemo si dopustiti istaknuti jednu tvrdnju o Pitagori koja je, bez obzira na to je li istinita ili ne, značajan pokazatelj za učenja koja su smatrana karakteristično njegovima: za njega se smatralo da je bio prvi koji je primijenio ime *kosmos* na svijet, u znak priznavanja poretka koji je prikazivao.

(**W. K. C. Guthrie**, *Povijest grčke filosofije*)

Kosmos zapravo znači "ukras", "dekor", ono što je "uređeno" i dekorativno uslijed svoje uređenosti. Odatle je nastao prijelaz na cijelo uređeno zvjezdano nebo i Zemlju koja je njime okružena i naše je prebivalište. Kosmologija je sada dakle povezana s takvim redom koji doslovno obuhvaća svijet. To je svakako onaj red u koji su se ugledale sve kulture. Danas mnogo znamo o pradavnim zvjezdarnicama, otkrivenima na irskom ili škotskom tlu ili drugdje, iz neodredivo starih tisućljeća, o kojim anema nikakve druge predaje. Jasno je da se zvjezdano nebo promatralo oduvijek i da je pružalo temeljnu orijentaciju u mnogim čovjekovim životnim situacijama. Kosmologija je povezana s tim čudesnim redom, koji je zbog svojeuzorne točnosti dopuštao znanje. On je bio vidljiva matematika, vidljiva i nečujna muzika. Planetarni sustav i udaljenosti u njemu bio je sve to za grčke početke astronomske spoznaje. Do visokog srednjeg vijeka sve se to označavalo nazivom *musica*, a ne *astronomia*, kako danas kažemo. Jedna strana riječi "kosmologija" znači red, a druga je "znanje" o redu. Kao što koristimo i sve druge izraze, filologiju, teologiju itd., tako koristimo i kosmologiju. Ali, to nije sve na što nas podsjeća pojam kosmologija. Ta sveobuhvatna zakonitost reda doživljena je takorekuć unaprijed, kao ono "po čemu" uopće uzimamo orijentaciju i naš vlastiti red. Npr. slijed godišnjih doba koji susrećemo u ljetnom suncostaju, koji je sada već iza nas, i u zimskom usncostaju, prema kojemu sada opet idemo. Tako je tijekom godišnjih doba i tijekom dnevnog vremena dan Sunčevim hodom, i sasvim je razumljivo da nam ta kosmologija predstavlja svojevrsno iskustvo reda u kojemu se čovjek orijentira.

Podemo li od te činjenice, onda možemo procijeniti što je značilo kada je Kopernikovo tumačenje svijeta donijelo obrat poslije kojega čovjek – vjerujem da je to rekao Nietzsche ili već Pascal, obojica su to otprilike slično izrekli – pada u Svemir. Kao da mu izmiče tlo pod nogama. Red koji je poznavao bila je geocentrička slika svijeta, a time i antropocentrični doživljaj reda.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*)

Pitagora vođa lažljivaca.

Najljepši je red svijeta (*kosmos*) kao hrpa nasumce razbacanog smeća.

(**Heraklit**, fragmenti 81. i 124.)

univerzalno poštovanje?

Djeluj samo po onoj maksimi za koju ujedno možeš željeti da postane opći zakon
Djeluj tako da čovječanstvo, kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakoga drugog, u svako doba
upotrebljavaš ujedno kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.
(Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*)

Nedvojbeno je prirodna činjenica: da svi ljudi, ukoliko ih uopće zanima suradnja s drugima, imaju interes da se svi sa svima slože o pridržavanju stanovitog sistema normi.

Koje su to norme? One se uglavnom podudaraju s onima koje proizlaze iz takozvanog zlatnog pravila koje nalazimo u različitim kulturama, među ostalim i u Bibliji: ponašaj se prema drugima onako kako želiš da se oni ponašaju prema tebi. Pravila koja pri tom slijede mogu se podijeliti na tri grupe: prvo pravilo da se ne šteti drugima (takozvane negativne dužnosti, tj. dužnosti da se određene stvari ne čine); drugo pravilo da se drugima (eventualno pod određenim uvjetima) pomaže (pozitivna dužnost); te treće specifično kooperativna pravila kao osobito ono da se ne laže i da se ne krši obećanje, koja se obično pribrajaju negativnima.

Budući da od općeg pridržavanja tih pravila svatko može više dobiti nego izgubiti, bilo bi nerazumno ne podvrgnuti im se, uz pretpostavku da to čine i drugi. Stoga je lako razumjeti to jezgreno područje morala tako da mu je u temelju neki implicitni ugovor. Tome se dakle nema što prigovoriti. Ne prihvatiti takav ugovor značilo bi više štetiti nego koristiti svojim interesima, a to bi bilo nerazumno u uobičajenom smislu.

Mackie s pravom, kako su to činili već i drugi, u predgovoru svoje knjige upozorava da je taj skup pravila temeljan za svu kooperaciju među ljudima, da čak i razbojnička banda može postojati samo ako je u tom smislu moralna. I grupa koja ne priznaje te dužnosti prema vani ipak ih mora prihvaćati prema unutra, jer bez njih ne može biti kooperacije. Naravno, to upozorenje nam otkriva i prvu slabost te pozicije: ukoliko se moral razumije *kontraktualistički* [naime na taj opisani način; kontraktualizam od *contract*, ugovor], bilo bi nerazumno kada ga se ne bi držalo samo u odnosu s onima s kojima se želi kooperirati. Ne postoji čak ni ograničena pretenzija na univerzalnost koju nalazimo u tradicionalističkim moralima.

Strukturalnu ograničenost kontraktualizma kao mogućeg pojma morala jasnije prepoznamo ako uzmemo u obzir protuargument koji je protiv tog shvaćanja upotrijebio već Platon u drugoj knjizi *Države*: najrazumnije bi se ponašao onaj koji se prividno drži moralnih pravila, ali ih krši posvuda gdje mu to koristi i to može neotkriven činiti. ...

Odlučujuća karakteristika kontraktualizma je to da on nema pojam dobra; on počiva jedino na relativnom pojmu "dobro za..." ...No, za onoga tko ima *lack of moral sense*, bilo iz patoloških razloga, bilo iz vlastite odluke, kontraktualistički quasi-moral ostaje naravno uvijek moguć. Može se reći da je on "moral" onoga tko nema osjetilo za moral.

"Djeluj tako da čovječanstvo, kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakoga drugog, u svako doba upotrebljavaš ujedno kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo." Zanimljivo li za sada neke osobitosti te takozvane 2. formule kategoričnog imperativa, može se reći da se ona svodi na imperativ "nikoga ne instrumentaliziraj!" Taj se pojam može nazvati i moralom univerzalnog poštovanja. ...

Taj se pojam čini tako prirodnim upravo zbog svoje bliskosti slabijoj poziciji kontraktualizma. ... Sjetimo se da se kontraktualizam sastoji u tome da se podvrgavam onim normama (eventualno prividno) za koje želim da im se podvrgavaju i svi drugi. Otuda je, kao što ćemo još vidjeti, važan, ali ipak samo malen korak do 1. formule Kantova kategoričnog imperativa: "Djeluj samo po onoj maksimi za koju ujedno možeš željeti da postane opći zakon" Kant obrazlaže: "Ako sada obraćamo pažnju na same sebe pri svakom prekoračenju naše dužnosti, nalazimo da zaista ne želimo da naša maksima postaje općim zakonom. To nam nije moguće, nego naprotiv, suprotnost toga treba općenito ostati zakon; samo što si uzimamo slobodu da za sebe (ili i samo za ovaj put) radi koristi svoje sklonosti učinimo *iznimku* od toga."

...

I sad: tek prosudba iznimke koju si dopušta netko tko to može neotkriveno činiti – to je ono što kontraktualizam i Kant prosuđuju diametralno suprotno. Kontraktualizam smatra iznimku koja ostaje neotkrivena pametnom, ona je *dobra za njega*, za tog pojedinca. Kant je smatra lošom.

To nam dopušta da definiramo odnos između Kantova pojma i kontraktualizma: kontraktualizam i Kant zapovijedaju pridržavanje točno istih pravila, no kontraktualist samo instrumentalno (pridržavam se pravila samo zato da bi ih se drugi pridržavali u odnosu na mene), a Kant naprosto, i utemeljenje glasi: zato što je to dobro. Budući da je Kant vidio da se točno po tome razlikuje od kontraktualista koji razmišlja instrumentalistički, dao je prije navedenu 2. formulu kategoričnog imperativa: njegovo razumijevanje 1. formule pretpostavlja da se pravila ne razumiju instrumentalno... Drugi po sebi imaju pravo na to da se prema njima tako ponašamo, i priznajući to pravo, poštujemo ih, u Kantovoj formulaciji, kao "svrhe po sebi". ...

Kant je u daljnjem tekstu dao još jednu formulu, koja se obično naziva 3. formulom kategoričkog imperativa, a kaže da je moralno dopuštena ona maksima koja se razumije "u svako doba sa svojeg vlastitog gledišta, ali ujedno i gledišta svakog drugog umnog bića". Ta preformulacija pokazuje da se riječ "ja" u 1. formuli zapravo mislila tako da to "ja" stoji za bilo koju osobu. Kategorični imperativ često se ismijavao zato što bi, ako se čvrsto drži toga "ja", mogao voditi svakakvim pravilima koja bi proizlazila iz mojih posebnih potreba i navika i očito nemaju nikakvu moralnu vrijednost. Ta teškoća otpada čim postane jasno da se može raditi samo o pravilima koja se mogu htjeti iz perspektive bilo koga. Sada možemo izraziti kategorični imperativ u sljedećem obliku: "djeluj tako (prema svima) kako bi iz perspektive bilo koje osobe želio da svi djeluju."

Druga promjena koja proizlazi u odnosu na kontraktualizam također slijedi iz toga što se pravila ne razumiju instrumentalno. Time naime otpada ograničenje na one s kojima želim stupiti u kooperacijski odnos (kao u razbojničkoj bandi). Ako nije mjerodavno što mi koristi, nego poštovanje za druge, nema mogućnosti da bih još mogao ja određivati tko su ti drugi. Pravila se odnose na sve: ona su *univerzalna*. (Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*)

Kao biće koje je u istoj mjeri prirodno i umno, [čovjek] mora odrediti samoga sebe. Za taj postupak Kant rabi pojam "samoodređenje". Taj zahtjev nalazi najoštriji obris u formuli čovjekove osobe kao *vlastite svrhe*: čovjek postaje svrhom sebi samome.

Taj čovjekov zahtjev prema samome sebi ima najprominentniji izraz u možda najpoznatijem obliku kategoričkog imperativa: "Djeluj tako da čovječanstvo, kako u svojoj osobi tako i u osobi svakoga drugog, svagda ujedno trebaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo." Tumačeći taj imperativ Kant pojašnjava samoga sebe kao svrhu. Taj imperativ doduše uključuje da se čovječanstvo mora poimati "kao svrha sama po sebi". No taj pojam u praksi nema učinka ako svaki puta ne uđe u samorazumijevanje djelatnog individuuma: "Jer ako ona predočba [o samosvrhovitosti čovječanstva] kod mene treba izazvati *potpun* učinak, onda svrhe subjekta koji je svrha sam po sebi moraju koliko god je moguće biti i moje svrhe." Kant ističe "potpuno" i "moje" i time pokazuje da se općenitost neke norme djelovanja koja se zahtijeva u etici pojavljuje jedino ako svatko samoga sebe razumijeva kao čovjeka (i time kao dio čovječanstva), i ako dakle – sa svim *pathosom* individualnosti – *samoga sebe* poima kao svrhu samu po sebi. ...Svatko mora za *samoga sebe* zahtijevati "dostojanstvo umnog bića", a to je biće "koje se ne pokorava nijednom zakonu do onom koji ujedno daje sebi samome".

Tako Kant dolazi do svoje formule o "autonomiji" i kojoj spoznaje "temelj dostojanstva čovjekove i svake umne naravi". A čin koji izražava tu autonomiju na kojoj se temelji dostojanstvo čovjeka naziva se "samoodređenje". Prema tome, samoodređenje po Kantu uspijeva jedino putem svrhe koju si postavlja neko umom obdareno biće.

...

Interindividualna općenitost [odnosno *univerzalnost*], dakle ono što povezuje različite osobe, iz motrišta onoga tko djeluje predstavlja sekundaran problem. Njemu je u prvom planu svladavanje vlastitog problema: mora pronaći izlaz iz svoje krize. Ako je to samo kriza drugih, on s time nema veze; ako ipak bude sudjelovao u njihovoj sudbini, to će postati njegovim problemom, možda čak njegovom vlastitom sudbinom. Formulirano manje dramatično: onaj tko djeluje mora pronaći *svoj* odgovor na *svoje* pitanje. ... No, smije li rješenje konflikta koje je pronašao individuum zahtijevati da vrijedi i za druge? ... Da bismo mogli barem smisleno postaviti pitanje o *interindividualnoj općoj valjanosti* [odnosno *univerzalnosti*], druge moramo isto tako poimati kao *umna* bića! Poopćavanje inače ne daje nikakav smisao: ako je rješenje nekog problema, koji se može razumjeti jedino uz sudioništvo uma, onda i oni za koje problem treba nešto značiti, i za koje rješenje treba vrijediti, moraju pomoću svojeg uma organizirati i svoje iskustvo problema i svoju kompetenciju za rješavanje! Ukratko: moramo ih misliti kao umna bića ako trebaju razumjeti moralni konflikt drugoga i ako im isto tako treba biti jasno moralno djelovanje drugoga. ...

Jedino ako osjećaju *jedinstvo* (uopće ili u danom slučaju) s moralno djelatnim bićem, jedino ako sami sebe mogu zamisliti na njegovu mjestu, oni dolaze u obzir kao pravi adresati interindividualne općenitosti. ...

Uzmimo da pojedinac uspije korektno shvatiti svoj položaj i adekvatno opisati samog sebe u njemu: onda se sa njime može identificirati svatko tko vjeruje da se može odgovarajuće pojmiti u sličnome položaju. Tada još samo treba podsjetiti na sredstva uma koja su ponuđena i drugome. ...Ako je na formalno korektan način za sebe povukao ispravne zaključke, onda ih (u navedenim uvjetima) u punom opsegu mogu preuzimati i drugi.

(Volker Gerhardt, *Samoodređenje. Princip individualnosti*)

dobro?

Riječi dobro i zlo ovdje upotrebljavamo u ograničenom smislu norme ponašanja individue u nekoj zajednici. Ljudske zajednice od svojih članova zahtijevaju izvjesne načine ponašanja. Na čemu se temelje norme?

Sa istraživačima ponašanja mi govorimo o ponašanju kod životinja koje je analogno moralnom ponašanju, pa to ponašanje najprije i razmatramo. Ovdje se mogu primijeniti ranija razmišljanja [o [zdravlju](#)], samo što sada sistem pravila više nije pojedinačni organizam nego životinjska grupa. "Socialno zdrava" jeste ona individua čija norma ponašanja doprinosi održanju zajednice. Tačnije: čija norma ponašanja jest parcijalna norma zdrave norme ponašanja cijele grupe. Tačno po ovom principu je konstruirana platonovska država. Vodeća socialna vrlina, pravednost, sastoji se u tome da svako "čini svoje". Činiti svoje, kod Platona, naravno, primarno ne znači, kao u njegovim blago ironičnim primjerima, da se svako specializira i da dobar obučar samo pravi cipele, nego da svaki član djeluje primjereno svojoj ideji – a idea je upravo zdrava norma. (...)

Definicija Dobra kao blagostanja zajednice karakterizira moral samoodržanja grupe. ...Tada prirodno postoji i socialna bolest, dakle, uređeno socialno pogrešno ponašanje. Socialna bolest je neobuzdani egoizam pojedine individue u različitim vidovima. Ali i neobuzdani egoizam neke grupe može značiti socialnu bolest u odnosu na održanje vrste.

(C. F. von Weizsäcker, *Jedinstvo prirode*)

Riječi "dobro" i "loše"... se najčešće upotrebljavaju relativno. Na primjer, nešto je dobro za neku određenu svrhu, ili je dobro ili loše za nekoga (za njegovu dobrobit), ili je neko dobro to-i-to, na primjer dobar auto, dobar sat, dobar pjevač. Ali postoji i upotreba u kojoj se riječ "dobro" upotrebljava gramatički absolutno, bez dopune. Na primjer, "loše je nekoga ponižavati": time ne mislimo da je to loše za žrtvu ponižavanja, a niti da je loše, na primjer, za društvo, nego: to je naprosto loše. (...) Time bi bio naveden dobro upotrebljiv i očito jezično duboko ukorijenjen kriterij za "moralne sudove". Svi iskazi u kojima se eksplicitno ili implicitno praktično moranje ili neki izraz vrednovanja ("dobro" ili "loše") pojavljuju gramatički absolutno izražavaju moralne sudove. Naravno, ta absolutna upotreba riječi "loše" prilično točno odgovara našoj upotrebi riječi "nemoralno": "ne možeš to činiti", "to je loše", "to je nemoralno" – čini se da sve to izriče otprilike isto. (...)

Velik dio socijalizacije djeteta sastoji (se) u tome da mu se pomaže u razvijanju mnoštva sposobnosti koje se sve nalaze na ljestvici onoga "bolje" i "lošije". Tako kao prvo učimo razvijati tjelesne sposobnosti: hodanje i trčanje, plivanje, plesanje itd.; također i instrumentalne sposobnosti proizvođenja stvari: građenje, kuhanje, šivanje itd.; i uloge (kao djeca najprije u igranju): biti odvjetnik, učitelj, majka, i sve se to, uz odobravanje odraslih, može razviti manje dobro ili bolje ili naposljetku izvrsno.

Biti dobar u tim sposobnostima tada je naravno osobito važno i za život odraslog čovjeka, toliko da se zacijelo može reći da se osjećaj samopoštovanja nekog čovjeka u velikoj mjeri (ili potpuno?) sastoji u tome da on posjeduje svijest o tome da je dobar u svojim sposobnostima. Pritom pojedine sposobnosti mogu za neku osobu biti više ili manje važne; već prema tome određivat će se i važnost pitanja je li ona u njima dobra za njezin osjećaj vlastite vrijednosti. Mogu, na primjer, biti loš kuhar, ali ako sebe ne razumijem kao kuhara (ili bar ne i kao kuhara), to se neće osobito ticati mojega osjećaja vlastite vrijednosti. Razumijevati sebe kao kuhara ili violinista (ili također kao i to), to znači da je to dio mojega identiteta. Identificiram se s kvalitetama te vrste kad mi je važno biti to-i-to. Da mi je to važno, to znači da jedan dio svojeg osjećaja vlastite vrijednosti činim ovisnim o tome da sam dobar u toj sposobnosti.

Pokaže li se sada netko lošim u nekoj sposobnosti koja mu je važna, reakcija je sram. To odgovara definiciji (...): sram je osjećaj gubitka vlastite vrijednosti u očima (mogućih) drugih. Osobito snažno osjećamo sram kad su drugi zaista prisutni i kada ih smatramo kompetentnima, na primjer violinist kada loše svira na koncertu. Ali i kada sam vježba, on će se sramiti ako loše svira – pred očima odnosno ušima neke moguće publike.

Za razliku pak od tih specijalnih sposobnosti, koje općenito moramo samo rudimentarno razvijati, a dobro jedino ako s njima povezujemo osjećaj vlastite vrijednosti, postoji jedna sposobnost koja je središnja za socijalizaciju, a to je sposobnost da se bude biće koje socijalno opći, kooperativno biće ili, u primitivnom društvu, da se odgovara standardima članstva tog društva. I sada, želim tvrditi da su moralne norme nekog društva upravo one koje utvrđuju te standarde, a to znači definiraju što znači biti dobro kooperativno biće. U sudovima u kojima za ljude i njihova djelovanja kažemo da su dobri ili loši ne prosuđujemo ljude u pogledu specijalnih sposobnosti, nego u pogledu te središnje sposobnosti.

Kako ja vidim, razvijenost savjesti sastoji se u tome da se pojedinac sa svoje strane hoće razumjeti kao član zajednice. Naravno, to "hoću" drukčije je od onoga o kojemu je bila riječ kod specijalnih sposobnosti. U njemu je prvo implicirano da u svojoj identitet (a to znači u ono kao što se želi razumjeti) prihvaća sebe kao člana društva odnosno kao partnera u suradnji kojemu pripada ljestvica gramatički apsolutno razumljenog "dobro" i "loše", a to zatim, znači da se razumije kao pripadan totalitetu osobe koje pomoću unutarnjih sankcija ogorčenja i srama jedne od drugih uzajamno zahtijevaju da ne krše norme koje tvore taj identitet.

Prema tome, pojedinac mora u svoj identitet (a to znači u svoje htijenje da tako-bude) primiti "biti takav" i pripadnu dobrotu. Pod tim činom volje ne razumije da on već želi biti upravo dobar, ali svakako da se želi promatrati pripadnim tom moralnom svijetu ("tom moralnom svijetu" koji je definiran time da svi od svih zahtijevaju – s obzirom na unutarnju sankciju – da budu dobri članovi društva u određenom smislu riječi "dobro"). Bez tog htijenja da pripada pojedinac ne može osjetiti sram kad povrijedi odgovarajuće norme ni ogorčenje kad ih povrijede drugi.

...

Moranju je dakle nužno u temelju neko (naravno, gotovo nikada eksplicitno i svjesno) "ja hoću". To "ja hoću" razlikuje se, naravno, bitno od onoga "ja hoću" htijenja da se razvijaju određene sposobnosti. Jer sada htijenje znači da se hoće biti član nekog moralnog kosmosa koji je definiran uzajamnim zahtjevima s obzirom na neki pojam dobrote, i tek zaobilaznim putem preko tog kosmosa može se (ali ne mora) htjeti biti faktički dobar u tom pogledu. I onaj tko u smislu svojega morala loše djeluje pripada tom kosmosu, ako se razumije kao pripadan.

Razumije li se tako, to se pokazuje time da li se tada srami. Onaj tko nema moralnog osjećaja ne može se ni moralno sramiti ni ogorčavati se nad drugima. On može razviti samo instrumentalan odnos prema moralnim normama.

(Ernst Tugendhat, Predavanja o etici)

žudnja?

Buddhistička filosofija smatra da je *trisna* ili *tanha*, ili "žed", prvo počelo koje dovodi stvari u postojanje. U početku bijaše *trisna*. Ona hoće imati oblik da bi se izrazila, što znači da bi se potvrdila. Drugim riječima, kada sebe potvrđuje, oblikuje se. Kako je *trisna* neiscrpna, oblici koje uzima su beskrajno raznoliki. *Trisna* hoće vidjeti te imamo oči, hoće čuti te imamo uši; hoće skakati te imamo jelena, zeca i slične životinje; hoće letjeti te imamo svakovrsne ptice; hoće plivati te imamo ribe gdje god da ima voda; hoće cvasti pa imamo cvijeće; hoće sjati, imamo i zvijezde; hoće imati područje nebeskih tijela te imamo astronomiju; i tako dalje. *Trisna* je stvaratelj svemira. (...)

Trisna ne leži u nama kao jedan od čimbenika naše svijesti, ona je naše samo bivstvo. Ona je ja, ona je ti, ona je mačka, ona je stablo, ona je kamen, ona je snijeg, ona je atom. (...)

Netko bi možda usporedio *trisnu* sa Schopenhauerovom Voljom za životom, no moja zamisao *trisne* ide dublje nego li njegova Volja. Jer je Volja, onako kako je on poima, već razlučena, kao nastojanje za življenjem nasuprot smrti, protiv raspada. Volja implicira dvojnost. No *trisna* preostaje još i uspavana, kakva je bila u Božjem umu dok se Bog još nije pokrenuo na svoje stvaranje. Taj pokret je *trisna*. *Trisna* je ta koja pokreće. *Trisna* je Boga pokrenula na njegovo *fiat*, na "Neka bude svijetlo". *Trisna* je ono što leži iza Schopenhauerove Volje, ona je temeljniji pojam od Volje.

Za Schopenhauera, volja je slijepa; ali *trisna* nije niti slijepa niti ne-slijepa, jer ništa od toga se ne može prireći *trisni*. *Trisna* još nije neko nešto. Mogli bismo je nazvati čistom voljom.

U ranom buddhizmu, *trisna* sačinjava jednu od karika u lancu "međuovisnog nastajanja", i od nas se traži da se nje riješimo, da bismo se oslobodili od žaljenja i straha. Ali rani buddhisti nisu bili dovoljno logični da prosljede zamisao o *trisni* dovoljno daleko, do njenog samog izvora. Njihov pokušaj da se oslobode od *trisne* i njenog navodno posljedičnog žaljenja, straha, itd., i sam je djelovanje *trisne*. Dokle god smo ljudska bića, ne možemo se riješiti *trisne*, niti je, kako oni kažu, uništiti. Uništenje *trisne* bi zasigurno značilo nestanak nas samih, ne ostavljajući nikoga da bi uživa posljedice. *Trisna* je doista osnova našeg postojanja. *Trisna* jest postojanje. *Trisna* je čak i prije postojanja. (...)

Dakle, raniji su buddhisti naginjali naglašavati oslobađanje ili neovisnost o *trisni*. No, kasniji su se buddhisti okrenuli protiv tog tumačenja i čvrsto ustrajali da *trisna* jest ono najtemeljnije i najosnovnije, stoga potrebno za općenitu dobrobit ne samo čovječanstva nego i svih drugih bića koja sačinjavaju čitav svijet. Prema njima, *trisna* djeluje na pogrešan način kad odabire loše vezanosti, odnosno, kad se povezuje sa relativnim ili psihološkim sopstvom, oslanjajući se na njega kao na krajnju zbiljnost i upravljačko počelo života. *Trisna* se tada obrće u posve nesvladani i nezasićeni potporanj htijenja za moći. Ono što su rani buddhisti željeli pobijediti jest ta vrsta *trisne*, skrenuta od svoje prvotne naravi i postala robom egoističkih poriva. Zapravo su željeli, umjesto da je pobijede, pobjeći iz tog stanja ropstva. To ih je činilo negativnima i eskapističkima.

Kasniji su buddhisti shvatili da je *trisna* ono što sačinjava ljudsku narav – zapravo sačinjava sve ono i svako ono što se pojavi u postojanju – i da poricati *trisnu* znači počinuti samoubojstvo; da pobjeći od *trisne* znači vrhunac proturječja odnosno absolutno nemoguć čin; i da je ono što nas navodi na želju da pobjegnemo od *trisne* opet sama ta *trisna*. Stoga, sve što možemo učiniti za sebe, ili radije sve što *trisna* može učiniti za sebe, jest obratiti se samoj sebi, pročistiti se od svojih opterećenja i zagađenja, pomoću transcendentnog znanja (*prajña*). Kasniji buddhisti prepuštaju *trisni* njen vlastiti način djelovanja bez da su ometani ničim drugim. *Trisna*, ili "žed", ili "žudnja" tako postaje *mahakaruna*, ili "absolutna sućut", koju smatraju za bit Buddha ili Bodhisattva.

Takva se *trisna*, neovisna o bilo kakvim svojim opterećenjima, utjelovljuje u svakom mogućem obliku da bi postigla sveopće spasenje svih bića, i osjetilnih i neosjetilnih. Stoga, kad Buddha kaže da je on "sve nadvladao, sve spoznao" to će reći da ima *trisnu* u njoj čistoći. Jer kad se *trisna* obrati natrag u sebe, ona je svega nadvladatelj, i svega spoznavatelj, ali također i svega ljubitelj.

(D. T. Suzuki, *Misticizam: kršćanski i buddhistički*)

Jer to je pravi način vođenja ljubavi, da se počevši od množine ljepota radi onog lijepog samog uvijek dalje uspinje, uvijek stupnjevito od jednog prema drugom i od drugog prema svim lijepim tijelima, i od lijepih tijela prema lijepim djelima, i od lijepih djela prema lijepim naucima, sve dok se od lijepih nauka ne dođe do onog nauka koji nije ništa drugo do znanje o onom lijepom samom i dok se naposljetku ne spozna ono lijepo samo što jest.

(**Platon**, *Symposion*)

Četiri stupnja nalazimo dakle na putu erotičkog posvećivanja u filosofiju – na najnižem i za naš život najranijem stadiju to je ljubav prema lijepim tijelima, više od tijela vrijede lijepe duše i govori, još više čisti oblici znanosti, dok se na vrhu svega ljubavnog uspinjanja iznenada ne ugleda ona sama božanska praljepota – sunčano jasna, čista, nepomiješana, jedincata; i erotički posvećenik, zrijući samo nju i samo s njom suživljen, uz najvišu svrhu upućivanja doživi svoju besmrtnost.

(**Marijan Cipra**, *Metamorfoze metafizike*)

...različitost spram *Fedona* sadržana (je) ponajprije u tome što ovdje u *Simpoziju* od samoga početka sve cilja na jedinstvenost i cjelinu svega, na zasnivanje svega što biva na jednome zajedničkom korijenu i izvoru, na *erosu* samom, čime onda biva znatno ublažen i donekle prevladan temeljni stav *Fedona* o načelnoj i nužnoj odijeljenosti pravog i istinskog bića od svega postajućeg i propadajućeg, zajedno s tome pripadnim temeljnim ugođajem opuštenosti za tajnu smrti, koji ovdje prerasta u strast začinjanja i rađanja. Ono što je tamo bilo tek naslućeno i nagoviješteno pod imenima "prisustvovanja" i "zajedništvovanja", to se ovdje pokušava sadržajno promisliti i izložiti putem analize praizvorne moći "ljubavi". (...)

Od izuzetne je važnosti i Diotimin opis pravoga puta erotičkoga uspinjanja, od onog tjelesnog k duševnome, potom k cjelini navada i običaja, cjelini onog praktičkog, pa zatim cjelini onog što se može i mora znati, sve do "jedinog nauka" samog, koji više nije nikakav logos i nikakva znanost. Unutrašnje načelo tog uspinjanja sadržano je u žudnji i sjedinjenju s jednim, zatim napuštanju tog jednog i otvaranju žudnje za cjelinu drugog svega takvog, čime je smjesta na neki neobičan način napuštena i sama oblast o kojoj je riječ. (...)

Pri svemu je tome od izuzetnog značenja uvidjeti kako u tom stupnjevitom erotičkom usponu valja sagledati jedan, da tako kažemo, elementarno-eksistencijalni analogon onome istome što je ranije u *Fedonu*, te potom opet u *Politeji*, izloženo kao tek spoznajni postupak uzastopnog postavljanja "hipoteza", njihova ukidanja, te nadomještanja uvijek "višima". Tek iz sagledavanja obih tih momenata u njihovoj jedinstvenosti dobiva se neko bilže iskustvo toga što je Platon zvao filosofiranjem.

(**Damir Barbarić**, *Grčka filosofija*)

smiješno?

Ljude mogu nasmijati najprostije i najbljutavije stvari, ali isto tako oni se često smiju i onome što je najvažnije i najdublje, samo ako se na njemu pokaže neka sasvim beznačajna strana koja stoji u proturječnosti s njihovim navikama i svakodnevnim shvaćanjima. (...) isto tako postoji smijeh u kojima se izražavaju poruge, preziranja, očajanja itd. Međutim, što se tiče komičnog, za nj su uopće potrebni beskrajna dobra volja i beskrajno samopouzdanje, potrebno je da se čovjek nalazi iznad svoje vlastite proturječnosti umjesto da je zbog nje ogorčen i nesretan; potrebne su blaženost i sreća subjektivnosti, koja sigurna u samu sebe, može podnijeti poništenje svojih ciljeva i njihovog realiziranja. Kruti razum je najmanje sposoban za to upravo u onim prilikama u kojima je po svome ponašanju drugima smiješan u najvećem stupnju.

(**G. W. F. Hegel**, *Estetika*)

Uvijek se bojim da svojim smiješnim držanjem ne kompromitiram misao i glavnu ideju. Ne znam činiti prave geste. Uvijek činim suprotne geste, a to izaziva smijeh i ponizuje ideju. Nemam ni osjećaja za mjeru, a to je ono glavno; to je čak ono najvažnije... Znam da je najbolje da sjedim i šutim. Kad se uzjogunim i ušutim, djelujem čak vrlo mudro, a uz to još i razmišljam. Ali sad je bolje da govorim. Progovorio sam zato što me vi tako lijepo gledate; baš vam je divno lice! (...) Ne treba nas zabrinjavati ni pomisao da smo smiješni, nije li tako? Jer, to je istina, smiješni smo, lakoumni, imamo loše navike, dosađujemo se, ne znamo gledati, ne shvaćamo, ama, svi smo mi takvi, i vi, i ja, i oni! Valjda se ne vrijeđate što vam tako u lice govorim da ste smiješni? A ako je tako, zar niste onda dobra građa? Znae, po mom mišljenju, katkad je čak i dobro biti smiješan, pa i bolje je: ljudi lakše mogu oprostiti jedan drugome, lakše se i pomire; ne može se ipak odjednom sve shvatiti, ne može se početi odmah od savršenstva! Da bismo postigli savršenstvo, treba najprije mnogo toga ne shvaćati! A ako prebrzo shvatimo, možda i nećemo dobro sve shvatiti.

(**F.M. Dostojevski**, *Idiot*)

Mnogi neurotični pacijenti kod mene na psihoanalitičkom liječenju redovito svojim smijehom pokazuju da je uspio napor da se njihovom svjesnom opažanju vjerno pokaže skriveno nesvjesno. Oni se smiju i onda kada sadržaj otkrivenog to ni u kom slučaju ne bi opravdavao. Uvjet za to je, svakako, da su se tom nesvjesnom primakli dovoljno blizu da bi ga mogli shvatiti kada im ga liječnik odgonetne i izloži.

(**Sigmund Freud**, *Dosjetka i njezin odnos prema nesvjesnom*)

Vi, odvažni oko mene! Vi tražioci, istraživači i svi koji ste podmuklim jedrima brodili neistraženim morima! Vi što se radujete zagonetkama!

Savjetujte me kako da riješim zagonetku što sam je tada ugledao, protumačite mi prikazu najusamljenijeg!

Jer to je bila prikaza i predviđanje: - što sam tada vidio u slici i prispodobi! Tko je taj, tko ima jednom još doći?

Tko je taj pastir, što mu se zmija uvukla u grlo? Tko je taj čovjek, kojem će se tako sve najteže, najcrnje uvući u grlo?

A pastir je zagrizao, kao što ga je to bio savjetovao moj uzvik; dobro zagrizao! I tada daleko ispljuju glavu zmije – i skoči na noge. –

Nije bio više ni pastir ni čovjek – bio je potpuno promijenjen, ozaren, i smijao se! Još se nikad na zemlji nije čovjek smijao poput njega!

O, braćo moja, čuo sam smijeh koji nije bio smijeh čovjeka – i sad me proždire žeđ i muči čežnja koja se nikad neće smiriti.

Čežnja me moja za tim smijehom proždire: o kako mogu podnijeti da još živim! A kako bih mogao podnijeti da sada umrem!

(**Friedrich Nietzsche**, *Tako je govorio Zaratustra*)

mašta?

Kao što je poznato, Kant definira sintezu kao "radnju potrebnu da se sastave različite predočbe i da se njihova raznolikost obuhvati u jednoj spoznaji". U nastavku tvrdi da je sinteza:

"...jednostavno djelovanje *uobrazilje*, slijepe, premda neophodne funkcije duše, bez koje mi uopće ne bismo imali nikakve spoznaje, ali koje smo samo rijetko kada svjesni."

...

Kant, opsjednut nastojanjem da sintetizira, sabere raspršenu raznolikost danu u iskustvu, prelazi šutke preko suprotne, "negativne", značajke moći *uobrazilje* koju je kasnije istakao Hegel – naime, *uobrazilju* kao "djelatnost rastvaranja", koja se prema onome što uistinu postoji samo kao dio neke organske cjeline ophodi kao prema zasebnom entitetu.

"Ljudsko biće je ta noć, to prazno ništa, koje sadrži sve u svojoj jednostavnosti – beskrajno bogatstvo mnogih predočbi, slika, od kojih nijedna ne pripada njemu – ili koje nisu prisutne. Ta noć, unutrašnjost prirode, koja ovdje postoji – čisto sebstvo – u fantazmagoričnim predočbama, jest noć posvuda oko njega... u kojoj tu niče krvava glava – tamo još jedna bijela, sablasna prikaza, odjednom ovdje pred njim, i jednako tako iščezava. Ta se noć vidi kad se pogleda čovjeku u oči – u noć koja postaje strašna." (Manje poznat odlomak Hegela iz njegovih rukopisa u *Jenaer Realphilosophie*, o "noći svijeta".)

Može li se iznijeti bolji opis moći *uobrazilje* u njenu negativnom, razarajućem, rastvarajućem vidu, kao moći koja raspršuje kontinuiranu zbilju u konfuzno mnoštvo "parcijalnih predmeta", sablasnih prikaza onoga što u zbilji opstoji samo kao dio većeg organizma? U konačnici, *uobrazilja* ovdje označuje sposobnost našeg uma da rastavi ono što neposredno opažanje sastavlja, da "abstrahira" ne uobičajeni pojam, nego određeno obilježje od drugih obilježja. *Uobraziti*, "zamisliti", znači zamisliti parcijalan predmet bez njegova tijela, boju bez oblika, oblik bez tijela: "tu krvava glava – tamo još jedna bijela, sablasna prikaza". Ta "noć svijeta" je tako [Kantova] transcendentalna *uobrazilja* u svome najelementarnijem i najnasilnijem vidu – nesputana vladavina nasilja *uobrazilje*, njene "prazne slobode" koja raskida svaku objektivnu vezu, svaku povezanost utemeljenu u samoj stvari: "Za sebe je ovdje proizvoljna sloboda – raskidanje slika i njihovo ponovno spajanje bez ikakva ograničenja."

Drugi odlomak – općepoznat, često navođen i tumačen – potječe iz Predgovora *Fenomenologiji duha*: "(...) da ono što je zbiljsko samo po svojoj povezanosti s drugim zadobije vlastiti opstanak i izdvojenu slobodu, golema je moć negativnoga i to je energija mišljenja, čistog Ja. Smrt, ako onu nezbiljnost hoćemo tako nazvati, jest ono najstrašnije, i ono što zahtijeva najveću snagu jest zadržavanje onoga što je mrtvo. Ljepota bez snage mrzi razum, jer on od nje traži ono što ona nije kadra. Ali ne život koji se plaši smrti, čuvajući se naprosto od uništenja, nego onaj koji je podnosi i u njoj se održava, jest život duha. On zadobiva svoju istinu samo time što on i u absolutnoj rastrganosti nalazi sebe sama. Ta moć nije on [naime duh] kao ono pozitivno, koje odvraća pogled od negativnoga (kao kad o nečemu kažemo 'to je ništa' ili 'to je krivo', pa sad, obračunavši se s tim, odatle odlazeći prelazimo na bilo što drugo); nego je on ta moć samo time što negativnome gleda u lice i pri njemu se zadržava. To je zadržavanje ona čarobna moć koja negativno preobrće u bitak. – Ona je ono isto što se gore bilo nazvalo subjektom."

Ovdje Hegel ne veliča, kako bi se očekivalo, spekulativni um, nego [analitički, raz-rezujući] razum kao najmoćniju silu svijeta, kao beskonačnu moć "lažnosti", cijepanja i tretiranja kao zasebnog onoga što po naravi spada zajedno. Nije li to precizan opis temeljne negativne radnje – odvažimo se na taj termin – "pred-sintetičke *uobrazilje*", njene razorne moći podrivanja svakog organskog jedinstva? Oba se odlomka odnose na "najmoćniju od sila", silu razbijanja jedinstva zbiljskog, nasilnog uspostavljanja područja *membra disjecta*. "Noć" "čistog sebstva", u kojoj se raskomadane i nepovezane "fantazmagorične predočbe" pojavljuju i nestaju, najelementarnije je očitovanje moći negativiteta putem koje "neka slučajnost kao takva, odvojena od onog što je omeđuje, što je vezano i zbiljsko samo u kontekstu s drugima,... stječe vlastito postojanje i zasebnu slobodu." Kant u *Kritici čistog uma* razrađuje pojam "trancendentalne *uobrazilje*" kao tajanstvenog, nedokučivog korijena svekolikog subjektivnog djelovanja, kao "spontanu" sposobnost povezivanja osjetilnih dojmova koja prethodi umskoj sintezi osjetilnih podataka kroz s priori kategorije. Što ako, u dvama navedenim odlomcima, Hegel naznačuje neku još primordijaliju *suprotnost* sintetičke *uobrazilje* [naime one moći koja sabire raznoliko iskustvo], još primarniju moć "pred-sintetičke *uobrazilje*", *kidanja* osjetilnih elemenata iz njihova konteksta,

komadanja neposrednog iskustva organske cjeline? Bilo bi stoga odveć ishitreno poistovjetiti tu "noć svijeta" s Prazninom mističkog iskustva: ona prije označuje upravo njenu opreku, to jest prvobitni Veliki prasak, silovito samosuprotstavljanje uslijed kojega su ravnoteža i unutarnji mir Praznine o kojoj govore mistici narušeni, izbačeni iz ležišta.

Ako ima neke istine u Heideggerovoj tvrdnji da je Kant uzmaknuo pred bezdanom uobrazilje, njegov se uzmak otuda tiče, iznad svega, njegova odbijanja da iznese na vidjelo uobrazilju u njenom negativnom/remetećem vidu, kao silu kidanja kontinuiranog tkanja opažanja. Kant odviše brzo automatski ustvrđuje kako je raznolikost opažanja dana neposredno, pa je većina subjektive djelatnosti utoliko ograničena na sabiranje te raznolikosti, njeno organiziranje u međusobno povezanu cjelinu...On zanemaruje činjenicu da je prvobitni oblik uobrazilje upravo suprotnost tome sintetičkom djelovanju: uobrazilja nam omogućuje da raskinemo teksturu zbilje, da kao stvarno postojeće tretiramo nešto što je tek sastavnica žive cjeline. ...

"Putem imena, predmet kao pojedinačno biće rađa se iz 'ja'."

Stoga treba imati na umu kako je, da bi predmet bio "rođen iz ja", nužno takoreći započeti od nule – izbrisati cjelinu zbilje utoliko ukoliko ona još nije "rođena iz ja" prolaskom kroz "noć svijeta". To nas, napokon, dovodi do *ludila* kao filozofijskog pojma inherentnog samoj koncepciji subjektiviteta.

(**Slavoj Žižek**, *Škakljivi subjekt*)

Većini je interpreta nejasno čemu uopće Platon uvodi onaj najniži odjeljak crte, naime slike i odraze prirodnih bića, čemu odgovara stanje slikovnog naslućivanja. Pod tim "slikovnim naslućivanjem" valja izgleda razumjeti prije svega život slobodne, sebi samoj prepuštene i razumom nesputane mašte, fantazije, uz što bi se možda dalo pribrojati snove. U svakom slučaju jedan niži stupanj mnijenja i naziranja, u kojemu ne vlada, kao u onom višem, uvjerenje i pouzdanost zbilje i stvarnosti onoga što biva predstavljeno, već je u njemu čak i sama potreba za odnošenjem predstavljenih slika spram zbiljnosti nezatna ili potpuno odsutna.

(**Damir Barbarić**, *Idea Dobra*)

Ljepota?

Jer lijepo nije drugo do početak strašnog koji još možemo podnijeti.

(**R. M. Rilke**, *Devinske elegije*)

Naišao sam na odredbu ljepote - moje ljepote. Ljepota je nešto žarko i tužno, nešto što daje široko i pomalo nesigurno polje za odgonetavanje. Ako se hoće mogu primijeniti svoju misao na neki osjetilni predmet, recimo na žensko lice, jednu od najzanimljivijih pojava društva. Očaravajuća i lijepa glava, ženska glava, istodobno dopušta misliti - nejasno i neodređeno - na divotu i na tugu; u sebi nosi ideju tuge, otupjelosti, dapače ispunjenosti, istodobno kad je upravo oprečno, čista žar i vitalnost; pridružuje joj se nešto gorčine, koja kao da zrači iz orobljenosti ili očaja. Tajna i žaljenje također su karakteristike ljepote.

Jedna lijepa muška glava ne treba sadržavati, osim možda za ženske oči - potrebno je dobro shvatiti, za ljudske oči - ovu ideju divote, koja je u ženskom licu utoliko privlačnija izazovnije ukoliko je lice u cijelosti tužnije. Ali bit će u toj glavi još nešto žarko i tužno - duhovne potrebe, mračno potisnuto častoljublje - beskorisna moć koja bruji - ponekad neka osvetnička tupost (jer kod tog se predmeta ne smije zaboraviti idealni tip Dandya) - ponekad još - i to je jedna od najzanimljivijih karakteristika ljepote - tajanstvenost, i konačno (da konačno imam hrabrosti potpuno priznati, koliko se osjećam modernim u estetici) - Nesreća. Ne tvrdim da se Radost ne može vezivati za ljepotu, ali moram reći da je radost samo najprostiji ukras; dok je tuga, takoreći, najotmjeniji drug, u toj mjeri (možda bi moj mozak mogao biti začarano zrcalo?) da niti ne mogu zamisliti takvu vrstu ljepote u kojoj ne bi bilo nesreće. Privrženi takvim mislima - drugi bi iskušani od njih u Miltonovom načinu rekli: može se uvidjeti da bi mi bilo teško ne stići do zaključka da je najsavršenije otjelovljenje muške ljepote Sotona.

(**Charles Baudelaire**)

...Ljepota je strašna, jeziva stvar! Strašna je jer je nitko još nije dokučio niti će to kada moći, zato što Bog stalno stavlja pred nas nove zagonetke. U ljepoti se susreću dvije suprotne obale a oprečnosti istodobno postoje. Ja nisam učen čovjek, brate, ali o ovome sam puno razmišljao. Zbilja, tajnama nema kraja! Mnogo je u životu nepoznanica za čovjekova nejaka pleća. Rješavamo ih kako znamo i umijemo i opet smo na suhome. Ljepota! Nepodnošljiva mi je pomisao da čovjek plemenitog srca i uzvišenog uma, koji se zaputio u život s idealom Madone u srcu, završi u Sodomi. Još je strašnije što se čovjek kojemu je Sodoma u srcu, ne odriče lako ideala Madone i što u dubini duše može poludjeti od istinske čežnje za ljepotom, kao u doba mladenačke nevinosti. Da, široko je ljudsko srce, preširoko. Volio bih da nije tako. Sam vrag zna što sve to znači! Ono što je razumu mrsko i sramotno, često je u srcu milo i drago. Ima li ljepote u Sodomi? Vjeruj mi, mnogim ljudima je Sodoma lijepa. Jesi li znao za tu tajnu? Ono što me užasava je to što ljepota nije samo zastrašujuća, već i puna tajni. Bog i vrag tu se bore, a bojno polje im je ljudsko srce. Ali, ljudsko srce želi pričati samo o vlastitom bolu.

(**Dostojevski**, *Braća Karamazovi*)

- ljepota je u susretu kišobrana i šivaćeg stroja na operacijskom stolu

(**Lautreamont**, geslo nadrealizma)

humanizam?

§1.

Knjige su debela pisma prijateljima – primetio je jednom pjesnik Jean Paul. On je bit i funkciju humanizma ovom rečenicom jezgrovito i ljupko nazvao pravim imenom: humanizam je telekomunikacija u mediju pisanja, telekomunikacija koja stvara prijateljstva. Otkad postoji kao književni žanr, filosofija svoje pristalice regrutira tako što na infektivan način piše o ljubavi i prijateljstvu. Ona je ne samo govor o ljubavi prema mudrosti – ona tu ljubav želi probuditi i kod drugih. Od svojih početaka, pre više od 2500 godina, pa sve do danas, pisana filosofija je ostala virulentna zahvaljujući svojoj moći da preko teksta sklapa prijateljstva. Ispisuje se kao lanac pisama kroz generacije i, u prkos svim grėškama u prepisivanju, možda čak i zahvaljujući takvim grėškama, ona je prepisivače i tumače začarala prijateljevanjem. – Nema sumnje da je najvažnija karika u ovom lancu pisama bilo to što su Rimljani primili grėku pošiljku – jer je usvajanje grėkog teksta od strane Rima omogućilo da se on otvori za Imperiju, a to usvajanje ga je, barem posredno, posle pada Zapadnog Rima učinilo dostupnim potonjim europskim kulturama. Grėki autori bi se svakako čudili tome kakvi su se sve prijatelji javili na njihova pisma. U pravila igre pisane kulture spada i to da pošiljalac ne može predvideti ko će biti stvarni primalac. Isto tako, autori se upuštaju u avanturu da svoja pisma šalju neidentificiranim prijateljima. Da grėka filosofija nije kodirana u prenosive svitke, pošiljke – koje nazivamo tradicijom – nikada ne bi mogle biti predane; ali isti ti Rimljani bez grėkih lektora – koji su im bili na raspolaganju kao pomagači u dešifriranju pisama iz Grėke – ne bi se mogli sprijateljiti sa pošiljaocima tih spisa. Za prijateljstvo na daljinu potrebno je, dakle, i jedno i drugo – i samo pismo i dostavljač, odnosno tumač. A opet, da nije bilo spremnosti rimskih čitalaca da se sprijatelje s pismima iz daleke Grėke, nedostajao bi primalatelj, i da Rimljani u igru nisu ušli sa svojom izuzetnom prijamčivošću, grėke pošiljke nikada ne bi doprle do zapadnoeuropskog prostora, koji i danas nastanjuju ljudi zainteresirani za humanizam. Ne bi postojao ni fenomen humanizma, ni pažnje vredna forma latinskog filozofskog govora, isto kao što ne bi postojale ni kasnije filozofske kulture na nacionalnim jezicima. Kada je, sada i ovdě – na němačkom jeziku – reč o ljudskim stvarima, onda za tu mogućnost treba zahvaliti, pored ostalog, i rimskoj spremnosti na čitanje spisa grėkih učitelja, tako kao da su to bila pisma prijateljima u Italiji.

Ako se posmatraju epohalne posledice grėko-rimske pošte, jasno je da ima nečeg izuzetnog u pisanju, slanju i primanju filozofskih spisa. Očigledno je da pošiljalac ove vrste pisma prijateljima svoj spis šalje u svet a da primaoca i ne poznaje – u slučaju da ga poznaje, svestan je da slanje pisama upućuje i mimo njega, i da može stvoriti neodređeno mnoštvo prilika za sklapanje prijateljstva sa bezimenim, obično još nerođenim čitaocima. U erotološkom pogledu, hipotetičko prijateljstvo pisca pisama i knjiga sa primaocima njegovih pošiljki predstavlja slučaj ljubavi na daljinu – i to sasvim u Nietzscheovom smislu, a on je znao da je spis način da se ljubav prema bližnjem, ili pak prema onome ko je najbliže, preobrati u ljubav prema nepoznatom, dalekom, nadolazećem životu. Spis nema za posledicu samo podizanje telekomunikacijskih mostova između starih prijatelja, koji u trenutku slanja pisama žive na prostornoj udaljenosti, već pokreće i operaciju u pravcu nepoznatog – on zavođenje lansira u daljinu, jezikom staroeuropske magije rečeno: *actio in distans*, sa ciljem da se nepoznati prijatelj razotkrije kao takav i da se podstakne da pristupi krugu prijatelja. Čitalac koji se izlaže debelom pismu knjigu zaista može razumeti kao pozivnicu, a ako dopusti da se zagrije za lekturu, onda se prijavljuje u krug prozvanih kako bi tu potvrdio da je primio pošiljku.

Tako bi se zajednički fantazam sveg humanizma mogao svesti na model literarnog društva u kojem učesnici preko kanonske lektire otkrivaju zajedničku ljubav prema inspirativnom pošiljaocu. U srcu ovako shvaćenog humanizma nalazimo fantaziju sekte ili kluba – san o sudbinskoj solidarnosti onih koji su odabrani da budu pismeni. ...

§2.

Tome nasuprot, tamo gdje je humanizam postao pragmatičan i programatski – recimo u ideologijama gimnazija građanskih nacionalnih država 19. i 20. stoljeća – uzor literarnog društva proširio se na norme političkog društva. Od tada, narodi su se organizirali kao prisilna udruženja pismenih prijatelja koji se čvrsto drže obaveznog kanona lektire tog nacionalnog prostora. Pored zajedničkih, europskih antičkih autora, mobilizirani su i nacionalni i novovjekovni klasici – njihova pisma publici, preko tržišta knjiga i visokih škola, uzdigla su se do motiva djelotvornih u stvaranju nacija. Šta su novovjekovne nacije do djelotvorne fikcije čitalačke javnosti koja je kroz čitanje istih spisa postala udruženje složnih prijatelja? Doba klasičnog građanstva karakterizira opća vojna obaveza za mušku mladež i opća obaveza čitanja klasika za mlade oba spola – bilo je to doba naoružanog i načitanog humaniteta, doba na koje stari i novi konzervativci danas gledaju istovremeno i nostalgичno i bespomoćno, potpuno nemoćni da polože medijsko-teorijski račun o smislu kanona lektire...

Od 1789. do 1945. godine, nacionalni humanizmi, koji su uživali u čitanju, doživjeli su vrhunac; svjesna svoje moći i samozadovoljna, u njihovom središtu je prebivala kasta filologa – i klasičnih i suvremenih – koja je sebi dala zadatak da u krug primatelja merodavnih debelih pisama uvede podmladak. U to vrijeme su moć učitelja i ključna uloga filologa bile zasnovane na privilegiranom poznavanju autora koji su dolazili u obzir kao pošiljatelji spisa koji utemeljuju zajednicu. U svojoj substanciji, građanski humanizam nije bio ništa drugo do punomoć da se mladima nametnu klasici i da se tvrdi kako nacionalna lektira ima univerzalno važenje. Tako bi i same građanske nacije do određene mere bile literarni i poštanski produkti – fikcije sudbinskog prijateljstva sa dalekim zemljacima i sa čitaocima zajedničko-vlastitih autora koji naprosto nadahnjuju.

Ako je ova epoha danas nepovratno prošla, onda to nije zato što ljudi – zbog dekadentnog raspoloženja – nisu više bili spremni ispuniti nacionalni literarni zadatak; ova epoha nacional-građanskog humanizma okončana je zato što vještina pisanja pisama, pisama koja bude ljubav kod nacije prijatelja, čak i kada se obavlja veoma profesionalno, više nije bila dovoljna za uspostavljanje telekomunikacijskih veza među stanovnicima modernog masovnog društva. Medijskim etabliranjem masovne kulture u Prvom svjetskom ratu, 1918., (radio), i posle 1945., (televizija), a još više aktualnom revolucijom umrežavanja, koeksistencija ljudi u današnjim društvima postavljena je na nove osnove. Te osnove su, kao što se nepobitno može pokazati, odlučno postliterarne, postepistolografske, i prema tome, posthumanističke. Kome se čini da je prefiks u ovim izrazima isuviše dramatičan, može ga zamjeniti izrazom "marginalno" – tako da sad naša teza glasi: političku i kulturnu sintezu velika moderna društva produciraju tek marginalno preko medija literature, pisama, humanizma. Zbog toga literatura ni u kojem slučaju nije došla do svog kraja, ali se zato izdvojila u subkulturu *sui generis*, a prošli su oni dani kad je ona bila precjenjivana kao nosilac nacionalnog duha. Socialna sinteza ni prividno više nije stvar knjiga i pisama. Vodstvo su preuzeli novi mediji političko-kulturne telekomunikacije, koji su shemu rađanja prijateljstava preko pisama sveli na skromnu mjeru. Završena je era novovjekovnog humanizma kao školskog i obrazovnog modela, jer se više ne može održati iluzija da se velike političke i ekonomske strukture mogu organizirati prema modelu literarnog društva zasnovanog na prijateljstvu.

(Peter Sloterdijk, *Pravila za ljudski vrt*)

slavlje?

Ako je išta povezano sa svekolikim iskustvom svetkovine, onda je to činjenica da ona uskraćuje svako izoliranje jednoga naspram drugome. Svetkovina je zajedništvo i sam prikaz zajedništva u svojoj dovršenoj formi. Svatkovina je uvijek za sve. Tako kažemo da se netko "isključuje" ako ne sudjeluje u svetkovini. Nije lako steći jasne misli o tom karakteru svetkovine i strukturi iskustva vremena koja je s time povezana.

Možda bih smio krenuti od sljedećeg prvog promatranja. Kaže se: svetkovine se slave; dan svetkovine je dan slavlja. – Ali, što to znači? Što znači "slavljenje svetkovine"? Znači li "slaviti" samo nešto negativno: ne raditi? A ako znači – zašto? Odgovor ipak mora glasiti: jer nas rad očevidno razdvaja i dijeli.

Osamljujemo se s obzirom na naše djelatne svrhe, unatoč svem okupljanju koje je oduvijek bilo nužno zbog zajedničkog lova ili proizvodnje uz podjelu rada. Nasuprot tome, svetkovina ili slavlje očevidno su određeni time što tu nema osamljivanja, nego su svi okupljeni. Ta osobita odlika slavljenja svakako je postignuće koje više dobro ne poznajemo. U tome su starija vremena i primitivnije kulture bile mnogo iznad nas. Pitamo se: u čemu se zapravo sastoji to umijeće? Očevidno u zajedništvu koje se ne može točno odrediti, u okupljanju radi nečega za što nitko ne može reći zašto se pritom zapravo skupljamo i okupljamo. ... Slavimo tako da se okupljamo oko nečega. To ne znači jednostavno biti na okupu, nego intenciju koja sve sjedinjuje i sprečava da se raspadnu u zasebne razgovore ili se izoliraju u pojedinačne doživljaje.

Svetkovini pripada – ne želim reći bezuvjetno (ili možda ipak u nekom dubljem smislu?) – neka vrst povratka. Govorimo doduše o povratnim svetkovinama za razliku od jednokratnih. Pitanje je ne zahtijeva li zapravo uvijek i sama jednokratna svetkovina da je ponovimo. Povratne svetkovine ne nazivaju se tako zbog toga što se unose u neki vremenski poredak, nego obratno, vremenski poredak nastaje povratkom svetkovina.

(Hans-Georg Gadamer, *Ogledi o filosofiji umjetnosti*)

Što će nam sva naša umjetnost umjetničkih djela, kad nam se gubi ona viša umjetnost, umjetnost svetkovina! Nekoć su sva umjetnička djela bila izložena na velikoj svetkovnoj cesti čovječanstva kao znakovi sjećanja i spomenici viših i blaženih momenata. Sad se umjetničkim djelima hoće s velike ceste boli čovječanstva u stranu povući bijedne iscrpljenike i bolesnike na kratki trenutak naslade; nudi im se sićušna opojenost i malo ludila.

(Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*)

U doba u kojem su, međutim, bogovi uklonjeni, a stara vjera izumrla, slavlja koja je moguće protumačiti iz *teološkog* interpretacijskog sklopa vode ubogi život, kao što to iz godine u godinu očituje u borbi s privredom i slobodnim vremenom sve slabiji kršćanski kalendar. Podjednako tako i *humanističkom* idealu posvećena svjetovna slavlja, koja su se temeljila u moći političkih uvjerenja, gube zbiljsku podršku, kao što je to, primjerice, s danima proslave ustava, prisjećanja na jedinstvo i pružanje otpora itd.

U ovaj vakuum, koji je nastupio nakon razgradnje interpretacijskog sklopa, prodire jedan novi fenomen koji bi se smio protumačiti kao nasljednik sklerotiziranih slavlja uvriježenog tipa. Riječ je uopće o dokinuću estetskog predočavanja života u *iznimnim situacijama*. Umjesto toga, postupno dolazi do estetiziranja samih *neposrednih* ostvarenja svakodnevice. Naime, ništa nije preostalo što bi svakodnevicu, podajući joj njezin smisao, nadmašilo kako bi u modusu cikličkog prisjećanja u nju zadiralo i ovoj istoj svakodnevici ukazivalo na njezin načelni smijer. Ovakve je moći postupno, ali uspješno uklonio proces racionalizacije moderne (koji su analizirali sociolozi počevši od Webera sve do Habermasa). Jedan od mnogih ambivalentnih rezultata ovog procesa leži u tome da se slavljinama kao *reliktima mitova* oduzima bilo kakvo više značenje. Utoliko se oni smanjuju na bezazleni ostatak materijalne razonode i uživanja u piću i jelu, na licitarsko slavlje, na kobasice i vino.

Ovo se estetiziranje životnog svijeta, koje *odričući se* obuhvatnih interpretacijskih okvira svakodnevicu kao takvu izravno estetski preoblikuje, rasprostire se na način nadomjestka. Gdje nije moguće slaviti nešto što bi se isticalo od uobičajene pragmatike, ondje se, koliko je god to moguće, uljepšava ono što se ima. Budući da djelovanja, koja se neprestano umnažaju, ne dopuštaju nikakav prekid, otpada i ona za slavlja karakteristična razdioba neutralnog vremenskog odsječka kojemu se daje poseban naglasak kako bi u izvanrednim i cikličkim trenucima on sam dospio u svijest ljudi. U moderni, u kojoj bi svaki dan trebao biti šaren, a nijedan siv, nestaje nekadašnji kompenzacijski odnos. Blagdanski rekviziti, naprave,

odjeća itd., koji su se na svjetlo dana iznosili u posebnim prilikama, svoje dostojanstvo predaju proizvoljnim predmetima estetskog užitka. U sve je većem zamahu opće shvaćanje slobodnog vremena koje u žargonu, u atitudama, u osobnom pojavnom liku svakome dopušta da sebe samog slavi kako god mu volja.

(**Rüdiger Bubner**, *Estetsko iskustvo*)

Čisto ljudsko nastojanje, obično ispunjenje obveze nije još svetkovina, i svetkovinu se polazeći od onoga nesvetkovnog neće moći ni žudjeti ni razumjeti. Mora pridoći nešto božansko, čime postaje mogućim ono što je inače nemoguće. Uzdiže se na razinu na kojoj je sve "kao prvoga dana", blistavo, novo i "prvobitno": gdje se jest s bogovima zajedno, gdje se pače sam postaje božanskim, gdje struji dah stvaranja te se i sam sudjeluje na stvaranju. To je bit svetkovine.

(**Karl Kerényi**, navod prema D. Barbarić *Približavanja*)

realnost privida?

Uistinu, dragi moj, mi smo zapali u krajnje teško istraživanje. Jer ovo priviđanje (*to fainesthai*) i ovo pričinjanje a bez bića, ovo doduše govorenje ali bez istine, sve je to oduvijek bilo puno dvojbenosti (*aporia*) već prije i sada također. Jer na koji bi način trebalo reći da odista postoji lažno govorenje ili mnijenje a da se ne bude već pri samom izgovaranju toga zapleten u sva moguća protuslovlja, to je, Teetete, veoma teško...

Ovaj govor, naime, usuđuje se pretpostaviti kako *nebiće jest*. Jer inače nikako laž (*pseudos*) ne bi mogla biti. Ali Parmenid, veliki, još nam je kao djeci, sinko, od početka pa do konca svjedočio, govoreći slobodno i u stihu:

"Nikad ti nećeš uspjeti iznuditi da nebiće jest
zato daleko od tog puta odvrćaj svoju misao."

...

Nužno će nam biti, ako ćemo se obraniti, da kušniji podvrgnemo stav oca Parmenida, te da iznudimo da jest u nekom pogledu nebiće, i opet, da nekako nije biće.

(Platon, *Sofist*)

...To je novo [Platonovo] shvaćanje, i u tom smislu odlučna kritika Parmenida, nužno upravo u svrhu zadobivanja dostatne orijentacije o mogućnosti i pravoj naravi privida, slike, oponašanja, i na koncu same personifikacije onog života koji iz svega toga crpi mogućnost svog bitka: - sofistike i sofista. Borba protiv svemoćne sofistike obmane – a upravo je to za Platona jedno od presudnih određenja filosofije – moguća je samo tada kad se uvidi da su laž, obmana i privid jedna *u sebi pozitivna* moć. Bivstveno nebiće je ontologijski uvjet mogućnosti toga.

(Damir Barbarić, *Grčka filosofija*)

Postoji li privid u samoj *bivstvenoj cjelini* ili je nešto neovisno i pored nje? Ako je u njoj, onda ona nije jedinstvena, već se dijeli na istinu i privid; ako je izvan nje onda ne može uopće biti jer nikako nema bitka. Ako (samo) bitak jest a nebitak nije, onda za privid uopće nema mogućnosti postojanja. Ali i Parmenid je, tome usprkos, primoran priznati postojanje privida.

...

Pretpostavimo da je sve laž – tad bi i ta tvrdnja bila lažna, prema tome ima istine i nije sve laž.

Pretpostavimo da je sve istina – tad bi i istinita bila i negacija te tvrdnje, naime da nema istine, pa prema tome ne može sve biti istina. Ukoliko pak pretpostavimo da je sve ujedno i laž i istina, tada poništavamo unaprijed svaku našu tvrdnju, pa tako i ovu. Ako pak sve nije niti istina niti laž, onda uopće nije ništa, a o nebitku nema ni mišljenja ni govora.

Zaključak je dakle da niti istina niti laž ne mogu biti sveopći, već da postoji istina, ali postoji i laž.

Bivstvuje istina ali *bivstvuje i privid*. I tu nastaje najteže pitanje: kako je moguće subivstvovanje bitka i privida, istine i laži, te kako je moguć njihov uzajamni odnos?

(Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*)

Najveća pitanja i problemi filosofije kriju se u najsvakodnevnijim riječima i stvarima. Pojam privida tako je taman i misaono posve neiscrpiv kao i pojam *onoga Jest*, bitka – i oba ova pojma supripadaju na jedan neprogledan, zbunjujući, upravo labirintski način, prodiru jedan u drugoga i proigravaju jedan s drugim. Mišljenje koje se u njih upušta vodi uvijek sve dublje u nedomislivo.

...

Igra je stvaralačko proizvođenje, produkcija. Produkt je svijet igre, sefra privida, neko polje s čijom zbiljnošću nije sve u najboljem redu. A ipak privid svijeta igre nije naprosto ništa. Dok se igramo, krećemo se u njemu; mi živimo u tome – jamačno katkad lebdeći kao u nekakvu carstvu snova, ali katkad isto tako u usrdnoj predanosti i dubokoj zamišljenosti. Takav je "privid" kadšto snažnije doživljena realnost i jače se doima nego li masivne svakodnevne stvari u njihovoj otrcanoj običnosti. Što je dakle imaginarno? Gdje je mjesto ovog čudesnog privida, kakav je njegov rang?

O prividu govorimo obično u višestrukome smislu. Mislimo na primjer izvanjsku priliku stvari, površinski izgled, голу pročelnost i tome slično. Taj privid pripada stvarima samim – kao ovojnica jezgri, kao pojava k biti.

Koji put govorimo o prividu s obzirom na varavu subjektivno shvaćanje, pogrešno mnijenje, nejasnu predočbu. Tada je privid u nama koji krivo shvaćamo; on je uvijek u "subjektu".

Ali pored toga postoji i privid koji nije mišljen iz odnosa istine odnosno zablude onoga koji si nešto predočava – privid koji legitimno nastava u našoj duši, upravo kao tvorevina uobrazilje, fantazije. Ova abstraktna razlikovanja trebamo da bismo formulirali naše pitanje. Kakav privid jest svijet igre? Neka proćeljnost stvari? Neka varava predočba? Neki fantazam u našoj duši? Bilo bi odveć jeftino objašnjenje ako bi se reklo da imaginarno carstvo svijeta igre postoji isključivo u ljudskoj mašti, da je to neko poklapanje privatnih tlapnji ili privatnih fantazija s nekim kolektivnim obmanama, s intersubjektivnim fantazijama. Igranje je uvijek ophođenje s igračkama. Već se po igrački može vidjeti da se igranje ne zbiva samo u unutarnjosti duše i bez oslonca u izvanjskom objektivnom svijetu. Svijet igre sadržava subjektivne elemente fantazije i objektivne elemente. Fantaziju poznajemo kao moć duše, poznajemo san, unutarnje zorove, šarolike sadržaje fantazije. Ali što treba značiti objektivni privid? Postoje naime u zbilji stvari koje su same nešto neporecivo zbiljsko, a ipak u sebi sadrže moment "nezbiljnosti". Zvuči neobično i začudno. No svatko od nas zna nešto tome slično, samo što ove stvari obično ne označavamo tako detaljno i abstraktno. To su naprosto objektivno postojeće *slike*. Tako jablan uz obalu jezera baca svoju zrcalnu sliku na ljeskavu površinu vode. Osvjetljene stvari bacaju sjene, drveće uz obalu zrcali se u jezeru, okolne se stvari odsijevaju na glatkom i sjajnom metalu. Što je slika u zrcalu? Kao slika, ona je zbiljska, jest zbiljski odslik zbiljskog, originalnog drveta. Ali "u" slici predočeno je neko drvo, ono odsijava na površini vode, no ipak tako da se tamo pojavljuje samo u mediju zrcalna privida a ne u zbilji. Privid takve vrte je samostalna vrst bića i sadrži kao konstitutivni moment svoje zbiljnosti nešto specifično "nezbiljsko" u sebi – a osim toga je utemeljen i nekim drugim, naprostozbiljskim bićem. Zrcaljenje jablana kao je kao zrcaljenje, tj. kao određeni svjetlosni fenomen, zbiljska stvar i obuhvaća u sebi "nezbiljski" zrcalni svijet jablana.

...

Igranje je zbiljsko odnošenje, koje u neku ruku u sebe obuhvaća "zrcaljenje": igrosvjetovno ponašanje primjereno ulogama. Uopće, mogućnost da čovjek produktivno proizvede neki privid svijeta igre, ovisi u velikoj mjeri o činjenici da već u prirodi po sebi postoji zbiljski privid. Čovjek... nabacuje imaginarne svjetove igre. Pomoću imaginarno protkane proizvodnje djevojčica imenuje trup neke lutke svojim "živim djetetom", a sebe postavlja u ulogu "majke". Igrajućem svijetu pripadaju uvijek zbiljske stvari – ali su dijelom zaodjevene subjektivnim prividom koji potječe iz čovjekove duše.

Igranje je konačno stvaralaštvo u magijskoj dimenziji privida.

...

U svakom slučaju se vidi da uobičajeni govor o nezbiljnosti igre ostaje kratki spoj, ako se ne zapituje o zagonetnoj dimenziji imaginarnog. Kakav humani i kakav kosmički smisao ima ovo imaginarno? U povijesti mišljenja nalazimo ne samo pokušaje da se shvati *bitak* igre – nego se odvažuje i na nečuveni obrat, da se *smisao bitka* odredi *polazeći od igre*. Nije li možda igra prisposodobivi igrokaz cjeline, osvjetljujuća, spekulativna metafora svijeta? U osvitu europskog mišljenja izriče Heraklit: "Vrijeme je svijeta dijete koje se igra kamičcima – dječja je igra carstvo" (*fragment 52*). A nakon 25 stoljeća povijesti mišljenja veli Nietzsche: "...nastajanje i nestajanje, građenje i razaranje, bez svake moralne uračunljivosti, u vječno jednakoj nedužnosti, u ovom je svijetu odlika jedino igre umjetnika i djeteta" – "svijet *jest* igra Zeusova..."

(Eugen Fink, *Oaza sreće*)

poput djeteta?

U onaj čas pristupe učenici Isusu pa ga zapitaju: "Tko je, dakle, najveći u kraljevstvu nebeskom?" On dozove dijete, postavi ga posred njih i reče: "Zaista, kažem vam, ako se ne obratite i ne postanete kao djeca, nećete ući u kraljevstvo nebesko..."

(*Evandjelje po Mateju*, 18, 1-3)

Kad si prozreo svijet, vječna sila vrline [*de*] ne napušta te, i vraćaš se u djetinjstvo. (§28)

Ako sabereš dah, postaješ voljan, nije li moguće vratiti se u djetinjstvo? (§10)

Tko čuva izobilje vrline [*de*], nalikuje djetetu... Krhke su djetetove kosti i nježne tetive, ali mu je držanje ispunjeno snagom (§55)

(**Lao Ce**, *Dao De Jing*)

Lakše je biti zločest, ali onda nemaš puno prijatelja!

(**N.V.** - 5 godina)

Čudesan dokaz da čovek kao takav izvorno filosofira predstavljaju pitanja djece. Nije rijedak slučaj da se iz dječjih usta čuje ponešto što po svom smislu zadire u srž filosofiranja. Ispričat ću neke primjere: Jedno se dijete čudi: "Stalno pokušavam misliti da sam netko drugi, pa ipak sam to uvijek opet ja." Taj dječak dodiruje porijeklo svake izvijesnosti, svijest o bitku u samosvijesti. On se čudi pred zagonetkom bitka vlastitog Ja, pred onim što se ne može pojmiti na temelju bilo čega drugog. I pitajući, stoji pred tom granicom.

Drugo neko dijete čulo je priču o postanku svijeta: u početku Bog stvori nebo i zemlju... pa ubrzo zatim pita: "A što je bilo prije početka?" Taj je dječak spoznao da se pitanje nastavlja u beskonačnost, da razum ne može zastati i da nije u stanju naći konačan odgovor.

Drugom djetetu, koje se za vrijeme šetnje našlo pred nekim proplankom usred šume, pričaju bajke o vilama koje u toku noći na tom mestu plešu kolo... "Ali vila uopće nema..." Tad mu pričaju o stvarnosti, motre gibanje Sunca, objašnjavaju giba li se Sunce ili Zemlja, iznose razloge koji idu u prilog tome da Zemlja ima oblik kugle i da se giba sama oko sebe... "Ah, pa sve to nije istina", kaže djevojčica, lupivši nogom o zemlju, "pa zemlja stoji čvrsto. Ja ipak vjerujem samo ono što vidim." Na to joj odgovaraju: "Onda ne vjeruješ ni u dobrog Boga, jer ni njega ne možeš vidjeti." Djevojčica se trgne, i sasvim odlučno kaže: "Kad njega ne bi bilo, ni nas ne bi bilo." To dijete je potreslo čuđenje pred postojanjem: postojanje nije samo sobom dano. Dijete je pojmiло razliku između pitanja koje se odnosi na neki poseban predmet u svijetu i pitanja o bitku i našem postojanju u cjelini.

Druga se djevojčica, idući u posjetu, uspinje stubištem. I shvati kako se sve mijenja, i teče, i kako sve prođe kao da nije ni bilo. "Ali mora postojati nešto trajno... to što se sada uspinjem stubištem do tetke, to ću zapamtiti." Čuđenje i strah od univerzalne prolaznosti i nestajanja bespomoćno traže neko rešenje. Čovek koji bi sve to sakupio mogao bi podnijeti izvještaj o bogatoj dječjoj filosofiji. Prigovor da su djeca to ranije čula od svojih roditelja ili drugih očigledno se ne može odnositi na ozbiljne misli. Prigovor da ta djeca ne nastavljaju filosofirati i da, prema tome, takve izjave mogu biti samo slučajne, previda činjenicu da djeca često imaju genijalnost koja se izgubi kad odrastu. Kao da tijekom godina sve više ulazimo u zatvor konvencija i mnenja, u zatvor gdje se ništa ne otkriva i ne pita, gubeći pri tome djetinju bezazlenost. Dijete je još otvoreno prema životu koji se sam u sebi gradi, ono osjeća, gleda i pita, što se kasnije izgubi. Dijete zaboravi ono što mu se u jednom trenutku otkrilo i iznenadi se kad mu odrasli, koji to zabilježe, kasnije priopće što je sve reklo i pitalo.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filosofiju*)

Zadaća je filosofije da, suočena s "tvrdim činjenicama", postavlja dječja pitanja. Poput ovih: zašto se ljudi ne podnose? Što ih primorava da se pripremaju za uzajamno atomiziranje? Filosof je onaj čovjek koji u sebi može odstraniti otvrdla, obikla i cinički verziranog suvremenika, koji će mu s dvije tri rečenice bez daljnjega razjasniti zašto je to sve tako i zašto se to ne mijenja s dobrim namjerama. Filosof mora pružiti priliku djetetu u sebi, koje to sve "još ne razumije". Tko to "još ne razumije" možda može postaviti ispravna pitanja.

(**Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkoga uma*)

vrt?

Pustinja raste: teško onom tko pustinje skriva!

...

Čudesno! Doista čudno!

Tu sjedim tako sada.

Uz pustinju samu; pa ipak

Od pustinje opet daleko,

Ni u čem pust još nisam

Progutan sada, naime,

Od najmanje ove oaze...

(**Friedrich Nietzsche**, *Tako je govorio Zarathustra*)

Trg je *par excellence* socialni prostor, i samo je to; na trgu je javno i opće sve što se događa, vidi i osjeća. Vrt je, nasuprot tome, granični prostor, istovremeno javan i intiman, otvoren i zatvoren... U vrtu se susreću pojedinac i društvo, ličnost i kultura, priroda i duhovna nadgradnja, materijalno i imaginarno, vidljivo i nevidljivo, moguće i neporecivo. To je osnovna razlika između vrta i trga – trg je prostor socialnog općenja i susretanja bića jedne vrste, dok je vrt prostor svih vrsta općenja i prostor svih mogućih susreta, tako reći zbir mogućnosti susretanja, "prostor susretanja kao takvog". Na trgu se čovjek susreće sa čovjekom, trg je prostor u kojemu se uspostavlja i najneposrednije dokazuje društvo kao sistem, dok se u vrtu čovjek susreće s društvom, lična imaginacija s kolektivnom sviješću i kolektivna mašta sa sviješću i sudbinom pojedinca. Zato su u vrtu mogući susreti s ljudima više klase ili čak bićima druge vrste, zato se u vrtu nalaze neočekivana sreća i nezaslužena patnja, zato je u vrtu moguće naprosto sve.

(...)

Zahvaljujući svojoj zatvorenosti, lični vrtovi su izrazito subjektivni (izraz onoga koji ih je gradio, njegov lični govor), što znači da je količina estetske informacije koju oni nose maksimalna zato što oni najpreciznije što je moguće formuliraju vlasnikov doživljaj raja. Konstitutivni elementi vrta u ovom slučaju imaju izrazito estetsku funkciju i ponašaju se onako kako se ponašaju elementi jezika u poetskom govoru – ne gubeći svoju denotativnu vrijednost ali se međusobno povezujući lepezama konotacija kojima ih kontekst obogaćuje, oni mijenjaju svoju izvornu prirodu, odnosno postaju mnogo više od onoga što su izvan toga konteksta. Pristup u taj vrt u pravilu imaju oni koje vlasnik pozove, dakle oni koji su mu bliski i koji bi trebali dobro razumjeti njegov govor, iako ulazak nepozvanih nije kažnjiv... Uostalom, sasvim je dovoljno da se čovjek obrati nekome sa željom da mu bude gost i da dobije pristup u njegov vrt, pošto gost i stranac uživaju Božiju zaštitu.

(...)

Jezik... kao idealno eksistirajući sistem koji postoji jedino kao svojina cijelog društva i koji moj govor, koliko on bio osebujan, ličan i izuzetan, objektivira i čini "općerazumljivim"; ma kakav vrt ja napravio, ma koliko insistirao na "originalnosti" i svojeglavo gurao vrbe usred ružičnjaka, moj je vrt potekao iz rajskoga i svoje značenje stiče u odnosu prema njemu, što znači da su i njegova vrijednost (ili manjak vrijednosti) i njegov smisao "društveno provjerljivi" jer su određeni rajskim vrtom kao zajedničkim dobrom svih ljudi koji vjeruju u jednoga Boga (što će reći: koji govore jednim jezikom). Značenje moga vrta, kao i moga govora, interpersonalno je, ma kakvi oni bili i ma koliko se u njima izrazila moja neponovljiva i isključiva subjektivnost.

(...)

Jesu li ovozemaljski vrtovi sjene što ih rajski vrt baca na zemlju? To ne možemo znati, način postojanja raja i svega u njemu izmiče našem znanju, ali možemo znati, jer je to sasvim očigledno, da vrt tijesno korespondira s "rajskom stranom" ljudskoga bića, dakle s onim u nama što nam omogućuje da zamišljamo raj i sanjamo o njemu, s onim dijelom nas koji nas oslobađa podudarnosti s ovom, zadanom nam, eksistencijom i usmjerava nas prema drugačijem (prema rajskom?) načinu postojanja.

U vrtu se manifestira naša sloboda, jer vrt oblikujemo izborom iz onoga što nam Božiji svijet nudi, a izbor je, kao što znamo, osnovni nezaobilazni oblik slobode. Od svih korisnih i ukrasnih biljaka što rastu u jednoj klimatskoj zoni, od svih minerala, vrsta kamena i građevinskih materijala do kojih možemo doći, od svega što nam nama poznati svijet stavlja na raspolaganje, mi biramo ono od čega ćemo sklopiti svoj vrt. Ali se u vrtu manifestira i najviši oblik slobode za koji smo u ovom životu sposobni – kod oblikovanja vrta mi prevladavamo naše prirodne porive da radimo ono što služi našem opstanku i našoj

koristi, kod oblikovanja vrta mi iskazujemo i potrebu našeg duha za ljepotom, a time iskazujemo slobodu koja nam nije data od prirode nego je dugujemo duhu. Sjećate li se? Duns Scotus nam je lijepo objasnio da smo uistinu slobodni tek onda kad ne služimo svom opstanku (tad smo puko postojanje) i ne služimo samo svojoj koristi (tada smo robovi), nego radimo nešto čime sebe otvaramo prema drugim ljudima, prema drugim oblicima postojanja, prema svijetu. Vi ste uistinu slobodni, uči nas Duns Scotus, samo onda kad prevladate svoju prirodnu sebičnost radeći recimo iz ljubavi za nekoga drugoga, iz potrebe da slijedite svoj ideal radite u općem interesu, ili iz potrebe za ljepotom radite nešto što ljudskom razumu izgleda beskorisno. Vi ste uistinu slobodni naprimjer onda kad ne pravite njivu nego vrt, onda kad ste, usprkos oskudici, dio svog posjeda zasadili biljkama koje vas ne mogu nahraniti ali svojom ljepotom mogu radovati vaš duh. Hoću reći da se u vrtu iskazuju najniži i najviši stupanj naše slobode – mogućnost da biramo i mogućnost da prevladamo prirodu i izaberemo ono što nije korisno našem opstanku nego nas oslobađa od jednakosti s pukim postojanjem. Utoliko je vrt nesumnjivo dokaz da mi u sebi imamo, da možemo imati, nešto od raja.

Ono što ste izabrali kao elemente svog vrta, sve one cvjetove i korisne biljke, stijene i drveće, vi slažete u neku cjelinu koja ne mora odgovarati i vjerovatno ne odgovara vašoj predodžbi u tome kako bi svijet mogao izgledati kad bi bio lijep, ali govori o toj predodžbi i još mnogo više o vama. Vi ste, gradeći vrt, istupili iz carstva prirode (nužnost, dato, sebi jednako) i stupili u carstvo kulture (sloboda, upućivanje izvan sebe). Time niste samo sebe podsjetili na to da je u pravljenju vrtova vjerovatno sami začetak kulture (*cultus* je izvorno značilo obrađivati zemlju), nego ste pokrenuli i lijepu dialektiku govora koja osobu objektivira istovremeno naglašavajući njezinu neponovljivu pojedinačnost. Gradeći svoj vrt, vi ste progovorili i doveli svijet do govora jer su biljke i minerali, vodoscoci i stijene kojima ste oblikovali svoj vrt počeli, kao element vrta, stvarati značenje i obećali smisao. Priroda oblikovana u vrt progovorila je onako kako arheologu ili osjetljivom čovjeku obdarenom sjećanjem govore ruševine ili ostatak slike. Stvari su rječite i svijet nam govori, ako su uzdignuti do vrta, onako, kako smo možda i mi ljudi progovorili gradeći vrt.

To nas opet suočava s jednim pitanjem na koje ne možemo imati odgovor: je li naša potreba za rječitim svijetom, naša ljubav prema vrtovima i sklonost da svijet oblikujemo kao vrt, je li to, kažem, sjećanje naše duše na raj u kojem je boravila prije nego je rođena u ovo postojanje kako tvrdi Platon, ili je to naš pokušaj da spasimo svijet od šutnje kojom nam prijete, u koju svijet guraju scientisti, tehnolozi i ostali proroci anorganske materije? Pravimo li vrtove da bismo sačuvali govor u svijetu koji tone u nijemost? Branimo li vrtovima značenje i smisao u svijetu u kojem sve više stvari upada u tupu podudarnost sa sobom? Ili je i jezik darovan, pa sada obnavlja sjećanje otkrivajući nam ljepotu svijeta oblikovanog u vrt? Srećom, ne možemo to znati, možemo jedino napomenuti da vrt oslovljava "rajsku stranu" našeg bića i time što nas podsjeća na jezik i tako nas spašava od zaborava.

Pritom je, kao u govoru koji ne samo čuva nego i izražava vašu neponovljivu jedinstvenost objektivirajući vaše biće, svijet koji je progovorio u vrtu isto onoliko svijet koliko bi to bio da je ostao nijem. Drvo, potok ili cvijet nisu izgubili ništa od svoje prirode kad su postali dio vrta i time počeli stvarati značenje. (...) Vrt je pravi ako su drvo, paradajz i pijesak zaista ono što jesu, ono što su i izvan vrta, a istovremeno nešto više od toga jer nešto znače, sobom upućuju izvan sebe. Bez toga vrt ne bi mogao biti ovozemaljska slika rajskog vrta, ambient sreće koji ne dozvoljava da se zaboravi neraskidiva povezanost tijela i duha, nužnosti i slobode, materijala i značenja.

(Dževad Karahasan, *Knjiga vrtova*)

zdravo?

Sve dok smo zdravi ne pomišljamo na to da smo zdravi. Zdravlje spada u one fenomene koje ne opažamo kao posebne fenomene upravo zato jer u njima svakodnevno živimo. Otkrivamo ga onda kad ga izgubimo. Tek nam bolest omogućuje da vidimo zdravlje *kao* zdravlje. Da sam zdrav i kada mogu biti zdrav, iskušavam ako *nisam* ili ukoliko nisam bio zdrav, ili – što je teško – kada opažam da netko drugi nije zdrav ili nije bio zdrav.

Biti zdrav nije jedino *biti* koje izmiče našem pogledu upravo time što ono jest, a pogledu se otvara upravo svojim odsustvom. Ovo bi se moglo uopće reći o tome *biti* [bitku]. U ovim razmišljanjima će nas *biti dobro* i *biti istinito* sresti kao načini toga *biti* [odnosno, bitka] upravo ovog ustrojstva. Traženi model će se možda najlakše razviti na ovom primjeru, *biti zdrav*[ili, bitka zdravlja].

Ako zdravlje najprije opažamo kao ono što nam nedostaje u bolesti, onda mi "nekako" znamo što mislimo riječju "zdrav", a da to ne možemo definirati. Zdravo oko, ili noga, funkcionalno je sposoban organ ako možemo gledati, odnosno ako možemo hodati. Bolesno oko funkcionira pogrešno – ono je kratkovidno ili dalekovidno ili astigmatično ili zamučeno – ili uopće ne funkcionira, slijepo je. Izgleda da je zdravlje funkcionalna sposobnost. Da bismo definirali zdravlje, izgleda da moramo znati šta je funkcija. Svaka funkcija organa služi većoj cjelini: cijelom čovjeku ili životinji ili čak grupi, porodici ili vrsti. Ali šta znači "služiti"? Čemu služi organ? Izgleda da oko ima jednu funkciju; ono je tu radi čovjeka. Je li čovjek tu radi nečega? Okončava li regres svrha u samosvrši, regres funkcija u jednoj zatvorenoj cjelini funkcija? O samom čovjeku mi kažemo i to da je on zdrav ili bolestan. Je li i zdravlje čovjeka funkcionalna sposobnost? Gdje je svrha njegove funkcije? Možda u društvu? Možemo li govoriti o zdravlju i bolesti nekog društva? Morbidno doba, zdrava nacija, šizofrenija moderne svijesti – jesu li to metafore ili dotle dosežu pojmovi zdravlja i bolesti? Medicina je sklona zdravlje izjednačiti s normalnošću. Ali šta je norma? Ko je postavlja?

(...)

Biti *normalan* odgovara nekoj *normi*. Ta se norma obično ne razumije kao privatna norma za pojedinačnu individuu, nego kao zajednička norma klase individua. Diferenciranje individua još ne uzimamo u obzir. Govorimo, dakle, na primjer, o onoj normi koja određuje neku biološku vrstu, na primjer normu divlje guske. Ova norma je ono što opisuje zoolog kad govori o divljoj guski u općenitom smislu. Konrad Lorenz uvjerljivo tvrdi da nijedna empirijska guska ne odgovara tačno ovoj normi, te da norma također ne predstavlja statistički prosjek empirijskih divljih gusaka. Divlja guska zoologa mnogo je više darvinistički interpretirana Platonova idea divlje guske. Ona karakterizira ono ponašanje i onu građu tijela od koje neka empirijska divlja guska ne smije isuviše odstupati, ukoliko treba preživjeti ili barem izroditi potomke sposobne za preživljavanje. Norma divlje guske je zadana vrijednost njenih mogućih svojstava koja je definirana uvjetima optimalne sposobnosti preživljavanja. (...)

Čime je ova norma utvrđena u pojedinostima? Sposobnošću preživljavanja u danom okolnom svijetu, dakle, kako se kaže, prilagođenošću na okolni svijet. Norma nekog živog bića nije nešto što postoji izolirano nego pripada određenom okolnom svijetu i unutar ovog okolnog svijeta određenoj "ekološkoj niši". Ako se sva po sebi moguća svojstva živog bića zamisle kao da su unesena u jedan mnogodimenzionalni parametarski prostor, i ako se "norma nekog mogućeg živog bića" karakterizira pomoću jednog takvog "parametar-vektora", onda pojam ekološke niše implicira da postoje određene vrijednosti parametar vektora, koje naspram svih (ili skoro svih) njima susjednih vrijednosti, pretpostavljaju optimum sposobnosti preživljavanja (na primjer, u okolnom svijetu u kojem postoje mravi jedan parametar vektor koji životinju osposobljava za proždiranje mrava). Ekološka niša je, kao što pokazuje primjer mrava, ovisna o tome jesu li i kako zauzete ostale ekološke niše; sposobnost proždiranja mrava ima smisla samo ako postoje mravi. Norme različitih živih bića nisu, dakle, neovisne jedne o drugima. Pridržavamo li se svih vanjskih uvjeta, svih drugih normi i faktora zauzetosti pripadne niše, onda dobivamo ono što podrazumijevamo pod nekim konstantnim okolnim svijetom. Zdravlje nekog individuumu znači optimalnu prilagođenost normi života u niši u okolnom svijetu, koja definira njegovu vrstu.

Biološki termin *species* je latinski prijevod grčkog *eidos* i potječe iz platonovsko-aristotelovske filosofije. Ranije uvedeni pojam norme zaista je kibernetički model Platonove Ideje, i to upravo u Platonovom a ne aristotelovom shvaćanju *eidosa*. Norma divlje guske sama nije nikakva guska koja se može empirijski naći. ...Štoviše, neku empirijsku divlju gusku spoznajemo kao divlju gusku pomoću onoga što ona ima zajedničko sa normom divlje guske, dakle, pomoću njenog sudjelovanja (*methexis*) u normi divlje guske. Norma dakle postoji izvan (*choris*) svih empirijskih divljih gusaka, ali je ona upravo time ono što se na empirijskim divljim guskama uopće može spoznati u smislu zoološke znanosti (odstupanja od norme možemo znanstveno opisati samo utoliko što odstupanja potpadaju pod opće pojmove, dakle, opet pod nešto poput norme). Ali, norma nije puko subjektivna misao nekih ljudi. Ona najprije nije puko ime pomoću kojeg mi stanovite individue obuhvaćamo u jednu klasu. Obrnuto, mi pripadnost neke individue ovoj klasi dapače spoznajemo uspoređivanjem sa normom. Drugo, norma nije "izmišljena predstava norme"; štoviše, kad je promatramo kao predstavu, ona sadrži saznanje nekog objektivnog stanja stvari. Ona je "istinita predstava". Kad govorimo o normi, mi, zapravo, ne mislimo na ovu našu predstavu, nego u njoj shvaćamo stanje stvari. Ovo stanje stvari nije nikakva pojedinačna stvar (nikakva guska) nego ima karakter zakonomjernosti (životnih uvjeta jedne guske).

(...)

Naša definicija zdravlja još nije razjasnila što je bolest. Nama vrlo bliski fenomen bolesti – gripa, rak, endogena depresija – nešto je posve drugačije nego uobičajeno odstupanje svake individue od norme. Ako bismo tačnu saglasnost sa normom htjeli definirati kao ono što je zdravo, a svako odstupanje kao bolesno, onda ne bi bilo nijedne zdrave individue. Ovo bi protivriječilo darvinističkom smislu pojma norme koji upravo zahtijeva jedan prostor igre empirijskih oblika oko norme... Ukratko: uobičajeno empirijsko rasipanje oko zdrave norme upravo nije bolest.

Štoviše, izgleda da bolesti same imaju nešto kao normu. Kad to ne bi bilo tako, onda ne bi bila moguća medicinska znanost koja klasificira i prepoznaje bolesti, opisuje tipične procese i na temelju iskustva propisuje specifične lijekove. U romantičkoj medicini postojalo je učenje da je sama bolest jedan organizam koji zakonomjerno nastaje, raste i nestaje. Izgleda da je bakteriologija razotkrila istinosnu jezgru ove teze: bakterije (i *cum grano salis* virusi) zaista su i same organizmi. (...)

Ako postoji nešto kao norma bolesti, onda se pitamo šta ona ima zajedničko sa onom normom pomoću koje smo definirali zdravlje, i, potom, šta ih razlikuje. Norma zdravlja definira ponašanje nekog autoregulacijskog sistema primjereno zadanoj vrijednosti koja je određena zahtjevom samoodržanja. Bolest se najprije pojavljuje kao ometanje ovog reguliranog ponašanja, kao greška u pogonu. Ali, bolešću ne nazivamo svaku takvu smetnju. Smetnja mora, kvantitativno govoreći, sadržavati srednju mjeru. Ako je isuviše mala tad se ne pojavljuje kao bolest; u statističkom rasipanju ona se gubi u "šumovima". Ako je isuviše velika, ona tada ne znači bolest nego smrt. Tu srednju mjeru ona nadalje mora zadržavati kroz stanoviti period. Bolest, dakle, mora pokazati stanovito samoodržanje; izgleda da i ona pretpostavlja nešto kao sistem pravila pomoću kojega se sama održava. Bolest se javlja kao jedan parazitarni sistem pravila unutar većeg sistema pravila kojeg nazivamo organizmom.

(...)

Da zaključimo: ne-letalne smetnje nekog kompliciranog autoregulacijskog sistema moraju se prikazati u formi parazitarnog sistema pravila. Potpun nered nije nikakvo moguće iskustvo. U ovom smislu je mogućnost bolesti nužna konsekvencija mogućnosti zdravlja. Bolest bi se mogla definirati kao pogrešno zdravlje. Pojam "pogrešan" pri tome darvinistički označava umanjenu sposobnost održanja, dakle, gubitak prilagodbe.

(C. F. von Weizsäcker, *Jedinstvo prirode*)

nihilizam?

Što znači nihilizam? *Da se vrhovne vrijednosti obezvrijeđuju*. Nedostaje cilj. Nedostaje odgovor na ono "Čemu?"

~

Nihilizam predstavlja jedno patološko *međustanje* (– patološko je strahovito poopćavanje, zaključak na: *uopće nikakvog smisla* –): bilo da produktivne snage još nisu dostatno jake, – bilo da *decadence* još oklijeva i da još nije iznašla svoja pomoćna sredstva.

Pretpostavka ove hipoteze: – *Da nema istine*; da nema absolutne naravi stvari, da nema "stvari po sebi". – *Ovo je samo nihilizam, i to najekstremniji*. On stavlja *vrijednost* stvari upravo u to da tim vrijednostima ne odgovara niti je odgovarala nikakva realnost, nego da su one samo jedan simptom snage na strani onoga koji *postavlja vrijednosti*, jedna simplifikacija za *svrhu života*.

~

Što ja kazujem, to je povijest narednih dvaju stoljeća. Opisujem što dolazi, što više ne može drugačije doći: *nadolazak nihilizma*. Ta pri-povijest već sada može biti ispričana: jer nužnost sama ovdje je na djelu. Ova budućnost već govori u stotinu znakova, ta se sudbina posvuda najavljuje; za tu glazbu budućnosti već su sva uha načuljena. Cijela se naša europska kultura već odavno s jednom mukom napetosti koja raste od desetljeća do desetljeća nezaustavljivo kreće prema jednoj katastrofi: nemirno, nasilno, pre naglo: nalik struji koja hoće kraju, koja se više ne premišlja, koja se boji premišljati se. (**Friedrich Nietzsche**, iz ostavštine 1884.-88.)

Nema nikakve sumnje da je Nietzscheovo shvaćanje nihilizma danas i te kako aktualno, iako je od njegova nastanka prošlo već skoro cijelo jedno stoljeće. Bit će da je to u vezi s tim što to shvaćanje ne upućuje samo na neku banalnu zgodu koja se tiče uskog kruga posvećenih, što ne odgovara samo nekim usko stručnim potrebama i interesima, što ne uvažava samo neke čisto akademske obzire i razloge. Doduše, nije stvar samo u tome što Nietzscheovo shvaćanje nihilizma danas još uvijek privlači pažnju kritičara moderne kulture i modernog načina života, utoliko što upečatljivo opisuje epohalni udes Zapada. Trebalo bi, zapravo, reći da to shvaćanje zbunjuje i uznemiruje današnjeg čovjeka jer djeluje sasvim mračno i zloslutno, da širi oko sebe nemir i nespokoj, jer potkopava svaku vjeru u vrijednost prijednog puta. ...Veličina Nietzschea kao mislioca ne ogleda se samo u njegovom smjelom i odlučnom suprotstavljanju metafizici, u tome što je među prvima otvoreno posumnjao u ispravnost čitavog dosadašnjeg puta zapadnjačkog mišljenja. Njegova je mislilačka veličina možda još više došla do izražaja u vidovitosti njegovih slika i poredbi, u tome što su njegova maglovita snoviđenja u međuvremenu dobila konkretnu potvrdu, što se njegova duhovna pustolovina u međuvremenu okrutno ponovila i obistinila u realnom životu čovjeka današnjice.

Pogriješio bi onaj tko bi očekivao da će kod Nietzschea naći jasno i potpuno određenje pojma za čije se uvođenje u filozofski rječnik najprije veže njegovo ime. Čini se da je neumjesno i pretpostaviti a kamo li vjerovati kako je ovaj rani vijesnik propasti Zapada uopće pokušavao doći do takvog određenja. To proizlazi iz same prirode stvari, i nema nikakve veze s tim što je Nietzsche tobože bio nemaran prema problemu s kojim se uhvatio u koštac. U stvari, svaki razgovor o nihilizmu nužno zapada u teškoće i neprilike, jer nema nikakve čvršće točke na koju se može osloniti u ovom slučaju. Najveća je nevolja u tome što je ono "ništa" koje određuje bit nihilizma i tvori njegovu moć i snagu krajnje neprozirno, i gotovo sasvim neuhvatljivo. Pred tim *ništa* zastaje ljudski um, kao i ljudska sposobnost razumijevanja uopće, budući da o njemu nije moguće stvoriti ni sliku ni pojam. Utoliko je veliko pitanje kakvog uopće smisla ima očekivati temeljno razjašnjenje pojave kojim to *ništa* vlada i upravlja, koliko je uopće moguće steći jasan uvid u njenu bit. Sasvim je izvjesno da je Nietzsche toliko lutao, griješio i posustajao u svojim nastojanjima da pronikne u bit nihilizma, da otkrije njegovo porijeklo i pripremi idejnu podlogu za njegovo nadilaženje upravo zbog toga što nije ni znao ni umio izići na kraj s tim tajanstvenim *ništa*, koje mu se ispriječilo na putu u bespuće.

Posebno treba istaknuti da je Nietzsche prišao nihilizmu na izrazito povijesan način, da je na sebe preuzeo razmotriti njegovu pojavu i nužnost njegova nastanka iz perspektive svjetske povijesti. Za Nietzschea je nihilizam dalekosežan duhovnopovijesni događaj koji pogađa sve ljude bez razlike, prije svih moderne Europljane, a potom i pripadnike svih drugih naroda koji su uvučeni u krug zapadno-europskog zbivanja. To je usudna povijesna prekretnica zapadnog svijeta, čiji je početak skorijeg datuma, utoliko što je razvoj stvari u tom pravcu Nietzsche uvidio tek krajem prošlog stoljeća, i to po prvim jedva tek vidljivim znacima, a za čije ostvarenje trebaju potrajati još puna dva stoljeća. To ukazivanje na

vremensku granicu jasno govori o tome da je Nietzsche shvatio nihilizam kao međustanje, kao prijelazni period, kao posebnu fazu obuhvatnijeg povijesnog kretanja, a ne kao završni čin tog kretanja, kao njegov posljednji izdanak, kao krajnju stanicu poslije koje se nema više kuda dalje ići. I, što je naročito važno: Nietzsche se nije zadovoljio objektivnim, neutralnim utvrđivanjem identiteta jedne epohe, nego je tom kritičnom razdoblju ljudske povijesti pridao vrijednosnu oznaku – shvatio je nihilizam kao "patološko" međustanje, kao međuvrijeme u kojem ljudski život ispada iz prirodnog ležišta, u kome ljudski život dospijeva u neprirodan položaj. Na ovaj se korak Nietzsche nije odlučio slučajno i nasumce, nego rukovodeći se ozbiljnim razlozima. Kako bi moglo biti drugačije kad izraz "patološki" tako upadljivo cilja na ono ništa koje određuje bit nihilizma? Nietzsche je bio živo svjestan te okolnosti, pa je čak i izričito ukazivao nju. Iz jednog njegovog, doduše usputnog, objašnjenja nedvosmisleno proizlazi da nihilizam predstavlja nepravilno, neredovito, nenormalno stanje, to jest stanje poremećenosti, ako već ne bolesti i propadanja, upravo zbog toga što pribjegava "čudovišnom uopćavanju", što tvrdi da ništa nema smisla, što sve svodi na ništa. (...)

Nihilizam se, u konačnici, svodi na tvrdnju da "nema nikakve istine, da ne postoji nikakve absolutne naravi stvari, nikakva 'stvar po sebi'." Kao povijesni događaj totalnog poricanja nihilizam definitivno pokopava vjeru u tradicionalna mjerila, uzore i likove, da nepovratno razara svako smislaoni ljudski angažman u pustinji besmisla. Nema više nikakvog sveobuhvatnog smisla koji bi osvjetljavao životno boravište ljudi, nedostaje najviši cilj koji bi osmišljavao sve pojave ljudskog života. Ništa ne važi i ne obavezuje, ništa više ne zaslužuje da mu se čovjek prikloni i pokloni. Nestalo je "zvjezdano nebo" moralnih ideala prema kojima se čovjek do sada upravljao u svojim postupcima, utrnila je svjetlost "ideje" koja je do sada osvjetljavala put ljudskog djelovanja, pa je ljudski život ostao visiti u nepojmljenom. Jednom riječju, pokazalo se da čovjek nema ni najmanje prava uspostavljati neku onostranost, da su fiktivne sve tradicionalne moralno-ontološke odredbe, da se pod maskom svih dosadašnjih vodećih vrijednosti i ideala krije ono čudovišno *ništa*.

S obzirom na pravac i karakter Nietzscheovog osnovnog uvida, oko kojeg teško da može biti ikakve zabune, treba reći da je pojava nihilizma zadavala veliku brigu ovom vrsnom kritičaru naše suvremenosti. Ne samo što je Nietzsche sa strahom i zebnjom gledao na zametak nihilizma, nego je, štoviše, kategorički tvrdio da njegovo širenje predstavlja najveću opasnost po opstanak ljudskog roda. Samo, to nikako ne znači da je Nietzsche oplakivao propast metafizike, da je žalio zbog nestanka naslijeđenih vrijednosti i ideala, a kamo li, tek, da je težio učvrstiti izgubljena uporišta i povratiti izgubljenu izvjesnost. U nadolasku nihilizma (što je za njega bila svršena stvar) Nietzsche je u isti mah vidio i najveću prigodu koja se ukazuje ljudskom životu, a ne samo najveću opasnost.

(Mihailo Đurić, *Utopija izmjene svijeta*)

Nije li naša situacija da stojimo točno usred krize čovječtva? Kakva je to kriza?

Friedrich Nietzsche naziva je "nadolaskom nihilizma". Iz dubine našeg opstanka izdiže se neugodna sablast besmislenosti života. Ništa više nema vrijednosti; nema više išta vrijedna za što bi se isplatilo živjeti; ali ne tako da više ne bi bilo religije, filosofije, umjetnosti i znanosti, - nego je njihova vrijednost izgubljena, čak i ako su one tu; one više ljudskom *bivanju-tu* ne znače ništa. Ideali sveca, mudraca, umjetnika, onoga koji spoznaje povučeni su u vrtlog goleme odvratnosti prema životu. Otvoreno je pitanje u kojoj je mjeri Nietzscheova vizija nihilizma već stvarnost, ili su još preostali ostatci kulturne tradicije, ne tek kao izgorijela troska, nego kao žive snage. Nekako očito moramo našu situaciju shvatiti u pogledu na tu strašnu mogućnost.

Može li ta bujajuća kriza nihilizma u sebi skrivati pobude koje čovjeka vode do najizrazitijeg i krajnjeg promišljanja, do filosofije? Ili i filosofija, kao jedna od dosadašnjih najviših vrijednosti, zapada u bezvrijednost i besmislenost? Nije li takav univerzalni nihilizam kraj svih stvaralačkih kulturnih snaga, kraj duha uopće? I je li ta situacija propasti naš istinski položaj, naša stvarna situacija?

Eksistencijalni motiv za uvod u filosofiju može proizaći samo iz neprikrivene i na način bezobzirne istinitosti viđene situacije u kojoj se stvarno nalazimo. Samo iz razboritosti bez iluzija izbija znanje o tome kako zapravo stvari s nama stoje i na što to u sebi smjeramo. Istinska razboritost upoedinjuje čovjeka u jedincatost njegova sopstva. Ona odbacuje sve javne i preuzete načine na koje razumijemo naše *bivanje-tu* iz uobičajenih, predodređenih tumačenja života.

Tada se nadaje pitanje savjesti: je li naime doista kulturna situacija europskog nihilizma naš najvlastitiji položaj? *Ne bi li moglo biti da mi upravo uslijed našeg svrstavanja u unaprijed oblikovanu shemu života, pa bilo to i vlastito očajanje, sebi prikrivamo vlastitu situaciju?* Da sebi određujemo ulogu u velikoj igri života, dapače u svjetskom povijesnom procesu, čija nas fatalnost oslobađa toga da budemo mi sami, da sami odaberemo svoj vlastiti opstanak? Nije li na kraju samorazumijevanje iz javne kulturne situacije bijeg pred nama samima, jedan nespretan način da izbjegnemo samima sebi?

To treba ostati pitanjem.

(Eugen Fink, Uvod u filosofiju)

kinizam?

Antički kinizam je principijelno drzak, barem na grčkom izvoru. U njegovoj drskosti leži metoda dostojna otkrivanja. Taj prvi zbiljski "dialektički materijalizam", koji bijaše i eksistencijalizam, s nepravom je promatran i preskočen kao puka satirska igra, kao napola vedra, napola prljava epizoda pokraj velikih sistema grčke filosofije – Platona, Aristotela i stoika. U toj *kynismos* otkrivena je vrst argumentiranja s kojom seriozno mišljenje ni do danas ne zna što bi započelo. Nije li sirovo i groteskno kopati po nosu dok Sokrat zazivlje svoj *daimonion* i zbori o božanskoj duši? Može li se nazvati drugačije no vulgarnim, kada Diogen protiv platonskog nauka o idejama ispušta prdac – ili nije li prdstvo samo jedna od ideja koju je božanstvo ispustilo iz svoje kosmogonijske meditacije? I što ima značiti kada ovaj filosofirajući gradski luralica na Platonov tankočutni nauk o Erosu odgovara javnom masturbacijom? Za razumijevanje ovih prividno nastrano provocirajućih gesta vrijedno razmišljanja jest načelo, koje je učenja o mudrosti dozvalo u život i koje je u starini slovalo kao samorazumljivost, prije nego što su ga razorili moderni tokovi razvitka. U filsofa, čovjeka ljubavi prema mudrosti i svjesnog života, moraju se podudarati život i učenje. Središte svakog naučavanja je ono što njegovi sljedbenici od njega otjelovljuju. To se daje idealistički naopako tumačiti, kao da je smisao filosofije uputiti ljude na trag nedostižnih ideala. No, ako je filsof u vlastitoj osobi pozvan da živi ono što govori, tada je, dapače, njegova zadaća u kritičkom smislu da još više govori ono što živi. Od davnine se svaka idealnost mora materijalizirati i svaka materijalnost idealizirati, kako bi za nas bila zbiljskom kao biće sredine. Lučenje osobe i stvari, teorije i prakse u ovome elementarnome vidiku, uopće ne dolazi u obzir – osim kao znak zamućivanja istine. Otjeloviti naučavanje znači: sebe učiniti njegovim medijem. To je opreka onome što se zahtijeva u moralističkom pleodajeu za strogo, idealom vođeno djelovanje. U osluškivanju onoga što je otjelovljivo, ostajemo zaštićeni od moralne demagogije i od terora radikalnih abstrakcija, koje se ne daju živjeti.

...

Tko uzima slobodu suprotstavljanja vladajućim lažima, provocira klimu satiričkih olabavljenja, u kojima se od sputanosti afektivno odrješuju i moćnici, zajedno sa svojim ideolozima vlasti. No, dok kinici zaštićuju svoje "drskosti" životom u asketskom integritetu, odgovara im idealizam onih napadnutih, s njihovom nesputanošću prikriivenom kao užasavanje, koja, u najgorem slučaju ide do istrebljavanja. U biti je moći da se ona može smijati samo vlastitim vicevima.

...

Drskost načelno ima dva položaja: gore i dolje, moć na vlasti i protumoć, staromodno izraženo: gospodar i sluga. Antički kinizam započinje proces "golih argumenata" iz opozicije, nošen moći, koja dolazi odozdo. Kiničar prdi, sere, piša, masturbira na otvorenoj ulici, pred očima atenskog sajmišta; on prezire slavu, fućka na arhitekturu, uskraćuje poštovanje, parodira povjesnice o bogovima i junacima, jede sirovo meso i povrće, leži na suncu, zbija šale s kurvama i kaže Aleksandru Velikome neka mu se makne sa sunca. Što to treba značiti?

Kinizam je prva replika na atenski gospodski idealizam, koja prekoračuje teorijska opovrgavanja. On ne govori protiv idealizma, on živi protiv njega. (...)

Akademijski razgovor filsofa ne dodjeljuje materijalističkoj teoriji mjesto koje zaslužuje – dapače, on joj ga ne može priznati budući da sam razgovor pretpostavlja nešto tako kao idealistički dogovor. Tamo, gdje se samo govori, eksistencijalni materijalizam unaprijed zna da ga se ne razumije. U dialogu glava vazda će iskrsavati samo teorije glava, i dialektika glave lako će se izdići iznad prijepora idealizma s nekim materijalizmom glave. Sokrat se sasvim dobro nosi sa sofistima i teorijskim materijalistima, samo ako ih može namamiti u razgovor u kojem je on nepobjediv kao majstor proturječja. Ali s Diogenom nisu izašli na kraj ni Sokrat ni Platon – jer on s njima govori drugačije, u dialogu čitavim tijelom. (...)

U psećoj filosofiji kinika pojavljuje se, naime, materijalistička pozicija, koja je ravnopravna idealističkoj dialektici. Ona posjeduje mudrost iskonske filosofije, realizam materijalističkog temeljnog stava i vedrinu neke ironične religioznosti. Kraj svih svojih nezgrapnosti Diogen nije opozicionalno zadržan i fiksiran u protuslovljenju; njegov život je označen humorističkom samoizvjesnošću, koja pripada samo suverenim duhovima. U idealizmu, koji opravdava socijalne i svjetovne poretke, ideje se nalaze gore te sjaje u svjetlu pozornosti; materija je dolje, puki odsjaj ideja, sjena, prljavštine. Kako se živuća materija može obraniti od tako niskog rangiranja? Ona je isključena iz akademiskog dialoga, ostaje pripuštenom samo kao tema, ne kao eksistencija. Što činiti? Ono materijalno, budno tijelo, aktivno se bježe za dokaz suverenosti. Ono isključeno niže upućuje se na tržnicu i demonstrativno izaziva ono više. Fekalije, urin, sperma! "Vegetirati" poput psa, ali živjeti, smijati se i voditi brigu o dojmu da iza svega toga ne stoji

poremećenost nego jasna refleksija.

Sada bi se moglo prigovoriti da su animalne stvari svakodnevna privatna iskustva tijela, koja ne zaslužuju javni spektakl. Može biti, no to ne pogađa stvar. Taj "prljavi" materijalizam ne odgovara samo na prenategnuti idealizam moći, koji potežuje prava onog što je konkretno. U kinika su animalnosti dio njegova samostiliziranja. Njihova jezgra je eksistencijalizam. Kiničar kao dialektički materijalist, mora izazivati javnost, budući da je ona jedini prostor u kojem se smisaono može pokazati prevladavanje idealističke arogancije. Duhovni materijalizam ne zadovoljava se riječima, nego prelazi u materijalnu argumentaciju koja rehabilitira tijelo. Zacijelo, idea caruje u akademiji a urin diskretno kaplje niz latrinu. Ali urin u akademiji! To bi bila totalna dialektička napetost, pisati protiv idealističkog vjetra.

...

Drskost je djelotvorna kada iz donje pozicije pri svome prodoru izražava realne energije. Religiozna drskost, blasfemija, pušta otjerati nabožnu ozbiljnost, pri napadu fiziologijски nezadržive energije smijeha.

Ono što ima moć, može si uzeti slobodu. No ipak, moć je gore i dolje, dakako s pomaknutim proporcijama; sluga nije tek ništa, a gospodari nisu sve. Moć onoga ispod dolazi individualno do svijesti kao ona drskost koja tvori jezgru snage kinizma. Ravnina na kojoj oni iskušavaju mogućnosti vlastite volje, subverzija, samovoljna praksa u smislu polovičnih sloboda koje rastežu zakone.

Sloboda moći na vlasti, dvostruka je sloboda. Ona ponajprije obuhvaća privilegije i gospodske slobode, koje su povezane s moći na vlasti. Nikakva drskost nije potrebna da se ona uzme, prije osjećaj takta, da se pri tome ne postupa ostentativno.

Ali, i u moćnih postoji nešto što dođe na isto s poluslobodama. Budući da se pri tome izdaju protivničkoj svijesti, takve si oni dopuštaju u pravilu samo pod pritiskom. Gospodska svijest poznaje specifičnu drskost: gospodski *cinizam*, u modernom smislu riječi, za razliku od kiničke ofenzive. Kritički kinizam, onaj primarni, napadački, bio je plebejska antiteza. Moderni cinizam je, naprotiv, gospodska antiteza vlastitom idealizmu kao ideologiji i kao maskeradi. Cinički gospodin otkida masku, ismijava svog slabog protivnika – i tlači ga. *C'est la vie*. Plemstvo obvezuje. Reda mora biti. Prinude stvari često nadilaze uvid onog pogodenog, zar ne?

Gospodski cinizam je drskost koja je promijenila stranu.

Tu ne izaziva David Golijata, nego Golijat Davida svih vremena – od arogantnih asirskih vojničkih kraljeva do moderne birokracije – pokazuje hrabrom ali izgleda lišenom Davidu, gdje je gore i gdje je dolje; cinizam u javnoj službi.

...

Diogen, besramna politička životinja, ljubi život te on za ono animalno zahtijeva prirodno, ne pretjerano, no ipak časno mjesto. Tamo gdje se ono animalno niti ne potiskuje niti ne uzvisuje, nema mogućnosti za "nelagodu u kulturi". Energija života mora se uspinjati odozdo prema gore i neometano otjecati, čak i u mudraca. Tko ljubi život, poput Diogena, u njega takozvani takozvani "princip realnosti" poprima drugu formu. Obični realizam potječe, štoviše, iz tjeskobnosti i mrzovoljna mirenja s nužnostima, koje propisuje "sistem potreba" podruštvljenih živih bića. Diogen, prema predanju, mora da je neobično dugo živio, više od devedeset godina; u filozofa, koji je bio etik i dopuštao samo otjelovljenje, ta činjenica djeluje poput dokaza njemu u prilog.

Diogenova besramnost nije na prvi pogled razumljiva. Ako se, s jedne strane, čini da je treba protumačiti prirodnofilosofijski – *naturalia non sunt turpia* – tada je njezina poanta na političkom, društvenoteorijskom području. Sram je najintimniji socialni okov, koji nas, prije svih konkretnih pravila savjesti, veže uz opće standarde ponašanja. Filozof eksistencije ipak se ne može pomiriti s danim socialnim dresurama srama. On odvrće proces još jednom od početka: ono zbog čega se čovjek zbiljski treba stidjeti ni u kom slučaju nije utvrđeno društvenim konvencijama, pogotovu kada je društvo samo pod sumnjom da počiva na perverzijama i neumnostima.

Kinik, dakle, otkazuje duboko usađenim naredbama stida rasprostranjeno sputavanje. Običaji, uključujući konvencije stida, dapače mogu biti naopaki; tek ispit pred principom prirode i principom uma može stvoriti neku sigurnu osnovu. Politička životinja probija politiku stidljivosti. Ona pokazuje da se ljudi, u pravilu, stide za krive stvari, za svoj *physis*, za svoje animalne strane koje su uistinu nedužne, dok neuznemireni ostaju pri svojoj bezumnoj životnoj praksi, svojem mahnitaju za dobitkom, nepravednosti, okrutnosti, taštini, pristranosti i zaslijepljenosti. Diogen okreće koplje. On doslovno sere na uvrnute norme. Pred očima atenske publike na trgu on je običavao raditi "kako ono što se odnosi na Demetru,

tako i ono što se odnosi na Afroditu", u prijevodu: srati, pišati, onanirati (možda i obljubiti). Kasnija platonička i kristijanizirana tradicija, koja je gušila tijelo teretom stida, mogla je, naravno, u tome vidjeti samo skandal pa su bila potrebna stoljeća prije nego što se značenja tih gesta moglo približiti filozofskoj jezgri. Psihoanaliza je dala svoj prilog ovom ponovnom otkrivanju time što je iznašla jezik u kojemu se otvoreno može govoriti o analnim i genitalnim "fenomenima". Baš je to, na pantomimičkoj ravnini, prvi pokazao Diogen. Ako je mudrac emancipirano biće, tada on mora u sebi odriješiti unutarnje instancije potiskivanja. Stid je glavni činilac socialnih konformizama, prekidač, na kojemu se upravljanja izvana prebacuju u upravljanja iznutra. Javnom onanijom on je počinio bestidnost, s kojom se doveo u opoziciju prema političkim dresurama vrline svih sistema. Ona je bila frontalni napad na svekoliku politiku obitelji, jezgru svakog konzervativizma. Budući da je on, kako predanje stidljivo kazuje, svoju svadbenu pjesmu pjevao vlastitim rukama, on nije podlijegao prisili da ulazi u brak zbog seksualnih potreba. Diogen je praktički docirao masturbaciju, dakako, kao kulturni napredak ne kao pad u animalno. Dapače, prema mudracu, životinji se mora dopustiti da živi, ukoliko je ona uvjet čovjeka. Vedri masturbant ("Da li bi se moglo tako trljanjem trbuha rastjerati glad?") probija konzervativnu seksualnu ekonomiju bez vitalnih gubitaka. Seksualna neovisnost ostaje jedan od najvažnijih uvjeta emancipacije.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*)

dvoje?

Poslušajmo androginu bajku iz Platonove *Gozbe* [*Symposion*]:

Na početku, tako se kaže u mitskoj poemi koji iznosi Aristofan kao subesjednik domjenka, čovjek bijaše seksualno samodostatno i savršeno biće, androgin sa svim atributima ženskoga i muškoga. Pračovjek posjedovaše četiri noge i četiri ruke, dva obraza i loptasti oblik, a također genitalije obaju spolova. Koga bi moglo čuditi što je ta androgina čudesna životinja bila prekomjerno umišljena? Zavidni bogovi, međutim, razmišljaju kako bi mogli kazniti hybris toga bića. Pračovjek, po kratkom postupku, biva rasječen u dva polučovjeka. Oni se sad zovu muškarac i žena, te su osuđeni na prokletstvo da, s dušom što krvari, istu drugu polovinu, od koje su odijeljeni da bi pojmlili da dio nije cjelina i da čovjek nije bog. Od toga se vremena oba polučovjeka utječu pomoći Erosa, koji može sastaviti ono što pripada zajedno i vratiti čovjeka samome sebi.

To je sarkastična pripovijest, koja se samo na jedan način može pogrešno razumijeti, ako se, naime, shvati kao izraz naivnosti. ...U Platonovu razgovoru zbiva se uzajamno ironično otkračunavanje poezije i jezika filosofije – prevođenje onog oduševljenog u trezveno i trezvenog u oduševljeno. Ako se prisjetimo do koje je mjere grčka kultura idealizirala i štovala ljudsko tijelo, tek onda u potpunosti poimamo poetički cinizam te pripovijesti. Pripovjedač svojim prijateljima u gozbi nudi neko hinduističko čudovište s osam ekstremiteta i dva obraza, kao prauzor savršenog ljudskog lika, k tome još kuglasto okrugla, nesposobna za uspravan hod, do kojega bijaše tako stalo grčkoj etici tijela. Ne da se zamisliti kakvu bi figuru ono učinilo prilikom olimpijskih igara.

Vic pripovijesti se razotkriva čim uvidimo da se tu savršenstvo opet javlja kao nedostatak – naime kao nedostatak ljepote. Okrutnost bogova, koji rasijecaju narcističku pranakazu, stoga posjeduje smisao kažnjavanja, s druge strane stvaralačku perspektivu. Jer, pri odjeljivanju muškarca i žene, božanski ironično, nastaje istodobno ljepota ljudskog tijela. Tek ova može pokazati smijer čežnjivoj ljubavi. Kuglasto biće, nerasječeno još ne može iskusiti ljubav, jer u njemu još nije prisutna ljepota za kojom se u ljubavi isplati čeznuti. Zbog toga *tek u drugom jedinstvu* – nastalom iz sjedinjavanja odijeljenoga – postaje mogućim zbiljsko savršenstvo, koje je, zbog odsutnosti ljepote, još nedostajalo u prvome. Od sada nadalje Eros, bog radosti stapanja i pijanstva ljepote, mora sudjelovati u igri, kada se treba dogoditi sjedinjavanje. Tek nakon razdjeljivanja ljudska se tijela mogu s radošću međusobno obuhvaćati rukama i nogama.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*)

Meni se naime čini da ljudi uopće nisu shvatili moć ljubavi, jer da jesu, podigli bi joj najveća svetišta i žrtvenike i prinosili joj najveće žrtve, dok se sada ne zbiva ništa od toga premda bi trebalo da se zbiva u najvećoj mjeri... Ja ću vas dakle pokušati posvetiti u tajne njezine moći a vi ćete biti učitelji drugima. Ali najprije treba da razumijete ljudsku narav i promjene kroz koje je prošla. Jer naša negdašnja priroda nije bila ista kao sada nego sasvim drugačija. Ponajprije, ljudi pripadahu trima spolovima, ne kao sada dvama, muškom i ženskom, nego je pored tih dvaju postojao i treći s osobinama oba ta spola, kome se sačuvalo ime, dok je on sam iščezao; jedan je naime od tadašnjih spolova bio muškoženski [*androgynos*], i izgledom i imenom sastavljen od muškoga i od ženskoga; ali sada je od njega ostalo samo ime koje služi za pogrdu. Nadalje, vanjština je svakog čovjeka bila sva zaobljena, leđa i bokovi bili su im uokrug, imao je četiri ruke i isto toliko nogu a lica dva potpuno jednaka na okruglu vratu te jednu zajedničku glavu za oba ta lica koja su gledala u suprotnim smjerovima, uha četiri, spolovila dva i drugo sve kako bi se po tome dalo naslutiti. ...Bili su silni snagom i silom a čudi preuzetne, pa su nasrnuli na bogove: ono što Homer priča o Efialtu i Otu, to se odnosi na njih, da su se naime nastojali popeti na nebo da napadnu bogove. ...Najzad Zeus, domislivši se, reče: "Mislim da imam plan kako da ljude sačuvamo a opet da učinimo kraj njihovoj razularenosti, tako što ćemo im umanjiti snagu. Sad ću ih", reče, "rasjeći svakog popola pa će biti slabiji, ali i nama korisniji zato što će ih biti više; a koračat će uspravno, na dvije noge. Ako se pak ni poslije toga ne smire nego nastave plahovati, opet ću ih", reče, "rasjeći napola tako da će se kretati skakućući na jednoj nozi." ...Budući dakle da je naš izvorni oblik bio rasječen popola, kako je svaka polovica čeznula za svojom drugom polovicom i nastojala se združiti s njom pa su jedna drugu objumljivale rukama i grlile se težeći da srastu, umirale su od gladi i općenite neaktivnosti zato što jedna bez druge nisu htjele ništa raditi. I kad bi god umrla jedna od njih, ona druga koja je ostala živa, tražila je sebi neku drugu i objumljivala je bilo da se namjerila na polovicu nekadašnje ženske cjeline – ono što sada nazivamo ženom, – bilo muške; i tako su ginule. Ali Zeus se sažali pa im nađe drugi izlaz: premjesti im spolovila sprijeda – jer do tada i ona su im bila izvana pa su oplođivali i rađali u zemlju kao cvrčci a

ne jedno u drugo, – premjesti im ih dakle sprijeda kako su sada i time omogućiti rađanje jednoga u drugome, naime u ženskom posredstvom muškoga... Iz tolike davnine usađena je dakle ljudima uzajamna ljubavna žudnja kao obnovitelj drevnog prirodnog oblika koji pokušava od dvoga načiniti jedno i iscijeliti ljudsku narav. Stoga je svatko od nas polovica medaljona jer je raspolovljan kao riba iverak pa neprekidno traži svoju drugu polovicu. ...Pa onda, kad se (...) namjeri na svoju drugu polovicu, tada ih na čudesan način obuzima osjećaj predanosti, bliskosti i ljubavi te se tako reći ni za trenutak ne žele odvajati jedno od drugoga. I to su upravo oni koji jedno s drugim provode cio život a da zapravo nisu u stanju reći što žele steći jedno od drugoga. Ta nitko ne bi pomislio da je spolni užitak razlogom da su tako sretni zajedno uz cijenu tako usrdna nastojanja, nego je jasno da duša svakog od njih želi nešto drugo a to ne umije kazati nego naslućuje i natuca o tome. Pa ako bi im, dok skupa leže, pristupio Hefest sa svojim oruđem u rukama i upitao ih: "Što je to, ljudi, što želite steći jedno od drugoga?", pa ako bi ih zbunjene opet upitao: "Nije li to za čime čeznete da što je moguće više budete skupa tako da se ne odvajate ni danju ni noću? Jer ako za tim čeznete voljan sam da vas stopim i zavarim u jedno tako da vas dvoje postanete jedno i da, dok budete živjeli, živite oboje zajedno kao jedna cjelina, a kad umrete, da ondje u Hadu budete jedno umjesto dvoje zajedno umrlih; deder razmislite da li za time žudite i hoćete li biti zadovoljni ako to postignete." Kad bi to čuli, znamo da niti jedno to ne bi poreklo niti reklo da želi nešto drugo nego bi naprosto mislili da je u tim riječima sadržano baš ono za čim su odavna čeznuli, naime da se sjedine i stope s ljubljenom pa da njih dvoje postanu jedno. Razlog je tome taj što je naš prvotni oblik bio takav i što smo bili cjeloviti. Ljubav je dakle naziv za čežnju prema cjelovitosti i za stremljenje prema njoj. ...K [cjelovitosti] nas vodi i usmjerava Eros. I neka nitko ne radi protiv njega – tako naime postupaju samo onaj koji je mrzak bogovima, - jer ako se s tim bogom sprijateljimo i pomirimo, naći ćemo i susresti ljubljenu koja je naša prava polovica, a to sada uspijeva tek malobrojnim.

(Platon, *Simpozij*)

"Bitak postaje savršen onda ako se uzajamno prožimaju nebo i zemlja, duh i priroda, stvaralačko i prijemčivo biće, jer se tada ozbiljuje vječni red univerzuma." (Konfucije, komentar Ji Kinga)

...

Idilični način života je upravo ostvarenje muško-ženskog jedinstva. Ma kako iskvaren bio život na Zemlji, da bi postojao makar jedan prolazan trenutak idile potrebna su dva čovjeka: jedan muškarac i jedna žena.

...

To što je u seksu neizbježna poteškoća jest da su muški i ženski svjetovi razdvojeni i ista zbilja ima dva lica – jedno lice ne vidi drugo. Seks je želja rascijepljenog bitka za nadopunom, uvijek je upad noći bitka, bilo da se čovjek zadovolji ili ne. Patnja je i kad nedostaje i onda kada ne, jer je ucjelovljenje nepotpuno. Potpunog pak ucjelovljenja nema. Seks uvijek zahtijeva absolut i nepodnošljivo mu je privremeno i prividno rješenje.

...

Seks se ne može podvrgnuti nikakvoj organizaciji, ne mogu mu se nametnuti pravila, naredbama ga ne mogu niti prisiliti niti suspregnuti. Ne zbog toga jer je elementaran, nego jer je jedinstven i osobit, i osim izvršavanja zakona vlastitog bitka ništa drugo nije voljan prihvatiti. Čim ga priguše ili ga hoće skrenuti s njegova puta oslobađa infernalne snage. Jedini njegov cilj nije pak tjelesno sjedinjenje nego uspostava jedinstva dvaju poluspolova.

...

Sjedinjenje nije u znaku razmnožavanja nego u tome da se za jedan jedini trenutak ozbilji androgina i da se ponovno uspostavi ljudska cjelovitost.

...

U trenutku sjedinjenja kao cilj u čovjeku ne živi dijete, nego realizacija muško-ženske cjeline.

...

U životu muškarca ili žene pravog sjedinjenja nema ako se ne zna za androgina, ako se ne zna da su dva poluspolova jedno.

...

Kao da je muškarčeva besmrtnost u ženi, a ženina u muškarcu. Kao da i ne žive jedno za drugo, nego za besmrtnost drugoga. Ljubomora je možda strah da će jedno proćerdati besmrtnost drugoga.

...

Prva stepenica ozbiljenja androgina: ženu muškarac vrati u sebe, obvezuje se i odgovoran je za nju, zaštićuje je, pokriva, skriva, brine se za nju, a žena se vraća u muškarca i ponovo urasta u njega, u njemu

se smiri, procvjeta, ispuni se i iz sebe razvije zlatnu narav koju utopi u svoju intimnost, što nije drugo do umijeće davanja iz životne blizine: dobra hrana, lijepa kuća i čisti mir (idila).

...
Muškarac donosi idilu, žena donosi to da se ona može ostvariti samo ovdje i sada, samo u ovom životu.

...
Trebalo krenuti od međusobnog oslobađanja, a ne od međusobne zarobljenosti.
(**Bela Hamvas**, *Kršćanstvo: scientia sacra II*)

paradoks?

Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: "Krećani su uvijek lažljivi..." Ovo je svjedočanstvo istinito. (Sveti Pavao, *Poslanica Titu*, I, 12-13)

Čak se i "najjednostavnije" matematičke discipline, aritmetika ili teorija brojeva (teorija svojstava prirodnih brojeva 1, 2, 3,...) ne mogu potpuno osloniti na jedinstven sustav aksioma. Već je oko 1900. godine Russell naišao na prve poteškoće pri svođenju matematike na logiku. Pronašao je proturječja ili paradokse, dakle, logičke kontradikcije. Russelovo proturječje:

Neka je M skup svih skupova koji ne sadrže sami sebe kao članove.
Sadrži li M samog sebe?

On sebe sadrži kao člana samo ako ne sadrži samog sebe!
Tako je postavka skupa M očito proturječna.
To zahtijeva ponešto abstraktnog razmišljanja. Konkretniji je oblik također dao Russell:

Seoski brijač brije one muške stanovnike sela koji sami sebe ne briju.
Brije li se brijač sam?

Da, upravo onda ako sam sebe ne brije!
Russellova proturječja i slični paradoksi pokazuju da pojam "skup" u svom "naivnom" obliku može biti kontradiktoran. Različite su metode iskušane kako bi se izbjegla takva proturječja. Hilbertov program "formalizma" (oko 1920.) bio je zamišljen da omogući formalni račun logike i matematike, kojim je trebalo dokazati konsistentnost prema mehaničkim pravilima (što bi bilo ostvareno npr. s pomoću kompjutora). Hilbertovu je programu zadan smrtni udarac 1931. kada je austrijski logičar Kurt Gödel dokazao da je takav program nemoguć.
Posebice, Gödel je dokazao sljedeće: U određenom formalnom ("računalu podobnom") sustavu koji se sastoji iz logike i aritmetike moguće je postaviti pretpostavku G, takvu da izriče *svoju vlastitu nedokazivost*.

Može li se G dokazati? Ako može, G je istinito; no prema vlastitoj definiciji nije ga moguće dokazati! Tako se unutar istog sustava može dokazati i G i neG. No, ako se mogu izvesti i G, i njezina negacija neG, postavljeni je aksiomatski sustav inkonsistentan (tj. u sebi logički proturječan).
Sad dolazi veliko iznenađenje: pomoću "meta-matematičkog" zaključivanja, izvan logičkog sustava zasnovanoga na našim aksiomima, može se pokazati da je G istinito! (Recimo da se postavljamo jednu razinu iznad formalnog sustava i gledajući dolje zaključujemo da G mora biti istinito. To, naravno, nije tako lako kako zvuči, Gödelov tekst je izuzetno težak.)
Što smo našli? Ako je aritmetika konsistentna, onda je G istinito i dakle nedokazivo (sjetite se da G izriče svoju vlastitu nedokazivost). U sustavu postoji istinita postavka G koja se ne može izvesti iz aksioma!
Prema tome, *aritmetika, ako je konsistentna, nije potpuna!*
No, konsistentnost aritmetike bila je dokazana drugim sredstvima. Budući da je aritmetika nepotpuna, ona se ne može opisati konačnim sustavom aksioma! To otkriva temeljno ograničenje snage aksiomatske metode.

Važna je posljedica Gödelova i s njim povezanih teorema da važna područja matematike (stoga i fizike i drugih znanosti koje uključuju matematiku ne mogu biti potpuno opisana aksiomatskim sustavima, to nisu "proračuni" ili "algoritmi" koji bi se mogli strojno računati. *Ljudski um transcendirira proračunljivost na bitan način.*

Gödelov dokaz podsjeća na antinomiju lašca, koja potječe iz stare Grčke:

"Što sada govorim, neistina je"

(ili jednostavnije, "ja sada lažem"). Je li taj iskaz istinit ili lažan?

Dobro ste pogodili, istinit je kad je lažan i lažan je kad je istinit.

Taj paradoks, koji se pripisuje Krećaninu Epimenidu, znali su Aristotel i Ciceron, a spominje se čak i u poslanici sv. Pavla Titu. Govori se da je neki stari filosof izgubio zdrav razum meditirajući o toj izreci. Taj "začarani krug" može doista izludjeti čovjeka.

Gödel je zamijenio "lažan" s "nedokaziv", i time za dlaku izbjegao Epimenidovu zamku. Pretvorio je eksplozivnu energiju sadržanu u Epimenidovu paradoksu u snažan argument koji logičari smatraju najvažnijim pojedinačnim postignućem u logici 20. stoljeća.

Zajedničko je svojstvo svih tih paradoksa pozivanje na samoga sebe: Russellov skup sadrži samoga sebe, lažac izjavljuje nešto o onome što sam upravo izgovara itd. Izgleda da važnost pozivanja na sebe daleko nadilazi pojedinačne ezoterične paradokse, da autoreferencija leži u osnovi dialektičkog mišljenja.

(**Helmut Moritz**, *Znanost, um i svemir*)

Red?

Nevidljiva harmonija jača je od vidljive.
(Heraklit, fr. 54)

Razmotrite primjerice kako smo pri pogledu na noćno nebo sposobni razabrati strukture koje prekrivaju goleme raspone prostora i vremena, a koje su u nekom smislu sadržane u gibanju svjetlosti u sićušnom prostoru obuhvaćenom okom (i također kako instrumenti, poput optičkih i radio teleskopa mogu razabrati sve više i više te cjelokupnosti, sadržane u svakom području prostora).

Tu je klica jednog novog poimanja reda. Taj red ne valja razumijevati isključivo kao pravilan raspored *objekata* (npr. u redovima) ili pravilan raspored *dogadaja* (npr. u nizu). Prije je, u nekom *implicitnom* smislu, *ukupan red* sadržan u svakome području prostora i vremena.

Riječ "implicitno" je zasnovana na glagolu "implicirati". To znači "uviti" (kao što "multiplicirati" znači "saviti puno puta"). Ovo bi nas moglo navesti na istraživanje poimanja da svako područje u nekom smislu sadrži ukupnu strukturu "uvijenu" [*enfolded*] unutar sebe.

U tom će istraživanju biti korisno razmotriti neke daljnje primjere uvijenog ili *implicitnog* reda. Tako se pri televizijskom odašiljanju vidljiva slika prevodi u vremenski red kojeg "prenosi" radio val. Točke koje su jedna pored druge u vidljivoj slici nisu nužno "pored" u redu radio signala. Dakle, radio val prenosi vidljivu sliku u jednom implicitnom redu. Namjena je prijammnika taj red *eksplicirati*, tj. "odviti" [*unfold*] ga u vidu nove vidljive slike.

(...)

Da bismo pomogli olakšati uvid u to što se misli našim prijedlogom novih poimanja reda primjerenih nepodijeljenoj cjelovitosti, korisno je započeti primjerima koji bi mogli izravno uključiti osjetilno opažanje, kao i modelima i analogijama što predočuju ta poimanja na maštovit i intuitivan način. U poglavlju 6. započeli smo zapažanjem da je fotografska leća instrument koji nam je dao vrlo izravno osjetilno opažanje značenja mehanističkog reda, jer dovođenjem do približnog odgovaranja među točkama predmeta i točkama fotografske slike vrlo snažno usmjerava pažnju ka odvojenim elementima na koje se predmet može raščlaniti. Omogućivši preslikavanje točke u točku, i bilježenje stvari što su premale da bi ih vidjeli golim okom, ili prevelike, prebrze, prespore, itd., navodi nas vjerovati da će se naposljetku sve *opaziti* na takav način. Otud izrasta zamisao da nema ničega što se ne bi moglo *pojmiti* kao sastavljeno od takvih lokaliziranih elemenata. Tako je mehanistički pristup bio uvelike ohrabren razvojem fotografske leće.

Zatim smo nastavili razmatranjem novog instrumenta, nazvanog *hologram*. Objašnjeno je kako on izrađuje fotografski zapis obrasca interferencije svjetlosnih valova odbijenih od predmeta. Ključna nova odlika toga zapisa je da svaki pojedini dio sadrži informaciju o *cijelom predmetu* (tako da nema odgovaranja "točka u točku" između predmeta i zabilježene slike). Što znači da bi se moglo reći da su oblik i struktura čitavog predmeta *uvijeni* unutar svakog pojedinog područja fotografskog zapisa. Kad se osvijetli bilo koje područje, taj se oblik i struktura *odvijaju* da bi ponovo dali prepoznatljivu sliku cijeloga predmeta.

Predložili smo da se ovdje radi o novom pojmu reda, kojega smo nazvali *implicitnim redom*. Moglo bi se reći da je u implicitnome redu sve uvijeno u sve. To se suprotstavlja sadašnjemu, u fizici vladajućem, *eksplicitnom redu* po kojem su stvari *odvijene* u smislu da svaka stvar leži u svome posebnom prostornom (i vremenskom) području, a izvan područja pripadnih drugim stvarima.

Hologram bi, što mu i jest vrijednost u ovom kontekstu, mogao pomoći približiti taj novi pojam reda našoj pažnji na osjetilno opaziv način; mada je hologram, dakako, samo instrument čija je namjena načiniti nepokretan zapis (ili "snimku") toga reda. Sami zbiljski tako zapisani red jest u složenom gibanju elektromagnetskih polja, u obliku svjetlosnih valova. To gibanje svjetlosnih valova prisutno je svugdje, i u načelu uvija čitav prostor (i vrijeme) svemira u svakom njegovom području (što se u svakom takvom području može i pokazati, postavi li se tamo nečije oko ili teleskop, koji će taj sadržaj "odviti"). To se uvijanje i odvijanje ne zbiva samo pri gibanju elektromagnetskih polja, nego i u drugim poljima poput elektronskih, protonskih, zvučnih valova itd. Postoji već cijelo mnoštvo poznatih polja, i bilo koliko dodatnih, još nepoznatih, koja bi se kasnije mogla otkriti. Osim toga, klasični pojam polja (koji se općenito koristi za tumačenje rada holograma) opisuje gibanje samo približno. Točnije, ta se polja ponašaju prema kvantnomehaničkim zakonima, što podrazumijeva svojstva prekidnosti i nelokalnosti,

koja smo već spominjali (i o kojima ćemo opet raspravljati kasnije u ovom poglavlju). Kasnije ćemo vidjeti da bi čak i kvantnomehanički zakoni mogli biti samo abstrakcije iz još općenitijih zakonitosti, kojih nam je zasad samo naslutiti neke obrise. Stoga bi cjelokupnost gibanja uvijanja i odvijanja mogla neizmjerljivo nadilaziti ono što je dosad otkriveno našim motrenjima.

(...) Premda potpun skup zakonitosti koji upravljaju tom cjelokupnošću nije poznat (i vjerojatno je zapravo nepoznatljiv), svejedno se pretpostavlja da su te zakonitosti takve da bi se iz njih mogle izdvojiti razmjerno samostalne i neovisne podcjeline gibanja (na primjer polja, čestice, itd.), koje imaju stanovitu ponovljivost i postojanost svojih osnovnih obrazaca reda i mjere. Te bi se podcjeline tada mogle istraživati svaku za sebe, bez da prethodno znamo potpune zakonitosti svekreta [*holomovement*]. Dakako, to podrazumijeva da ono što nađemo pri tim istraživanjima ne valja smatrati bezuvjetno i konačno valjanim; prije je na nama da uvijek budemo spremni otkriti granice neovisnosti bilo koje razmjerno samostalne strukture zakonitosti, i otud nastavimo potragu za novim zakonitostima koje bi se mogle odnositi na veća razmjerno samostalna područja te vrste.

Do sad smo suprotstavljali implicitni i eksplicitni red, postupajući s njima kao odvojenima i razlučenima, no, eksplicitni se red može smatrati jednim posebnim ili prepoznatljivim slučajem općenitijeg skupa implicitnih redova iz kojih može biti izveden. To po čemu je eksplicitni red prepoznatljiv jest da je ono što je tako izvedeno skup ponovljivih i razmjerno postojanih elemenata koji su jedan *izvan* drugoga. Tad taj skup elemenata (npr. polja i čestica) daje objašnjenje onog područja iskustva u kojem mehanistički red vodi prikladnim postupcima. No, u prevladavajućem se mehanističkom pristupu uzima da ti elementi, za koje se pretpostavlja da su odvojeno i neovisno postojeći, sačinjavaju osnovnu zbilju. Prema tome bi zadaća znanosti bila započeti od tih dijelova i sve cjeline izvesti putem abstrakcije, objašnjavajući ih kao posljednicu međudjelovanja tih dijelova. Nasuprot tome, radi li se pomoću implicitnog reda, započinje se nepodijeljenom cjelovitošću svemira, i zadaća je znanosti izvesti dijelove abstrahiranjem iz cjeline, objašnjavajući ih kao približno odvojive, postojane i ponovljive izvanjski povezane elemente što čine razmjerno samostalne podcjeline koje valja opisati pojmovima eksplicitnog reda.

(**David Bohm**, *Cjelovitost i implicitni red*)

Bio sam suviše nesiguran da bih sudjelovao u tim raspravama ali sam pomno slušao i razmišljao o samom pojmu "reda". Zbrka u sadržaju pojedinih govora kao da mi je otkrivala da i oblici pravog reda mogu doći u sukob jedni s drugima i da se onda tom borbom postiže upravo ono što je suprotno redu. Ipak, učinilo mi se da je to moguće samo ukoliko se ticalo djelomičnog reda, odlomaka koji su se izdvojili iz sklopa *središnjeg reda*, koji doduše još nisu izgubili svoju stvaralačku snagu, ali im je nedostajala usmjerenost ka središtu. Što sam duže slušao sve više me je mučilo saznanje o nedostatku tog djelotvornog središta. Patio sam zbog toga gotovo fizički, ali ni sam ne bih bio sposoban iz gustog spleta suprotnih mišljenja naći put povratka u središnju oblast...

Još su jednako trajali razgovori, a onda se na balkonu iznad dvorišta pojavio neki mladić s violinom i kad se sve utišalo iznad nas su se začuli prvi veliki d-mol akordi Bachove *Chacone*. I veza sa središtem odjednom je neosporno uspostavljena. Mjesečinom oblivena dolina pod nama bila bi već dovoljan razlog za romantičnu začaranost – ali TO nije bilo to. Jasni su Bachovi oblici kao svjež vjetar rastjerali maglu i otkrili oštre obrise što ih je ona bila prekrila. Moglo se dakle govoriti o središtu; to je u sva vremena bilo moguće, kod Platona i kod Bacha, na jeziku glazbe i na jeziku filosofije ili religije; moralo je, prema tome, biti moguće i sada i u budućnosti. TO je bio ovaj doživljaj.

(**Werner Heisenberg**, *Fizika i metafizika*)

red?

Red ne ograničavamo na neki pravilan raspored objekata ili oblika na pravcu ili u nizu (npr. kao u rešetki). Dapače, možemo razmatrati mnogo općenitije vrste reda, poput reda rasta nekog živog bića, reda razvoja živih vrsta, reda društva, reda glazbene skladbe, reda slike, reda koji čini značenje priopćenja, itd. ... To nas vodi općenitom pitanju: "Što je red?"

Pojam reda je tako obuhvatan i tako beskrajnih implikacija da ga se ne da od-rediti riječima. Zapravo, najbolje što s redom možemo učiniti jest pokušati "ukazati na njega" prešutno i putem implikacija, u što je moguće širem rasponu ozada u kojima je taj pojam relevantan. Svi poznamo red implicitno, pa takvo "ukazivanje" možda može priopćiti općenito i sveukupno značenje reda, bez potrebe za točnom odredbom riječima.

Da bismo započeli razumijevati red u tom općenitom smislu, mogli bismo se najprije podsjetiti kako se u razvoju klasične fizike vidjelo da opažanje novog reda uključuje razlučivanje novih relevantnih razlika (položaja objekata u slijedu trenutaka vremena) uz nove sličnosti koje bi se pronalazile u razlikama (sličnost "omjera" (*ratio*) u tim razlikama). Ovdje se predlaže da je upravo to sjeme ili jezgra vrlo općenitog načina opažanja reda, naime, obratiti pažnju na *slične razlike i različite sličnosti*. Oslikat ćemo ova poimanja pomoću geometrijskih krivulja. Za pojednostaviti primjer, krivulju ćemo aproksimirati nizom pravocrtnih segmenata jednake duljine. Započinjemo ravnom crtom. Kao što je prikazano na slici 1, svi segmenti ravne crte imaju isti pravac, pa im je položaj jedina razlika. Tako je razlika između segmenta A i segmenta B prostorni pomak koji je jednak razlici između B i C, i tako dalje. Stoga bismo mogli napisati

$A:B :: B:C :: C:D :: D:E$.

Moglo bi se reći da ovaj izraz "omjera" ili "*ratia*" određuje krivulju *prvog reda*, tj. krivulju koja ima samo jednu neovisnu razliku.

Sljedeće razmatramo kružnicu, kako je prikazuje slika 2. Ovdje se A i B razlikuju i u pravcu i u položaju. Stoga imamo krivulju s dvije neovisne razlike, pa je to krivulja *drugog reda*. Ipak, još uvijek imamo samo jedan omjer razlika, $A:B :: B:C$.

Sad smo stigli do spiralne crte. Ovdje je kut između crta zakrenut u treću dimenziju. Tako imamo krivulju *trećeg reda*. I ona je određena samo jednim omjerom $A:B :: B:C$.

Do sad smo razmatrali razne vrste sličnosti u razlikama, pa smo dobili krivulje prvog, drugog, trećeg reda, itd. No, kod svake krivulje, sličnost (ili omjer) između sljedećih koraka ostaje nepromijenjena. Sad možemo obratiti pažnju na krivulje kod kojih je *ta sličnost različita* dok se krećemo krivuljom. Na taj način smo navedeni razmatrati ne samo *slične razlike* nego i *različite sličnosti među razlikama*.

(...)

Uvodeći tako ono što je zapravo začetak poretka sličnosti i razlika, možemo nastaviti ka krivuljama proizvoljno visokih stupnjeva reda. Kako stupnjevi postaju neodređeno visoki, sposobni smo opisati ono što se uobičajeno nazivalo "nasumičnim" krivuljama – poput krivulja koje susrećemo kod Brownova gibanja. Ta vrsta krivulje nije određena nekim konačnim brojem koraka. No ipak, ne bi bilo umjesno nazvati je "neurednom", naime, *bez baš ikakvog reda*. Prije ima neku vrstu reda koji je neodređeno visokog stupnja.

Na taj smo način navedeni načiniti važnu promjenu u općenitome jeziku opisa. Više ne koristimo pojam 'nereda', nego umjesto toga razlučujemo različite stupnjeve reda (tako da, primjerice, postoji neprekinuto stupnjevanje krivulja, počevši od onih prvog stupnja, nastavljajući korak po korak, do onih koje su općenito nazivane "nasumičnima").

Ovdje je važno dodati da red ne valja poistovjetiti s *predvidivošću*. Predvidivost je takvo svojstvo osobite vrste reda da nekoliko koraka određuje cijeli red (naime, kao kod krivulja niskog stupnja) – ali mogu postojati složene i jedva zamjetne vrste reda koje se u biti ne odnose na predvidivost (npr. dobra umjetnička slika je visoko uređena, pa ipak nam takav red ne dopušta predvidjeti jedan njen dio iz drugoga).

Kako je već općenito naznačeno, klasična fizika podrazumijeva stanoviti osnovni opisni red i mjeru. Moglo bi se reći da ih obilježava upotreba Kartezijevih koordinata i poimanje reda vremena kao sveopćeg i absolutnog, neovisnog o prostoru. To dalje podrazumijeva bezuvjetnu narav onog što bi se moglo nazvati *euklidskim* redom i mjerom (naime, onim koji je obilježje euklidske geometrije). Uz taj red i tu mjeru, moguće su stanovite strukture. One su u biti zasnovane na quasi-čvrstom tijelu, koga se smatra sastavnim elementom. Općenito je obilježje klasičnofizikalne strukture upravo raščlanjivost svega na odvojene dijelove, koji su bilo mala, quasi-čvrsta tijela, bilo njihove krajnje idealizacije, neprotežne točke. Kako je ranije istaknuto, smatra se da ovi dijelovi su-djeluju u međudjelovanju (kao kod stroja). Tada fizikalne zakonitosti izražavaju razlog ili ratio gibanja svih dijelova, u smislu da zakon dovodi u odnos gibanje svakog pojedinog dijela s rasporedom svih drugih dijelova. Takva je zakonitost determinističkog oblika, utoliko što su jedina slučajna svojstva sustava početni položaji i brzine svih njegovih dijelova. Ona je i *uzročna* utoliko što se bilo koju vanjsku smetnju može smatrati *uzrokom* koji proizvodi određivi *učinak*, a on se u načelu može rasprostrijeti do svakog dijela sustava.

Otkrićem Brownova gibanja, zadobivene su pojave za koje je na prvi pogled izgledalo da dovode u pitanje cijelu klasičnu shemu reda i mjere, jer su otkrivena gibanja bila ono što bismo ovdje nazvali 'redom neograničenog stupnja', a ne predodređenog s nekoliko koraka (npr. početnim položajima i brzinama). Ipak, to se objasnilo pretpostavivši da kad god imamo Brownovo gibanje, to je uslijed vrlo složenih utjecaja manjih čestica ili slučajno kolebajućih polja. Dalje se pretpostavljalo da bi, ako bismo uračunali te dodatne čestice i polja, ukupna zakonitost bila deterministička. Na taj su se način klasični pojmovi reda i mjere mogli *uskладiti* tako da budu *prilagođeni* Brownovom gibanju, za koje je, barem na površini, izgledalo da zahtjeva opis pomoću nekog sasvim različitog reda i mjere.

Ipak, mogućnost takve prilagodbe očito ovisi o stanovitoj pretpostavci. Zapravo, čak i ako uspijemo slijediti *neke* vrste Brownova gibanja (npr. čestica dima) natrag do utjecaja manjih čestica (atoma), to ne dokazuje da su zakonitosti naposljetku klasičnofizikalne, determinističke vrste – jer uvijek je moguće pretpostaviti da sva gibanja *od samoga početka* valja opisivati kao u osnovi Brownova (tako da bi naizgled neprekinute putanje većih objekata, poput planeta, bile samo aproksimacije zapravo brownovskog tipa staze). Doista su matematičari (osobito Wiener) i implicitno i eksplicitno radili pomoću Brownova gibanja kao osnovnog opisa (a ne objašnjenog kao posljedice utjecaja nezamjetnijih čestica). Takva bi jedna zamisao uistinu uvela novu vrstu reda i mjere. To bi, ako bi se ozbiljno provelo, uključivalo promjenu mogućih struktura koja bi možda bila velika kao ona koju je podrazumijevala promjena od ptolomejevskih epicikla ka newtonovskim jednadžbama gibanja. Zapravo se u klasičnoj fizici ovaj smjer nije ozbiljno slijedio. No ipak,... moglo bi biti korisno pružiti mu stanovitu pažnju. (David Bohm, *Cjelovitost i implicitni red*)

fysis

Fysis kriptesthai filei

Priroda voli sakrivati se. *

Biva (buknuće, jestastvo) kriti se voli. **

(Heraklit, fr. 123, u prijevodu M. Sironića* i B. Despota**)

U doba prvog i mjerodavnog razvoja zapadnjačke filosofije kod Grka, kroz koje je zaista započinjalo ispitivanje bića u cjelini, nazvano je biće *fysis*-om. Ova grčka osnovna riječ za biće obično se prevodi s "priroda" [*die Natur*]. Upotrebljava se latinski prijevod *natura*, što zapravo znači "rađanje", "rođenje". ... Što pak kazuje riječ *fysis*? Ona kazuje ono što izrasta iz sebe (na primjer rast neke ruže), razvijanje koje se otvara, u takvome razvijanju prelaženje u pojavu i u njoj zadržavanje i ostajanje. Leksički *fyein* znači rasti, dovoditi do rasta. No što znači rasti? Podrazumijeva li to samo količinsko povećavanje, postajanje višim i većim?

To *fysis* kao ići-uzgor [izrastati] može se razabrati svugdje, na primjer u nebeskim pojavama (rađanje sunca), u uzburkanosti mora, u rastu biljaka, i proizlaženju životinje i čovjeka iz utrobe. Ali *fysis* nije istoga značenja s onim pojavama koje mi danas još računavamo u "prirodu". To izrastanje i u-sebi-iz-sebe-izdizanje ne smije se uzimati kao jedna pojava koju mi opažamo među drugim pojavama bića. To *fysis* je sam bitak uslijed kojega biće tek postaje i ostaje opazivo. ...

Otuda *fysis* izvorno podrazumijeva kako nebo tako i zemlju, kako kamen tako i biljku, kako životinju tako i čovjeka i ljudsku povijest kao djelo ljudi i bogova, naposljetku same bogove u udesu. ...*Fysis* je *iz-dizanje*, samoproiznošenje iz onoga što se skriva i tek tako uvođenje u stanje toga što se skriva. Ali ako se pak, kako se to većinom zbiva, *fysis* razumije ne u izvornom smislu, nego u kasnijem i današnjem značenju kao priroda, i ako se osim toga još kao temeljna pojava prirode postave procesi gibanja materijalnih stvari, atoma i elektrona, naime ono što novovjeka fizika istražuje kao *fysis*, onda se početna filosofija Grka pretvara u neku filosofiju prirode, u neko predstavljanje svih stvari po kojem su one zapravo materijalne prirode. Početak grčke filosofije doima se onda – kao što to po svakidašnjem razumu neki početak i treba da bude – poput onoga što mi, opet latinski, označavamo kao *primitivus*. Grci tako postaju u principu neka bolja vrsta Hotentota u odnosu spram kojih je novovjeka znanost beskrajno daleko napradovala. Nećemo se posebno obazirati na svu besmislenost koja leži u tom shvaćanju početka zapadnjačke filosofije kao nekog primitivnog početka. ...

Cjelinu bića nazivaju Grci *fysis*. Samo usput napominjemo da već unutar grčke filosofije ubrzo nastaje neko sužavanje te riječi, premda njeno izvorno značenje ne iščezava iz iskustva, znanja i držanja grčke filosofije. Još kod Aristotela odjekuje znanje o izvornom značenju kad govori o temelju bića.

Ali to sužavanje *fysis*-a u pravcu onoga što je "fizičko" nije se zbivalo na taj način kako mi današnji filosofi to sebi predstavljamo. Mi tome fizičkome suprotstavljamo ono "psihičko", duševno, oduševljeno, živo. A sve to, po Grcima, i kasnije još spada u *fysis*. Kao suprotno istupa ono što Grci nazivaju *thesis*, [dakle "teza", postavka], postavljanje, ustavljanje [ustav], ili *nomos*, zakon, pravilo. ...

Fysis se iz te antiteze sužava na *tehne* – što ne znači ni umjetnost ni tehniku, nego neko *umijeće*, umješno raspolaganje u pogledu slobodnog planiranja, i uređivanja, i ovladavanja uređajima. To *tehne* je proizvođenje, izgrađivanje, kao umješno pro-iz-nošenje. (Ono što je u biti isto u *fysis* i u *tehne* može se razjasniti samo u nekome posebnome razmatranju.) Ali je suprotni pojam onome fizičkome ipak ono što je *povijesno*, naime neko područje bića koje Grci ipak razumijevaju u smislu izvorno dalje pojmljenog *fysis*-a. A to sa nekim naturalističkim shvaćanjem povijesti nema ni najmanje veze. Biće u cjelini je *fysis*. (Martin Heidegger, *Uvod u metafiziku*)

Osvrnemo li se na filozofiju prije Aristotela, posebno na mislioce koje on nazivlje fiziolozima (*fysiologi*), koji su filozofirali u obzorju očitovanja bitka kao prirode, naravi (*fysis*) – da su oni fiziolozi proizlazi već iz samih naslova Anaksimandrovih, Xenofanovih, Parmenidovih, Melisovih, Heraklitovih i dr., poema "*peri fyseos*", o prirodi – odmah se javljaju poteškoće u razumijevanju tih filozofa s Aristotelovog stajališta. Bitak (*fysis*) i mišljenje (*logos*) imaju kod njih drugačije značenje nego kod Aristotela i očigledno je da to ne proizlazi iz nekog nedostatka tih filozofa, nego iz specifičnosti same njihove filozofije. Kad Heraklit, primjerice, svoje filozofiranje sabire u horizont *fysis*-a, on je daleko od Aristotelova filozofiranja, da i ne spominjemo srednjovjeko ili novovjeko shvaćanje prirode i onoga "fizičkog". Pri pokušaju razumijevanja tog "pojma" u njegovoj filozofiji, a potom i u filozofiji ostalih predsokratika, odmah se javlja poteškoća u vezi s pronalaženjem, preko etimologije riječi *fysis* i njezina filozofijskog značenja, adekvatne naše riječi kojom bi je se prevelo. Nije dovoljna samo etimologija te riječi (u korijenu je indoeuropska riječ *bhu, bheu*, sa značenjem "rasti", a koja je ujedno korijen latinskom glagolu *fui*, "bio sam", njem. *bin*, "jesam", i našem "biti"), nego se pri prijevodu mora dokučiti njezino puno značenje u filozofiji predsokratika. ... Oslanjajući se na Heraklitovu upotrebu te riječi (posebno u fr. 123) a uvažavajući cjelinu "njegovog" mišljenja, moguće je *fysis* donekle privesti razumijevanju ukoliko je mislimo kao bitak kojemu je bitna odredba *iskonsko iskršavanje*, kao iskonski iskršavajući bitak bića. ... Iskonsko (iskon: ono što je iz početka, "kona", iz "kona" i uz "kon") iskršavanje (etimologijski dolazi od kres, krijes: "pojaviti se u svjetlu vatre"; otuda i riječ krasota) je izlaženje i ujedno dolaženje u prisustvo i nazočnost (aspekt pokazivanja, očitovanja koji uključuje i čovjeka). *Fysis* je, naime, prema Heraklitu, takav bitak bića koji "ljubi sebe zakrivanje" (*kriptesthai filei*), tj. kojemu je bit otkrivanje (*to aletheuin*) i zakrivanje.

(**Milan Galović**, *Metafizika slobode*)

Kao što priroda prepušta bića
odvažnosti njihova potmula užitka
i nikog posebno ne štiti u grudima i granju,
tako i mi nismo pratemelju našeg bitka
dalje dragi: odvažuje nas.

(**Rainer Maria Rilke**)

Što Rilke ovdje naziva prirodom (*die Natur*) nije izdvojeno iz povijesti. Prije svega priroda nije zamišljena kao predmetno područje prirodne znanosti. Priroda također nije suprotstavljena umjetnosti. Ona je temelj za povijest i umjetnost i prirodu u užem smislu. U ovdje upotrebnoj riječi priroda treperi još sličnost s ranijom riječi *fysis*, koja se poistovjećuje i sa *zoe* što prevodimo sa život. Ranije mišljen bitak života nije predstavljen biološki, nego kao *fysis*, kao ono što uzlazi. U pjesmi se [u kasnijim stihovima] "priroda" navodi i kao "život". Nietzsche je pisao jednom u jednoj pribilješki iz 1885/86 (*Volja za moć*, §582): "Bitak – o njemu nemamo n druge predočbe no 'živjeti'. Kako, dakle, može nešto mrtvo 'biti'?"

Rilke naziva prirodu, ukoliko je temelj onog bića koje smo mi sami, pratemelj [*Urgrund*]. To upućuje na to da čovjek dospijeva dalje u temelj bića no ostalo biće. Temelj bića naziva se od starine bitak. Odnos temelječeg bitka prema utemeljenom biću isti je ovdje kod ljudi i tamo kod biljaka i životinja. Sastoji se u tome da bitak kadkad biće "prepušta odvažnosti". Bitak ispušta biće u odvažnost. Ovo odbačeno ispuštanje je pravo odvažanje. Odvažuje nas ljude. Odvažuje živa bića. ...

Priroda odvažuje živa bića i "ne štiti ništa posebno". Isto tako mi, ljudi, kao odvaženi nismo "dalje dragi" odvažnosti, koja nad odvažuje. U jednom je i u drugom: odvažnosti pripada odbačenost u opasnost.

(**Martin Heidegger**, *Čemu pjesnici?*)

shole?

Mi se borimo jer nam se to sviđa, pjevamo čak i kad nema uha da nas čuje. Radimo čak i kad nema gospodara da nam, kad padne večer, isplati nadnicu. Ne radimo za drugoga; mi smo gospodari.

(**Nikos Kazantzakis**, *Askeza, Salvatores Dei*)

Jer vladavina nad slobodnima ljepša je od despotske vladavine i više je praćena vrlinom. Osim toga, ne treba neki *polis* cijeliti sretnim i hvaliti zakonodavca zbog toga što je građane uvježbao da vladaju susjedima, jer to upravo sadrži veliku pogibelj. Jasno je naime da će i od samih građana onaj tko to može nastojati da to isto pokuša ne bi li, ako može, gradom zavladao. ... Isto je naime ono najbolje i pojedincu i zajednici, i to treba da zakonodavac usađuje u duše ljudi: da ratnička uvježbavanja treba provoditi ne zato da bi se pokoravali oni nevrijedni, nego prije svega da ne bi sami bili drugima podvrgnuti. ... A da zakonodavac treba više nastojati oko toga kako bi zakone o ratništvu i ostale uredbe usmjeravao radi *življenja u slobodi* i mira, o tome svjedoči i ono što se zbiva. Naime najveći broj takvih *polisa* se doduše ratom spašava, no propada nakon što stekne vlast. Zahrđaju poput željeza, našavši se u miru. A krivac je zakonodavac koji ih nije odgojio za *življenje u slobodi*.

(**Aristotel**, *Politika*)

Svu dubinu jaza koji današnje ljudstvo dijeli i odvaja od cjeline grčkog, pa tako i Aristotelovog temeljnog iskustva bitka, življenja, te na koncu mjesta čovjekova u bitnoj otvorenosti silama jednog i drugog, može se možda ponajprije odmjeriti na činjenici da smo u ovome važnom odlomku tu na svaki način središnju riječ *shole* bili prisiljeni prevoditi tek pomoću izvanjskoga opisa "življenje u slobodi". Izrazi koje nam u svrhu približenja smislu te riječi pruža vlastiti jezik, kao "dokolica", "počinak", "odmor", sve su odreda tek negativne strane iskustva toga što tom riječju izvorno biva imenovano. I nije to nikako neprilika i nevolja tek recimo hrvatskoga jezika, već je on dijeli i sa svim ostalim slavenskim, ali jednako i sa baš svim bitnim jezicima današnjice. Temeljni "aktivizam" kojim je već stoljećima i stoljećima prožet i upravljan sav čovjekov pristup kako svemu oko sebe tako i svemu u sebi, pa i samom onome po čemu jest i on i cjelina svega, ne dopušta mjerodavno pozitivno iskustvo toga što bi se kao "slobodno vrijeme" i "vrijeme slobode" imalo skrivati u toj navodnoj "dokolici" i "praznovanju".

No *shole* je bitna riječ i stvar cjelokupne Aristotelove filosofije o onom ljudskom. Samo onaj tko je za *shole* sposoban jest građanin u pravome smislu riječi, kao što i samo onaj *polis* koji svoje građane za nju odgaja i na nju usmjerava zavređuje doista ime *polisa*, kao *otvorenog mjesta povijesnog zajedništvovanja* ljudi, bogova i svega što jest.

(**Damir Barbarić**, *Grčka filosofija*)

Prema Aristotelu, stvari se u okružju čovjekova života mogu razlikovati kao za život nužne i, s druge strane, dobra: "Stvari koje ljubimo *radi nečeg drugog*, bez kojih je život nemoguć nazivamo nužnima... a one koje ljubimo *radi njih samih* i kada iz njih ne slijedi ništa drugo, dobra su u pravom smislu. Jer nije tako da se ovo izabire radi onoga a ono pak radi drugoga, nego se negdje stane." Hranimo se radi održavanja života i zdravlja tijela, tijelo je radi duše; ratna umijeća učimo radi rata, ratujemo radi mira, a u miru živimo radi ozbiljenja blaženstva. [No, duša nije radi nečega drugoga, niti je blaženstvo radi nečega drugoga – tu je kraj niza, oni su sami radi sebe, ne radi nečega drugog. *op. davor*]

Aristotel se pita: što bi bilo kad bi se čovjekov život sabrao u djelatnosti koje su jedino svrhe same po sebi? Kao primjer za to služi se mitom o otoku blaženih. Kad bi nas, kaže on, netko u duhu premjestio na takav otok, očigledno ne bismo imali nikakvih potreba (nedostataka) u životu, te bi preostalo samo razmišljanje i motrenje (*theoria*) svega. Bio bi to slobodan život. Sve djelatnosti u koje bi stupao čovjek imale bi svrhu u sebi samima, bile bi radi sebe samih. Kako ne živimo na takvu otoku prinuđeni smo pribavljati vanjska dobra, sredstva za održavanje života, braniti polis od neprijatelja itd. Stoga nam se život dijeli u slobodni, u samosvršne djelatnosti, i neslobodni, tj. u dokonicu (*shole*) i nedokonicu (*asholia*).

Aristotel razlikuje slobodne od neslobodnih ljudi prema njihovu djelu. Čovjek koji "prirodom nije svoj nego od nekoga drugoga, prirodom je rob." Pored robova, neslobodno djelo imaju i oni koji žive zanatski proizvođači: djelo tehničara. No njihov je život samo "neki vid ropstva". Oni nisu robovi po prirodi nego su samo svedeni na ropki život, na život neprimjeren prirodi čovjeka. Zarobljeni neslobodnom djelatnošću, oni ne njeguju vrline i ne dovršavaju prirodu čovjeka. "Velika je razlika u tome radi čega netko djeluje i uči. Onaj koji djeluje radi sebe, prijatelja ili vrline nije neslobodan, a ako djeluje radi

nečega drugog često, izgleda, djeluje zanatski i ropski."

Iz Aristotelova je određenja prirodnog ropstva i djela tehničara vidljivo da je ropstvo zapravo *biti radi drugoga*, a sloboda *biti sebe radi*. Aristotel kaže: "...slobodan je onaj koji jest sebe radi a ne drugoga." Ovo "radi" pokazuje da su ropstvo i sloboda mišljeni iz svrhe. Svrha je kraj, svršetak, vrh, ono prvo i najviše bića, njegova bitstvena odredba kojom se ono pokazuje upravo kao ovo biće. Svrha daje svakom biću valjanost, ona je ono dobro. Biće koje živi iz svoje svrhe, koje jest u svrsi, došlo je do "kraja", savršeno je. Priroda ne čini ništa uzalud te prirodna bića, njihove dijelove i moći uređuje uvijek primjereno svrsi. Jedino je čovjek biće kojeg sama priroda ne dovodi do svrhe, iako mu je ona po prirodi dana. Svrha tek treba biti udjelovljena.

U okruženju čovjekova života javljaju se djelatnosti koje ne mogu biti radi sebe (npr. stjecanje imanja, rat, itd.) i stoga dobivaju svoju valjanost, dobrotu tek iz onih djelatnosti koje su radi sebe. No u krajnjem smislu sve djelatnosti dobivaju svoje opravdanje iz slobodne djelatnosti, a to je motrenje (*theoria*) istine. Ukoliko čovjek ne uzmogne sebe odgojiti i obučiti za takvu djelatnost, on ne može dovršiti svoju čovječju prirodu. Sva praksa (etička i politička) gubi svoj smisao, jer nema onoga što bi je osmišljavalo. Vezanje za neku nižu svrhu uvijek je neki vid zarobljavanja, neki vid ropstva. Čovjek tad ne živi radi sebe (onog najvišeg u sebi) nego radi nečega drugog.

Diferencirajući život u djelo slobodnog i roba, u djelatnosti koje ostaju u beskonačnom niz bivanja radi drugog i one koje se sabiru u praksi koju na kraju osmišljava motrenje (*theoria*) istine kao "jedino slobodno znanje", i gledajući tu diferencijaciju s obzirom na dovršenje ljudske prirode, Aristotel uvodi u razmatranje princip dokonosti (*shole*). Sav život dijeli se na dokonicu i ne-dokonicu. Dokonica je svrha, ono radi čega stupamo u nedokone djelatnosti.

Za prebivanje u dokonici, za dokonjenje, potreban je odgoj i učenje. Pored njegovanja vrlina, dokonjenju pripadaju u ograničenom vidu tako zvana slobodna umijeća i znanosti: gramatika, gimnastika, glazba i grafika. Ali kako je dokonica takvo iskonsko boravište čovjeka u kojem se susreće s iskonom (istinom) svega, za dokonicu je ponajviše potreba filosofija.

Život treba provoditi tako da se svagda djeluje "radi sebe, prijatelja ili vrline", tj. radi onog najboljeg u sebi (radi svrhe koja nam je prirodnom dana), radi istog takvog dobra za prijatelja i radi dovršavanja čitave svoje prirode u djelatnostima primjerenim vrlinama. Jedino je takav život slobodan i dokon. Svaki čin treba biti do-kon, stajati uz is-kon.

(**Milan Galović**, *Metafizika slobode*)

...nisan zna ni sam da letit znan

Gospođe i gospodo, da Frankfurt kojim slučajem ne leži na Majni, nego na Gangesu, svoju bih današnju zadaću vjerojatno lakše obavio. Ne bih s naporom trebao objašnjavati filozofski pojam eksistencije, ne bih se morao mučiti s fenomenološkim opisom bitka-u-svijetu, ne bih trebao tumačiti kako se latinska riječ eksistencija ogledava u grčkoj riječi ekstaza, ne bi bile potrebne ni mnoge primjedbe o utemeljenju ekstatičnog u svakodnevnom i svakodnevnog u ekstatičnom, a osim toga ne bih stalno morao ovako neprirodno nerazgovjetno govoriti ne bi li gospoda snimatelji s indijske televizije bila zadovoljna. U Frankfurtu na Gangesu sada bismo sjedili pod stablima manga uz večernji povjetarac, gledali bismo prijeko prema gatovima gdje se vjernici spuštaju na obredno kupanje u svetu rijeku, vani na otvorenoj vodi vidjeli bismo ponekad plutajuće pakete povezane platnom, što nagovješćuju oblike ljudskih tijela, zrak bi bio ispunjen šumovima i mirisima koji podsjećaju na mrtvo i na živo, sunce bi već bilo nisko nad rijekom, a ja bih vam se započeo obraćati pričajući jednu pripovijest. Ah, u Frankfurtu na Gangesu ne bi bilo privatnog vlasništva nad pripovijestima, bilo bi to iznošenje naslijeđene mudrosti a ne nekakav plagiat, ako bih naime pred vama ispreo pripovijest o božanskim pticama. Najveći broj vas bi je već naravno poznao, jer Ramakrishna ju je već često pripovijedao, Swami Muktananda ju je pripovijedao, Sri Aurobindo ju je pripovijedao, a osim njih još stotinu drugih, svaki na svoj način, a svatko pak na svoj način točno, jer u matici usmene predaje nema razlika u razini između originala i kopija, ovdje je ponavljanje jednako originalno kao i prvo iznošenje, a svaka je reprodukcija premiera. Pa ipak biste vi, moje gospođe i gospodo, bili iznova znatizeljni da čujete pripovijest, jer znate s ranijih predavanja da nikad ne možete biti sigurni u to da li ste je razumjeli. Ispripovjedio bih dakle legendu o pticama koje letom nadvisuju i vrhunce Himalaje. Zovu se božanske ptice, jer su besmrtni. Kad se jednom vinu u zrak, oslobođene su zemaljske sile teže. Ne moraju uzimati nikakvu hranu, jer su one same sebi u cjelosti dovoljne. Nikad se ne spuštaju na zemlju, zadržavaju se isključivo na najvišim visinama, a i spavaju u slobodnom zraku, vole se pod otvorenim nebom i ponad otvorene zemlje, čini se da ništa ne trebaju osim visine i širine, kao da su u stanju da se opskrbljuju kroz pupčanu vrpцу vlastita blaženstva. Jedini trenutak u životu božanskih ptica u kojem ovom oslobođenom obitavanju prijete opasnost da bude narušeno, javlja se na samom početku. Jer, kao stvorovi slobodni od zemlje, božanske ptice nesu svoja jaja u zraku. I dok jaje s najviše visine pada prema zemlji, sunce ga liježe. Ako je majka uzletjela dovoljno visoko, onda je vrijeme koje će proteći do izlijeganja mladunčeta upravo dostatno da se jaje koje se obrušava, iznutra probije još iznad zemlje – mlada božanska ptica će se izleći u zraku, osjetit će vjetar u perju, snaći će se u slobodnom padu, raširiti krila i ponovo započeti s penjanjem. Tako se rodu rijetkih i divnih ptica pridružio jedan novi primjerak.

Ali nije ni izdaleka sva mladunčad tako spretna da se izlegne iznad zemlje i da se snađe još u zraku. Možda majka nije pri odleganju jaja letjela na najvišim visinama, kao što je potrebno, možda su oblaci zakrili sunce i objektu koji se obrušavao sustegli toplinu potrebnu za izlijeganje, u svakom slučaju, događa se više nego jedanput da vrijeme ne bude dostatno za božanske piliće i za njihovo pravovremeno oslobađanje. Sila teža je prejaka, pad prebrz, stiješnjena ptičja prilika ostaje zatvorena u vapnom zatvoru, dok se zemljino tlo opasno približava. Mladunče želi očajnički van, ali prekasno je, zemlja usisava jaje k sebi strahovitim usisajem, i tako se događa ono što se nikad ne bi smjelo dogoditi, a što se ipak prečesto događa, jaje se razmrskava o tlo. Kao omamljeno mladunče čuči u razbijenoj ljusci, čak i ne sluti da je propustilo pravovremeno poletjeti, nemoćnih krila leži na zemlji pogođeno munjom, svjetlost i sila teža tresnuše njime o zemlju. Sada više nikad neće naučiti letjeti. Kad prođe prvi šok, pribrat će se, zamahnuti krilima na mjestu, zatim će rezignirati pred silom težom i pokušati da makar samo nauči hodati. To mu najčešće i uspijeva – neke od palih božanskih ptica stalno pričaju u svojem kasnijem životu o tome koliko je za njih važan uspravan hod. Ali koliko god okomite životinje i hodale uokolo po zemlji, nikad se neće riješiti osjećaja da s njima nešto nije u redu. U kakvu skrivenom kutku njihova sjećanja živi i dalje slutnja o tome da su nekoć postojale druge mogućnosti koje su njima uskraćene. Moje gospođe i gospodo, samo do ovdje želim ispričati ovu pripovijest koju bih vam u Frankfurtu na Gangesu pričao pod stablima manga. Možete mi vjerovati da bih sve to naveliko ukrasio kao neki filozofski tepih iz bajke u kojeg se uvijek iznova upleću nove niti. Ispripovjedio bih i neke uokvirene pripovijesti, na primjer onu o zemaljskim pticama koje su na kraju ipak ponovo naučile letjeti, i među njih bih upleo analitičke i mističke komentare o Ramana Maharshi i o majstoru Hakuinu, o Johannu Gottliebu Fichteu i rabiju Derridau, o indijskoj ponoćnoj djeci i kalifornijskoj *high-noon-children*. U međuvremenu bi postalo mračno i nad vodom Gangesa već bi se njihale male uljane svjetiljke, koje sjećaju na duše pri njihovu putovanju k moru. Publika bi se sad već pomalo razilazila, slušatelji bi se gubili u ulicama grada, uskoro

bi došao čas kad gladni bijeli bizoni kreću prema trgovima kako bi u hrpama smeća potražili jestive ostatke. Sigurno bi najveći broj slušatelja odmah zaboravio pripovijest, samo bi poneki otišao s osjećajem da ga nešto probada u među lopaticama. Ljudi iz Frankfurta na Gangesu su ponekad jako sugestibilni, pa i najneobičnije imaginarne fiziologije mogu primiti osobno, a nakon ove priče bi sigurno neki od njih imali osjećaj koji ne vara, naime da se na njihovim leđima pojavljuju zametci krila. To je doduše nemoguće, ali se ipak događa slijedom savršeno jasnih znakova. Takve jedne večeri netko će jedva zaspati, do tri sata ujutro vrtjet će se u krevetu, bez sna od nemoći da leti.

(Peter Sloterdijk, *Doći na svijet, dospjeti u jezik*)

ja?

Leibniz u *Načelima prirode i milosti* naglašeno upozorava na "razliku između opažaja (*perception*), koji je unutarnje stanje monade koja prikazuje vanjske stvari, i suopažaja (*apperception*), koji je svijest (*conscience*) ili refleksivno znanje tog stanja i nije dano svim dušama, a ni istoj duši uvijek." Jedan od Leibnizovih najvažnijih filozofijskih termina "suopažaj" (*apperception*) drugo je dakle ime za ono što nazivamo svijest (*conscience*), a ujedno je najtješnje povezan, ili je čak istovjetan, s onim što nazivamo refleksijom (*reflexion*). Vežanost svijesti i refleksije mislio je prije Leibniza Descartes, nalazeći o obojemu zapravo samo bitne još odlučnije konstelacije što ju je sam nazvao *cogitatio*. *Kogitiram*, to znači svjestan sam, onda kad primjerice dok gledam nešto ujedno gledam i samo to svoje gledanje toga. Upravo to obraćanje pažnje od prvotne usmjerenosti spram nečega unatrag na sam čin te vlastite usmjerenosti zove Descartes *kogitiranjem* i baš u tomu nalazi bit svijesti. To je jasno iskazano u [Meditacijama](#): "sad upravo vidim svjetlo, čujem šum, osjećam toplinu. No i te stvari da su lažne, jer zapravo sanjam. Ali ipak, izvjesno se vidi da vidim, da čujem, da se zagrijavam. To ne može biti lažno... a baš to strogo uzeto nije ništa drugo do biti svjestan (*cogito*)."

Unutarnjim duhovnim "gledanjem" vlastitoga "vanjskog" gledanja, slušanja, osjećanja... rađa se u nama svijest. Sad je već očito zašto se i kako svijest može i mora povezati s činom refleksije. *Re-flectere* znači *saviti* smjer pažnje *unatrag*, od težnje prema nekom "vanjskom" predmetu *okrenuti se unatrag* na samu tu djelatnost i činjenicu teženja.

Gore navedeni Descartesovi opisi pravog smisla i značenja svijesti kao refleksije odredili su Leibnizov izbor upravo izraza suopažaj (*apperception*) za obilježavanje istoga o čemu je i u Descartesa riječ. *Ad-perceptio* je takav opažaj u kojem se više ne opaža samo, ili u prvom redu, bilo što "vanjsko", već se time ujedno, s tim skupa – to ovdje znači ovo *ad* – opaža samo to opažanje.

Suopažanje, svijest ili refleksija sastoji se dakle prvenstveno u nekom povlačenju od "vanjskog", u savijanju izvorne, spram "vani" usmjerene pažnje i u njenu okretanju unatrag. Kako i čime se zbiva to čudnovato povlačenje, savijanje i okretanje?

Leibniz kaže da nas refleksivni čini "navode misliti na ono što se naziva *ja* i na razmatranje toga da ovo ili ono jest u *nama*". Kad dakle opazim da ono što početno opažam kao "vanjsko", tj. predmeti osjetila, stvari "izvan" mene, uistinu i nisu negdje izvan, nego su uvijek već baš time što sam upravo *ja* taj koji ih opažam zapravo na neki način "u" meni samom, tad sam postao svjestan sebe, svoje djelatnosti, onog *ja* u meni.

Svijest uopće je dakle uvijek tek, tako reći, prvi stupanj svijesti o onom *ja*, sebesvijesti. *Svijest je uistinu svagda sebesvijest*. U refleksivnom okretu od onoga "vanjskog" tek se uistinu rađa i nastaje okružje onoga "unutarnjeg", onog *ja*, mene i "u" meni.

No odlučujuće je tu vidjeti da se upravo istim tim činom i ono "vanjsko" tek uspostavlja kao baš "vanjsko". To neobično a tako presudno zbivanje "refleksije" treba izgleda spoznati kao izvor načelne razdiobe i odvajanja onog "vanjskog" i onog "unutarnjeg".

(**Damir Barbarić**, *Živo ogledalo beskonačnog – Leibnizova Monadologija*)

To *ja mislim* mora *moći* pratiti sve moje opažaje. Jer inače bi u meni bilo opaženo nešto što uopće ne bi moglo biti mišljeno, što znači koliko i to da bi opažaj bio ili nemoguć ili bi u najmanju ruku bio za mene ništa.

(**Immanuel Kant**, *Kritika čistog uma*)

Iskustvo je moguće samo ako u slijed utisaka dolazi povezanost, ili, kako Kant jasnije kaže, jedinstvo. Najviši uvjet mogućnosti iskustva jest *transcendentalno jedinstvo apercipije* (ili jedinstvo svijesti). Kant označava ovo jedinstvo svojim terminom "transcendentalno" jer se ono ne može empirijski opisati kao predmet psihologije, niti se može dogmatski zahtijevati kao predmet metafizike, nego se u refleksiji o mogućnostima iskustva, u svakom zbiljskom pa i svakom zamislivom iskustvu, pokazuje kao već ispunjeno. Pri tom je odlučujuće ono "moći" koje je Kant zapriječio: to "ja mislim" faktički ne prati (hvala Bogu) svaki od mojih opažaja. Ali opažaj kojeg ovo ne bi *moglo* pratiti ne bi se mogao označiti kao moj opažaj; on "bi u najmanju ruku bio za mene ništa."

(**C. F. von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*)

To je jedinstvo osobne svijesti u onom sasvim jednostavnom i neproblematičnom smislu u kojem obično govorimo o jastvu. Ono "*ja mislim*", koje prema Kantu "mora *moći* popratiti sve moje opažaje", to jedinstvo svijesti zahvaljujući kojem se stvara nešto kao što je identitet i koje je samo princip identiteta može se najjednostavnije opisati tako da su sve činjenice moje svijesti – posve neovisno o tome reflektiram li ja na njih ili ne – upravo činjenice moje svijesti a ne činjenice svijesti nekog drugog. Ja, doduše, kad s nekim razgovaram o tome da ga je jučer boljela glava mogu svijest o tome usvojiti kao neku posrednu svijest; ali se te nečije glavobolje ne mogu sjetiti na neki način usporediv sa sjećanjem na svoju vlastitu glavobolju. Ovaj moment nezamjenjivosti ili nezastupljivosti sadržaja svijesti jednoga sadržajima svijesti drugoga zamišljen je u pojmu jastva. (...)

Računski strojevi započinju na jedan povratan način utjecati na filosofiju. Oni su, dakle, pogodni za pohranjivanje informacije; oni su u stanju proizvoditi učinke koji su, izrazit će se oprezno, u najmanju ruku analogni učincima sjećanja i prepoznavanja. Pitanje sad glasi: imaju li ti strojevi nešto kao jedinstvo osobne svijesti? Predstaviti kod njih jastvo, to najprije jasno i jednostavno proturječi našem iskustvu, i našem primarnom načinu reagiranja. No, vi ćete odmah biti skloni reći: Ne, takvog jastva kod njih nema, ali mi bismo se, kao takozvani ljudi od znanosti čija je obaveza samorefleksija, trebali upitati: ne zavodi li nas pri tome jedna iluzija, ne navodi li nas, recimo, naše urođeno sujevjerje o dostojanstvu čovjeka, ili čak neke animističke zamisli koje bismo mogli imati o našoj duši, pa dogmatski postavljamo razliku prema tim strojevima?

Ako se ja ne varam, onog momenta kojeg sam označio kao jedinstvo, dakle onog "moje" što karakterizira sve doživljaje neke individualne svijesti, kod tih strojeva na takav način nema. Mislim da bi se svi sadržaji svijesti nekog stroja jednog takvog standardiziranog tipa dali zamijeniti sadržajima jednog drugog takvog stroja i da se time ništa bitno ne bi promijenilo. Dok zaista, i najjednostavnije razmatranje onoga što ja nazivam svojim doživljajima pokazuje da u mom slučaju to nije moguće.

I danas, kad ove stvari počinju zapadati u stanovitu konfuziju, ostaje jedna bitna razlika koju bih želio naglasiti. Ovi strojevi pretpostavljaju kao uvjet svoje mogućnosti jedan kognitivni subjekt, dok, obratno, taj subjekt ne pretpostavlja postojanje takvih strojeva, što zaista jasno i očito slijedi iz povijesti. U ovom suvišku što ga ovdje sam subjekt ima u odnosu na stroj pokazuje se onda upravo ona neotopivost živog subjekta u odnosu na kategorije postvarenja svijesti.

(Theodor Adorno, *Filosofska terminologija*)

objektivizam?

Pozitivističko-scientističko shvaćanje polazi od stava o jednoj jedinoj, jednosmislenoj i po-sebi (dakle neovisno o subjektu i njegovu načinu shvaćanja) postojećoj realnosti. S tim se polazištem povezuje vjera kako se ta realnost otkriva putem iskustvenih znanosti: jedino su one, zahvaljujući svojoj metodologiji, u stanju odslikati zbilju kakva je po sebi, odnosno približiti joj se u odnosu odslikavanja. Nasuprot istinskoj zbilji, koja je na takav način postala dostupnom, danosti iz svijeta života valja motriti kao puka subjektivna, prividna i višeznačna shvaćanja koja su više ili manje udaljena od prave srži stvari. Za shvaćanje Husserlove fenomenologije veoma je važno vidjeti da se ona već u momentu svog nastajanja morala sukobiti s upravo skiciranim pozitivističkim duhovnim stavom.

Kao njegova temeljna dogma, kako smo vidjeli, vrijedi shvaćanje da u posljednjoj instanciji postoji samo *jedna* nedvosmislena zbilja. U skladu s time i može joj se pristupiti samo putem *jedne* jedinstvene znanstvene metode. Uspješnom se pokazala metoda fizike.

No, Husserlov je uvid da se ono što nam je otkriveno kao cjelokupna realnost ne smije misliti kao jednosmisleno. Sveukupna zbilja zapravo se raščlanjuje na mnoštvo vrsta zbilje, sa specifičnim, nesvodivim strukturama. Prema svakoj regiji postoji jedan specifičan stav svijesti u kojem se ona otkriva i koji bitno određuje njenu konstituciju.

Time smo došli do Husserlove provodne misli intencionalnosti. Ona kazuje da ne možemo zamisliti svijest koja ne bi bila svijest *o* nečemu; da je dakle *usmjerenost na nešto* bitno obilježje svijesti. Obratno bi to značilo da svako nešto može postati dostupno svijesti samo na temelju njezine usmjerenosti. U zamisli intencionalnosti svekolike svijesti implicite je sadržana nova definicija pojma zbilje, koja je naprosto nespojiva sa shvaćanjem zbilje u objektivizmu starog kova. Ako za temelj uzmemo zamisao intencionalnosti, onda zbilje mogu postojati samo relativno prema intencionalnim odnosima subjekata prema njima. Objektivizam je pak polazio od toga da je zbilja u pravome smislu samo ono što je neovisno o takvim odnosima i postoji "po sebi". No, prema Husserlu takva "zbilja" za nas ipak ne bi imala nikakva značenja jer kao takva nije dostupna. Zbilja kakvu poznajemo uvijek je zbilja za nas, tj. zbilja na temelju određenog stava, dakle, svaki put na temelju određenog sklopa intencionalnih činova.

Tako je za fenomenologiju temeljan uvid "da bez njih [tj. tih intencionalnosti] objekti i svijet ne bi bili za nas tu; da oni zapravo jesu za nas sa smislom i modusom bitka u kojem neprestano izviru i izviral su iz tih subjektivnih ostvaraja."

I predodžba da nam bilo koja metoda omogućuje izravan dodir s onim "po-sebi", potpuno oslobođen subjektivnih upletanja, pokazuje se, imamo li u vidu intencionalnost svijesti, kao iluzija: jer svaka se metoda može ostvarivati jedino u intencionalnim činovima. Tako se intencionalnost skriva u samoj metodi, i valja vidjeti da će sve što god da je dostupno putem neke metode uvijek će biti relativno prema njenim implicitnim pretpostavkama. To već vrijedi za temeljnu pretpostavku metodologije, naime zadaću koju znanost sebi postavlja u skladu sa svojim objektivističkim samorazumijevanjem, da "iz fenomena spoznajući izdvaja ono objektivno i određuje ga u objektivnim pojmovima i istinama."

"Naturalistički objektivizam... nije mogao uvažiti da svijet subjektu i zajednicama subjekata nikada nije dan drugačije nego kao svijet koji subjektivno relativno vrijedi prema svakom iskustvenom sadržaju, i kao svijet koji u subjektivnosti i polazeći od nje uvijek poprma nove obrate smisla, te da je također... uvjerenje o jednom te istom svijetu koji se subjektivno predstavlja na promjenjiv način, uvjerenje motivirano čisto u subjektivnosti."

Tako je, dakle, zbiljsko ono što za nas svaki put važi na temelju nezaobilaznog odnosa, i nema smisla govoriti o zbilji odvojeno od specifičnih intencionalnih stavova koji mogu sadržavati stavove očekivanja, vrijednosne postavke, sklopove radnja, logička i jezična strukturiranja itd.

Fenomenologija prema svojim pretpostavkama više ne može promatrati svjetove života kao iskrivljene, samo prividne prikaze nečega po-sebi. Svijet života zapravo je ono što je naprosto od značenja u odnosu na naše svakodnevno bavljenje. U našem prirodnom životu u svijetu uvijek su se već konstituirale strukture smisla i važnosti našeg života. U korelaciji prema našem prosječnom životu u svijetu i za njega, svijet života je stoga sa svojim danostima realnost koju primarno otkrivamo.

Prema tome znanstveni predmetni svjetovi nisu istinska jezgra svijeta života. Oni se zapravo konstituiraju, i to na podlozi svijeta života u specifičnim intencionalnim ostvarajima i jednom osobitom "misaonom stavu". Sa svojim važnostima i smisaonim postavkama oni su nesumnjivo realnosti; ali svaki

put realnosti u korelaciji s intencionalnom strukturom neke znanosti.

Husserlov pojam intencionalnosti obuhvaća dva momenta: receptivni i spontani. Sve iskustvene zbilje sadrže elemente koji počivaju na osjetilnim podacima (receptivni moment). Ipak, samo iz osjetilnih podataka ne mogu se pojmiti stvari. Moramo uračunati i spontani, aktivni, stvaralački i konstruktivni moment koji leži u intencionalnosti. Svaka zbilja, kako je poznajemo kroz iskustvo ne sadrži samo podatke nego ujedno i interpretaciju podataka. Nju također ne smijemo motriti kao tvorbu smisla pojedinačnih, izoliranih subjekata. Ostvaruju je subjekti koji postaju zajednicom, subjekti koji su uklopljeni u neke kulturne i jezične sklopove. Tako gledano, svjetove života moramo gledati kao *primarne* tvorbe smisla. Pojedinac se zatječe u njima uz mogućnost, najčešće minimalnu, da ih samostalno modificira. On je urastao u njih, "poravnani" je po njima, da upotrijebimo tu Wittgensteinovu drastičnu, ali ne i netočnu riječ. Tako je unaprijed upoznat s njihovim postavkama smisla i važnim značenjima, i sklon je da ih promatra kao zadane, samim stvarima inherentne odredbe. Ako smo, dakle, svjetove života priznali kao primarne tvorbe smisla, onda znanosti moramo poimati kao *sekundarne* tvorbe smisla. I historijski, i sustavno, znanstveno otkrivanje i organizacija gradi na onome što je već ostvareno u svjetovima života.

Ako znanstveni objektivizam odbacuje svijet života kao prividan, i zahtijeva da ga nadidemo prema jedino istinitom svijetu znanosti, ako pak ovaj ujedno postaje sve abstraktniji i manje zoran, sa sve slabijom mogućnošću da ga se još vidi u nekakvu odnosu prema zorno danom svijetu, onda konačno svijet kao takav izlazi pred čovjeka u otuđenu obliku, ispražnjen od smisla.

"Naivnost objektivizma", kako to Husserl jezgrovito formulira, sastoji se dakle u tome "da ono što je metoda uzimamo kao istinski bitak." Izbjeći je, znači ostati svjestan da "priroda nije svijet" i da matematička fizika, premda "veličanstven instrument spoznaje prirode" koji omogućuje "fizikalnu tehniku", ipak ima svoju granicu u tome "da je doista zahvaćen samo tanak sloj konkretnog svijeta." Uvid u ove povezanosti onemogućuje da, u smislu objektivizma, danostima iz svijeta života podmetnemo znanstvenu realnost kao njihovo navodno po-sebi.

(Reiner Thurnher, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

mudrost?

Tada su žitarice još divlje rasle, bijele poput brašna, nije ih trebalo mljeti, bile su slatke, nije ih trebalo peći. Što bi navečer ubrali do jutra je izraslo, što su ujutro ubrali do večeri je izraslo. ...

Jednog je dana jedno biće reklo: Zašto idem po žito svako jutro i svaku večer? I ujutro je ubralo i ono za večeru. Žito tad više nije posve izraslo nego samo upola. I ostali su tako učinili i žito više nije posve izraslo nego samo upola. Opet, jedno je biće reklo: Zašto idem po žito svaki dan? I jedan je dan ubralo dostatno za dva dana. Ali žito je već sada raslo samo četvrt toliko i kad su bića odjednom ubrala za tjedan dana već je raslo samo osminu toliko.

(**Buddha** (?), prema B. Hamvas, *Scientia sacra*)

Počnimo od prirodnih ekosustava oko čovjeka. Engleska hrastova šuma, ili tropska prašuma, ili kakva pustinja, zajednica je bića. U hrastovoj šumi zajedno živi možda tisuću vrsta, možda više; u tropskoj prašumi možda deset puta više. Ta bića žive zajedno u kombinaciji natjecanja i uzajamne zavisnosti. Svaka vrsta koja, potencijalno, ne proizvodi više mladih nego što broji roditeljska generacija mora izumrijeti, osuđena je na propast. Za svaku je vrstu i svaki takav sustav potrebno da njihove komponente imaju potencijalan pozitivan prirast u krivulji stanovništva. Ali, ako svaka vrsta ima pozitivan prirast, tada je prava majstorija postići ravnotežu. U igru ulaze sve vrste uzajamno djelujućih ravnoteža i zavisnosti.

Posve je jasno da će u jednom uravnoteženom ekološkom sustavu svako diranje u sistem vjerojatno poremetiti ravnotežu. Tad će se započeti pojavljivati eksponencijalne krivulje. Neke biljke će postati korov, neka će bića biti istrijebljena, a sustav kao *uravnoteženi* sustav će se vjerojatno raspasti u komadiće.

Ono što je istina za vrste koje žive zajedno u šumi vrijedi i za skupine ili vrste ljudi u društvu, koji su slično u jednoj nelagodnoj ravnoteži zavisnosti i konkurencije. A ista istina vrijedi i za vas unutra, gdje vlada nelagodno fiziološko natjecanje i uzajamna zavisnost između organa, tkiva, stanica, i tako dalje. Bez toga natjecanja i zavisnosti vas ne bi bilo, jer ne možete biti bez bilo kojega od tih organa ili dijelova koji se natječu. Da bilo koji od njih nije imao ekspanzivnu karakteristiku, s njim bi bilo svršeno, a i s vama bi bilo svršeno. Tako čak i u tijelu nosite opasnost. S neželjenim poremećajem sustava pojavljuju se eksponencijalne krivulje. Isto vrijedi i za društvo.

Pojedinačni je organizam, dakle, sličan hrastovoj šumi a uređaj koji upravlja njime predstavlja cjelokupni duh (koji je možda smo odraz cjelokupnog tijela). Ipak, sustav je na različite načine podijeljen u segmente, tako da, recimo, posljedice nečega u vašem prehranbenom životu ne mijenjaju potpuno vaš spolni život, a stvari u vašem spolnom životu ne mijenjaju potpuno vaš kinestetički život, i tako dalje. U stanovitoj mjeri postoji podjela na odjeljke, koja je u mnogo čemu misteriozna, ali je jamačno od presudne važnosti za čovjekov život. Mislim na "polu-propustan" spoj između svijesti i preostalog dijela cjelokupnog duha. Izgleda da se stanovita ograničena količina informacija o tome što se događa u tom većem dijelu duha prenosi na ono što bismo mogli nazvati ekranom svijesti. No, ono što dolazi do svijesti je probrano; to je sustavno (ne nasumce) izabrani uzorak preostalog dijela.

Naravno, *cjelina* duha ne može se objaviti u jednom dijelu duha. To slijedi logički iz odnosa između dijela i cjeline. Mi se stoga moramo zadovoljiti vrlo ograničenom sviješću, te sad nastaje pitanje: kako se vrši selekcija? Po kojim načelima vaš duh bira ono čega ćete "vi" biti svjesni? Iako se o tim načelima ne zna mnogo nešto se ipak zna, mada sama načela koja djeluju često nisu dostupna svijesti. Prije svega, velik dio onoga što ulazi svjesno se kritički preispituje, ali tek nakon što ga je preradio posve nesusjesni proces percepcije.

Ja, svjesni ja, vidim nesusjesno redigiranu verziju malog postotka onog što djeluje na moju mrežnicu. Mene u mojoj percepciji vode *ciljevi*. Ja vidim tko sluša, tko ne sluša, tko razumije, tko ne razumije, ili barem o tome dobivam neku sliku, koja može biti i posve točna. Ja sam zainteresiran da dobijem tu sliku kad govorim. Od važnosti je za moje ciljeve da me vi čujete.

Što se događa sa slikom jednog kibernetičkog sistema – neke hrastove šume ili nekog organizma – ako se ta slika crta selektivno da bi odgovorila samo na pitanja s ciljem?

Ako dopustite da cilj organizira ono što dolazi pod vaš svjesni nadzor, dobit ćete vreću trikova – neki od njih su vrlo vrijedni trikovi. Izvanredno je dostignuće što su ti trikovi bili otkriveni, to ne osporavam. Ali,

ipak, mi ne znamo ni za dva groša, doista, o cjelokupnom povezanom sustavu. Upravo je *mudrost* stvar koja nedostaje. Pod mudročću mislim znanje o većem uzajamno povezanom sustavu – sustavu koji će, ako se poremeti, vjerojatno stvoriti eksponencijalne krivulje promjene.

Svijest je, pri svom odabiranju uzoraka o događajima i procesima u tijelu i o onom što se događa u cjelokupnom duhu, organizirana s obzirom na cilj. Ona je jedno spretno oruđe za brzo postizanje onog što želite; ne da biste djelovali s maksimumom mudrosti za življenje, nego da slijedite najkraću logičku ili uzročnu stazu ka ispunjenju vaše trenutne želje, koja može biti večera, Beethovenova sonata ili seks. Prije svega, ona može biti novac ili vlast.

Ali vi ćete možda reći: "Da, ali tako smo živjeli milijun godina." Ono što me zabrinjava jest dodavanje moderne tehnologije starom sistemu. Svjesni cilj sad može poremetiti ravnotežu tijela, društva i biološkog svijeta oko nas. Prijeti patologija – gubitak ravnoteže.

Na jednoj strani imamo sustavnu narav pojedinog ljudskog bića, sustavnu narav kulture u kojoj on živi, i sustavnu narav biološkog, ekološkog sustava oko njega; a na drugoj strani čudnu iskrivljenost u sustavnoj naravi pojedinog čovjeka uslijed čega je svijest, gotovo nužno, postala slijepa za sustavnu narav samog čovjeka. Ukoliko slijedite "zdravorazumske" diktate usmjerene svijesti vi doista postajete pohlepni i nemudri – ponovo upotrebljavam "mudrost" kao naziv za znanje o cjelokupnom sustavnom biću. Nedostatak sustavne mudrosti uvijek se kažnjava. Možemo reći da su biološki sustavi – pojedinac, kultura i ekologija – živi hranitelji svojih sastavnih stanica ili organizama. Ali sustavi pri svemu tome kažnjavaju svaku vrstu koja je dovoljno nemudra da ratuje sa svojom ekologijom. Nazovite sustavne snage "bogom" ako baš hoćete.

Dopustite da vam ispričam jednu priču.

Bio jednom jedan vrt. Sadržavao je stotine vrsta koje su – vjerojatno u subtropima – živjele u plodnosti i ravnoteži s mnogo humusa, i tako dalje. U tom vrtu su bila i dva antropoida koji su bili inteligentniji od drugih životinja.

Na jednom od drveta bio je plod, vrlo visoko, do kojega dva majmuna nisu mogla dosegnuti. Tako su oni počeli *misliti*. Tu je bila pogreška: oni su počeli misliti sa ciljem.

Zatim je majmun mužjak, čije je ime bilo Adam, otišao i donio jednu praznu kutiju, stavio je pod kutiju, stavio je pod drvo i stao na nju, ali još nije mogao dosegnuti plod. Zato je uzeo još jednu kutiju i stavio je na prvu. Tad se uspeo na kutije i najzad dohvatio jabuku.

Adam i Eva su bili skoro pijani od uzbuđenja. *Tako* to treba raditi. Napraviš plan, ABC, i dobiješ D. Počeše se specializirati u tome da stvari rade na planski način. Zapravo, izbacili su iz vrta shvaćanje svoje vlastite cjelovite sustavne naravi, kao i cjelovite naravi vrta.

Kad su iz vrta izbacili Boga, doista se prionuli raditi na tom usmjerenom poslu i uskoro je obradiva zemlja nestala. Potom neke vrste postadoše "korov", a neke životinje "nametnici"; i Adam uvidje da je vrtlarstvo mnogo teži rad. Morao je dobivati kruh u znoju lica svoga, pa reče: "To je osvetoljubiv bog. Nisam trebao pojesti onu jabuku." Osim toga, dogodila se jedna kvalitativna promjena u odnosu između Adama i Eve, nakon što su iz vrta izbacili Boga. Eva je počela osjećati neraspoloženje prema seksu i reprodukciji. Kad god bi se te prilično osnovne pojave umiješale u njen sad svrsishodni način života, ona bi se sjetila bogatijeg života koji je protjeran iz vrta. Tako je Eva postala nezadovoljna seksom i reprodukcijom, i kad je došlo do poroda, našla je da je taj proces vrlo bolan. Rekla je da i to treba zahvaliti osvetoljubivoj prirodi boga.

Bilo kako bilo, Adam je nastavio ići za svojim ciljevima i najzad pronašao sustav slobodnog poduzetništva. Evi dugo vremena nije bilo dopušteno sudjelovati u tome, ali ona se učlanila u jedan bridž-klub i tamo našla oduška za svoju mržnju. (...)

Čovjek je, dakle, postupio onako kako je mislio da traži zdrav razum i sad se nalazi u nevolji. On zapravo ne zna što ga je dovelo u nepriliku i osjeća da to što se dogodilo nekako nije fer. On još uvijek sebe ne vidi kao dio sustava u kojem nastaje neprilika: on ili kudi sebe ili kudi ostali dio sistema. U mojoj paraboli Adam kombinira dvije vrste besmislice: zamisao "zgriješio sam" i zamisao "Bog je osvetoljubiv". (...)

Problem je sustavan i rješenje mora sigurno zavisiti od shvaćanja te činjenice.

Najprije, tu je poniznost, i ja je ne predlažem kao moralno načelo, nemilo velikom broju ljudi, nego jednostavno kao jedan stav znanstvene filosofije. Možda je najvažnija nevolja razdoblja industrijske

revolucije bila ogromni porast znanstvene arogancije. Otkrili smo kako se prave lokomotive i drugi strojevi. Saznali smo kako se stavlja jedna kutija na drugu da bismo došli do jabuke, i zapadni je čovjek vidio u sebi autokrata s potpunom vlašću nad svemirom koji je napravljen od fizike i kemije. I biološke je fenomene trebalo na kraju kontrolirati slično kao procese u ogleđnoj epruveti. Evolucija je bila povijest kako su organizmi naučili više trikova za upravljanje okolinom; a čovjek ima bolje trikove nego bilo koje drugo biće.

Ali ta je arogantna znanstvena filosofija sada zastarjela i njeno je mjesto zauzelo otkriće da je čovjek tek dio većih sustava i da ne može nikad upravljati cjelinom.

Moguće je, međutim, da lijek za nevolje svjesnoga cilja leži u pojedincu. Postoji ono što je Freud nazvao kraljevskim putem u nesvjesno. On je ciljao na san, ali ja mislim da bismo trebali združiti snove i umjetničko stvaranje, kao i doživljavanje umjetnosti i poezije i slično. A ja bih im dodao i ono najbolje u religiji. Sve su to djelatnosti u koje je uključen čitav individuum. Umjetnik može imati svjesni cilj prodati svoju sliku, čak možda i svjesnu namjeru da je napravi. Ali, praveći je, on nužno mora oslabiti tu arogantnost u prilog stvaralačkog doživljaja u kojem njegov svjesni duh igra tek malu ulogu. (Gregory Bateson, *Svjesni cilj nasuprot prirodi*, u zborniku *Dialektika oslobođenja*)

nenasilje

Satyagraha ["nenasilni otpor"] znači doslovno "čvrsto se držati istine", pa prema tome označava snagu istine. Istina...isključuje primjenu nasilja, jer čovjek nije sposoban spoznati absolutnu istinu, pa zato nema ni pravo kažnjavati...

Nenasilnost kao izraz snage znači svjesnu patnju. Ona nikako ne znači podložnost slabića volji zločinca, nego znači usmjerenost potpunoga duha protiv volje tiranina.

(**Mahatma Gandhi**, *Mlada Indija*, navod prema Č. Veljačić, *Filosofija istočnih naroda*)

Ahimsa ["nenasilje"] znači ne prouzročiti bol bilo kojem biću – ni na koji način i nikada. Obuzdavanje [*yama*] i discipline [*niyama*] koje se nastavljaju na ove, imaju svoj korijen u *ahimsi* i nastoje usavršiti *ahimsu*. Istinitost [*satya*] se sastoji u usklađivanju riječi i misli s djelima. Riječ i misao odgovaraju onome što se vidjelo, čulo i zaključilo. Riječ se izgovara da bi se priopćila spoznaja. Ne može se reći da se riječ upotrijebila za dobrobit drugoga, i ne na njegovu štetu, ako je ona prijevarna, zbrkana, ili bezvezna. A ako se pokaže da je riječ bila štetna za druga bića, čak i ako se, pritom, ne radi ni o prijevari, ni o zbrci, ni o zaludnoj riječi – ona ipak nije istinita: radi se o pogrešnoj riječi.

(**Vyasa**, iz *Yoga sutre*, navod prema M. Eliade, *Yoga*)

Dopustiti stvarima

rasti, a ne prisvajati ih;

(...)

njegovati ih, a ne stvarima gospodariti (...)

(**Lao Ce**, *Dao De Jing*, §51)

Sloboda se sad otkriva kao puštanje bića da bude.

O tom puštanju da bude obično govorimo kad, npr. odustajemo od nekog planiranog pothvata. "Mi puštamo da nešto bude" znači: u to više ne diramo i ne trudimo se da pri tome išta dalje činimo. Puštanje da nešto bude ima ovdje niječni smisao odustajanja od nečega, odricanja od nečega, ravnodušnosti, i čak propusta.

Riječ o puštanju bića da bude ne misli ipak na propust i ravnodušnost, nego na suprotno. Pustiti da što bude jest sebeupuštanje u biće. Pustiti da što bude – naime biće kao biće koje ono jest – znači upustiti se u ono otvoreno i njegovu otvorenost u kojoj svatko stoji, a koju sa sobom tako reći nosi. To otvoreno zapadnjačko je mišljenje u svome početku pojmlilo kao *ta aletheia*, ono neskriveno.

Kad *aletheia* umjesto s "istina" prevodimo s "neskrivenost", onda to prevođenje nije samo "doslovno", nego upućuje na to da uobičajeni pojam istine u smislu ispravnosti iskaza mislimo drukčije i povratno s obzirom na ono još nepojmljeno te otkrivenosti i otkrivanja bića. To sebeupuštanje u otkrivenost bića ne gubi se u njoj [otkrivenosti], nego se razvija u uzmicanje pred bićem, da bi se ono [biće] očitovalo u tome što jest i kako jest, a predstavljajuće istovjećenje iz njega uzelo pravu mjeru. Kao to puštanje da što bude izlaže se ono biću kao takvom i premješta svaki odnos u ono otvoreno. Pustiti da što bude, tj. sloboda jest u sebi iz-stojeća, izlažuća, ek-sistentna. Ta, s obzirom na bit istine uočena bit slobode pokazuje se kao iz-stajanje, izlaganje u otkrivenost bića.

Sloboda nije samo ono što obični razum pod tim imenom rado razglašava: kadšto čista samovolja, naginjanje u izboru ovome ili onome. Sloboda nije neobveznost da se nešto može činiti i ne činiti. Ali sloboda nije ni tek spremnost na nešto što se traži i što je nužno. Sloboda je prije svega toga ("negativne" i "pozitivne" slobode) upuštenost u otkrivanje bića kao takvog. Otkrivenost sama je pohranjena u tom ek-sistentnom sebeupuštanju, po kojemu otvorenost toga otvorenoga, tj. to "tu" jest, što jest. (...)

Tako shvaćena sloboda kao puštanje bića da bude ispunja i ostvaruje bit istine u smislu otkrivanja bića. "Istina" nije svojstvo ispravne rečenice koju neki ljudski "subjekt" iskazuje o nekom "objektu" i onda negdje – ne zna se u kojem području – "važi", nego je istina otkrivanje bića, po kojemu otkrivanju bivstvuje otvorenost. U otvorenost toga otvorenog iz-stoji svekoliko ljudsko odnošenje i njegovo držanje.

(**Martin Heidegger**, *O biti istine*)

ekstaza?

Na svakom biću postoji moment jestote. Pod njim se podrazumijeva puko "da ono uopće jest". I na svakom biću postoji moment takvotote. U nj se ubraja sve što sačinjava njegovu određenost ili posebnost, sve što ono imade zajedničko s drugim, ili čime se ono od drugoga razlikuje, ukratko sve "što ono jest". Nasuprot onom "da jest" ovo "što je" obuhvaća sav sadržaj, i to sve do u najindividualnije diferenciranje. (Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*)

Glavni problem grčke filosofije - a to je i glavni problem *mistične teologije* - bio je čuveni paradoks *jednoga i mnoštva*. Prema uobičajenom ljudskom iskustvu mi smo okruženi mnoštvom stvari: muškarcima i ženama, biljkama i životinjama, kamenjem i zvijezdama. Ali iskustvo filozofa i pjesnika - a također i mistika - govori da postoji samo jedna stvar. Jer znalo se događati, u raznim vremenima, da ti nadareni ljudi stupe na nultu točku ili točku smiraja gdje bi otkrili da je sve jedno. Kako pomiriti iskustvo jednote s iskustvom mnoštvenosti?

S tim je također usko povezan i problem izmirenja suprotnosti: toplo i hladno, crno i bijelo, gore i dolje, prvo i posljednje, život i smrt, nebo i zemlja, sve i ništa. I mnogi od nas znaju za mistike i prosvjetljene osobe koji su glatko odbijali svu tu raznolikost izražavajući se u ekstremnim paradoksima kao da te suprotnosti uopće ne postoje.

Zatim imamo Boga. Najveći je problem, ako išta, distinkcija između Boga i univerzuma. S jedne strane podižemo oči k nebu govoreći "Oče naš", dok je s druge pak, Bog golema stvarnost u kojoj živimo i krećemo se i jesmo. Tako i jesmo i nismo jedno s Bogom. Taj je paradoks izdašno spominjan kod mistika koji su upali u ne male nevolje naizgled govoreći za sebe da su Bog.

Toma [Aquinski], slijedeći Aristotela, rješava to proturječje svojom teorijom suštine [*essentia*] i postojanja [*existentia*]. Sve su stvari jedno u pogledu svog postojanja - one su jedno po tome *da jesu*, i sve su one različite u pogledu svoje biti ili suštine - po tome *što su*. Kad pogledam vani u svijet i vidim samo postojanje vidim jedinstvo, uključujući i sebe kao dio te cjeline. Ali kad obratim pozornost na suštinu svake stvari, bivam svjestan mnoštvenosti.

(William Johnston, *Mistična teologija: znanost ljubavi*)

Nije mistično to *kako* je svijet, nego to *da* on jest.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*)

Ovo čisto izlaženje sugerira prefiks "iz" u grč. riječi *ekstasis* i u lat. *existentia*, od *ex-sisto*, koje obje znače *iz-stoj*.

(Damir Barbarić, *Vježbe u filosofiji*)

Pod "transcedentnim aktom" valja u narednom izlaganju razumijeti uvijek takav akt koji se ne odigrava isključivo u svijesti – poput mišljenja, predočavanja, akta fantazije – nego koji prekoračuje svijest [*transcedere* – prestupiti, prekoračiti], pruža se iz nje napolje i povezuje je s onim što nezavisno od nje po sebi postoji; i to bez razlike, da li je ovo nezavisno nešto stvarnosno, duševno ili duhovno. To su dakle akti koji uspostavljaju relaciju između subjekta i nekog bića, koje ne nastaje po samom tom aktu. Transcedentni akti su svakako "također" akti svijesti. Jednim članom relacije oni ostaju vezani za svijest. Ali oni se u tome ne iscrpljuju. Drugi član leži ili onkraj svijesti ili postoji nezavisno od akta svijesti. Ali samo kao transcedentni akt može spoznaja "dati" svijesti jestotu bića. Kad svijest ne bi bila u posjedu nikakvih transcedentnih akata, tada ne bi ništa mogla znati o bitku svijeta u kome živi. Bila bi zatočena u svoju imanenciju i ne bi znala ni za što drugo do li za svoje vlastite proizvode, svoje misli i predočbe. Kao što je skepsa oduvijek tvrdila.

Ali ne previda samo skepsa ovo stanje stvari. Sve teorije koje spoznaju izjednačavaju sa mišljenjem ili sa sudom, previđaju ga. Misliti se može sve moguće, čak i ono nebivstvujuće [naime, ono što nije]; spoznavati se, međutim, može samo ono što "jest".

Izgovori li se neki uvid, to ovaj bez daljnega poprima formu suda; uklopi li se on svjesno u svezu uvida, poprima on i opet formu suda. Ali niti izgovaranje niti uklapanje nije istovjetno sa samim uvidom. Uvid jedino jest spoznaja, dajuća instancija, dolaženje u dodir s bićem.

(Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*)

Mišljenju koje ima posla s pojmovima pripada pojmiti i opisati esenciju, koja je uvijek predmet pojma; eksistencija zbog svog nepojmovnog karaktera može biti shvaćena i potvrđena jedino ekstatički. Može se dodati da Schellingova predložena ekstaza uma ne podrazumijeva ispovijedanje misticizma, utoliko što se ne predstavlja kao neiscrpivo i neopisivo iskustvo, ostvareno nekom izuzetnom i izvanrednom sposobnošću, nego kao najopisiviji čin uma, tako da je Schelling ne samo predlaže na području filosofije nego je i opisuje i analizira posve filozofskim terminima.

Pojam ekstaze treba dakle razmatrati ponajprije filozofijski: neprestano je riječ o jednoj ekstazi uma, te je um uvijek ekstatičan. Um shvaća da usprkos svakom svom naporu po sebi ne uspijeva dosegnuti zbilju, zato što su njegova kretanja čisto pojmovna. Zamijećuje da čak i onaj posljednji rezultat kojemu se utječe, da bitak misli kao ono zbiljsko i nužno eksistirajuće, zapravo ne uspijeva prikazati, nego tek pruža njegovu ideju, koja je – iako se čini nekim pragom – u stvarnosti jedna bariera. Ne otvara mu toliko prolaz koliko mu naprotiv označava granicu. Umjesto da ga približi zbilji, definitivno ga od nje razdvaja, zatvarajući mu svaki izlaz i izdvajajući ga u njegovu klauzuru.

Dakle sam um, pogođen ispraznošću svojih nastojanja i nesavladivošću vlastitog neuspjeha, sad već prihvativši da je eksistencija zbiljski takva jedino izvan mišljenja, upravo da bi je pronašao prelazi vlastitu granicu i izlazi iz samog sebe. Sam um izvršava prijelazom zahtijevani skok i preokret, što je u stvari izlaženje uma iz sebe samoga.

Riječ ekstaza uzeta je u svom strogo etimološkom značenju, kao *ek-stasis*, izlaženje iz samog sebe. (...) Da bi um shvatio zbiljski bitak, mora dakle izaći iz samoga sebe: ako se "postavi izvan sebe" i postane ekstatičkim, čini to kako bi bitak dosegnuo "izvan mišljenja". (...)

Do sada je [um] napredovao na vlastitom putu i razvio se jedino iz samoga sebe, crpeći svaku stvar iz vlastite dubine i iz svog naslijeđa, tako da mu se nije predstavilo ništa što nije imalo uobičajen lik i poznati vidik. Sada naprotiv, izašavši iz sebe samoga, preduhitrio je vlastita očekivanja i što god brže došao, već je uvijek prekasno; zaputivši se u nepoznatu pustaru, mjesto nalazi već zauzeto neobičnim i drugačijim prisućem onog čisto eksistirajućeg, koje nema ništa od pojmovnog, što više, izravno je suprotno ideji; pred njim stoji zaprepašten i smeten, paraliziran i bez riječi, ništa manje pogođen vlastitim neuspjehom no tim najnovijim i nepredvidivim licem. To je moment čuđenja, u kojemu se um uspijeva oporaviti samo onda kada nađe snage preobratiti se i nanovo krenuti na put s potpunom promjenom smijera: tada se on tako dobro upoznae s onim čisto eksistirajućim da mu daje ime i u njemu prepoznaje sam bitak, štoviše eksistenciju ili onaj eksistencijalni oslonac nužnog bitka i gospodara bitka. (...) Ekstaza pribavlja ono čisto eksistirajuće, jednostavnu i голу eksistenciju, nešto nesvodivo...

(Luigi Pareyson, *Ontologija slobode*)

učitelj?

Kad sam kao mlad teorijski fizičar bio Heisenbergov učenik, on mi je, naravno, postavljao zadatke; zadatke sam postavljao i sam sebi i s njim se dogovarao o načinu njihovog rješavanja. Iz toga je proizašao moj doktorski rad. Pri tom sam morao savladati zanat teorijske fizike. Morao sam, dakle, rješavati stanovite jednačbe, provesti stanovite izračune, i kada bih nešto izračunao, odlazio sam Heisenbergu i to mu pokazivao. Heisenberg nije gledao prvu stranu, čak ni početak, nego samo završni rezultat, zatim bi razmišljao koji trenutak i rekao: "To je pogrešno." Ja bih rekao: "Pa kako to?" A on: "Pa tako, - tako dakle ne može biti." Tada bi se od rezultata vratio natrag u izračun sve dok ne bi pronašao grešku. Njegov instinkt je bio nepogrešiv. To je znanost. Tako se to zbiva. Tako teče odgoj u znanosti. Pravo obrazovanje znanstvenika stječe se tako što vas u dugom nizu godina učitelj opovrgava. Izvjesno, ponekad osporavamo i učitelja jer se ovdje ne radi o autoritetu nego o *izobrazbi opažanja*. Sjećam se kako mi je Heisenberg, kad je već odavno bio ordinarius u Leipzigu i nobelovac, pričao o svom učielju Bohru: "Dakle, Bohr je ranije, kada sam se s njim sporio, gotovo uvijek imao pravo, - danas sam ja u pravu u 30% slučajeva."

(C. F. Von Weizsäcker, *Jedinstvo prirode*)

Radosno je kad se isto pridružuje istom, ali božansko je kad veliki čovjek privuče k sebi male. Prijazna riječ hrabra muža, osmijeh u kom se skriva sažižuća divota duha, malo je i puno, poput čarobnjačke lozinke koja u svom jednostavnom slogu krije život i smrt, poput duhovne vode koja izvire iz gorskih subina i u svojim nam kristalnim kapima objavljuje otajnu snagu Zemlje. (...) Koga ti okružiš svojim mirom i jakošću, pobjedniče i ratniče, kome ti pođeš ususret sa svojom ljubavlju i mudrošću, taj neka bježi ili postane sličnim tebi! Neplemenito i slabo ne opstaje uza te. (...) Ja lutah uokolo poput divljega ognja, zahvaćah sve i bivah od svega zahvaćen, ali samo načas, i nespretne snage iscrpljivahu se utaman. Osjećah da mi svagdje nešto nedostaje, ali svoj cilj ipak ne uzmogoh naći. I tako me nađe. (...)

Još ga vidim kako stupa preda me i promatra me smiješeći se, još čujem njegov pozdrav i njegova pitanja.

Poput biljke kad njen mir smiri čeznutljivi duh, pa se jednostavna skromnost u dušu vrati – tako stajate preda mnom.

A ja, ne bijah li jeka njegova tihog oduševljenja? Ne ponavljahu li se u meni melodije njegova bića? Postadoh ono što vidjeh, a to što vidjeh bijaše božansko.

Kako li je ipak nemoćan i najdobrohotniji mar čovjeka spram svemoći nepodijeljenog oduševljenja! Ono ne prebiva na površini, ne obuzima nas tu i tamo, ne treba ni vremena ni sredstva; naredbe, prinude i nagovora ono ne treba; na svim stranama, u svim dubinama i visinama ono nas obuzme u trenu, i prije nego što smo i svjesni da je tu, prije nego se upitamo što se to s nama zbiva, ono nas skroz naskroz preobražava u svoju ljepotu, svoje blaženstvo.

Blago onomu tko u ranoj mladosti na tom putu neki plemeniti duh sretnu!

(Friedrich Hölderlin, *Hyperion*)

Krajnje je važno da postoji uzajamno ispitivanje između Učitelja (*guru*) i učenika prije nego započnu zvanični odnos.

U starim je vremenima, da bi primio opunomoćenje, potencijalni učenik morao moliti tri godine. Inicijacija nipošto nije bila nešto slučajno. Ostavljajući ga da čeka tako dugo, Učitelj bi u učenika urezao ozbiljnost ulaženja na put tantre, provjeravajući njegovo izvršenje i osiguravajući njegovu pravu spremnost. Često bi Učitelj ostavio učenika da čeka još duže prije nego bi se složio da ga u bilo čemu pouči. Uvijek bi nanovo ispitivao njegov karakter i tek kad bi ga potpuno razumio, prihvatio bi ga za svog učenika.

Učenik također mora ispitati svog potencijalnog Učitelja i utvrditi je li on potpuno osposobljen. On mora biti uvjeren da će biti u stanju sebe potpuno posvetiti ovom Učitelju. Prije započinjanja zvaničnog odnosa Učitelj-učenik, ti imaš potpunu slobodu izbora. (...)

Blagotvorna djelovanja odanosti Učitelju i kobne posljedice prekida te odanosti ne dolaze kao nagrade i kažnjavanja od božanskog Učitelja. Oni slijede izravno iz uzroka i posljedice. Tvoj Učitelj je središnja točka tvojih nastojanja koja vode ka Prosvjetljenju. Što si više odan tom stanju savršenosti koje on predstavlja, to bliže prilaziš tome cilju. Prijezir prema njemu te može odvesti jedino u tamu i neznanje.

(...)

Nakon što si sebe potpuno posvetio njemu, on će te voditi putem prema Prosvjetljenju. Ako s oholom ponositošću i tvrdoglavom umnom ograničenošću ti misliš da znaš što je najbolje za tvoj duhovni napredak, kako ćeš biti u stanju bilo što naučiti od njega?

To ne znači da trebaš postati nerazumni rob ili da tvoj Učitelj može preuzeti nepravednu prednost nad tobom. Kako ti stremiš potpunoj slobodi Prosvjetljenja, mora također postojati sloboda u načinima njegovog dostizanja. Nikad ne trebaš slijediti želje svog Učitelja samo zato što se osjećaš obaveznim ili prinuđenim pokoriti im se. Tvoj će ti Učitelj reći da učiniš ono što je korisno za tebe i za druge. To što on traži može biti teško, i namjera toga trenutno može biti neuočljiva, ali ti trebaš njegov savjet primiti s radošću i dubokom zahvalnošću zbog njegovog zanimanja za tvoje dobro.

Iskreno sebe preispitaj da bi vidio možeš li slijediti njegove želje. Ako ne postoji način na koji možeš slijediti njegove želje, ne budi nepristojan ili gord. Objasni pristojno i s krajnjom poniznošću u čemu je teškoća. Tvoj Učitelj neće biti nerazuman; njega, kao Buddhu, ispunjava ogromna sućut.

(Mahamudra)

znanstvena paradigma?

Nova znanstvena istina ne nadvladava uvjerivši svoje suparnike tako da bi je oni jasno uvidjeli, nego prije stoga što vremenom njeni suparnici umru, dok izniče nova generacija koja je prisna s njom.

(**Max Planck**, prema Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*)

Opažanja i metodološka uputstva u znanstvenom istraživanju nedovoljni su da bi se postigli jedinstveni zaključci uz mnoga znanstvena pitanja. Oni "...mogu i moraju drastično ograničiti područje prihvatljivih znanstvenih uvjerenja, jer drugačije ne bi bilo znanosti. Ali oni ne mogu *sami* odrediti sadržaj tog uvjerenja." Kuhn smatra da znanstvenik može legitimno doći do nekoliko inkompatibilnih, neuskladivih zaključaka. Onaj posebni zaključak do kojega dolazi određen je, tvrdi Kuhn, znanstvenikovim prijašnjim iskustvom, vlastitim karakterom i okolnostima toga istraživanja.

To da postoji mogućnost uz ista opažanja i metodu postići različita znanstvena uvjerenja, tj. teorije, ključno je Kuhnovo stajalište. Ta činjenica istodobno znači da za Kuhna postoje *još neke odrednice* znanosti (osim opažanja i metode), pa on taj prividno proizvoljni moment konkretizira i u njemu nalazi *faktore* koji rukovode oblikovanjem znanstvenih teorija. Ti su faktori ponajprije pogled na svijet ili svjetonazor stvaraoca, u koji su uključene i osobne karakteristike stvaraoca, a zatim još i društveni način rada u okviru znanstvene zajednice. (...)

Da bi detaljno iznio svoju sliku znanosti, Kuhn najprije uvodi nove termine. "*Normalna znanost*" je istraživanje koje je čvrsto zasnovano na jednome ili više već dovršenih znanstvenih postignuća, koje je posebna znanstvena zajednica za neko vrijeme priznala kao temelj svoje daljnje prakse." Takva postignuća iznose se danas u udžbenicima (od početka 19. stoljeća), a prije toga u klasičnim znanstvenim djelima.

Posebno odabranim pojmom "*paradigma*" Kuhn obuhvaća one primjere znanstvene prakse – a pod tim se misli sve zajedno: zakon, teoriju, primjenu i instrumentaciju – koji postaju *modeli*, iz kojih zatim niču posebne koherentne tradicije znanstvenog istraživanja. Paradigma ili konkretno znanstveno postignuće kao mjesto profesionalnog sudjelovanja ili angažmana *prethodi* različitim pojmovima, zakonima, teorijama i stajalištima koja se iz njega mogu abstrahirati. Pripremajući se za članstvo u znanstvenoj zajednici, mladi istraživač proučava paradigme te zajednice i tako se pridružuje ljudima koji su osnove svoje oblasti naučili iz istih konkretnih modela. On ulazi u tu zajednicu i istražuje pridržavajući se istih pravila i standarda određene znanstvene prakse.

Te će svoje tvrdnje Kuhn u daljnjem izlaganju nastojati obrazložiti i dokazati. No, izričito želi naglasiti da *stjecanje paradigme* i odabrane vrste istraživanja koje ona omogućava, predstavlja *znak zrelosti* određene znanstvene discipline. Bez paradigme sve činjenice istraživaču izgledaju podjednako važne. Da bi se u takvoj situaciji postigla bilo kakva selekcija, vrednovanje i kritičnost u odnosu na zalihu činjenica, potrebno je da se određeno uvjerenje unese izvana u tu kolekciju činjenica, potreban je stanoviti svjetonazor. Sadržaj toga uvjerenja osigurava se "pomoću tadašnje metafizike, neke druge znanosti ili osobne i povijesne okolnosti", pa "ne začuđuje tada da u ranim stupnjevima razvoja znanosti razni ljudi koji se suočavaju s istim područjem pojava, mada obično ne sa svim istim posebnim pojavama, opisuju i interpretiraju te pojave na različite načine".

Stjecanje prve paradigme u nekoj prirodnoj znanosti predstavlja po prvi put stvorenu sintezu, kojom pojedinac ili grupa može tada privući većinu istraživača nove generacije. Starije škole postupno iščezavaju, jer se jedan dio njihovih članova "preobraća" i prilazi novoj paradigmi, a manji dio, privržen starim stajalištima, napušta profesiju i nema više utjecaja na rad nove grupe. Nova paradigma znači novu i kruću definiciju te oblasti, jer prikupljanje činjenica i artikulacija teorije postaju krajnje usmjerene aktivnosti. To istodobno znači, bar unatrag 150 godina, formiranje profesionalnih društava, posebno mjesto u nastavnom programu i osnivanje specializiranih časopisa. (...)

Kao što smo naglasili, paradigma je samo uspješnija od konkurentskih škola u rješavanju *nekoliko problema*, koje tada određena znanstvena zajednica smatra aktualnima. Stoga njezin uspjeh zapravo predstavlja jedno obećanje uspjeha unutar relativno malog područja odabranih problema. Kuhn fazu "normalne znanosti" označava kao "ostvarivanje tog obećanja". Citirajmo autora: "...ovaj znanstveni pothvat nalikuje na pokušaj da se priroda stjera u prethodno formirani i relativno kruti pregradak koji paradigma pruža." On, međutim, smatra da su ta ograničenja, koja su posljedica povjerenja u paradigmu, bitna za razvoj znanosti. Malo područje odabranih problema omogućava detaljno istraživanje toga dijela

prirode, a dio toga dostignuća uvijek ostaje trajan. (...)

Normalno istraživanje, zaključuje Kuhn, predstavlja *rješavanje* svih vrsta složenih instrumentalnih, pojmovnih i matematičkih *zagonetki*. Kako svaka zagonetka ima rješenje, tako i znanstvena zajednica s paradigmom stječe kriterij za biranje problema istraživanja za koje pretpostavlja da imaju rješenja. Ostali se problemi odbacuju kao metafizički, ili se odbacuju zato što se ne mogu svesti na oblik zagonetke dane paradigme.(...)

Kako dakle nastaju nove teorije iz aktivnosti normalne znanosti, koja je vrlo slabo usmjerena traganju za novim teorijama? Svijest o nepravilnosti preduvjet je izmjene teorija, tvrdi autor. Kopernikovo teoriji prethodila je akutna nezgrapnost i netočnost Ptolemejeva astronomskog sustava, Galilejevi doprinosi slijedili su nakon skolastičkog razmatranja Aristotelove teorije gibanja, valna teorija svjetlosti zamijenila je Newtonovu korpuskularnu zbog teškoća u objašnjavanju u difrakcijskih pojava, a kvantna mehanika se pojavila nakon niza teškoća oko tumačenja zračenja crnog tijela, fotoelektričnog učinka itd. Kuhn kaže da je "u svim tim slučajevima svijest o nepravilnosti trajala tako dugo i prodrla tako duboko da je za oblasti koje su se našle pod njezinim utjecajem bilo moguće reći da su u stanju rastuće *krize*." Taj period profesionalne nesigurnosti prethodi nastajanju novih teorija i traži temeljito *uništavanje paradigme* i velike izmjene u problemima i tehnicima normalne znanosti. Po Kuhnovim riječima "...ta se nesigurnost stvara time što zagonetka normalne znanosti nikako ne nalaze odgovarajuća rješenja. Podbacivanje postojećih pravila uvod je za traganje za novima."

Značaj kriza je u tome što pokazuju da su nastupile prilike kada dotad pouzdane zakone i teorije ili "intelektualna sredstva" treba mijenjati (*retooling*), pa su zato neophodan uvjet nastajanju novih teorija. (...)

Glavna je Kuhnova zamisao ta: "...da se prosudba znanstvenika koja vodi odbacivanju ranije prihvaćene teorije, uvijek temelji na nečem višem od usporedbe te teorije sa svijetom. Odluka da se odbaci paradigma, uvijek je istodobno odluka da se prihvati druga, a prosudba koja vodi toj odluci obuhvaća usporedbu ovih paradigmi s prirodom i jednu s drugom." (...)

"Samo kada moraju izabrati između teorija u sukobu, znanstvenici se ponašaju kao filosofi (tj. započinju kritičku diskusiju)", odvrća Kuhn Popperu, uspoređujući svoja i njegova gledišta. Nasuprot Popperu, koji tvrdi da znanstvenik iznosi iskaze i neprestano ih korak po korak provjerava, Kuhn takvo ponašanje rezervira samo za period neuobičajene znanosti pred znanstvenu revoluciju koja ima uslijediti. U razdoblju normalnog istraživanja prihvaćena se teorija nikada ne provjerava, ona je prihvaćena kao istinita i na osnovi nje se rješavaju različite zagonetke. (...)

Prijelaz od paradigme u krizi na novu paradigmu, koja će odrediti novu tradiciju normalne znanosti, *nema karakteristike kumulativnog procesa*, za razliku od normalne znanosti. "Češće... nova paradigma nastaje odjednom, ponekad usred noći, u duhu čovjeka duboko utonulog u krizu. Kakva je priroda tog novog stupnja – *kako* pojedina osoba smišlja nov način unošenja reda u sve podatke koji su prikupljeni – mora ovdje, a možda i zauvijek, ostati nedokučivo." Gotovo uvijek novu paradigmu stvaraju vrlo mladi ljudi ili novi u toj oblasti, jer su slabije vezani uz ranije istraživanje. (...)

Promjenom paradigme i tokom revolucija znanstvenicima se ukazuje novi svijet. "Oni vide nove i drugačije stvari i onda kada uobičajenim instrumentima gledaju na mjesta koja su već ranije gledali", navodi Kuhn. "Znanstvenici *drugačije vide svijet* svog istraživačkog angažmana." Zauzimajući stav po kojem znanstvenici stvarno *vide različite* stvari kad *gledaju na iste* vrste objekata i istražuju ih u takvim različitim svjetovima, Kuhn se suprotstavlja uobičajenom pozitivističkom stajalištu u filosofiji znanosti, po kojem se od paradigme do paradigme mijenja samo interpretacija opažanja, a sama su opažanja "jednom zauvijek utvrđena prirodom okoline i samoga opažajnog aparata", tj. zauvijek ista, ili "dana". Opažanja su prema Kuhnu ovisna o paradigmi, pa "znanstvenik koji je prihvatio novu paradigmu više nalikuje na čovjeka koji nosi naočale s lećama što izvrću vid, nego li na nekog interpretatora." Kuhn želi reći da smisao pojma "interpretacija" nikako ne odgovara "bljeskovima intuicije" kroz koje nastaje nova paradigma. "Mada su takve *intuicije* zavisne od iskustva do kojega se došlo starom paradigmom... one *nisu logički*, ili dio po dio, vezane za posebne točke toga iskustva, kako bi to bilo kod interpretacije. Umjesto toga one prikupljaju dijelove toga iskustva i pretvaraju ih u sasvim drugačiji svežanj iskustva, koji će zatim dio po dio biti povezan novom, a ne starom paradigmom."

(**Jasmina Lelas**, *Teorije razvoja znanosti*)

dogadaj?

Os Badiouva teorijskog zdanja – kao što naznačuje naslov njegova glavnog djela – jest jaz između Bitka i Događaja. "Bitak" tu označuje pozitivni ontološki poredak dostupan spoznaji, beskonačno mnoštvo onoga što "se predstavlja" našem iskustvu, kategorizirano u rodove i vrste sa svojim osobinama. S vremena na vrijeme, na posve kontingentan, nepredvidljiv način, izvan dosega spoznaje o bitku, zbiva se Događaj koji pripada posve drukčijoj dimenziji.

Uzmimo kao primjer francusko društvo potkraj osamnaestog stoljeća: stanje društva, njegovi slojevi, ekonomski i politički sukobi itd., dostupni su spoznaji. Međutim, nikakva količina spoznaje neće nam omogućiti da predvidimo ili razjasnimo uistinu nerazjašnivi Događaj zvan "Francuska revolucija".

Upravo u tom smislu, Događaj se javlja *ex nihilo*: ako ga se ne može objasniti pod vidom date situacije, to ne znači da je on naprosto intervencija izvana ili s onu stranu – on prijanja uz Prazninu svake situacije, uz njenu inherentnu nekonsistentnost i/ili višak. Događaj obuhvaća vlastiti skup odredbi: sam Događaj; njegovo imenovanje (oznaka "Francuska revolucija" nije objektivna kategorizacija, nego dio samog Događaja, način na koji su njeni pristaše doživljavali i simbolizirali svoje djelovanje); njegov konačni cilj (društvo potpuno ozbiljene emancipacije, slobode-jednakosti-bratstva); njegova "operatora" (političke pokrete koji se bore za revoluciju); i na kraju, ali ne najmanje važno, njegov *subjekt*, činitelja koji u ime Događaja istine intervenira u povijesnu mnogostrukost situacije i razabire/identificira u njoj znakove-činke Događaja.

Ono što određuje subjekt jest njegova vjernost Događaju: subjekt dolazi *nakon* Događaja i ustraje u razabiranju njegovih tragova unutar svoje situacije. Subjekt je tako, za Badioua, konačna kontingentna pojava: ne samo da Istina nije "subjektivna" u smislu podređivanja njegovim hirevima nego sam subjekt "služi Istini" koja ga transcendirira; nikad nije posve adekvatan beskonačnom poretku Istine budući da subjekt uvijek mora djelovati unutar konačne mnoštvenosti neke situacije u kojoj razabire znakove Istine.

Da bismo razjasnili ovaj ključni moment, uzmimo primjer kršćanske religije (koja možda pruža vrhunski primjer Događaja Istine): Događaj je Kristovo utjelovljenje i smrt; njegov konačni cilj je Posljednji sud, konačno iskupljenje; njegov "operator" je mnoštvenost povijesne situacije u Crkvi; njegov "subjekt" je korpus vjernika koji interveniraju u svoju situaciju u ime Događaja Istine, tražeći u njemu znakove Božje. (Ili da uzmemo primjer ljubavi: kada se strastveno zaljubim ja postajem "subjektiviziran" ostajući vjeran tome Događaju i slijedeći ga u životu.)

Ovdje se Badiou bjelodano i radikalno suprotstavlja postmodernoj antiplatoničkoj navali čija je temeljna dogma da je era u kojoj je još bilo moguće zasnovati politički pokret izravnim upućivanjem na neku vječnu metafizičku ili transcendentalnu istinu završena: iskustvo našega stoljeća [naime XX.] dokazuje da takvo upućivanje na neki metafizički a priori može dovesti samo do katastrofalnih "totalitarnih" društvenih posljedica. Stoga je jedino rješenje prihvatiti da živimo u novoj eri lišenoj metafizičkih izvjesnosti, u eri kontingencije i slutnji, u "društvu rizika" u kojemu je politika stvar *fronesisa*, strateških prosudbi i dialoga, a ne primjene temeljnih spoznajnih uvida... Ono na što cilja Badiou, nasuprot toj postmodernoj *doxi*, upravo je oživljavanje *politike (univerzalne) Istine* u današnjim uvjetima globalne kontingencije.

Tako Badiou rehabilitira, u modernim uvjetima, uistinu meta-fizičku dimenziju: beskonačna Istina je "vječna" i *meta-* s obzirom na temporalni proces bitka; ona je bljesak druge dimenzije koja transcendirira pozitivitet bitka. Badiouovo je stajalište da se, iako opći Poredak ima status privida, s vremena na vrijeme, na nepredvidljiv način, može dogoditi "čudo" u vidu Događaja Istine koje zasluženno posramljuje postmodernističkog skeptika. Nije riječ o oduševljenim trenutačnim provalama koje povremeno narušavaju depresivni/konformistički/utilitaristički tok stvari, da bi "idućega jutra" uslijedilo neumoljivo otrežnjenje, nego naprotiv, o trenutku Istine u općoj strukturi zavaravanja i vabljenja. Temeljna je lekcija postmoderne politike ta da nema Događaja, da se "zapravo ništa ne zbiva", da je Događaj Istine prolazan, iluzoran kratki spoj, lažna identifikacija koju prije ili kasnije raspršuje ponovno uspostavljanje razlike, ili, u najboljem slučaju, prolazno obećanje o nadolazećem iskupljenju, prema kojemu moramo održavati doličnu distancu kako bismo izbjegli katastrofalne "totalitarne" posljedice. Nasuprot tome strukturalnom skepticizmu, Badiou posve opravdano insistira na tome da se – da upotrijebimo taj pojam u njegovoj punoj teološkoj težini – *čuda događaju*...

Sad možemo vidjeti u kojem je smislu Događaj Istine "neodlučiv": neodlučiv je sa stajališta Sustava, ontološkog "stanja stvari". Neki je Događaj tako cirkularan u smislu da je njegova identifikacija moguća samo sa stajališta onoga što Badiou naziva "*tumačećom intervencijom*" – to jest, ako se govori sa

subjektivno angažirane pozicije, odnosno – formalnije rečeno – ako se u stanovitu situaciju uključi čin njenoga imenovanja. Kaotična zbivanja u Francuskoj potkraj osamnaestoga stoljeća mogu se identificirati kao "Francuska revolucija" samo za one koji prihvaćaju "okladu" da takav Događaj postoji. Badiou formalno definira intervenciju kao "svaki postupak kojim se neka mnoštvenost prepoznaje kao jedan događaj" – tako da će "ostati zauvijek dvojbena je li događaja uopće bilo, osim za interventa [*l'intervenant*] koji je odlučio da pripada situaciji." Vjernost Događaju određuje stalno nastojanje da se polje znanja istražuje sa stajališta Događaja, da se u nj intervenira tražeći znakove Istine. Jezik koji nastoji imenovati Događaj Istine Badiou naziva "subjekt-jezikom". Taj jezik je besmislen sa stajališta Znanja, koje prosuđuje iskaze s obzirom na njihova referenta unutar domene pozitivnog bitka (ili s obzirom na dolično funkcioniranje govora unutar uspostavljenoga simboličkog poretka): kad subjekt-jezik govori o kršćanskom iskupljenju, revolucionarnoj emancipaciji, ljubavi, itd., to sve Znanje odbacuje kao prazne fraze kojima nedostaje bilo kakva referentna točka ("političko-mesijanski žargon", "poetski hermetizam" itd.). Zamislimo osobu koja svome prijatelju opisuje osobine svoje voljene: prijatelju, koji nije zaljubljen u istu osobu, taj će oduševljeni opis biti naprosto besmislen; neće u njemu vidjeti "poantu"...

Nedokučivost Događaja, dakle, znači da Događaj ne posjeduje nikakvo ontološko jamstvo: ne može ga se svesti na, ili deducirati, izvesti iz (prethodne) Situacije: on iskrsava "iz ničega". Utoliko nema neutralnog pogleda spoznaje koji bi mogao razaznati Događaj u njegovim učincima: Odluka je uvijek već tu – to jest, znakovi Događaja u Situaciji mogu se razaznati samo iz prethodne Odluke za Istinu, baš kao u jansenističkoj teologiji, u kojoj su božanska čuda čitljiva kao takva samo onima koji su se već odlučili za Vjeru. Neutralni historicistički pogled nikad neće u Francuskoj revoluciji vidjeti skup tragova Događaja zvanog "Francuska revolucija", tek mnoštvo zbivanja uhvaćenih u mrežu društvenih determinacija; za izvanjski pogled Ljubav je tek niz psihičkih i fizioloških stanja... Angažirani promatrač doživljava pozitivna povijesna zbivanja kao dijelove Događaja Francuske revolucije samo u mjeri u kojoj ih promatra s jedinstvenoga angažiranog stajališta Revolucije. Upravo u tom smislu Događaj uključuje subjektivitet: angažirana "subjektivna perspektiva" spram Događaja dio je samog Događaja.

Događaj je, dakle, Praznina nevidljive crte koja razdvaja jedno zatvaranje od drugoga: prije njega, Situacija je bila zatvorena; to jest, iz njenog horizonta (ono što će postati) Događaj se nužno nadaje kao *skandalon*, kaotičan upad kojemu nema mjesta u stanju Situacije; jednom kad se Događaj desi i utvrdi kao takav, sama prijašnja Situacija nadaje se kao neodlučiv kaos. Za jedan uspostavljeni politički poredak, revolucionarni metež koji ga prijeti srušiti jest kaotično iščašenje, dok je s gledišta Revolucije sam *ancien regime* ime za nered, za neshvatljivi i u konačnici "iracionalni" despotizam.

Iz ovoga se kratkog opisa već može naslutiti ono što smo, u svojoj naivnosti, u iskušenju nazvati intuitivnom moći Badiouova pojma subjekta: on djelotvorno opisuje iskustvo što ga svatko od nas ima kada je subjektivno posve angažiran u nekoj Stvari koja je "njegova ili njezina": nisam li ja u tim dragocjenim trenutcima "u potpunosti subjekt"?

No, zar ga ta značajka ne čini *ideološkim*?

Čini se da se Događaj Istine sastoji u elementarnoj ideološkoj gesti interpeliranja pojedinaca (dijelova situacije "Bitak") u subjekte (nosioce/sljedbenike Istine). Godinama je paralela između revolucionarnog marksizma i mesijanskog kršćanstva bila stalnom temom među liberalnim kritičarima kao što je Bertrand Russell, koji su odbacivali marksizam kao sekulariziranu verziju mesijanske religijske ideologije; Badiou, nasuprot tome u cijelosti usvaja tu homologiju. Takvo tumačenje dodatno potvrđuje Badiouova strastvena obrana sv. Pavla kao onoga koji je artikulirao kršćanski Događaj Istine – Kristovo uskrsnuće – kao "univerzalni singular" (jedinstven događaj koji interpelira pojedince u subjekte univerzalno, bez obzira na njihovu rasu, spol, društvenu klasu...) i uvjete vjernosti istome. Naravno, Badiou je pritom itekako svjestan da se danas, u našoj eri moderne znanosti, više ne može prihvatiti priča o čudu Uskrsnuća kao oblik Događaja Istine. Premda Događaj Istine označuje zbivanje nečega što se, unutar vidokruga prevladavajućeg poretka Znanja, čini nemogućim (prisjetimo se smijeha s kojim su grčki filosofi dočekali tvrdnju sv. Pavla o Kristovom uskrsnuću prilikom njegova posjeta Ateni), danas svako lociranje Događaja Istine na razini nadnaravnih čuda za sobom nužno povlači regresiju u obskurantizam budući da je događaj Znanosti ireducibilan i ne može se poništiti. Danas se kao Događaj Istine, kao upad traumatskog Stvarnog koje uzdrma prevladavajuću simboličku strukturu, mogu prihvatiti samo zbivanja koja se odigravaju u univerzumu spojivom sa znanstvenom spoznajom, makar se kretali na njezinim granicama i propitivali njezine pretpostavke – "mjesta" Događaja danas su znanstveno otkriće, politički čin, umjetnička invencija, psihoanalitičko suočavanje s ljubavlju...

(Slavoj Žižek, *Škakljivi subjekt*)

objava?

Budući da je uzeta iz Svetoga pisma, ova riječ sigurno znači da je Bog sam odgovorio umjesto nas na pitanje o svom postojanju, potvrđujući ga. Pristati na njegovu riječ to znači vjerovati da Bog jest, jer je to on sam rekao. U tom smislu Božja opstojnost smatra se istinitom na temelju čina vjere u Božju riječ.

Spoznaja o Božjoj opstojnosti poprima na taj način jedan univerzalni domet i nepobjedivu sigurnost. Bili oni filosofi ili ne bili, svi ljudi kojima je njegova riječ prenesena propovijedanjem Svetoga pisma i koji je primaju kao riječ koja dolazi od njega znaju upravo po tome da Bog postoji. No i sami se filosofi trebaju podsjetiti da je Bog objavio svoju opstojnost i pristupiti toj istini pomoću vjere.

Na području objave, zabluda je absolutno nemoguća, jer je izvor spoznaje vjere sam Bog, Istina.

(**Étienne Gilson**, *Uvod u kršćansku filosofiju*)

Za kršćansku civilizaciju Sveto pismo dobiva vrijednost iznad svega ostaloga kroz zamisao da je riječ o djelu božanskog diktata. Ljudski razum mora mu se podvrći jednako tako kao što se osjetila moraju pokoriti pogledu na neko "čudo", koje se događa pri vlastitim očima. Odjeven u različite materinske jezike iz svetoga teksta govori "glas" Božji, teologijski: Sveti Duh.

Knjiga se javlja "svetom" kao tekst koji se korijeni u absolutnome. Prema tome, nijedna interpretacija ne može iscrpiti njegov višak smisla, koji se obnavlja u ljudskim epohama. Eksegeza nije ništa drugo nego onoliko uzaludan, koliko nužan, pokušaj da se taj ocean značenja pretoči u malu žlicu našeg razumijevanja. No, sva tumačenja i primjene ostaju naposljetku samo ljudski i uzaludni bez pretpostavke da je sam tekst božanski nadahnut. Tek vjera izdiže Pismo do njegova osebujna položaja. To je, riječju, vjera u objavnu prirodu Biblije kojom ona naprosto postaje svetom knjigom.

Ona se navješta toliko naivno i radikalno koliko god je moguće u učenju "verbalne inspiracije" – po kojemu je Sveti Duh ljudskim pisarima diktirao izravno u pero, a da pri tome ne koristi zaobilazni put oko njihove konačne svijesti. Na početku teologije je *écriture automatique*. Religiozna "privatna mnijenja" Mateja ili Pavla bila bi, dakako, zanimljiva, ali ne obvezujuća; ona ostaju ograničenim i ljudski iscrpivim pozicijama svijesti. Tek teologijska hipoteza, uzdizanje do glasa Svetog Duha u diktatu Mateju i Pavlu, pomiče tekst u izvor neograničenog smisla.

Prosvjetiteljstvo se sada hoće pozabaviti ovim zahtjevom. Ono na početku posvjedočuje da rado želi u sve vjerovati ako se nađe netko tko bi ga uvjerio. Tu se pokazuje da, filologijski gledano, biblijski tekstovi ostaju jedinim svjedocima njih samih. Njihov značaj objave njihov je vlastiti zahtjev. Tekst ostaje tekst, a svaka tvrdnja da je on božanski nadahnut opet može biti samo ljudska, greški sklona tvrdnja. S pitanjem: otkuda mogu to znati? prosvjetiteljstvo upravo elegantno, bez posebne agresivnosti, posijeca korijene znanju objave. Ljudski um, pri najboljoj volji, na posvećenom tekstu ne može naći više od historijskih postavki koje je učinio čovjek.

Koliko god mogla biti neodoljiva historijsko-filologijska kritika Biblije – absolutizam vjere organizirane religije ne želi uzeti k znanju da je suspendiran po pravilima umijeća. On "eksistira" jednostavno dalje, ne, doduše, kao da nikada nije bilo te suspenzije i tog raskrinkavanja, no ipak tako, kao da iz toga ne valja povlačiti nikakve konsekvencije, osim one da se kritičare mora studirati i ekskomunicirati. Tek nakon fundamentalne kritike novoga vijeka, teologija se potpuno uspinje na brod luđaka takozvane vjere te se sve dalje otiskuje od obale doslovne kritike. U 19. stoljeću crkve su dale signal za stapanjem poslijekritičkog iracionalizma s političkom reakcijom. Poput svih institucija ispunjenih voljom za preživljavanjem, one umiju izdržati "ukidanje" svojih osnova. Od toga vremena teolozi s cinicima imaju dodatno zajedništvo – smisao za golo samoodržanje. U bačvi šupljikave dogmatike oni su sebi uredili nastambu sve do Sudnjega dana.

(**Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkog uma*)

Onaj za koga je, na primjer, Biblija božanska objava i istina, ima prije svakog ispitivanja "zašto je uopće biće a ne radije ništa?" već odgovor: biće, ukoliko to nije sami Bog, stvoreno je njime. Sam Bog "jest" kao nestvoreni stvaratelj. Onaj tko stoji na tlu takvoga vjerovanja može, doduše, na stanoviti način naknadno ili istovremeno provoditi ispitivanje našega pitanja, ali on ga ne može zapravo ispitivati, a da samoga sebe ne napusti kao nekoga vjernika sa svim posljedicama takvoga koraka. On može činiti tek tako, *kao da...* Ali, s druge strane, to vjerovanje, ako se stalno ne izlaže mogućnosti nevjerovanja, nije neko vjerovanje, nego neka pogodnost i neki sporazum sa samim sobom da se ubuduće pridržava toga učenja kao nečega bilo kako tradicionalnoga. To onda nije ni vjerovanje ni ispitivanje, nego ravnodušnost

koja se tada može baviti svime, možda čak i vrlo interesantnim, kako vjerovanjem, tako i ispitivanjem. Bez obzira na to je li ta biblijska postavka istinita ili neistinita, ona uopće ne može predstavljati neki odgovor na naše pitanje jer s tim pitanjem nema nikakve veze. Ono što se u našem pitanju zapravo ispituje, za vjerovanje je neka ludost.

U toj se ludosti sastoji filosofija. Neka "kršćanska filosofija" je neko drveno željezo i neki nesporazum. Filosofija je za izvorno kršćansko vjerovanje neka ludost. Filosofija znači ispitivati "Zašto je uopće biće, a ne radije ništa?" Stvarno tako pitati znači: usuditi se na to da se iscrpi, da se od početka do kraja ispita ono što je neiscrpno u tome pitanju kroz razotkrivanje onoga što ono zahtjeva da se ispita. Kad se nešto takvo događa, to je filosofija.

(Martin Heidegger, *Uvod u metafiziku*)

vegeterianstvo?

Sada, ljeti, odista je lako. Moja glavna hrana jesu: rajčice, paprika, luk u ulju i kruh. A onda prežgana juha. O, da sam pjesnik, svoju bih najljepšu pjesmu posvetio prežganoj juhi. U ulju neznatno poprženo bijelo brašno, kim, izvorska voda i sol. Ako udrobim kruh i nakon toga pojedem dvije jabuke, zdrav sam. (...)

Dok nam je prehrana loša, ne možemo računati da će nam se život srediti. I dok je naš osobni život neuredan, ne možemo računati na nestanak velikih nevolja svijeta. Zabrane su uzaludne. Načela još uzaludnija. Ne mogu se jesti tripice i istodobno čisto živjeti.

(**Bela Hamvas**, *Jasmin i maslina*)

...kaže da se [Pitagora] u tolikoj mjeri čistio i izbjegavao sve što je u vezi s ubojstvima da ne samo da nije jeo životinjsko meso nego da se nikada nije niti približavao kuharima i lovcima.

(**Porfirije**, prema Diels, *Predsokratovci*)

...i Pitagora takvu askezu propovijeda te naređuje da se ne jedu životinje.

(**Strabon**, prema Diels, *Predsokratovci*)

Pitagora je provodio susprezanje od životinjskoga mesa jer je to pridonosilo miru. Tko se navikne prezirati klanje dugih životinja, kao izopačeno i neprirodno, smatrat će još nezakonitijim i nepravednijim ubiti čovjeka ili se upustiti u rat. Osobito je poticao državnike i zakonodavce na susprezanje, jer ako bi htjeli postupati u najvišem stupnju pravedno, nesumnjivo je na njima leži da ne povređuju nikakve niže životinje, jer, kako bi mogli uvjeriti druge da postupe ispravno kad bi se sami pokazali upletenima u nezasiťnu Źudnju proŹdirući nama srodne životinje, jer su one, kroz učešće u Źivotu i istim elementima i postojanje suosjećanja, s nama supripadne u bratskom savezu.

(**Jamblih**, *Pitagorin Źivot*)

Ponajprije dakle razmotrimo kako će Źivjeti ljudi u takvim prilikama. Źto ne, praveći hranu, vino, odjeću i obuću i sagradivši stanove, ljeti će većinom raditi lako odjeveni i bos i zimi dobro odjeveni i obučeni? Za hranu će pripravljati od ječma ječmeno, od pšenice pšenično brašno, jedno će skuhati, drugo će umijesiti; kašu će sjajnu i kruh postavljati na kakvu trstiku ili čisto lišće, leći će na slamnjaču od tisova i mirtova lišća, gostit će se sa svojom djecom, pripijati će vina, ovjenčati će se i slaviti će bogove u veselu društvu; djece ne će imati više nego prema imovini i čuvati će se siromaštva i rata.

A Glaukon prekine:

- Kako se čini, tima ljudima pripravljati gozbu bez prismoka.

- Pravo kažeš – rekoh ja – zaboravih da će i prismoka imati. Očito će imati soli, ulja i sira, spravljati će luk i povrće te kakva već variva ima u vrtu. Ponuditi ćemo im i slatkiša: smokava, graška i graha, mirtu i Źir će uz oganj peći, umjereno uz to pripijajući. Tako će mirno i u zdravlju Źivot provoditi, stari umirati i sličan Źivot potomcima ostavljati.

A on reče:

- Sokrate, da osnivaš državu za svinje, čim bi ih drugim nego tim krmio?

- Nego kako treba, Glaukone?

- Kao obično, da leŹe, mislim, na leŹajima, ako ne će biti bijedni, da jedu sa stola i da imaju prismoka i slatkiša, kao i mi danas.

- Neka, razumijem – rekoh ja – kako se vidi, ne razmatramo samo to, kako uopće postaje država, nego kako postaje i izobilna država. Možda nije to ni zlo; jer ogledajući i takvu državu možda bismo baš opazili, kako u državama nastaje pravednost i nepravednost. Prava, tako reći, zdrava država, čini mi se da jest onakva kakvu smo opisali; ali ako opet hoćete da ogledamo državu u raskalašenosti ništa ne smeta.

(**Platon**, *Politea*)

Ali zacijelo je nepravedno istrebljivati i ubijati one među drugim životinjama koje njihova narav ne potiče na štetu, kao što je nepravedno i ubijati takve ljude. (...)

Nadi mi nekoga tko je Źeljati Źivjeti, koliko je to moguće, u skladu s umom i biti neometan strastima koje potiču tijelo, pa neka pokaŹe da je jedenje mesa lakše dostupno nego li jela od voća i povrća; da je meso jeftinije za pripraviti od neŹivotinjske hrane za koju uopće nisu potrebni kuhari; da je u usporedbi s neŹivotinjskom hranom po sebi lakša za probaviti nego li povrće, i da se brŹe upija u tijelo; da izaziva manje poŹuda te manje vodi pretilosti i grubosti nego li prehrana neŹivotinjskom hranom. (...)

Źto se uzimanja pčelinjih proizvoda tiče, oni nastaju i iz našeg truda, pa je prikladno da se i dobitak dijeli:

pčele sabiru med iz bilja, a mi se brinemo o pčelama. Stoga moramo podijeliti tako da one ne pretrpe nikakvu štetu, pa je ono što im nije na korist, a nama jest, na neki način njihova plaća nama. (...) No uzimanje potrebnoga ne šteti ovcama, dok ćemo mi imati dobrobiti od striže i podijeliti njihovu mlijeko dok ih zbrinjavamo.

Pitagorovci drže da je ljubaznost i sućut spram nižih životinja vježba čovjekoljublja i sućuti. (...)
(Porfirije, O suzdržavanju od ubijanja životinja)

Nemojte oskvrnjivat, o smrtnici, svoja tjelesa
Jelima groznim! Ta žita imade i voća što grane
Savija svojom težinom, na čokoću jedro je grožđe
Ima slatkoga bilja, i takvog, što na vatri može
Blaže i meklje postat; mlijeka vam ne brani nitko
Ne brani ni meda, koji po majčinoj dušici miri
Rasipna zemlja ljude obdaruje bogatstvom svakim
I jelom blagim i hranu bez klanja i bez krvi daje.
(Ovidije, Metamorfoze)

Ako su te maksime istinite, pitagorejska načela odricanja od mesa goje nevinost; ukoliko su neosnovana barem nas uče štedljivosti, i kakav je to gubitak izgubiti okrutnost? Uskraćujem ti tek hranu lavova i lešinara... Zapitajmo se što je najbolje, ne što je uobičajeno. Volimo umjerenost – budimo pravedni – suzdržimo se krvoprolića. Nitko među nama nije tako blizak bogovima kao onaj tko pokazuje sućut.
(Seneka, Pisma, CVIII)

Zar doista možeš pitati koji je bio Pitagorin razlog da se suzdržava mesa? Ja bih se prije začudio nad onim izgredom i onim stanjem duše ili uma toga prvog čovjeka koji je učinio to – svojim ustima dodirnuo ranu i usne prinio mesu mrtvoga stvorenja, toga koji je pristavio stolove za mrtva, ustajala tjelesa i usudio se nazvati hranom one dijelove koji su tek maločas rikali i plakali, kretali se i živjeli. Kako su mu oči mogle podnijeti klanje dok su se grkljani rezali i kože derale i udovi otkidali jedni od drugih? Kako mu je nos podnio zadah?
(Plutarh, Moralia)

Ma kako god se to iskustvo objašnjavalo, sigurno je da su veliki mesoljupci okrutniji i nasilniji od ostalih ljudi. ...Svi su grubijani okrutni a tome uzrok nije njihov moral; ta okrutnost izvire iz njihove hrane. U rat idu jednako kao u lov, a s ljudima postupaju jednako kao s medvjedima. ...Homer prikazuje Kiklope, mesoždere, kao strahotne ljude, a Lotofage (jedače lopoča) kao ljude toliko prijazne da pri bilo kakvom susretu s njima čovjek zaboravi na sve, pa i na svoju domovinu, da bi nastavio živjeti među njima.
(Jean Jacques Rousseau, Emile)

Doista, [čovjek] može živjeti i uvelike živi loveći druge životinje; ali to je bijedan način – što bi mogao naučiti svatko tko pokuša hvatati zečeve u zamke, ili klati janjad – i smatrat će se dobrotvorom svoga roda onaj tko nauči ljude da se ograniče na neviniju i čestitiju dietu. Kakva god bila moja praksa, ne sumnjam da je dio sudbine ljudskoga roda, u njenom postupnom poboljšavanju, prestati jesti životinje, jednako kao što su divlja plemena prestala jesti jedni druge kad su došli u dodir s uljuđenijima. U mom je slučaju praktična primjedba životinjskoj hrani bila njena nečistoća; pored toga, kad bih uhvatio, i očistio, i skuhao, i pojeo ribu, činilo se da me nije bitno nahranila. Bilo je to beznačajno i nepotrebno, i uz suviše troška. Malo kruha ili nekoliko krumpira polučilo bi isto, uz manje nevolja i prljavštine. ...Vjerujem da je svaki čovjek koji je ikad stremio očuvati u najboljem stanju svoje više ili poetske osobine bio osobito sklon suzdržati se od životinjske hrane, a i od suviše hrane bilo koje vrste.
(Henry David Thoreau, Walden)

opće?

Sve te moderne stvari
Poput auta, i slično
Oduvijek su postojale

Samo su čekale, u planinama,
Na pravi trenutak

...

(Björk, pjesma *Moderne stvari*)

...budući da u jeziku teorije bitnu ulogu imaju teorijski termini, kao što su "gravitacijska sila", "elektromagnetno polje", "molekula", "gen", "biološka vrsta" i slično, kakva je njihova uloga?

U filozofiji znanosti postoje dva odgovora na ovo pitanje i oba imaju dugu povijest. Prisjetimo se samo srednjovjekovne rasprave o općim pojmovima (univerzalijama) između realista i nominalista.

U tu svrhu zamislimo skupinu prijatelja koji razgovaraju o novom autu jednog od njih: oni hvale ili kude njegov motor, karoseriju, opremu itd. i jasno je da kada kažu "auto" misle baš na taj automobil koji im je pred očima. No, tad netko kaže: "Auto mora biti pouzdan." On pritom očigledno nema na umu samo taj tu prijateljev auto, nego izriče mišljenje o poželjnim odlikama automobila uopće. Ovdje "auto" označava opći pojam ili univerzaliju, a ne pojam konkretne pojedinačne stvari, tj. prijateljeva automobila.

O naravi takvih pojmova sporili su se realisti i nominalisti: jer, znamo da postoje automobili, vidimo ih svuda oko sebe, ali možemo li reći da je i taj nevidljivi "opći" automobil isto tako stvaran?

Realisti su smatrali da su univerzalije realni, stvarni elementi svijeta, baš kao i njihova pojedinačna otjelovljenja. Tako bi oni rekli da, istina, postoje pojedinačni automobili, ali postoji i idea automobila, svih posebnih odlika lišena opća forma automobila, i ona nije ništa manje stvarna. Oni bi rekli da se u rečenici "Auto moga prijatelja je plave boje" izraz "auto moga prijatelja" odnosi na stvarni materialni objekt. No isto tako postoji objekt na koji se odnosi izraz "auto" u rečenici "Auto mora biti pouzdan", a taj objekt je idea ili univerzalija. Taj objekt nije materialan poput prijateljeva auta, nije stvaran na isti način, ali jest stvaran.

Jedan tipični moderni realist bi rekao da postoje elementi stvarnosti na koje se odnose teorijski termini koji označavaju osjetilima načelno nedostupna bića (poput "biološke vrste" ili "elektrona").

Nominalisti su smatrali da uistinu postoje samo pojedinačni predmeti, a ne i univerzalije. Po njihovom mišljenju one su puke riječi kojima označavamo sve predmete neke vrste zajedno, a ne neki posebni nematerialni objekti. Oni bi rekli da postoje samo pojedinačni automobili te da se riječ "auto" u rečenici "Auto mora biti pouzdan" odnosi na *bilo koji* ili *svaki* od postojećih fizičkih automobila. Vidimo da su nominalisti univerzalije smatrali nekom vrstom razgovornog pomagala.

Istovrsnu tezu danas zastupaju znanstvenim realistima suprotstavljeni instrumentalisti kada kažu da su teorijski termini tek pomagala za predviđanje ponašanja fizičkih sustava te da iz njih ne smijemo izvoditi postojanje odgovarajućih fizičkih objekata ili odlika. Po tom stavu su teorijski termini i teorijska nadgradnja uopće instrument za proračunavanje naših budućih iskustva. Nema tako ni svrhe raspravljati o istinitosti teorije jer neki instrument ne može biti niti istinit niti lažan, nego tek prikladan ili neprikladan. Teorije uspješno objedinjuju buduća iskustva ili ne. O istinitosti ima smisla govoriti samo u vezi s empirijskim iskazima, a i onda samo o njihovu prihvaćanju ili neprihvaćanju, budući da su to ionako iskazi o našem iskustvu, a ne o nekoj vanjskoj zbilji.

Suprotno, znanstveni realizam tvrdi da, kad je riječ o nekoj provjerenoj znanstvenoj teoriji, tj. o *zreloj* znanosti, onda teorijskim terminima odgovaraju zbiljska bića, stanoviti entiteti čija svojstva znanstvena teorija realno opisuje. Upućivanje na zrelu znanost vrlo je indikativno jer podsjeća da je povijest znanosti pokazala kako ni znanost nije imuna od zabluda. Najsvježiji primjer je čuveni "eter" koji je tako dobro služio Maxwellu i mnogima sve do 1905. kad ga je teorija relativnosti odbacila na "smetlište povijesti". Zbog toga se realizmu mora dodati i teorija o *približavanju* istini. Iako su u povijesti neke teorije odbačene, svaka nas nova teorija vodi bliže istini.

No za instrumentalista je istraživanje stvaralački čin, a ne pasivno odslikavanje. Istražujući mi stvaramo, više ili manje uspješno, mrežu pojmova pogodnih za priočavanje stečenog iskustva, a ne otkrivamo izravno ustroj zbilje. Pri tome nastojimo da nam tako oblikovani obrasci omoguće predviđanje novih iskustava na temelju stečenih iskustava.

Rasprava između realista i nominalista još uvijek nije okončana. Novo gorivo za vruće debate dala je fizika mikrosvijeta. Proces u mikrosvijetu opisuju se, ako se riječ opisivati tu uopće smije upotrijebiti, vrlo abstraktnim matematičkim jezikom. Interpretacija tog jezika nije direktna nego prolazi kroz niz računa prije nego se "susretne s realnošću". Povrh toga, ta matematika ne dopušta nikakva slikovita tumačenja. Jer ako kažemo da je elementarni entitet ujedno i val i čestica, kako to uopće možemo sebi predočiti? K tome još sve vrijeme radimo s vjerojatnostima a ne s jednoznačnim predviđanjima događaja. (Srdan Lelas & Tihomir Vukelja, *Filosofija znanosti*)

Stoga sam zauzeo stanovište da je neka fizikalna teorija tek matematički model koji rabimo pri opisu rezultata promatranja. Neka teorija je dobra ako je lijep model, ako opisuje širok raspon promatranja i ako pretkazuje rezultate budućih promatranja. Izvan toga nema smisla pitati odgovara li ona stvarnosti jer mi ne znamo kakva je stvarnost neovisna o teoriji. (...)

Nije dobro pozivanje na stvarnost budući da nemamo neki neovisan pojam stvarnosti. (...) Prema mojemu mišljenju, neizrečeno vjerovanje u neku stvarnost je nevidljivi uzrok poteškoća što ih glede kvantne mehanike i načela neodređenosti imaju filosofi znanosti. (Stephen Hawking, *Budućnost svemira*)

Nominalistička je tradicija narasla u srednjem vijeku kao reakcija i na aristotelizam i na platonizam. Nominalisti nas neprestano podsjećaju da su ljudske riječi, kategorije, pojmovi, i teorije svi proizvedeni ljudskim umom, no imaju tendenciju poprimiti vlastiti život, kao da postoje i izvan naših umova. Stvarima dajemo imena (*nomen*, kao u *nominalizam*, je latinska riječ za *ime*), koja ovise o ljudskim konvencijama i prigodnostima; no to ne znači da se ona odnose na stvari koje imaju neko neovisno, objektivno postojanje. Stvari koje označujemo kao konje, primjerice, mogu doista podsjećati jedna na drugu u nekim relevantnim pogledima; no kažemo li da forma konja postoji izvan naših umova, kao i u njima, činimo nepotrebno udvostručenje. Ovo je načelo čuvene Occamove britve, koju je izumio engleski nominalist iz četrnaestog stoljeća, William od Occama. Tom britvom uma se naprosto odsijecaju platoničke Ideje i aristotelovske Forme.

Ako sve forme i pojmovi postoje jedino u našim vlastitim umovima, ne možemo znati što je doista tamo u svijetu, u podlozi pojava našega iskustva; zapravo, u nominalističkom svijetu ne možemo znati nikakvu objektivnu stvarnost koja je neovisna o našim umovima i jeziku, jer sve znanje ovisi o umu i jeziku. Ova je filozofska tradicija bila osobito jaka u Britaniji, te u svojim pozitivističkim i empirističkim oblicima nastavlja vladati akademskom filozofijom u zemljama engleskog govornog područja. Taj savez nominalizma i materializma vodi poznatom nauku da pojmovi, imena, i ideje postoje samo u našim umovima, no, istodobno su naši umovi tek vidovi materialnih zbivanja u našim tijelima i načelno su naposljetku objašnjivi putem stvari u gibanju. Tako su na neki tajanstveni način stvarna zbivanja putem kojih bi se um imao objasniti realnija nego um koji objašnjava. Tvar je realna na način na koji to um koji to poima nije.

Sklop materializma i nominalizma je neizbježno paradoksalan; uvijek je u unutarnjoj napetosti, jer se bilo kada nominalistička kritika može primijeniti na čestice i samu tvar. I to su riječi i pojmovi u ljudskim umovima, i zašto bi trebali imati više realnosti ili objektivnog postojanja nego li bilo koje druge kategorije ili pojmovi? Sve što se znanstveno može znati o prirodi jesu opažanja i mjerenja. Pa čak ni to nisu neovisne činjenice; ovise o svjesnom djelovanju opažača i mjeritelja, a ono nadalje ovisi o ljudskim interesima, pojmovima i teorijama. Doista, u kontekstu kvantne mehanike stalno nas se podsjeća da opažanja neizbježno uključuju umove opažača; nije ih moguće smatrati objektivnim činjenicama neovisnima o ljudskom djelovanju.

(Rupert Sheldrake, *Prisutnost prošlog*)

zabranjeno?

Kad poučavam kognitivne znanosti na Berkeleyu svojim studentima najprije zadam jedan zadatak. Taj zadatak je: ne misli na slona! Što god da radiš, ne misli na slona.

Nikad nisam našao studenta koji bi bio u stanju to učiniti. Svaka riječ, poput riječi *slon*, priziva neki okvir. Riječ je određena naspram tog okvira. Kad negiramo neki okvir, prizivamo taj okvir.

Richard Nixon je to naučio na težak način. Pod pritiskom da odstupi tijekom skandala Watergate, Nixon se televizijski obratio naciji. Stao je pred naciju i rekao: "Ja nisam pokvarenjak." I svatko ga je zamislio kao pokvarenjaka.

(George Lakoff, *Ne misli na slona*)

Prema sv. Pavlu, podlijeganje iskušenjima puti ne znači naprosto prepuštanje razuzdanim zemaljskim težnjama (potrazi za užicima, moći, bogatstvom...) bez obzira na Zakon (moralne zabrane). Naprotiv, njegovo središnje načelo, razrađeno u vjerojatno (zasluženo) najčjuvenijem odlomku iz njegovih spisa, sedmome retku 7. poglavlja *Poslanice Rimljanima*, jest da nema grijeha prije ili neovisno o Zakonu. Ono što dolazi prije je jednostavan, nedužan život otprije. Pada, zauvijek izgubljen za nas smrtna ljudska bića. Univerzum u kojemu živimo, naš "usud sviju smrtnika", jest univerzum u kojemu su Grijeh i Zakon, želja i zabrana nerazmrsivo isprepletani. Sam čin zabrane izaziva želju za njenim kršenjem, to jest fiksira našu želju na zabranjeni predmet:

"Što ćemo dakle reći? Da je Zakon grijeh? Daleko od toga! Ipak, ja sam požudu upoznao jedino po Zakonu, jer ne bih upoznao požudu da Zakon nije rekao: "Ne poželi!" A grijeh, uhvativši zgodu, proizvede pomoću zapovijedi svaku vrstu požuda u meni. Bez Zakona, naime, grijeh nije djelatan. Da, ja sam nekoć živio kad nije bilo Zakona. Ali kad dođe zapovijed, grijeh počne živjeti, a ja umrijež. I pokaza se da me je zapovijed koja je dana za život vodila u smrt; grijeh me naime, uhvativši zgodu, zavede pomoću zapovijedi i njom ubi..."

(Sv. Pavao, *Rimljanima* 7, 7 i dalje)

Ovaj odlomak, dakako, valja sagledati u njegovom kontekstu: u čitavome tom dijelu *Poslanice* problem s kojim se bori sv. Pavao jest kako izbjeći zamku perverzije, to jest Zakona koji proizvodi svoje kršenje budući da mu je ono potrebno kako bi se potvrdio kao Zakon. U *Rimljanima* 3, 5-8, primjerice, sv. Pavao otvara baražnu vatru očajničkih pitanja:

"Ali ako zbilja naša nepravедnost ističe pravednost Božju, što ćemo onda reći? Zar nije Bog nepravedan – govorim po ljudski – kad pusti maha srčbi? ...Ali ako je zbilja mojom nevjernošću Božja vjernost još više zasjala njemu na slavu, zašto da budem osuđen kao grešnik? Ne vrijedi li: 'Činimo zlo da bude dobro', kako nam neki klevetnički pripisuju i tvrde da mi to naučavamo?"

Ovo "Činimo zlo da bude dobro" najjezgrovitija je definicija kratkog spoja perverzne pozicije. Je li po tome Bog potajni perverznjak koji izaziva naš pad da bi nas potom mogao iskupiti putem Svoje žrtve? Odnosno, jesmo li posrnuli (upleli se u grijeh, u "udes sviju smrtnika") jer je Bogu trebao naš Pad kao dio njegova plana konačnog Iskupljenja? Ako je tome tako, onda je odgovor na pitanje: "Da dalje ostanemo u grijehu da se poveća milost?" (*Rimljanima* 6, 1) potvrđan: jedino i isključivo prepuštanjem grijehu omogućujemo Bogu da odigra Svoju ulogu kao naš Spasitelj.

No cijeli se napor sv. Pavla sastoji u tome da prekine taj začarani krug u kojemu Zakon koji zabranjuje proizvodi i podupire njegovo kršenje, i obratno. (...) Izravni ishod intervencije Zakona jest da on *dijeli* subjekt i uvodi morbidnu zbrku između života i smrti. Subjekt je podijeljen između (svjesne) pokornosti Zakonu i (nesvjesne) želje za njegovim kršenjem koju je proizvela sama zakonska zabrana. Nisam ja, subjekt, taj koji krši Zakon, nego je to ne-subjektivizirani "Grijeh" sâm, grešni porivi u kojima se ne prepoznajem, i koje čak mrzim.

"Ja zbilja ne razumijem što činim, jer ne činim ono što hoću, nego činim ono što mrzim. No ako dakle činim ono što neću, tim priznajem u skladu sa Zakonom da je on dobar. Onda ono više ne činim ja, nego grijeh koji stanuje u meni."

(Sv. Pavao, *Rimljanima* 7,14 i dalje)

Zbog toga rascjepa, moje (svjesno) sopstvo se u konačnici doživljava kao "mrtvo", lišeno životne sile, dočim se "život", ekstatična potvrda životne energije može pojaviti samo u vidu "Grijeha", kršenja koje izaziva morbidni osjećaj krivnje. Moj zbiljski životni poriv, moja želja, nadaje mi se poput stranog automatizma koj ustraje na svome putu neovisno o mojoj svjesnoj volji i namjerama.

Problem sv. Pavla stoga nije onaj uobičajeni, morbidni i moralistički (kako suzbiti prijestupničke nagone, kako se konačno očistiti od grešnih poriva), nego upravo njegova opreka: kako da izađem iz toga začaranog kruga Zakona i želje, Zabrane i prijestupa, unutar kojega mogu potvrditi svoje životne strasti jedino u vidu njihove suprotnosti, morbidnog nagona smrti? Kako bih mogao iskusiti svoj životni impuls ne kao strani automatizam, kao slijepu "prisilu ponavljanja" koja me navodi da kršim Zakon (uz nepriznato sudjelovanje samog Zakona), nego kao potpuno pozitivno "Da!" mome Životu?

Čini se da sv. Pavao i Badiou ovdje u cjelosti usvajaju Hegelovu misao da Zlo postoji samo za pogled koji nešto doživljava kao Zlo: sam Zakon ne samo da otvara i održava domenu Grijeha, grešnih poriva za njegovim kršenjem, nego također nalazi perverzno i morbidno zadovoljstvo u tome da nam zbog toga ulijeva osjećaj krivnje. Konačni ishod vladavine Nad-ja: uživati mogu samo ako se zbog toga osjećam krivim. A to u samo-refleksivnom obratu znači: mogu uživati u osjećaju krivnje, mogu se naslađivati kažnjavajući sebe zbog grešnih misli itd. Pervertirani univerzum u kome asket koji se bičuje uživa intenzivnije nego osoba koja nedužno uživa u zemaljskim užicima. Čitava ta složena isprepletenost Zakona i želje jest ono što Pavao označava kao "put Tijela" (nasuprot "putu Duha"). "Tijelo" nije kao tijelo suprotstavljeno Zakonu, nego tek tijelo kao prekomjerno samomučenje, kao umrtvljujuća morbidna očaranost koju je Zakon začeo.

Kao što ističe Badiou, sv. Pavao je ovdje neočekivano blizak svome velikom klevetniku Nietzscheu, čiji je problem također bio kako prekinuti začarani krug samo-umrtvljujućeg morbidnog poricanja Života. Za Pavla je kršćanski "put Duha" taj čarobni raskid, Novi početak koji nas izbavlja iz te oslabljujuće, morbidne mrtvoudice i omogućuje nam da se otvorimo Vječnom Životu Ljubavi bez Grijeha (naime bez Zakona i krivnje što je Zakon potiče).

Drugim riječima, kao da je sv. Pavao unaprijed odgovorio na zloglasnu tvrdnju Dostojevskoga: "Ako nema Boga, sve je dopušteno!" Za sv. Pavla, *upravo zato što ima Boga Ljubavi, kršćanskom je vjerniku sve dopušteno*: to će reći da je Zakon koji regulira i zabranjuje određene čine ukinut. Za kršćanskog se vjernika činjenica da ne radi određene stvari ne zasniva na zabranama (koje potom stvaraju prestupničku želju za odavanjem upravo tim stvarima), nego na pozitivnom, potvrdnom stavu Ljubavi:

'Sve mi je dopušteno...' – ali nije sve korisno. 'Sve mi je dopušteno...' – ali ja neću ničemu robovati. (*I Korinćanima* 6, 12)

Da bi se, dakle, postalo istinskim kršćaninom i prigrllilo Ljubav, treba "umrijeti za zakon", prekinuti začarani krug "grešnih strasti koje djelatnima čini Zakon". Kao što bi rekao Lacan, treba proći kroz drugu, simboličku smrt, koja obuhvaća ukidanje velikog Drugog, simboličkog Zakona koji je dotad vladao i upravljao našim životima.

(**Slavoj Žižek**, *Škakljivi subjekt*)

nitko?

Mahnitanje za "identitetom" čini se da je najdublje od nesvjesnih programiranja, tako dobro prikriveno da široko izmiče i pažljivoj refleksiji. U nama je uprogramiran quasi formalan Nitko kao nosilac naših socialnih identifikacija. On jamči prednost tuđeg pred vlastitim; posvuda gdje se čini da postoji jastvo, drugi su vazda već bili preda mnom, na mojem mjestu, kako bi me automatizirali mojim područstvljavanjem. Naše istinsko samoiskustvo ostaje pokopano u ovome svijetu ispod tabua i panike u istinskoj Nitkosti. No, u osnovi nijedan život nema ime. Samosvjesni Nitko u nama – koji tek svojim "socialnim rođenjem" dobiva ime i identitete – jest ono što ostaje životni izvor slobode. Živuće Nitko je ono, što se grozoti socializacije usprkos, prisjeća energetičkih rajeva među osobnostima. Njegov životni temelj je duhom prisutno tijelo, koje nam ne valja imenovati *nobody* nego *yesbody* i koji se u toku individuacije može razvijati od arefleksivnog "narcizma" do reflektiranog "samootkrivanja cjelini svijeta". U njemu nalazi kraj posljednje prosvjetiteljstvo kao kritika privatnog, egoističkog privida. Ako su mistični proboji u takve "najunutarnije" zone preindividualne praznine dosad bili isključivo stvar meditativnih manjina, tada danas postoje dobri razlozi nadanju da će se u našem svijetu, razdrtom od borbe identifikacija, konačno naći većine za takvo prosvjetiteljstvo.

Nije rijetko od potrebe za čistim interesom preživljavanja, moći biti Nitko. Odiseja to zna na svojem najgrandioznijem, najšaljivijem mjestu. Odisej, duhom prisebni grčki junak, u odlučnom trenutku svog lutanja, nakon bijega iz špilje, dovikuje oslijepljenom Kiklopu: "Nitko je bio onaj, tko te oslijepio!" Tako se daju prevladati jednookost i identitet. S tim uzvikom dosiže Odisej, majstor mudrog preživljavanja, vrhunac prisebnosti duha. On napušta sferu primitivnih moralnih kauzaliteta, mrežu osvete. Od tada nadalje on je siguran pred "zavišću bogova" – bogovi se smiju Kiklopu, kad on od njih zahtijeva osvetu. Na kome? Na Nikome.

Utopija svjesnog života bila je i ostala svijetom, u kojem svatko može sebi uzeti za pravo da bude Odisej i da onog Nikoga pusti da živi, usprkos povijesti, usprkos politici, usprkos državljanstvu, usprkos Itkosti. U liku svog budnog tijela treba on stupiti u lutanje života, koje ništa ne štedi. U opasnosti onaj duhom priseban otkriva bitak Nikoga u sebi. Između polova Nitkosti i Itkosti razapinju se pustolovina i promjenjivi slučajevi svjesnog života.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*)

čudo božje?

Sve su stvari pune bogova.

(Thales, fragment 22)

Najpovršnije je čuđenje ono nad neobičnostima, oko nerazjašnjenog ili tajanstvenog. No najdublje je čuđenje nad onim najsamorazumljivijim; u tom se čuđenju zbiva najveći preobražaj onoga tko se čudi. (Eugen Fink, *Uvod u filozofiju*)

Grci nisu došli na zamisao da je postojanje bogova nešto što u što bi se moralo vjerovati. To je za nas možda najneobičnije na njihovoj religiji. Postojanje bogova bijaše posvemašnja samorazumljivost. (Klaus Held, u D. Barbarić, *Grčka filozofija*)

Modernom čovjeku nije lako steći pravo razumijevanje starogrčke religije. Čini se da tu nema ozbiljnog religioznog tona, one melodije neizrecive pobožnosti i posvećenosti koju poznajemo i štujeemo još od djetinjstva. Slijedimo li taj dojam, postaje nam jasno što nam nedostaje. Ta je religija tako prirodna da se čini kao da u njoj nema mjesta za svetost. Podrhtavanje duše, štoviše svijeta, koje se očituje u riječima: "Svet, svet, svet je gospodin Zebaoth!" ili "Sanctus Dominus Deus Sabaoth!", svojim pojavljivanjem ne izaziva nijedan grčki bog. Kod tih nam bogova jednako kao i u uvjerenju njihovih štovatelja nedostaje čudoredna ozbiljnost, koja je stalna pratiteljica svake istinske religije. Ti se bogovi ne smiju nazvati nemoralnima, ali oni su odviše prirodni, da bi onom moralnom priznavali najveću vrijednost. Ono što nam nedostaje u starogrčkom vjerovanju specifične su odlike kršćanske religije i njoj srodnih religija koje svoju domovinu imaju u Aziji. Do sada se grčka religija redovito mjerila po njima, doduše najčešće nesvjesno, ali zato s većom samouvjerenošću. Gdje god se definirala religija u višem smislu, one – i jedino one – bile su mjerilo. Tako se u svijetu grčkog vjerovanja i nehotice tragalo za orientalnom religioznošću, u uvjerenju da se traga za religioznošću uopće. Budući da se u njemu moglo otkriti iznenađujuće malo od toga, osobito u životno i duhovno najsvježijim stoljećima grčke kulture, neizbježnim se činio zaključak da tu uopće nema istinskog religioznog sadržaja. (...)

Svjetovnost i prirodnost, koje se kritiziraju na grčkoj religiji, susreću se također u grčkoj likovnoj umjetnosti. I tu je razlika od onog orientalnog neizmijerna. Umjesto čudovišnog pojavljuje se ono organsko, umjesto simboličnog i skrivenog ono što smo – upravo od Grka – naučili razumijevati kao prirodni lik. Pa ipak iz svega govori uzvišenost i veličanstvenost koja nas uzdiže iznad prolaznosti i zemaljske teže onog činjeničnog. Čudo se zbiva pred našim očima: prirodno je postalo jedno s duhovnim i vječnim, ne gubeći u tom sjedinjenju ništa od svoje punine, topline i neposrednosti. Nije li duh, kojemu je najvjernije poštivanje prirodnog postalo zôrom vječnog i beskonačnog, i religiju Grka učinio onim što ona jest?

Nikad nije bilo nekog vjerovanja za koje bi čudo u pravom smislu te riječi, to znači slom prirodnog rada, među božanskim očitovanjima igralo tako malu ulogu kao za starogrčko vjerovanje. Čitatelj Homera mora uočiti da se u njegovim pripovijestima, unatoč stalnom spominjanju bogova i njihove moći, ne pojavljuju uopće nikakva čuda.

Da bi se u cijelosti osjetila začudnost te činjenice, mora se izvršiti usporedba sa *Starim zavjetom*. Ondje se Jahve bori za svoj narod, koji, i ne braneći se, biva spašen od egipatske vojske koja ga progoni. More se razdvaja kako bi djeca Israela mogla neozlijeđena proći kroz njega, a na Egipćane se obrušavaju valovi kojima nitko ne može izmaći. Ili pak Bog dopušta da njegov narod osvoji grad čije se zidine same od sebe ruše od zvuka trublji i krika nasrćućih Israelaca, tako da oni trebaju još samo ući u grad.

Valja vidjeti da u Homera nema nijednog događaja pri kojem ne bi bila vidljiva slika božanstva koje stoji iza njega. Ali u toj neslućenoj blizini božanskog sve se odvija na prirodan način. Mi doduše čujemo, štoviše, vidimo u živoj slici, kako neki bog onome tko je u neprilici u pravom trenutku prišapne spasonosnu misao, čujemo kako pobuđuje oduševljenje i rasplamsava srčanost, kako udove čini gipkim i laganim te ruci daje sigurnost i snagu. Ako pak pomnije istražimo kad se zbiva to božansko djelovanje, uvijek nalazimo na značajni trenutak, gdje se ljudske snage *iznenada*, kao da su naelektrizirane, *sabiru* do uvida, do odluke ili do čina. Ovi odlučujući obrati koji, kako zna svatko tko je pozoran, pripadaju redovnim iskustvima uzgibanoga života, za Grka predstavljaju očitovanja bogova. U njihovom svijetu ono božansko nije prirodnom zbivanju nadređeno kao suverena moć: ono se očituje u oblicima onog prirodnog samog, kao njegova bit i bitak. Dok se za druge narode zbivaju čudesna djela, dotle se u duhu

Grka zbiva još veće čudo, naime to da on predmete živa iskustva može vidjeti tako da oni, ne gubeći ništa od svoje prirodne zbiljnosti, pokazuju štovanja dostojne obrise božanskog.

(**Walter T. Otto**, *Bogovi Grčke*)

O blažena Prirodo! Ne znam što mi se dešava kad podignem oko svoje prema tvojoj ljepoti, ali sva naslada neba je u suzama koje ronim pred tobom, ljubljani pred ljubljenom.

Cijelo moje biće zanijemi i osluškuje kada mi nježni val uzduha igra oko grudi. Izgubljen u modrom prostranstvu, često gledam gore prema eteru i dolje u sveto more, i tada mi je kao da neki srodan duh raskriljuje prema meni svoje ruke, kao da bol samoće pretvara u život božanstva.

Biti jedno sa svime, to je život božanstva, to je nebo čovjeka.

Biti jedno sa svime što živi, u blaženom samozaboravu ponovo se vratiti u svemir Prirode, to je vrhunac misli i radosti, to je sveti gorski vis, mjesto vječnoga mira, gdje se gubi sparina podneva i gromor groma i uzavrelo more nalikuje lelujanju žitnoga polja.

Biti jedno sa svime što živi! S ovom riječju krepost odlaže svoj gnijevni oklop, duh čovječji žezlo, i sve misli nestaju pred slikom vječito jedinstvenog svijeta kao što nestaju pravila umjetnika koji se hrva pred svojom Uranijom, a sudba se kruta odriče vladavine i iz saveza bića nestaje smrt, pa nerazdvojenost i vječna mladost čini blaženim, uljepšava svijet.

(**Fredrich Hölderlin**, *Hyperion*)

stvaralaštvo?

Ali eto najveća dobra nastaju nam pomamom (*mania*), dakako, ako se daje božjim darom. ...zanos i pomama od Muza zahvativši nježnu i čistu dušu budeći i zanoseći pjesmom i ostalom poezijom kiteć nebrojena djela pređa poučava potomke. Ali koji bez pomame Muza dođe na vrata pjesmi, mnijući da će kao po umijeću (*techne*) biti valjan pjesnik i sam je neposvećen, i taj i njegovo razborito pjesništvo nestat će pred pjesništvom pomamnika.

(**Platon**, *Fedar*)

Umjetnik [je] već oslobođen svoje individualne volje i u stanovitom je smislu postao medijem posredstvom kojega onaj jedan subjekt koji istinski jest slavi svoj spas u prividu. ...Mi uopće nismo oni pravi tvorci tog svijeta umjetnosti. ...Samo onoliko koliko se u aktu umjetničkog stvaranja genij stopi s onim praumjetnikom svijeta, znade on nešto o vječnoj biti umjetnosti... sad je on u isti mah subjekt i objekt, u isti mah pjesnik, glumac i gledatelj.

(**Friedrich Nietzsche**, *Rođenje tragedije*)

Kad Klee opisuje umjetnost kroz tri njezina momenta, uspoređujući je sa stablom i njegovim dijelovima, korijenom, deblom i krošnjom, tad umjetnik zauzima mjesto debla:

"A on na njemu doznačenom mjestu kod stabla ne čini ništa drugo, nego ono što dolazi iz dubine (sc. iz korijena) sabire i vodi dalje. *Ni služiti, ni vladati, samo posredovati.* (...) *I ljepota krošnje nije on sam, ona je samo prošla kroz njega.*" Zato Klee od takva umjetnika mora zahtijevati: "Uči se gledati iza fasade, jednu stvar ukorijeniti. Uči se spoznati ono što struji odozdo, *uči se predpovijesti vidljivog.* Uči se kopati u dubini, uči se razlagati. Uči se utemeljivati, uči se analizirati."

Umjetnik nije "stvaralac". Umjetnik je onaj koji posreduje i ono što je prije svega vidljivog u svijetu i prije svega vidljivog na stvarima samima, dakle "iz predpovijesti vidljivog", uvodi u djelo, da bi na umjetnički način to postalo vidljivim.

...

O grčkoj mitskoj umjetnosti (...) iz djela pjesnika znamo, a to je mišljenje zadržano još u Platona, da su pravi pjesnici zapravo bog ili Muza (usp. početni stih Ilijade: "Srčbu mi, boginjo, pjevaj Ahileja, Peleju sina..."). Pjesnik je samo obdareni izabranik koji je u entuzijazmu [*enthousiasmos* doslovno znači imati boga u sebi (*en-theos*), op. d.] zahvaćen bogovima da bi ljudima prenio pjesmu tih bogova.

...

Kod Hegela i Schellinga umjetnik je metafizički genije koji proizvodi poput boga, kroz kojeg bog postaje "neposrednim uzrokom sve umjetnosti" (Schelling), "majstor božji" kroz kojeg umjetničko djelo postaje "izrazom boga" samog. (...) Genije svagda iznosi na vidjelo nešto božansko, u svojoj izvornosti talentima i običnim ljudima izravno nedostupno. Nije dakle riječ o tomu da genije ima nešto više originalnosti, talentiranosti, marljivosti i savladanih pravila od ostalih umjetnika. U njega je posebni dar kojim se uzdiže do blizine i dodira s izvorom svijeta ili božanskim bitkom, iz kojeg mu se dodira otvara svijet bića i sve ljudsko kao izvorno i pravo svjetsko i ljudsko. Zato genije s bogom su-djeluje u umjetničkom otvaranju svijeta. Zato se u susretu s djelom genija u svojevrsnom potresu uzdiže pojedinac do čovjeka svijeta i dospijeva do stvari kao svjetskih bića u njihovoj biti. Od modernih umjetnika najviše su se tome približili Cézanne sa svojim nastojanjem da umjetničku zbilju "prirode" izvede iz "korijena svijeta", i Klee u umjetničkoj namjeri da se nastani u "blizini onog tajnog temelja gdje se hrani prazakon razvitka". No i umjetnik genije ne može iznijeti na vidjelo ono što samo od sebe, po svojoj naravi ne zahtijeva umjetničko pojavljivanje. Ako je umjetnost ili umjetničko djelo, kako kaže H.-G. Gadamer, "prirast bitka" onoga što se u umjetnosti pojavljuje ili što u umjetničkom djelu prispjeva u prisutnost, onda će napori umjetnika da u prisutnost dovedu biće kojem po naravi ne pridolazi takav "prirast bitka" ostati neuspješnima. Historija umjetnosti – a iz sličnih razloga to se tiče i filosofije i filozofa te religije i proroka – puna je takvih neuspjelih pokušaja.

(**Milan Galović**, *Nakon proroka, mudraca i genija*)

dva?

Dvojnost je temeljni uzrok patnje. Ali ako je čitavo polje života dvojno po svojoj naravi, kako može život biti bez patnje? To je oduvijek bio ozbiljan problem metafizike, a i praktičnog života.

Rješenje leži u prožimanju *polja dvojnosti nedvojnim počelom* koje ljudskom životu donosi blagoslov takvog stanja kojeg ne dodiruje patnja, premda ostaje u polju gdje je patnja moguća.

(**Maharishi Mahesh Yogi**, *O Bhagavad Giti*)

Jednost ne treba naprosto tvrditi nego je treba izvesti na naslagama mnoštvenosti, naravno, s punom sviješću o svim dubinskim slojevima. Stoga Platon zaobilazi Aristotelu tako drage "zakone" logičkog mišljenja. On ih nije zapustio iz "nemara" nego iz uvjerenja da to nije ono najvažnije, prvo i izvorno. Prema njegovom shvaćanju, od logičkih načela su važnija ontološka počela. Njih je dva, a zovu se granica (*peras*) i neograničeno (*apeiron*). Ova počela preuzeta su vjerojatno od pitagorovaca, možda baš od Filolaja čiji je spis Platon, prema starim svjedočanstvima, kupio na Siciliji. U tom spisu se mogla pročitati i ovakva rečenica:

"Bivstvo u svjetskom poretku (*kosmos*) bijaše sklopljeno iz neograničenog (*apeiron*) i ograničavajućih (*peras*), kako čitav svemir tako i sve u njemu." (fr.1)

Teško je poslije ovog fragmenta otkloniti pomisao da se Platon u svom povezivanju *granice* i *neograničenog* u stvari ugledao na Filolaja. Ali, mada je možda riječ o pozajmici, ona se dobro uklapa u Platonovu vlastitu dialektiku jednog i mnoštva. *Neograničeno* dopušta neomeđeno odlaženje u "*više*" i "*manje*", dok je *ograničeno* sasvim *određeno*. U mitskom jeziku dialoga... mješavina *ograničenog* i *neograničenog* oličena je u Afroditinoj kćeri Harmoniji. Ova mješavina je po svoj prilici metafora za područje ljudskog života u kojem ima i zadovoljstva (*neograničenog*) i mjere (*ograničenog*). Dok je neograničenost oznaka mnoštvenosti i neodređenosti, mjera predstavlja određenost i normu. U životu i svakoj pojavi nalazimo oba načela na djelu, a misliocu se njihovo uzajamno prisustvo pojavljuje kao dialektika jednog i mnoštva.

(**Slobodan Žunjić**, *Aristotel i henologija*)

Čini se da osnovu Platonova kasnog filosofiranja valja sagledati u nastojanju da – uvjetno ukinuvši načelno i nepremostivo razlikovanje onog osjetilnog od onog idejno-mislivog – potraži ono što je tom obojem zajedničko i istovjetno. To obim oblastima jednako svojstveno i zajedničko *bivanje* shvatit će kao konstituirano od dvaju praisvornih, međusobno suprotstavljenih počela: *mjere* i *onog bezmjernog*, ili – drugim imenima za isto – *granice* i *onog bezgraničnog*. Prvo počelo zvat će još i *onim određujućim*, drugo pak *onim neodređenim*, čega narav jest u tome da neprestano dopušta mogućnost *onog manje* i *više*, te da dakle nikad nije upravo to neko određeno nešto, nego bez zastoja teče i umiče svakoj određujućoj granici.

(**Damir Barbarić**, *Grčka filosofija*)

Teorija počela služi krajnjem utemeljenju koje nadilazi nauk o idejama. Razlika spram prikazu u središnjim knjigama *Politeje* (VI i VII) u kojima se može prepoznati slično stupnjevanje sa svršetkom u *ideji Dobra* sastoji se u točnijem određenju *Dobra* kao *Jednog* (*hen*) i mjere (*metron*); nadalje ona se sastoji u tome što nasuprot *Jednom-Dobrom* stoji protupočelo *mnoštva* (umnažanja i stupnjevanja), i to jednakoizvorno. Platon tu polazi od dualizma dvaju krajnjih počela iza kojeg se više ne može zaći. Pri tome se već pretpostavlja da se totalitet bivstva ne može izvesti iz jednog počela bez paradoksa samoudvojenja *pra-Jednog*. Argumentom da sama mnoštvenost bića iziskuje priznanje nekog protunačela naspram *Jednote*, Platon se distancira od *sve-Jednog* u Elejaca.

Protupočelo *mnoštva* nije bilo shvaćeno kao jednostavna suprotnost *Jednoti*, t. j. kao čist pojam mnoštvenosti bića, nego prije u strogoj kontradikciji kao *Ne-Jednota*, t. j. kao neodređen i neograničen – otuda i kao infinitezimalno djeljiv – princip i substrat svega mnoštvenog (*apeiron*). Ta je neograničenost, osim toga, bila shvaćena u dvostrukom smislu: kao *kontinuum* u beskonačno veliko (moderno izraženo >1) i istovremeno, poput izokrenute zrcalne slike, kao *kontinuum* u beskonačno malo (<1). Dakle, dok je suprotnost između *Jednote* i *Ne-Jednote* (mnoštva) bila kontradiktorna, suprotnost između dvaju smjerova *neograničenog mnoštva* (*veliko-malo*) bila je prije kontrarna. No, počela i odnosi među njima prethode određenom biću i njegovim određenjima istote i razlike, sličnosti i nesličnosti, jednakosti i nejednakosti. Također, i načela neproturječnosti i isključenja trećeg konstruiraju se tek s određenim bićem. Stoga, strogo uzevši, o samim prapočelima ta načela mogu vrijediti tek po analogiji.

Su-djelovanje dvaju počela konstituira strukturu zbilje. Svo biće je u bitnom dano samo uzajamnim djelovanjem obaju počela, naime ograničenjem, utvrđenjem i određenjem *neograničene mnoštvenosti* putem *Jednog* kao principa određenosti. Sve što jest, jest u onoj mjeri u kojoj je ograničeno, određeno, distinktno, identično i opstojno te kao takvo sudjeluje u pra-Jednoti kao načelu svake određenosti. *Nešto* je *ništa* ukoliko nije *neko što*. Biće je otuda u bitnom jednost *u* mnoštvu.

Slijedi da sama počela nisu nikakvo biće nego su kao sastojine svega bića *pred*-bićevna, i to tako da je *Jednota* kao načelo određenosti *nad*bićevna, a neodređeno *tvarno počelo*, kao nebićevno, je tako reći *pod*-biće.

(**Hans Krämer**, *Platonovo utemeljenje metafizike*)

čisto htijenje!

"Uvijek tražim previše odjednom. Znam da je to porok, biti tako nestrpljiv. Možda ću jednog dana naučiti prilaziti istini korak po korak."

"Ne, ne radi se o tome", reče Puységur vrlo ozbiljno. "U ovoj oblasti ne možete baš ništa postići korak po korak. Ovdje morate jednim zamahom uzeti sve – ili ništa. Želim biti siguran da to uviđate. Princip animalnog magnetizma ne da se postupno učiti; on se mora izvesti jednim jedinim, strastvenim uzletom duše. Sve ostalo je vanjšina."

"Žao mi je", reče van Leyden, "da se tako nezgrapno postavljam, no ne razumijem vas, monsieur. Kako mogu jednim zamahom svladati umijeće o kojem ništa ne znam, ako ne znam čak ni to što trebam učiti? Prvo bih ipak morao stvoriti neku sliku o tome, a tek onda je polako asimilirati?"

Marquis se opet nasmije.

"Vrlo dobro, monsieur. Vjerujem da ćemo se brzo sporazumijeti. Želite nešto učiti, zar ne? Mislite, naravno, da ne posjedujete znanje o onome što želite naučiti, inače ne bi moglo biti ni nastojanja da se to uči. Točno? Do tud sve izgleda vrlo jednostavno. Ako je tok vašeg nastojanja potpuno jasan, onda ste vi zdrav čovjek koji zna živjeti iz jasnosti svoga nastojanja. Ma što onda željeli učiti – vi ćete to učiti i iz samog ćete nastojanja moći usvojiti sve što bi na smislen način mogli htjeti naučiti. Samo jedno u tom nastojanju ne trebate učiti: sâmo to nastojanje, koje nije baš ništa drugo nego život vašeg života. Upravo je to tajna animalnog magnetizma. Tko u sebi nosi snagu za čisto htijenje i za jasno nastojanje, taj može htjeti sve, i dokučit će to, ako je to uopće dokučivo. On jedino ne može htjeti učiti animalni magnetizam, budući da je upravo sâmo to "moći htjeti" čisti animalni magnetizam. – Razumijete, li monsieur? Gotovo je prejednostavno da bi se razumijelo. Htijenje se ne može htjeti učiti a da se ne razori čistoća i jednostavnost samog htijenja. Hoćete – ili pak nećete; to je jednostavna, temeljna istina. Animalni magnetizam nije ništa drugo do prakticiranje čistoga htijenja, koje po svojoj naravi ne može biti ništa drugo do čista dobrohotnost. Razumijete li sad zašto se to ne da naučiti? Ili vaš život postane vršenje vaše volje, a onda već prakticirate, zvali vi to tako ili ne, neku vrstu animalnog magnetizma, ili će pak vaš život i vaša volja ići u različitim smjerovima, a vi ćete biti rastrgani i čeznut ćete za nečim što vjerujete da će vam ponovo vratiti jedinstvo života i volje. Tada je najbolje raditi s učiteljem koji je u sebi pronašao to mjesto sjedinjenja i koji iz njega djeluje. Ranije se to, dakako, događalo prije svega u religijskim formama – ukoliko su one bile više od pukih konvencija. Ali za modernog čovjeka je taj put postao gotovo nemoguć jer se naše glave naizbježno distanciraju od paradoksalne religijske simbolike. Osim toga, moderno je Ja još tako duboko u zamci svoje borbe za samodokazivanjem da mu je nemoguće smoći razumijevanja za paradoksalnosti jedne radikalne pouke. Ali, rastrojstvo svakim danom raste, budući da u današnje vrijeme sve više raznorodnih i suprotstavljenih snaga razdvaja našu volju i razvlače je u tisuće smjerova."

Dok je marquis izlagao svoje ideje, van Leydena je zahvatio dubok nemir. S velikom je izvjesnošću osjećao da čuje stvari koje bi njegov dotad konfuzni život mogle skrenuti na nevjerojatan kolosijek – ako bi se upustio u to da ozbiljno učini ono što je počeo naslućivati. Ali, je li mogao to – ozbiljno učiniti? Je li stvarno mogao radikalno htjeti razumjeti i nije li mu bilo samo do toga da se predano drži ukorijenjenih snova o svom vlastitom razvoju? Snova o moćnijem bitku i većem znanju, i o žarkom uživanju u nepoznatim, mračnijim naručjima? – Van Leyden shvati kako su ti snovi u opasnosti da budu rastjerani jasnijim svjetlom. Svoj je život u izvjesnoj mjeri već bio zasnovao na traženju i istraživanju... i prvi je put naslutio da istraživanje može biti najvećom od svih životnih laži, jer je građeno na hipotezi da kroz skupljanje tako zvanih iskustava ostane isto onakvo kakvim se osjeća u svom traženju i mišljenju. Ništa nije bilo udobnije od neprestane revnosti i lakomog kretanja u beskrajno. Nenadano se pred njim otvori ponor... cilj je bio vidljiv i opipavao se kao smrtonosna stupica.

(Peter Sloterdijk, *Čarobno drvo*)

materija?

Aristotelova *hyle* ["materija", op. d.] je uvijek korelativan pojam uz formu. Nema materije o sebi, nego uvijek materije za nešto; za formu, koja s njom može nešto izgraditi. Znakovit obrat koji je zamisao [o materiji] dobila u naše vrijeme, gdje igra toliku ulogu, u svakom slučaju nije grčki, ni rimski, nego je mnogo kasniji, zapravo tek jedna predočba 18. stoljeća, potekla iz francuske prirodoslovne znanosti. Ovdje još ne smijemo na to misliti, na "tvar", koju bi se imalo misliti kao mrtvu. Tamo je pak sve bilo živo.

(**Wolfgang Schadewaldt**, iz D. Barbarić, *Grčka filosofija*)

Aristotelov pojam materije uključuje nekoliko elemenata. Jedno poimanje je ono od čega se neka stvar sastoji, ili od čega je načinjena, kao što je kip načinjen od mjedi. Drugo je da kad neka individualna substancija, poput Bukefala, nastane ili nestane, ima nečega, naime materije, što traje prije i poslije toga i na čemu se u nekom smislu odvija promjena. Općenito, Aristotelovo je gledište da su te dvije navedene stvari iste. Primjerice, ono što traje i nakon nestanka Bukefala je isto ono od čega se Bukefal sastoji (ili se barem sastoji neposredno prije nego li nestane). Ta je zamisao blisko povezana s mišlju o materiji kao "mogućnosti" ('potentiality', *dynamis*), naime onome što bi po sebi moglo bilo biti uobličeno u Bukefala, ili ne.

Treći element Aristotelove zamisli o materiji jest poimanje da materija, u nekom smislu, ima manje strukture ili ustrojenosti nego dotična stvar, Bukefal, koji se sastoji od nje. Ovdje je primjereno eksplicitno uvesti suprotnost materije i forme. Forma Bukefala je u nekom smislu njegova struktura. U slučajevima razmjerno jednostavnih stvari, osobito ne-prirodnih artefakata poput mjedene kugle, forma neke stvari svodi se jednostavno na njen statični oblik. No, u slučaju nečeg poput Bukefala formu bi valjalo shvatiti ne samo kao njegov puki oblik u danom trenutku, nego i kao obrazac ustrojstva njegovih djelovanja tijekom njegova života. U vezi s tim, uobičajeno je da Aristotel naziva formu ili strukturu bilo "djelatnošću" ('activity', *energeia*) bilo "ozbiljenošću" ('actuality', *entelechia*), a nasuprot "mogućnosti" ('potentiality', *dynamis*). Također povezuje "ozbiljenost" sa "svrhom" (*telos*), odnosno naravnim ciljem. (**Nicholas White**, u *A Companion to Metaphysics*, uredili J. Kim i E. Sosa)

Iako bi se na prvi pogled moglo činiti da je materija (*hyle*) primarna substancija jer leži u osnovi svega ostaloga što neki konkretni pojedinačni predmet složen od te materije jest, uključujući njegovu formu (*eidos*, *morphe*) i njegove attribute, Aristotel smatra da ona ne može biti primarna. Naime materija bez forme nije ništa određeno. Materija uopće nije stvar neke vrste, i po sebi nema nikakve attribute. Nešto takvo, smatra Aristotel, ne bi se moglo smatrati substancijom.

Forma je ono zbog čega je pojedinačni, individualni predmet to što jest, ponaša se na načine na koje se u tipičnim okolnostima ponaša, i ima one attribute koje drugi primjerci iste vrste tipično imaju. Na posredni način forme su i ono što leži u osnovi svega ostaloga, naime utoliko što su određenja i uzroci pojedinačnih predmeta, individua, o čijem postojanju ovisi postojanje ostalih bića.

(**Pavel Gregorić i Filip Grgić**, u *Aristotelova Metafizika*, zbirka rasprava, priredili P. Gregorić i F. Grgić)

Nestrukturirani karakter osnovne materije je vrlo značajan. Mislim da on zadire u osnovni razlog zbog kojeg Aristotel diže toliko buke oko Forme i Materije u vezi s organskim substancijama.

Kazano na drugi način, materijalni elementi su takvi da što dublje ulazimo u infrastrukturu svijeta, to ona postaje homogenija i više "istodjelna". Na toj razini je odjelitost (diskontinuitet) zamijenjena neprekinutošću (kontinuumom), a organizacija komponenti zamijenjena miješanjem, stapanjem, prožimanjem sastojaka u mješavini. U tom svjetlu, javljanje visokoorganiziranih, jasno odijeljenih, integralnih struktura ili sistema (*systemata*, kako ih Aristotel naziva) u makroskopskom svijetu ističe se kao zanimljiva činjenica koja traži obrazloženje.

Biologijska pouka jest da u konkretnoj provedbi analiza na materiju i formu povlači nekoliko odjelitih složenosti koje u ustaljenim primjerima poput brončanih kipova i kugli ne izlaze na vidjelo. Iako se pojam materije dakako odnosi na osnovne materijalne elemente, i na takve relativno jednostavno složene stvari kao što su mjed ili kamen, i na takve relativno komplicirane složene stvari kao što su krv ili koštana srž, taj je pojam proširen da bi se primijenio općenito na *ono što je sposobno za (daljnju) formu, ono što je predmetom (daljnjeg) određenja*. U tom smislu "materija", ovisno o zadanom kontekstu, može biti nešto što je samo po sebi već formirano ili izdiferencirano u znatnom stupnju.

(...)

Valja naglasiti da kontinuitet njihove sastavne materije očito nije niti nužan niti dovoljan za trajanje individua kroz vrijeme. Očito nije dovoljan jer životinja može umrijeti a materija od koje sačinjena može biti temeljito sačuvana; a niti nužan utoliko što jedna individua može vremenom promijeniti sve svoje djeliće tvari, pri čemu ona ipak ustraje kao jedna i ista individua, što proizlazi iz njene vrsne forme. (**Montgomery Furth**, u *Aristotelova Metafizika*, zbirka rasprava, priredili P. Gregorić i F. Grgić)

sabiranje?

Taj *logos*, koji postoji oduvijek, ne razumiju ljudi niti prije nego što o njemu čuju niti nakon što su čuli. I mada se sve zbiva po tom *logosu*, slični su neiskusnima – iako se okušavaju u takvim riječima i djelima kako ih ja objašnjavam, razlučujući svako prema njegovoj prirodi (*kata fysin*) i tumačeći kako stvar stoji. Drugim ljudima ostaje nepoznato što budni čine, kao što zaboravljaju ono što u snu čine. (*fragment 1.*) Stoga treba slijediti ono zajedničko. No iako je *logos* zajednički, ipak većina živi kao da ima vlastitu moć rasuđivanja. (*fragment 2.*)

(**Heraklit**, u prijevodu M. Sironića)

Logos znači riječ [zbor], govorenje [zborenje], a *legein* znači govoriti [zboriti]. *Dia-log* je naizmjenično govorenje [zborenje], *mono-log* pojedinačno govorenje [zborenje]. Ali izvorno *logos* ne znači kazivanje, govorenje [zborenje]. *Lego*, *legein*, latinski *legere*, jest ista riječ kao i njemačka *lesen*: *Ähren lesen* (pobirati klasje), *Holz lesen* (sabirati drva), *die Weinlese* (berba grožđa), *die Auslese* (prebiranje); "*ein Buch lesen*" (čitati knjigu)... *Lesen* znači polagati jedno do drugoga, sakupljati za-jedno, ukratko: *sabirati*, *zbirati*. Pri tome se to što se sa-bire u isti mah izdvaja jedno od drugoga, raza-bire. ...

Mi sad još ne islijeđujemo kako je ta riječ od izvornog značenja *sabirati*, koje najprije nema nikakve veze s jezikom i riječju, i govorenjem [zborenjem] dospjela do značenja kazivati i govoriti [zboriti]. Ovdje podsjećamo na to da je naziv *logos* zadržavao svoje izvorno značenje [sabiranje] još i onda kad je već odavno značio govorenje [zborenje] i iskaz, i to tako da je značio i "odnos jednoga prema drugome", "odgovaranje". ...

Prikaz unutarnje povezanosti *logosa* i *fysisa* u početku zapadnjačke filosofije započinjemo jednim tumačenjem Heraklita. Odlučujuću riječ *logos* namjerno ostavljamo neprevedenu da bismo tek iz konteksta dobili njeno značenje.

Fragment 1: "Ali dok *logos* stalno ostaje *logos*, ljudi se ponašaju kao oni koji ga ne poimaju (*a-ksynetoi*) kako prije nego su čuli tako i nakon što su tek čuli. Za biće postaje naime sve *kata ton logon toude*, shodno i uslijed tog *logosa*; no oni (ljudi) nalikuju onima koji se nikad nisu razabiranjem na nešto odvažili, premda se oni okušavaju kako na takvim riječima, tako i na takvim djelima, kakve ja provodim time što sve razlažem *kata fysin*, kako jest, i tumačim [prema tome] kako se ono odnosi. Ali drugim ljudima (drugi ljudi, kakvi su svi *oi polloi*) ostaje skriveno ono što oni zapravo budni čine, kao što im se ono što su činili u snu poslije ponovo skriva."

Fragment 2: "Zato je nužno slijediti, to jest pridržavati se, onog što je zajedno u biću, ali dok *logos* kao ono-zajedno pribiva u biću, svjetina životari kao da svagda svaki ima svoj vlastiti razum (smisao)"

Što razaznajemo iz ova dva odlomka?

O *logosu* se kaže: 1) njemu je svojstvena stalnost, ostajanje; 2) on biva kao ono što je zajedno u biću, ono zajedničko bića, ono što sabire; 3) sve što se zbiva, to jest istupa u bivanje, po-stoji shodno tome stalnome – zajedno; ono je ono što vlada.

Ono što se ovdje kazuje o *logosu* točno odgovara značenju riječi *die Sammlung* [sabiranje]. Ali pošto ova njemačka riječ ipak podrazumijeva 1) *das Sammeln* [zbiranje, sabiranje] i 2) *die Gesamethiet* [sabranost], to ovdje *logos* znači: sabiruća sabranost, ono što izvorno sabire. *Logos* ovdje ne znači ni *smisao*, ni *riječ*, ni *učenje*, niti čak "*smisao nekog učenja*", nego: stalna u sebi vladajuća izvorno sabiruća sabranost.

Doduše, izgleda da kontekst u fragmentu 1 navodi na neko tumačenje *logosa* u smislu riječi i govorenja [zborenja], i da ga čak zahtijeva kao jedino moguće; jer riječ je o tome da ljudi čuju. Postoji fragment u kome se ta povezanost neposredno izražava.

"Ako ste čuli ne mene nego *logos*, onda je pametno shodno tome kazati: Jedno je sve." (*fragment 50.*)

Taj fragment naizgled osobito govori u prilog *logosa* kao riječi. No, ispravno protumačen, daje nam jednu uputu za razumijevanje *logosa* u sasvim drugačijem pogledu. Da bismo jasno vidjeli i razumjeli što znači *logos* u smislu "stalnog sabiranja", moramo oštrije shvatiti kontekst najprije navedenog fragmenta.

Logosu nasuprot stoje ljudi i to kao oni koji *logos* ne shvaćaju (*a-ksynetoi*): ljudi su oni koji ne sabiru...što? pa *logos*, ono što je stalno skupa, sakupljenost. Ljudi ostaju oni koji to ne sabiru, ne shvaćaju, ne obuhvaćaju u-jedno, oni još ne žele, ili već ne žele čuti. Sljedeća rečenica kazuje ono što se

time razumijeva. Ljudi ne prodiru do *logosa* iako to pokušavaju riječima, *epea*. Ovdje se, u tom *epea*, svakako navode riječ i govorenje [zborenje], ali ipak u razlici, čak i u suprotnosti naspram *logosa*. Heraklit želi kazati: ljudi doduše slušaju i slušaju riječi, ali u tom slušanju oni ne mogu po-slušati, naime slijediti ono što nije poput riječi slušno, što nije nikakvo govorenje [zborenje], nego je *logos*. Ispravno razumljen, fragment 50. kazuje upravo suprotno od onoga što se iščitava: ne trebate se kačiti za riječi, nego razaznavati *logos*. Kako *logos* i *legein* već tad znače i govorenje [zborenje] i kazivanje, ali kako to upravo nije bit *logosa*, to se *logos* ovdje suprotstavlja *epea*, naime govorenju [zborenju]. Također se suprotstavlja i puko slušanje i slušakanje naspram po-slušnosti. Puko se slušanje rasipa i rasijava u onome što se obično podrazumijeva i kazuje, u slušanju onog "što se priča", u *doksi* i prividu. Ali prava po-slušnost nema nikakve veze s uhom i ustima, ona znači: slijediti ono što je *logos*, naime sabranost samog bića. Istinski možemo slušati samo tada kad smo po-slušni. Oni koji "slušaju" samo tako što sa svojim ušima svugdje dospiju i to što čuju raznose naokolo, jesu i ostaju *aksynetoi*, oni koji ne shvaćaju. Kakve su oni vrste kazuje ovaj fragment:

"Oni koji ne sabiru ono što je stalno za-jedno, jesu oni koji slušaju a nalik su gluhima." (*fragment 34.*)

Oni doduše čuju riječi i govorenje [zborenje], pa ipak su za ono što bi trebali po-slušati zatvoreni. Poslovica im potvrđuje što su: oni koji prisustvujući odsustvuju. Oni su tu, pa ipak su daleko. Pri čemu su ljudi najčešće blizu i od čega su pritom ipak daleko?

"jer sa onim sa čim oni najčešće neprestano saobraćaju, tome *logosu*, oni obrću leđa, i ono s čime se svakodnevno sudaraju, to im izgleda strano." (*fragment 72.*)

Logos je ono pri čemu su ljudi neprestano, a od čega su ipak daleko, oni koji prisustvujući odsustvuju i stoga *a-ksynetoi*, oni koji ne shvaćaju. ...

Oni spavaju, i čak ono što tada čine ponovno im iščezava. Tako se oni motaju u biću i uvijek drže ono najopipljivije za ono što valja poimati; i tako svatko svagda ima ono što mu je najbliže i najuhvatljivije. Jedan se drži ovoga, drugi onoga, smisao svakog pojedinoga se usmjerava svagda na ono što je samo njegovo svojstveno, te je svoje-glavost. To ih ometa u pravome pred-hvaćanju u ono što je u sebi sabrano, oduzima im mogućnost da budu po-slušni i shodno tome po-slušaju.

Logos je stalno sabiranje, u sebi po-stojana sabranost bića. *Eon*, biće, jest po svojoj biti *ksynon*, sabrano prisutstvo. *Ksynon* ne znači "ono opće" nego sve ono što se u sebi sabire i održava skupa. ...

Ako osnovno značenje *logosa* pojmimo kao sabiranje i sabranost, onda pri tome valja ustanoviti:

Sabiranje nikad nije puko skupljanje i nagomilavanje. Ono zadržava to što stremi jedno od drugoga i jedno protiv drugoga u nekom idenju jednoga s drugim. Ono ne pušta da se ono raspadne u puko rasijavanje i rasap..., nego iz ujedinjavanja onoga što stremi jedno protiv drugoga to zadobiva u najvišoj oštrini njegove napetosti.

(**Martin Heidegger**, *Uvod u metafiziku*)

izgubljeni u objektu?

§98. Kad se jave želja ili poriv za spoznajom ili djelovanjem, odvrti duh od objekta želje i usmjeri ga na samu želju, spoznaju ili djelovanje. Tako ćeš doseći istinsku zbilju.

(**Vidnjanabhairava-tantra**, navod prema Dušan Pajin, *Tantrizam i yoga*)

Polazimo od prirodnog stava. Što je on? Je li on uopće neki stav kojeg možemo birati? Kojeg bismo mogli nekad prihvatiti i opet napustiti? Ne, prirodni stav je način na koji jesmo u svijetu, u kojem nužno jesmo prije filosofije, prije onog čuđenja nad dotad neupitnim kojim započinje filosofija. On je horizont svih nama uopće mogućih stavova, cjelina koja nas obujmljuje, u kojoj smo zatočeni. Prirodni je stav tlo koje već unaprijed nosi sve naše moguće stavove, pa čak i njihovu promjenu. On je carstvo neupitne samorazumljivosti nama danoga svijeta. Zadatak izlaganja prirodnoga stava nije uopće moguć na njegovu tlu, nego tek u oslobađanju iz njega. To znači da je on predfilosofska naivnost čovjekova, njegova prirodnost prije filosofije, koja buđenjem filozofskog pitanja u cjelini postaje upitnom. Naivnost koja može postati predmetom pitanja i određivanja tek onda kad se čovjek u čuđenju od nje otrgne. To je onaj temeljni stav čovjeka u kojem on je predan biću koje ga susreće iz svijeta.

...
Mi živimo u svijetu upućeni na stvari s kojima se mnogostruko zainteresirani bavimo, bilo da se s njima praktično ophodimo, bilo tek samo ih opažajući, ili čak teorijski ih određujući. Mi zauzimamo stav baš prema stvarima, na njih je usmjeren naš interes, a ne na naše spoznavanje. Živeći u činjenju, ne gledamo na činjenje, nego na intendirani predmet. Taj predmet može biti željen ili ga se možemo bojati, možemo ga spoznavati, ljubiti, odbacivati, prosuđivati, itd. U normalnom smo životnom činjenju predmetima ne samo aficirani, nego obuzeti. Živimo prema vani, uronjeni u svijet i usmjereni prema unutarstvjetkim stvarima. Nagnuće života prema vani, dalje od sebe, prema stvarima, to kretanje prema objektu temeljni je način kako u svijetu jesmo. Samorazumljivost naivnog života upravo leži u prevladavajućoj tendenciji prema predmetima, u toj objektivnoj temeljnoj karakteristici.

...
Tašta samozadivljenost čovjeka, tlapnja njegove taštine razbila se kad njime iz temelja njegove egzistencije ovlada čuđenje, ono čuđenje nad najsamorazumljivijim. To je čuđenje istinski početak filozofije; ono nas izbacuje iz kolopleta života, iz njegovih važnosti, te nas stavlja u cjelinu koja se samorazumljivosti uskraćuje.

Platon u *Theaetetu* ocrta filozofa kao nekoga tko ne zna novosti na trgu, interesantne procese u sudnici, politička savjetovanja, tko se ne brine o reputaciji svojih bližnjih, za njihovo bogatstvo ili njihovu otmjenost; nadalje kao nekoga tko nikoga ne zna napasti pogrđama jer o nikome ne zna ništa loše, budući da se o takvim stvarima nije brinuo; koji se čini budalast tamo gdje se radi o najvažnijemu takozvanog zbiljskog života; koji se brine o onome što drugima u samorazumljivosti ostaje skriveno.

"Kao što se i Thalesu, kad je htijući promatrati zvijezde, upravio pogled prema gore i pao u bunar, navodno neka duhovita tračka sluškinja narugala da je težio saznati što je na nebu a da mu je ono što je ležalo pred njim ostalo nepoznato. To navodno ruganje još uvijek dostaje protiv onih koji žive u filozofiji."

Očita nespretnost onih koji filosofiraju, koji se više ne razumiju u važnost aktivnoga života te izazivaju porugu tračkih sluškinja, samo je odsjev promjene koja se događa kad se čovjek od obuzetosti bićem oslobađa u začuđenom pitanju što ono zapravo jest.

Izgubljenost u stvarima je istodobno duboki zaborav, u kojemu je ono samorazumljivo prisutno i drži nas svojim okovima. Taj zaborav, to spavanje svijeta slama se u čuđenju, u buđenju filosofije. Time što sada samorazumljivost koja nas okružuje i nosi u svekolikom odnošenju prema stvarima postaje upitnošću, izgubljenost u stvarima oslobađa se za izričito držanje spram svijeta. Čovjeku je sad stalo ne do pravednih i nepravednih bližnjih nego do onoga *biti pravedan ili nepravedan*, ne više do određenih političkih savjetovanja nego do *biti države*, ne više do dotičnoga bića koje nas se tiče nego do *bića kao takvog*, te dolazi u opasnost da kod toga traženja padne u duboki bunar, gdje još dugo neće dospjeti do dna.

(**Eugen Fink**, *Uvod u filosofiju*)

§108. Stojiš li nad dubokim bunarom i usredotočiš li pogled na unutrašnjost, (...) postignut ćeš rastvaranje svijesti.

(**Vidnjanabhairava-tantra**, navod prema Dušan Pajin, *Tantrizam i yoga*)

biće?

Svaka filosofija i svaka pučka slika svijeta ima neko shvaćanje bića. Mnogobrojnost nazora na svijet, ma u čemu inače ležale njihove u prvi mah uočljive razlike, predstavlja ujedno mnogobrojnost shvaćanja bitka. Stoga ovdje treba navesti nekoliko tipičnih shvaćanja bića – ne da bi ih se pridržavalo, nego da bi se, nadmašujući ih, učinilo dohvatljivim ono samo "bića kao bića".

1. Najnaivnije shvaćanje razumije biće kao stvar, bitak kao stvarovitost. Ono se lako može pobiti i povlači se već pri najblažim početcima osvješćenja; jer već se organski bitak očito ne iscrpljuje u stvarovitosti, a kamo li duševni ili duhovni. Ali svijest o tome upravo dolazi kasnije, ona predstavlja jedan korak dalje. Stvari naprosto posjeduju najveću uočljivost i nametljivost; naspram njih polje duše i duha izgleda tako neuhvatljivo, lebdeće, bez težine, da se uopće ne doživljava kao biće. Ova opreka leži u biti stvari i ne da se ukinuti. Stoga se shvaćanje o biću kao stvari održava gotovo neosporavano u svakodnevnoj svijesti, da, čak i u pozadini mnogih teorija – i to ne samo materialističkih. Od njega potječe tek kasnije skovana riječ "realnost" (uzeta od latinskog *res*, stvar) koja je ispočetka podrazumijevala mnogo više od same "stvarovitosti".

2. Tome se već kritički protivi shvaćanje o biću kao o onom datom (bitak = datost). Sad se već zna da svijet ne sačinjavaju samo stvari. Već njihovo nastajanje i propadanje probija njihovu prividno zatvorenu frontu bitka. Jer ono je isto tako realno kao i same stvari; ono je isto tako dato. To je gledište staro i javlja se u dva različita oblika koja zrcale njegovu dvostruku ukorijenjenost. Oba sežu povijesno mnogo dalje od prve pojave pojma datosti.

Jedan razumije biće kao ono što je posvjedočeno od osjetila. On stoji u pozadini predsokratike – Parmenid i Heraklit argumentiraju protiv njega -, održava se međutim, sve do u teze kasnog senzualizma (*esse = percipi, biti nije drugo do opažati, percipirati*).

Drugi shvaća biće kao ono sadašnje [*present* ujedno znači prisutno i sadašnje, op. davor]; po njemu je ono prošlo baš tako nebiće kao i ono buduće. To vodi Parmenida do ovjekovječenja bića u "sada". Baš kao i pozivanje na osjetilno svjedočanstvo, on daje prednost datome; kao što u sadašnjosti (od kasnijih nazvanoj *parousia*, pri-sutnost, *presence*) leži isti motiv sebe-pružanja kao i u predočnosti i u predručnosti.

Ovaj se nazor održava sve dok se ne otkrije da nije svo biće dostupno osjetilima i da nije svo prisutno u sadašnjosti. Ima bića skrivenog, koje nam otkriva tek uvid višega reda (*noein*); ima bića prošloga koje i te kako odlučno progovara u sadašnjosti, i budućeg koje u nju prodire. Postoji povezanost onog što se vremenski razilazi. Time konačno otpada izjednačavanje bitka s datošću.

3. Otkrivši jednom da datost pripada samo određenim karakterima bitka, koji nisu i osnovni, nepogrešivo se upada u drugi ekstrem: dato je uopće samo površina, izvanjsko; istinsko biće je, naprotiv, nutrina tog vanjskog, ono skrovito ne-dato. Tako se sad posve obezvrjeđuje osjetilno – za volju jednog samo višem uvidu dostupnog nadosjetilnog.

Ova misao poprima različite vidove. Ne-dato biće izlaže se kao pratvar, kao svjetski osnov, kao element, kao "idea" (nutarnje obličje), kao substancija. Sve teorije o "prividnom i zbiljskom svijetu" – od ideja do Kantovog nauka o stvari po sebi – pokazuju ontologijski isto lice.

Ali sve one počinjaju istu pogrešku. Zašto bi zapravo jedino ono nutarnje i skrovito moralo biti biće? Ne pripada li pojavna i data površina također njemu? Unaprijed je, naprotiv jasno, da ono dostupno ne bivstvuje manje od onog nedostupnog. Inače bi se ovo, postavši dostupnim, moralo pretvoriti u nebiće.

(**Nicolai Hartmann**, *Prilog zasnivanju ontologije*)

preobražavanje?

Pupoljak se gubi u izbijanju cvijeta, te bi se moglo reći da cvijet opovrgava pupoljak; isto tako plod proglašava cvijet za neko nepravdo postojanje biljke, te kao istina biljke nastupa plod na mjesto cvijeta. Ove se forme ne samo razlikuju, nego također jedna drugu potiskuju kao međusobno nepodnošljive. Ali njihova ih prolaznost istodobno čini momentima organskoga jedinstva, u kojem one ne samo da ne proturječe jedna drugoj, nego je svaka jednako nužna kao i svaka druga; i tek ta jednaka nužnost čini život cjeline. U obliku onog za što izgleda da se nalazi u sporu i da se isključuje, [svijest] spoznaje momente koji su uzajamno nužni jedni za druge.

(Hegel, *Fenomenologija duha*)

U samoprikazu dialektike, nakon kraćeg ili duljeg vremena, neizostavno iskrasne tvrdnja da ona i jest znanost o "bivanju" a bivanje opet da je "veliki zakon" zbiljnosti. A tada uskoro zaizvjesno dolazi dirljivo-naivan primjer o biljci koja iz sjemena postaje klicom, pri čemu sjeme iščezava te se preobražava u biljku što iz njega izniče; ova stvara sjeme, koje je napušta, biva odnešeno i vodi do novog klijanja, dočim ostarjela biljka ugiba, kao što je iščezavanje općenito naličje bivanja. Pogotovo od Hegelovih vremena možemo se zabavljati tvrdnjom da je cvijet *antiteza* pupoljka dočim "plod (sada) proglašava cvijet za neko nepravdo postojanje biljke". Pojmovno čarobnjaštvo, retoričko namagarčivanje? Analizi tu zbilja ne pada teško dokazati zlouporabu jezika. Izrugivanje kritičara razumljivo je i opravdano. No ipak, ono nas ne smije zaslijepiti za veliko ukazivanje što je dano tim primjerom. Naivno kako zvuči, ono ukazuje na naivan i iskonski temeljni sloj filosofiranja, koji se ne može tek tako rastvoriti niti uz koliko god daleko tjeranu dialektičku ili analitičku rafiniranost. Jer taj primjer otvara pogled na ciklus života te na velike i općenite prevrate između postajanja, opstajanja i prolaženja. Drevna tradicija mudrosti – ona predznanstvena – te fenomene ima neotklonjivo pred očima: ona gleda mijenu godišnjih doba, ritam dana i noći, protuigru budnosti i sna, izdisanja i udisanja, uzajamnu igru svjetla i sjene. U središtu tih polarnih fenomena zatiče ona igru spolova – koja, istodobno, pruža model za proširivanje polarnih diada u dialektičku triadu. Jer, u susretu muškoga i ženskoga nastaje dijete, "sinteza" iz oca i majke, jaja i sjemena, ljubavi i zakona itd.

Ova naivna promatranja, držim, pokazuju da je dialektika dugo vremena svoja ontologijska načela uzajmljivala od iskonske filosofije života što pred očima ima igru antagonističkih sila svijeta i dualiteta. Ono što se naziva dialektikom uistinu je ritmika ili filosofija polarnosti. Čistim promatranjem ona kuša život i svemir pojmiti kao neumornu mijenu faza i stanja bitka u nadolaženju i odlaženju – poput oseke i plime, ciklusa zvijezda, radosti i žalosti, života i smrti. Ta velika ritmika sve fenomene beziznimno razumije kao pulsiranja, faze, taktove. Ona u njima ne spoznaje ništa do klatno onoga Jednoga, kosmičkog počela u svim njegovim prirodnim i neizbježivim obratima. Da sve u svijetu ima svoju opreku, da se stanja pokreću u vječnome protoku i kružnome kretanju te da se ekstremi preobraćaju jedan u drugi, to su velike i nepokolebljive vizije do kojih dospijeva ta ritmika. Heraklitova "dialektika" – prva i zacijelo jedina europska koja je čista filosofija polarnosti a da ne postaje polemika, stoga također kontemplativna i tamna, bez želje za uvjeravanjem i nesračunata na dialog prijepora – savršeno odgovara tome tipu naučavanja mudrosti:

Protivno se udružuje i iz raznih tonova najljepša harmonija [i sve po sporu biva].

Sveza: potpuno i nepotpuno, složno i nesložno, skladno i neskladno, i iz svih jedno i iz jednoga sva.

Jedno isto prebiva u nama: živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro. Jer je to kad se promijeni ono a ono kad se promijeni to.

U iste rijeke stupamo i ne stupamo, jesmo i nismo.

(Heraklit, fragmenti 8, 10, 88, 49)

Takvo gledanje na cjelinu svijeta još posjeduje hladnoću i veličinu neke Prve filosofije; ono ima promatralački ne-argumentirajući smisao. Ono biva naučavano za svakoga i ni za koga, ne nadmudrujući se nego samo ukazujući; ono bi moglo ostati potpuno neizrečeno te ni u kojem slučaju ne želi biti neka pozicija za koju se valja "boriti". Njezin je govor poput nekog usklađivanja u ritmički, pulsirajući kosmos. Ta svijest posjeduje vlastiti hod i disanje i ta najranija filosofija polarnosti bijaše tek borbe lišeno sudisanje u udisanju i izdisanju svijeta. Između "zakona svijeta" polarnosti i njegova filosofskog razumijevanja ne zjapi nikakav jaz. Mislilac, štoviše "vidovnjak", ne zauzima nikakav "vlastiti" položaj te se ne odmiče kao spoznavajući subjekt od spoznatih fenomena. U velikome svijetu pulsiranja i polarnih

preokreta on ne nastupa kao neko jastvo koje se odiže od ovoga svijeta i u tome odizanju može zapasti u zabludu. Sve što on kazuje to i prolazi kroz njega, a tako bi bilo u svakome slučaju, kazao on to ili ne. U posljednjoj konsekvenciji takvo naučavanje o polarnosti morali bismo nazvati filosofijom bez subjekta. Tamo gdje vlada ovakvo gledanje, u osnovi uzevši postoje tek ritmovi, tek gibanja klatna energija i protupolova - za separatno jastvo čovjeka ne ostaje nikakva vlastita sfera. U odnosu prema tim ritmovima za čovjeka postoji tek jedan valjani stav: držanje. Razumjeti tu znači biti sporazuman. Tko vidi da je svijet harmonija u razdrtosti neće se buniti protiv toga. Tamo gdje vlada uvid, subjekt borbe je već prošlost. No, ako se dialektika u tomu smislu smije nazvati uistinu "najvišom teorijom", onda se ona u pogledu argumentacije javlja absolutno bez obrane; u svojoj odriješeno slobodnoj kontemplaciji ona se opustila do najvedrije nedokazivosti. Takvo naučavanje o mudrosti stoga nipošto nije polemika nego ugođivanje i ritmiziranje.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*)

krajolik

Čovjeku je potreban predah od vlastite sobe. (...)

Pošteno govoreći, samo mali broj odraslih umije vidjeti prirodu. Većina svijeta ne vidi sunce. Ili je, u najmanju ruku, njihovo viđenje veoma površno. Sunce osvjetljava čovjekovo oko, ali djetetu blista u oku i u srcu. Pravi je ljubitelj prirode onaj čija su unutarnja i vanjska osjetila još uvijek međusobno u skladu; onaj tko je zadržao duh djetinjstva čak i u dobi pune zrelosti. Njegovo općenje s nebom i sa zemljom postaje dijelom njegove hrane svagdanje.

U utihnulom predijelu, posebno u dalekoj crti vodokruga, čovjek vidi nešto onoliko lijepo koliko je lijepa njegova vlastita priroda. (...)

Ipak, izvjesno je da moć koja izaziva tu slast ne počiva u prirodi, nego u čovjeku, ili u njihovom uzajamnom prožimanju. Neophodno je s velikom odmjerenošću uživati u tim zadovoljstvima. Jer priroda nije uvijek svečarski gizdava – isti prizor koji je jučer odisao miomirisima i ljeskao se kao sjajna krljušt nimfe, danas je prevučen sjetom. Priroda uvijek nosi boje raspoloženja.

(**Ralph Waldo Emerson**, *Ogledi*)

S pitanjem o hrani najsrodnije je pitanje o *mjestu* i *klimi*. Nikomu nije ostavljena sloboda da svugdje živi. A tko ima velike zadaće rješavati, koje zahtijevaju cijelu njegovu snagu, ima tu čak vrlo uzak izbor.

Klimatski utjecaj na *mijenu stvari*, njeno sputanje, njeno pospješenje, ide tako daleko da jedan promašaj s mjestom i klimom može nekog ne samo otuđiti u njegovoj zadaći, nego mu istu uopće uskratiti: nikad ju ni ne vidi. Animalni *vigor* nije nikad kod njega dostatno velik postao da se dosegne ona sloboda koja se prelijeva do u ono Najduhovnije, gdje netko spoznaje: *to mogu samo ja...* (...)

U ljeto, vrativši se na ono sveto mjesto gdje mi je sijevnula prva munja zamisli Zarathustre, nađoh drugoga Zarathustru. Deset dana bijaše dostatno; ni u jednom slučaju, niti kod prvoga niti kod trećega i zadnjega nisam potrebovao više. Zimi iza toga, pod halkyioničkim nebom Nice, koje je tad prvi put u moj život zaljeskalo, nađoh trećeg Zarathustru – i bijah gotov. Mnoga skrovita mjestašca i uzvisice iz krajolika Nice blagoslovljena su mi nezaboravnim časovima; onaj odlučujući dio koji nosi naslov "o starim i novim tablicama" spjevan je u najnapornijem penjanju od stanice prema čudesnom maurskom gnijezdu Eza, - žustrina mišica je u mene bila najveća onda kad je stvaralačka snaga najbujnije tekla. *Tijelo* je oduhovljeno, ostavimo "dušu" van igre... Često me se moglo vidjeti kako plešem; tad sam mogao, a da me ne zahvati zamor, po sedam, osam sati hodati po brdima. Spavah dobro, mnogo se smijah -, bijah savršeno krepak i strpljiv.

(**Friedrich Nietzsche**, *Ecce Homo*)

Uputa za uporabu: ako ljetuješ kraj mora, ustani ujutro u šest, idi do stijena gdje je voda duboka i bliješti, skoči na glavu, plivaj dvadeset minuta. Osuši se na suncu, zapali, čitaj pjesme i idi doručkovati. U osami kreni kroz šumu na kupalište, polako, tamo se sunčaj, kupaj se do pola dvanaest, skupljaj školjke, puževe, plivuckaj, skači, igraj se žabica, gradi zamak od pijeska, uz to meditiraj nad velikom tezom svijeta: Bolje je usred sunčanoga ljeta kupati se u moru nego zimi raditi u mračnom uredu.

(**Bela Hamvas**, *Jasmin i maslina*)

I kao oko Platonovih trijemova

Kad je kroz zelenilo gaja,

Uz pozdrav slavuja,

Zvijezda ljubavi sjala,

Kad spavali su svi lahari

A labudom blago uzbiban

Protjecao je Kefis

Kroz masline i mirte.

Tako je lijepo još ovdje!

I naše je srce iskusilo

Život i mir

Prijateljske Prirode;

Još cvjeta ljepota neba,

U glasu našeg srca

još bratski se miješaju
zvuci pramaljeća.
(**Friedrich Hölderlin**, iz pjesme *Bog mladosti*)

neshvaćeno?

Rani Heidegger šuti o Bogu. Tema božanskoga kao takva ostaje izostavljena. To je utoliko znakovitije ako imamo na umu njegovo porijeklo iz katoličke teologije i njegovu usku povezanost s metafizičkom tradicijom. Kako razumjeti tu šutnju? Što bi ona morala značiti?

Suvremenici su najprije nagađali da to pitanje Heideggera ne zanima. Njegovo forsirano naglašavanje konačnosti i bačenosti [čovjekovog] *biti tu*, činilo se, nužno dolazi s indiferentnosti u religijskome. Heideggerovo izostavljanje tematike Boga po njima odgovara ravnodušnosti prema Bogu izraženoj i u njegovom shvaćanju [čovjekovog] *biti tu*, agnostičkom stavu ili čak jednoj svjesno nihilističkoj, a- ili anti-religijskoj poziciji. Najmarkantniji primjer za takvo shvaćanje pruža Sartre, koji je, što se njegova otvoreno izricanog ateizma tiče, krivo smatrao da se slaže s Heideggerom. Sartre razlikuje teističku i ateističku granu mišljenja egzistencije. U prvu ubraja Karla Jaspersa i Gabriela Marcela. Oni su shvaćali egzistenciju polazeći od temeljnog odnosa prema Bogu. Nasuprot njima, Heidegger i on sam, polazeći od nijekanja Božje egzistencije, koncipirali bi čovjekovo *biti tu* na radikalni način kao slobodu postavljenu na samu sebe. U tim njegovim iskazima na vidjelo izlazi ishitreno i potpuno upitno tumačenje suzdržanosti koju primjećuje u drugom mislioca. Prema tom tumačenju, ovaj drugi šuti o nekoj temi zbog toga što je smatra ništavnom i irelevantnom, prevladanom i zastarjelom. Budući da je na taj način shvatio Heideggerovu šutnju, Sartre je vjerovao kako se smije pozvati na njega kao saveznika u svojoj ateističkoj militantnosti.

To zbivanje u filosofiji našeg stoljeća ima znakovitu paralelu. Mislim na neopozitivističko prisvajanje Wittgensteina. Na kraju *Tractatusa*, a po smislu i u predgovoru, Wittgenstein piše: o čemu se ne može govoriti, o tom se mora šutjeti. Ono što treba prihvatiti natrag u šutnju, budući da se ne da dovesti do prikaza na istoj razini jednoznačnosti kao danosti znanosti, to su za Wittgensteina osobito ono mistično i područje etike. Predstavnicima logičkog empirizma povjerovali su da presudu izrečenu u *Tractatusu* smiju razumijevati potpuno u svome smislu. U Wittgensteinu su vidjeli pravovjernika scientizma koji, baš kao i oni, smatra da postoji samo ono što se može zahvatiti znanstvenom metodikom. *Tractatus* su smatrali manifestom znanstvenog svjetonazora kojeg su sami propagirali, a prema kojem religija, metafizika i etika pripadaju prevladanome stadiju duhovnog razvoja. Ali u *Tractatusu* se nije smjeralo na to. Kao što se danas dade vidjeti iz Wittgensteinovih dnevnika i drugih spisa, iza njegova razdvajanja iskazivog i neiskazivog stoji jedan religijski mislilac, naime Kierkegaard sa svojim razlikovanjem subjektivne i objektivne istine. Wittgenstein je s Kierkegaardom smatrao da postoji područje onoga o čemu se dade teorijski odlučivati – to je područje iskazivoga i znanosti. No povrh toga postoji područje etičkog koje se ne može prikazati na teorijski način, nego ga do razvitka i jasnoće može dovesti samo pojedinac na putu prakse, radnjama i odlukama. Ozbiljnost i nužno sudjelovanje pojedinca tu je sasvim druge vrste i tu se i za Wittgensteina, na granicama iskazivoga, pokazuje ono mistično. O njemu bi trebalo šutjeti ne zato što to područje valja zanemariti nego jer ono što mu pripada pokreće mislioca neprestano i na najdublji način.

Tako Wittgenstein 1919. piše u jednom pismu:

"Možda će Vam pomoći ako napišem par riječi o svojoj knjizi [naime *Tractatusu*]. Smisao te knjige je etički. Jednom sam u predgovor htio staviti rečenicu koju Vam sada pišem jer će Vam možda biti ključ. Htio sam naime napisati da se moje djelo sastoji od dvaju dijelova: od onog koji je ovdje pred nama, i od svega onog što *nisam* napisao. I upravo taj drugi dio je važan. Moja knjiga tako reći iznutra omeđuje ono etičko; i uvjeren sam da se ono, *strogo*, može omeđiti *jedino* tako. Ukratko, vjerujem: sve ono o čemu danas *mnogi blebeću*, ja sam to u svojoj knjizi utvrdio tako što sam o tome šutio. I zato će ta knjiga, ako nisam u velikoj zabludi, kazivati mnogo toga što Vi sami želite reći, ali možda nećete vidjeti da je to u njoj kazano."

Drugim riječima: šutnja se mora razumjeti kao vlastita prodorna forma svjedočenja; i ima smisla ne sudjelovati u "blebetanju", dakle u naklapanju, u uvriježenom i uhodanom govorenju o stvari.

(Reiner Thurnher, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

oboje?

Jer nužno je u isti mah sve to naučiti, laž s istinom cjeline bivstva.

(Platon, *Sedmo pismo*)

Potrebno je sve da spoznaš –
lijepo zaokružene Istine nepokolebljivo srce,
ali i dokaza istine lišena mnijenja smrtnika.
Ipak, naučit ćeš i to kako je privid
trebao doći do viđenosti i običi sve kroz sve.

(Parmenid, fr. 1)

Nesuglasje vlada oko pravoga značenja i uloge drugog dijela cjeline spjeva, onog u kojem se izlažu *mnijenja smrtnika*. Da je i u tom drugome dijelu, baš kao i u prvom, za Parmenida sadržana istina, dovoljno se jasno očituje već i u činjenici da se objava sadržaja prvog i drugog dijela zbiva na usta iste boginje. Relevantna interpretacija Parmenida se odvija u svom bitnom i odlučujućem aspektu upravo u sagledavanju *unutrašnjeg jedinstva* i supripadnosti obaju dijelova, onog o "istini" i onog o "mnijenju".

(Damir Barbarić, *Grčka filosofija*)

Što je pak *s prividom*? Odakle se on pojavljuje unutar jedne i nedjeljive bivstvene cjeline Istine koja je *istota znanja i bitka*? Parmenid ne može a da ne prizna *faktičnost* privida, svega onoga što se smrtnicima *čini* da jest, a uistinu nije. On zbog njihovog privida smrtnike i prezire osuđujući ih da su "nesposobni, kolebljivi, gluhi, slijepi, bez rasudbe, dvoglavi". Ali on ne može a da ne prizna *postojanje privida*, čak i "boginja" što ga poučava osjeća obvezu da pruži uvid i u to, kako je privid došao do važenja, čak trebao doći, te kako je sav svijet prožeo svojim prividnim bićem.

Ovdje se međutim krije principierna dvojbenost Parmenidova učenja. Ako bivstvena cjelina jest kao istota znanja i bitka - *Istina sama* - kako je uopće moguć *svijet privida*? Postoji li *privid* u samoj bivstvenoj cjelini ili je nešto neovisno i pored nje? Ako je u njoj onda ona nije jedinstvena nego se dijeli na istinu i privid; ako izvan nje onda privid uopće ne može biti. Jer ako (samo) bitak jest a nebitak nije, onda za privid uopće nema mogućnosti postojanja. Ali Parmenid je tome usprkos primoran priznati postojanje privida, pa makar to bilo i - "varavim riječima".

Problem privida, kako je načet u Parmenidovom mišljenju, nije manje težine od *problema bitka*.

Naprotiv, oba ova problema zajedno čine upravo najteži, jer najdublji, *problem filosofije*. Filosofija je do u svoje počelo nošena suprotnošću istine i laži i ova surotnost tek *omogućuje* nešto tako kao što je svijet filosofije.

(Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*)

Pri tome [on] tvrdi da ta Jednolikost predstavlja ono što je Absolutno; on uvjerava da onaj tko je time nezadovoljan dokazuje da je nesposoban shvatiti absolutno stajalište i čvrsto ga se pridržavati... i smatra za spekulativni način promatranja ukidanje onoga što se razlikuje, ili, štoviše, njegovo ubacivanje u ponor Praznine. Tu se promatranje bilo kojega određenoga bića sastoji u tome što se kaže da je, doduše, o njemu bilo govora kao o nekome nečemu; ali, u Absolutnome ipak tako nešto nipošto ne postoji, nego je u njemu Sve Jedno Isto. To Jedno Znanje, naime da je u Absolutnome sve isto, suprotstaviti spoznaji koja postavlja razlike - ili izdavati to Absolutno za *noć u kojoj su*, kao što se obično kaže, *sve krave crne* – to je naivnost koja potječe iz neznanja.

(Hegel, *Fenomenologija duha*)

Filosofija samu sebe uspostavlja u suprotstavljenosti prirodnom svjetonazoru i u obraćanju protiv njega, naspram kojega sad sama sebe shvaća kao "izokrenuti svijet".

Ne zapada li, međutim, time filosofija u susjedstvo one "mutne ekstaze" koja u teosofiji i drugim tajanstvenim tako zvanim višim načinima spoznavanja tvrdi da nadilazi uobičajeni svjetonazor? Ono što filosofiju principierno razlikuje od svega takve vrste jest to da se ona ne samo suprotstavlja, nego onu samorazumljivost kojoj se otima navlastito čini problemom i spoznavajući je određuje. Prirodni svjetonazor ne biva preskočen nego prevladan. On ne biva odbačen kao ono tek lažno, nego spoznat u svojoj nužnosti. Ne biva stavljen u stranu, nego kao prirodni stav koji je odsada postao upitnim postaje prvom temom promišljanja.

(Eugen Fink, *Uvod u filosofiju*)

nenapisano?

Ne recite to nikome, samo mudracima, jer gomila se odmah ruga...

(**Johann Wolfgang von Goethe**)

- Gospodine, *brahman* je slobodan od patnje, a ipak je to što je izronilo iz njega univerzum pun patnje. Kako je to moguće?

Čuvši to pitanje Vašiṣṭha je razmišljao ovako: "Očigledno, Ramino razmišljanje nije kako bi trebalo biti jer postoji još nečistoća u njegovu duhu. Ako je duh čist, on odmah shvaća istinu. Zato se govori da onaj tko tumači: 'Sve ovo je *brahman*' nekom tko je neznalica ili poluprobudjen, odlazi u pakao. Mudar bi najprije trebao ohrabrivati svoje učenike da postanu utemeljeni u samonadzoru i spokoju. Zatim bi učenik trebao biti dobro ispitan prije nego mu se preda znanje o istini."

- Sam ćeš otkriti istinu je li *brahman* oslobođen patnje ili ne. Ili ću ti ja pomoći tijekom vremena da razumiješ.

(**Maharṣi Valmiki**, *Yoga Vaṣiṣṭha*)

Smatalo se da specifičan duhovni sadržaj mora biti prenijet u neposrednom, živom kontaktu, da je pisani tekst mrtav posrednik koji eventualno može biti tek podsjetnik. U vezi s tim, objašnjavajući etimologiju riječi *upaniṣad* Katičić kaže: "Riječ *upaniṣad* znači 'sjedjenje blizu koga' – u našem slučaju učenikovo blizu učitelja. To je dakle povjerljiv razgovor podalje od ostalih đaka i izvan uobičajene nastave. Lako je onda razumjeti kako se konačno razvilo značenje 'tajni nauk'."

I druge tradicije također ukazuju na razliku neposrednog i knjiškog prenošenja znanja. Tako Čuang Ce piše: "Svijet cijeni knjige kao da one izražavaju *tao*. Ali knjige su samo riječi, a ono što u riječima vrijedi su ideje koje su tu sadržane. Te ideje imaju određen smisao koji se ne može prenijeti u riječi a ipak svijet cijeni riječi kao srž knjiga. Mada ih svijet cijeni one ne vrijede – jer u onome zbog čega ih svijet cijeni ne leži njihova vrijednost."

Nadalje, u istom poglavlju, nalazimo dialog između jednog kolar i velikaša. Velikaš je čitao neku knjigu, dok u jednom trenutku kolar koji ga je promatrao, nije odložio alat i primijetio da su to što on čita talog i pjena preostali od prošlih ljudi. Kako se velikaš na to uvrijedio, kolar mu objasni svoj stav sljedećim riječima:

"Poći ću od sebe. Kad pravim kotač, ako sam suviše spor ne mogu ga učvrstiti, ako suviše žurim ne mogu ga uglaviti. Pravu [mjeru](#) – ni prebrzo ni presporo – ruka dobija od srca (*hsin*, prevodi se i kao duh). Ali to se ne može objasniti riječima; ima u tome neke čudne vještine. Držim da je tako bilo i sa starima. Ono što je vrijedilo od predaje umrlo je s njima; ostalo su stavili u knjige."

(...)

Riječ je prije svega o metodskom principu da se znanje predaje samo kvalificiranome i u pravo vrijeme, onome tko ga i kada ga može prepoznati na osnovi spremnosti izrasle iz vlastitog iskustva. Bez toga, ne nailazeći na pogodno tlo, ono može imati negativne efekte. U krajnjoj liniji, saznavanje o kojem je ovdje riječ nije stjecanje nečeg novog, nego doticaj s onim najstarijim. Ono također nije, u bitnom smislu, neko prenošenje (davanje i primanje), nego evociranje, prepoznavanje u sebi samome.

(**Dušan Pajin**, *Filosofija upaniṣada*)

Ta o tome ne postoji nikakav moj spis niti će ga ikada biti: jer to nikako nije izrecivo kao ostala znanja, nego se nakon duga bavljenja samom stvari i duga [suživljenja](#), iznenada, kao od iskre, u duši upali svjetlo i samo sobom se dalje hrani. ...A kad bi se meni pisane i izgovorene stvari činile pogodnima za svjetinu, što bismo ljepše mogli učiniti u životu nego napisati to na veliku korist ljudima i svima iznijeti na vidjelo! Ali ja ne mislim da bi ljudima bilo dobro laćati se toga, osim nekim malobrojnima koji su uz malu pouku i sami kadri to iznaći, dok bi se ostali ili neprikladno ispunili krivim omalovažavanjem ili pak uznositom i taštom nadom da su naučili nešto uzvišeno. (...)

Jednom riječju, onoga tko nije srođen s tom stvari, ni lako učenje ni sjećanje ne će učiniti takvim – ta iz samog se načela to ne začinje u ljudskim naravima. Stoga svi oni koji niti su rođeni za to niti srođeni s pravednim i ostalim vrlim stvarima, pa makar bili prijemčivi za drugo i dobroga pamćenja, a niti pak oni što su srođeni ali neprijemčivi za učenje i pamćenje, nijedni ne će nikada saznati istinu vrsnoće i lošosti koliko je to inače moguće. Jer nužno je u isti mah sve to naučiti, laž s istinom cjeline bivstva, i to uz potpun trud i kroz puno vremena, kao što rekoh u početku: tek kad se svako od rečenoga – naime imena,

pojmovi, izgledi i zamjedbe – pretrese naspram ostalog, kad se ispita blagonaklonim propitivanjima, i to od onih što se bez mržnje koriste pitanjima i odgovorima, zasvijetlit će razbor o svakoj stvari i um kod onih što se naprežu koliko je najviše u ljudskoj moći. Zato je svaki ozbiljan muž daleko od toga da bi pisavši o ozbiljnijim stvarima ikada ih izručio ljudskoj mržnji i dvojbi. Jednom riječju, iz toga valja razaznati ovo: kad netko vidi napisani spis, bilo u zakonu zakonodavca ili u ma čem drugom, tad za njega, ako je sam dosta ozbiljan, to i nije najozbiljnija stvar; ona se nalazi u nekom drugom, najljepšem predjelu njegovom. Ali ako je to najozbiljnije unio u pismena, "onda su pamet njemu pokvarili" – doduše ne "bogovi sami", nego ljudi. Onaj tko pribrano slijedi ovu priču valjano će razaznati da tko god da je nešto pisao o najvišim i prvim stvarima naravi, taj ništa valjano nije čuo niti naučio od onoga što je napisao. Ta inače bi kao i ja osjetio strahoštovanje i ne bi se usudio izručiti to onom nepriličnom i nedoličnom. A ne bi to bi zapisao niti radi podsjećanja; ta nema bojazni da bi to netko mogao zaboraviti ako je samo jednom shvatio u duši.

(Platon, *Sedmo pismo*)

riječ?

Stalno se nalazimo u napetosti između onoga što nastojimo reći i onoga što ne uspijevamo primjereno reći. To je konstitutivna govorna teškoća koja pripada čovjeku, a u kojoj prednjači svaki pravi mislilac koji ne odustaje od napora pojma.

(**Hans-Georg Gadamer**, prema D. Barbarić, *Približavanja*)

Filosof teži pronaći oslobađajuću riječ, to jest onu koja nam naposljetku dopušta zahvatiti ono što do tog trenutka neuhvatljivo pritišće našu svijest.

Vjerujem da sam ukratko iskazao gdje stojim u odnosu na filosofiju rekavši: filosofiju bi zapravo valjalo pisati kao što se piše pjesma.

(**Ludwig Wittgenstein**, prema John M.Heaton, *Wittgenstein i psihoanaliza*)

...težimo ponovo osvojiti nenarušenu snagu imenovanja pripadnu jeziku i riječi; jer riječi i jezik nisu neke ljuske u koje se stvari pakiraju samo zbog usmenog i pisanog općenja. U riječi, u jeziku, stvari tek postaju i jesu.

(**Martin Heidegger**, *Uvod u metafiziku*)

Tako sam se s tugom naučio odreći:

Da nema stvari gdje nema riječi.

(**Stefan George**, iz pjesme *Riječ*)

Pjesnik je naučio odricanje. On je stekao neko iskustvo. S čime? Sa stvari i njezinim odnosom prema riječi. Ali, naslov pjesme glasi samo Riječ. Pravo iskustvo stekao je pjesnik s riječju, i to s riječju, ukoliko tek riječ ima omogućiti neki odnos prema stvari. Točnije rečeno: pjesnik je iskusio da tek riječ dopušta da se stvar, kao stvar koja ona jest, pojavi i tako postane prisutnom. Riječ se prikazuje pjesniku kao ono što stvar drži u njezinome bitku... Pjesnik iskušava pjesnički poziv u smislu prizivanja riječi kao zdenca bitka.

(**Martin Heidegger**, *Bit jezika*)

Vladavina riječi sijeva kao ono što čini da stvar bude stvar. Riječ započinje sjati kao ono sabiranje koje najprije ono što je prisutno dovodi u njegovu prisutnost. Najstarija riječ za tako zamišljeno kazivanje jest *logos*: kaza koja pokazujući dopušta da se biće pojavi u svome jest.

(**Martin Heidegger**, *Mišljenje i pjesništvo*)

beskonačno istraživanje?

Bit novovjeka znanosti vidi Heidegger u *istraživanju*, čije je metafizičko zasnivanje polučeno ranonovovjekovnim naučavanjima o *metodi*, osobito onom kartezianskom. No što je istraživanje? Ono je jedno sebe samo vodeće otvaranje okružja spoznajnog postupka. To se otvaranje zbiva pomoću *nabačaja tlocrta* moguće spoznatljivih procesa u nekom području bića, npr. u prirodi ili povijesti. Taj nabačaj zatim odlučuje što će ubuduće za znanstvenu spoznaju uopće vrijediti primjerice kao priroda. U konkretnom slučaju jedne svakako uzorne znanosti početnoga novog vijeka, naime matematičke fizike, bit će to "u sebi zatvoreni sklop kretanja točaka mase koje se uzajamno prostorno-vremenski odnose" (svi navodi su iz Heidegger, *Doba slike svijeta*). Sva daljnja spoznaja činjenica, sve utvrđivanje pravila i zakona, sva uspostava eksperimenata odvija se onda nužno u okvirima i na osnovi tog tako nabačenog nacrt, kao njegovo stalno osiguravanje, potvrđivanje, održavanje i ujedno potenciranje. Rezultati istraživanja zatim služe kao omogućujući uvjeti daljnjeg istraživanja. U oblasti duhovnih i ili povijesnih znanosti mogući rezultati poduzetih istraživanja već su unaprijed projicirani kao radne hipoteze za nova istraživanja. U polju tako zvanih prirodnih znanosti istraživanja se pak vode tako da njihovi ishodi mogu što brže biti upotrijebljeni za konstrukciju novijih i savršenijih tehničkih aparatura, bez kojih je danas sva prirodnoznanstvena spoznaja postala već u doslovnom smislu nemogućom. Na taj način moderna znanost sve više i više zadobiva osobiti karakter *pogona*. To pak znači: "postupak se sve više usmjerava na njim samim otvorene mogućnosti napredovanja", koje mu tada služe kao "putovi i sredstva napredujućeg postupka". Tako se konačno znanstveno istraživanje sve odlučnije zatvara u sebe sama i odsijeca sebi samom svaku mogućnost da uopće još sretne neko biće koje nije već unaprijed određeno, putem nabačaja tlocrta predmetnog okružja samog istraživanja, kao predmet moguće spoznaje. U proširenju i učvršćenju istraživačkog i institutskog karaktera svih znanosti zbiva se osebujno "osiguravanje prvenstva postupka pred bićem (prirodom i povijesti)".

(**Damir Barbarić**, *Približavanja*)

Prema svom novovjekom samopoimanju filosofija bi trebala predstavljati istraživačko mišljenje. A za takvo mišljenje je neizbježno da odlučujućim pitanjima ne donosi nikakavu odluku, nego da ih drži otvorenim u korist permanentne refleksije i daljnjeg istraživanja. Ukoliko bi filosofija bila tako lakomisljena da na neko bitno pitanje dade definitivni odgovor, onda bi to izgledalo kao da je s leđa napala svoje osnovno opredjeljenje da istražuje. Istraživačko mišljenje glasuje uvijek i za neku drugu mogućnost, zato što želi biti mišljenje nečeg stvarnog, a ne neka autologična igra staklenim perlama. Istraživačkom duhu se ne bi moglo dogoditi ništa gore nego ako bi se, zahvaljujući nekoj epistemološkoj katastrofi nepoznatih razmjera, jednoga dana ispostavilo kakva je zapravo "stvarnost u stvari". Ako bi jednim udarcem sve bilo ovako a ne onako i drukčije, onda bi i mogućnosti za drugačije viđenje stigle na nultu točku i njihov kvalitet stvarnog i stranog bi ispario u korist jednog konačnog i samosvjesnog znanja. Naše bi mišljenje naletjelo na golo *To-je-tako* i stajali bismo razoružani i jednom za svagda poučeni onim što *Više-ne-može-biti-drugo*. Naše sumnje bi ostale bez posla, naša glad za različitim bila utoljena, naša istraživačka strast bi se prenijela u tisućgodišnje carstvo skrajnjih istina koje se više ne mogu mijenjati. Prema uobičajenim pojmovima ovakvo stizanje na cilj bilo bi po svemu sudeći prilično neprijatno, jer ono što nazivamo *Može-tako-i-nikako-drukčije*, nije ništa drugo nego spozajnoteorijski opis onog što se u svakodnevnom životu zove *smrt*. No, da filosofija možda ne želi smrt? Je li smrt to za čime ona traga dok istražuje? Je li smrt posljednja riječ znanja koju filosofija čuje i pred kojom odmah, uz izgovor da mora dalje istraživati, sebi začepkuje uši? Činjenica je da se kod Platona i drugih mogu naći stanovite formulacije koje, barem kad je o doslovnom tumačenju riječ, govore o smrti kao cilju filofske spoznaje. I kroz mudra učenja gotovo svih visokih kultura čuje se šapat o spoznaji koja znači umiranje. Nije li potpuna mudrost sama filofska eutanazija, neka vrsta "smrti otvorenih očiju", neko sretno samoutapanje subjekta u posljednjim uvidima? I ne živi li, nasuprot tome, moderna od diskretne opcije za nemudrost, nesavršenstvo, prolaznost, daljnje istraživanje, odlaganje, za "beskrajno putovanje"?

(**Peter Sloterdijk**, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*)

naš jezik?

Što znači jezik za mišljenje? To se kod nas pokatkad unaprijed disqualificira kao jezički "purizam" i uzima kao "argument" da se sama stvar skida s dnevnog reda. Nasuprot takvim tvrdnjama treba jednostavno konstatirati sljedeće: i "istočna" i "zapadna" varijanta našega jezika su u 19. stoljeću govorile bolje nego što govore u 20. stoljeću, te nema nikakve potrebe insistirati na razlici između hrvatskog i srpskog, nego na *zajedničkoj* lošoj sudbini i srpskog i hrvatskog jezika.

Kad kazivanje postane jezičanje, onda se sasvim gubi smisao za ono što je kazano. Tada gubimo osjećaj čak i za pravopis. (A Vukova reformacija jezika, prihvaćena i od Ilirskog pokreta, za nas je fatalna: "Piši kako govoriš" – tj. kako ne misliš! Naravno, mi smo imali i različitu tešku historijsku sudbinu koja je još više zakomplicirala ove probleme jezika tako da zbog toga što su npr. ustaše za sebe svojatale korijenski pravopis, svako današnje promišljanje o prednosti etimologijskog pravopisa pred fonetskim ili obratno mogu odmah doživjeti presudu u smislu obnavljanja one nepodobne "doktrine" i "prakse".)

Ovaj sloj problema jezika, odnosno kazivanja, koji možda nije važan za svakodnevno ophođenje, ali je itekako značajan za stvari duha, treba najprije osvijestiti a onda stalno držati na pameti; da svijest o tome ostane, da ne zamre svaki trag značenja onoga što je kazano, da ne govorimo esperanto govoreći materinim jezikom – jer spram njega imamo instrumentalni odnos (mi primamo, udomaćujemo mnoge strane riječi bez obzira na njihovu semantiku i primjerenost kazivanja). Stoga to što ovdje govorimo nije politička nego misaona tema: kada se to nema u vidu nema ni eksaktnosti u filozofijskom kazivanju! Ako je svejedno kako nešto nazivamo, onda je filozofija puko pripovijedanje, a ne i mišljenje.

Gdje nam se čini da su neke novotvorevine bolje ili neologizmi gori, tamo se zapravo radi tek o otkrivanju onoga sloja u kazivanju koji je odavna bio prisutan. Otkrivati takve riječi ne znači nastojati oko uspostave arhaizama, nego oslobađati jezik za ono što on kazuje. No nama je danas izgleda lakše – i to je jedna tendencija u kazivanju – "posuditi" neku stranu riječ za nešto što nije u upotrebi (otuda potreba za tako opsežnim Klaićevim rječnikom, čije je svako izdanje još opsežnije, te se on polako pretvara u niz svezaka jedne enciklopedije stranih riječi), nego potražiti pravu riječ za to iz mogućnosti vlastitog jezika. (**Vanja Sutlić**, *Kako čitati Heideggera*)

Jezik jest samo kao jezik jednog naroda, kako je to odsječeno izrazio Hegel. Daleko od toga da bi narod ili duh naroda utjelovljen u njegovu jeziku bili samo jedna od zastarijelih romantičkih hipostaza. I sama znanost o jeziku nalazi potrebnim upozoriti: "Jezik ne samo da čuva predaju, on je sam predaja jednog naroda kroz sve promjenjive zgode povijesti, on je jedna od najsnažnijih sila što ljudske zajednice sabiru u narod."

Sve je sad na tomu da se jezik jednog naroda ne pomišlja u gotovosti i ukočenoj završenosti. Svakodnevnoj svijesti u pravilu ostaje skrivenom duboka nestalnost, dinamičnost, povijesnost jezika, u kojemu se ona upravo zahvaljujući toj skrivenosti u svojim dnevnim potrebama tako sigurno, lako i pouzdano kreće. Ne samo što u svakom jeziku danas ima nebrojeno riječi kojih prije recimo stotinu ili nekoliko stotina godina u njemu uopće nije bilo, kao što su i obratno iz jezika iščezle ili iz njega potisnute mnoge davne i stare riječi, nego – što je mnogo značajnije – mnoge, a ponajprije gotovo sve važne i nosive riječi imaju sada drugo i drukčije, više ili manje izmijenjeno značenje, i opet će ga imati. Dovoljno je već upustiti se recimo u čitanje originalne verzije nekoga starijeg djela u vlastitom jeziku da se bude spasonosno otet iz uobičajene dnevne samozaboravljenosti govora, u kojoj uporno ostaje zastrtom jednostavna spoznaja da "nema ni jedne strane jezika koja bi ostala mijenom netaknuta."

Kao što se dakle pojedini jezik u njegovoj pravoj zbilji uopće ne može dohvatiti pod vidom imaginarne statičnosti i konačne takovosti tako ga se, s druge strane, ne može primjerenom sagledati ni samo pod pretpostavkom posvemašnje individualiziranosti i izoliranosti. Osobito su jezici tako zvanog europskoga kulturnog i povijesnog kruga do te mjere upućeni na međusobno susretanje, preplitanje i međusobno srastanje da bi imperativ izolirane upojedinjenosti zatvorio pogled upravo na ono bitno, naime na činjenicu da "među različitim narodima Europe postoji unutrašnje ujednačenje". Ona i inače nužna i neuklonjiva unutarnja mijena jezika u povijesnom krugu europskih jezika dodatno je potencirana intenzitetom njihovih međusobnih susretanja. To "susretanje" nije nikakvo mirno, ravnodušno izvanjsko i uzajamno ravnopravno odnošenje. Susret dvaju jezika je u stvari susret dvaju svijetova, dvaju individualno u sebi razloženih i razvijenih pralikova osjećanja, htijenja, mišljenja i vrednujućeg izlaganja cjeline zbilje.

Jezici u svojem povijesnom susretanju dakako nisu ravnopravni. U jedne je ugrađen i u njima očitovan dugotrajan i intenzivan rad duha, drugi su u tom pogledu priprosti i tako reći nevini. Međusobni odnos

pojedinačnih jezika u svojoj je povijesnoj zbilji odnos borbe, nadvladavanja i podlijevanja, oplodnje i preporađanja. Različiti stupnjevi tog odnošenja dvaju jezika određeni su unutar jezikoslovne znanosti rangiranim slijedom tako zvane tuđice, zatim posuđenice, prevedenice, te konačno nadomjesne riječi. Ne ulazeći potanje u razglabanje tih razlika, recimo ovdje pojednostavljeno da su tuđice u nekom jeziku plod njegova potpunog podlijevanja pri dodiru s drugim, povijesno jačim i nadmoćnijim jezikom. U biti tog i takvog podlijevanja leži upravo izostanak svakog slobodnog susreta. Nadvladani jezik preuzima gotove riječi i pojmove drugog, ali ostaje u bitnom spram njih ravnodušan i njima netaknut, te ono svoje i vlastito povlači u skriveniju unutrašnjost i očuvava ga pod cijenu sve dublje potisnutosti u neraščlanjenu neodređenost nekog mutnog fluidnog praugodaja. Jednako tako sama tuđica, s druge strane, ostaje unutar osvojenog jezika u svojevrstnoj pobjedničkoj izolaciji, ne ulazeći u živo odnošenje s drugim riječima i ne učestvuje u onom živom sveprenošenju značenja koje smo spoznali kao sveopću metaforičnost prirodnoga govora i izvorište njegove vječno nove životnosti. U slučaju imena za nešto živo, a to znači prije svega za mogući duhovni odnos i tek drugotno za cjelinu osjetilnih i "konkretno" postojećih stvari, tuđica je udarac u živu smislenu cjelovitost svakog jezika. Stoga je ovdje, ako igdje, jeziku jednoga naroda upravo životno nužno otvoriti se za istinski susret i upustiti se u svagda neizvjesnu borbu gubljenja ili pak preporađanja sama sebe. *Nešto je moje vlastito tek kad je izgovoreno u materinskom jeziku*, kako je to dubokoumno iskazao Hegel.

Iz takva slobodnog susreta rađa se onda ono što nazivamo prevedenicom. Prevedenica je riječ pomoću koje je smisao i značenje, a to znači zapravo sama "stvar", iz jednog tuđeg jezika prenesena u vlastiti. To se može zbiti ili novim, dotad nepoznatim složajem vlastitih riječi, koje time otvaraju novo polje značenja, ili pak proširenjem, preinačenjem i prenošenjem značenja jedne od vlastitih riječi u novo, tek sada otvoreno smisljeno područje. Upravo u prevedenicama sadrži se prije svega ono zajedničko duhovnopovijesno nasljeđe Europe u njenim različitim jezicima, i upravo se u njima ponajprije i ponajviše nalaze odlučujuće riječi filosofiranja.

(Damir Barbarić, *Približavanja*)

muška posla?

Zajednici muškaraca još nitko nije posvetio posebnu pozornost. Prije svega savezima, redovima, udrugama, vojskama. Muškarac voli srasti, i da bi podvukao važnost toga srastanja iznašao je ritualne ceremonije. Vitezovi izmjenjuju mačeve i tajno se zavjetuju jedan drugome. Redovnici i vojnici nose jednaku odjeću, sjedaju jedan za drugim, zajedno koračaju. U svakom slučaju odlučuju se za obvezujuća pravila i podvrgavaju principima, kao u slučaju redovničkog zavjeta, viteških moralnih zakona ili vojničkih pravila službe.

Svaki muškarac zna kakva se radost i ozbljnost nalaze u tome. Jedanaest muškaraca sklopilo je savez i stalo drugoj jedanaestorici nasuprot. Zadatak je zabit loptu u protivnička vrata. To je nogomet. Sve što karakterizira muški kolektiv je tu: pravilo, zavjet, uniforma, protivnik. I igra je toliko važna da je pedeset tisuća ljudi gleda bez daha. I ako netko zna što znači biti u ratu, logoru, poduzimati opasne pothvate, biti na ratnom brodu s osamdeset osam sličnih muškaraca stavljajući život na kocku, i ako proživi ono što Amundsen ili Shackelton pričaju o svojim drugovima, sudionicima antarktičke ekspedicije, tu nadmoć, spokoj, odricanje, solidarnost, humor, ljubaznost, samožrtvovanje, koje su ti ljudi pokazali jedan prema drugome, počinje razumijevati što je to što oblikuje, stvara i održava muški kolektiv. I počinje razumijevati da je prijateljstvo moguće samo među muškarcima.

(**Bela Hamvas**, *Nevidljivo zbivanje*)

Osebjuna slika: predočimo sebi krug mudrih Grka koji se zanose Erosom što tjera muškarca i ženu jedno k drugome, a istodobno pri tome ne pripuštaju nijednu ženu. Pri gozbi, u javnosti, u akademiji – posvuda su međusobno muškarci sa svojim erotičkim teorijama. Jesu li to doista? Imaju li oni osjećaj da u njihovom krugu ženska strana nije zastupljena? Čute li oni neki nedostatak na oprečnostima, na dražima, na objektima ljubavi i ciljevima čežnje kad su sami među sobom? Čini se da nije tako. Sebe same oni očevidno čute kao potpune, u duhovnome kao i u seksualnome pogledu. Kao zatvorena grupa muževa, oni uživaju svijest kompletne grupe što se upotpunjuje, u kojoj su prisutni ono muško i ono žensko, tvrdo i meko, pružajuće i primajuće, itd. Samo tako možemo prizvati u svijest treperenje prvobitnog platonizma. Neka vibrirajuća volja za razumijevanjem ispunja akademiju, taj hram mudrih muških prijateljstava; čežnja za uvidom poprira među njima jednaku boju kao zanosna čežnja za ljubljenom, a samo razumijevanje može se doživjeti poput ljubavne opijenosti koje obično jastvo dovodi do iščezavanja, jer je na njegovo mjesto stupilo nešto veće, više, obuhvatnije – entuziazam, unutarnji trenutak božanstva. Mora se jednom vidjeti južnjačke muškarce kako zajedno plešu – te zvjezdane trenutke neke naivne i jasne biseksualnosti gdje se povezuju snaga i blagost. Između učitelja i učenika moralo je biti prisutno ovo treperenje s kojim mlađa duša, pri pogledu na spiritualni žar i sabranost duha učitelja, sluteći vlastiti razvitak i budućnost, širi svoja krila te sebe doživljuje, iznad sebe same, u nekoj nadolazeće-prisutnoj veličanstvenosti, koju jamči učitelj kao onaj koji se već ispunio. Erotički fluid daje školi njezin nezamjenjivi stil. To tvori duh razgovora koji, preko govora i protugovora, biva prožet nekim dialektičko-erotičkim Da prema svim pozicijama i obratima svijesti. Svojim komedijantskim kretanjem dialog mnijenja dospijeva do rijeke koja energičnim i zbunjujućim deblokiranjem glava oslobađa svijest za iskustvo iskustava, onaj ekstatični *Intensivum* koji u duši svjetluca istodobno kao istina, kao ljepota i kao dobrota.

Razaznatljive su opasnosti što ih sadrži tako uznosita teorija ljubavi. Kao filosofija prijateljstva, ona ostaje vezana uz atmosferu užega kruga te pri svakome prenošenju u općenito mora djelovati dijelom nerazumljivo, dijelom iracionalno, dijelom represivno. Kao idealistička erotika ona svima koji ne spadaju u uži krug mora izgledati kao nategnuto zanesenjaštvo. Odriješen od erotičkog polja silnica škole, platonizam će djelovati poput neke propovijedi isprazna spiritualiziranja. Od tada nadalje ljubav za mudrošću postaje u rastućoj mjeri bespolna, gubi utrobu i njezinu energetičku jezgru. Od propasti platonizma do golog idealističkog slova filosofija dobiva poremećaj potencije te u razdoblju kristianiziranja, pod tutorstvom teologije, postaje u potpunosti organiziranim eunuštvom.

(**Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkoga uma*)

sinteza?

Nema nikakva jamstva da kompetentnost unutar neke specializirane discipline automatski sa sobom donosi sposobnost da se stvori neiskrivljena slika te specializirane discipline prema drugim ljudskim i intelektualnim preokupacijama. Specialna se kompetentnost može zapravo pokazati kao specialna vrsta hendikepa. Ako nam neki eminentni fizičar, biolog pa čak i ekonomist odluči ponuditi opću sliku zbilje, obuhvatni opis toga kako stvari jesu, nije nevjerovatno da će ispasti kako njegova specialna disciplina u toj slici zauzima središnje mjesto, a da su joj drugi interesi podređeni ili, koliko je to moguće, pretumačeni u njezinu svjetlu.

Postoji takoreći neka tendencija intelektualnom imperializmu sa strane ili u ime različitih disciplina, tako da će sad, recimo, fizika, sad biologija, sad psihologija, sad ekonomija ili sociologija ili antropologija – ili čak lingvistika – osjećati da drže otpirač općeg razumijevanja, tako da sve valja razumjeti u svjetlu fizike ili biologije ili procesa ekonomske proizvodnje – ili što god to moglo biti. Gotovo da i nije potrebno napominjati da će svaka teorija koja tvrdi da nudi opću sliku zbilje, sa svime na svojem mjestu – no koja je zapravo konstruirana pod dominacijom nekoga takvog pojedinačnog interesa – da će svaka takva teorija vjerojatno sadržavati pretjerivanje i iskrivljavanje.

U stvaranju i širenju takvih teorija možda ima određene neizbježnosti pa čak i određene koristi. Neizbježnosti, budući da žudnja za jedinstvenim otpiračem koji će otvoriti sve brave izgleda prirodnom za vrstu s čijim je djetinjastim duhovnim navikama teško raskrstiti. Koristi, zato što te dramatične, unificirane slike svijeta – te metaforičke slike zbilje – usredštene na određeni pojedinačni interes mogu pomoći da se uzdrmaj u ustanovljene misaone navike u nekom području istraživanja te tako pomoći da se otvori put za nove razvoje ili za prihvaćanje i širenje novih razvoja.

(Peter Strawson, *Analiza i metafizika*)

Jedan neosintetički autor postaje to što jest zahvaljujući svom zahtjevu da od zbrke stvori lik, od šuštanja zvuk, od krpica šumova svijest. Onaj tko nudi Novu sintezu jest netko tko obećava da će u haos unijeti red. Zato su neosintetičari kompozitori među filozofima, muzičari među misliocima (nije potrebno da čovjek bude tako pakostan pa da odmah zamisli seoskog muzikaša). Neka vrsta naivne radosti u igri savjetuje im da su tonovi tu zato da bi se od njih pravila glazba, a da je djelove potrebno sastaviti u neku cjelinu. I gle – oni stvarno sviraju komad dok se filozofi-specialisti već odavno ograničuju na to da komade rastave, da ispituju njihova slaba mjesta i daju uputstva za djela koja nikad ne će biti komponirana. Ne želeći ništa zamjeriti sumnji koja zna svoj zanat: i u ovom *vremenu bez sinteze*, kako je Musil nazvao dvadeseto stoljeće, svijest ne prestaje bivati upregnuta između analitičkih i sintetičkih motiva. I tako, dok se stroža filozofija naglašeno suzdržava – da li uslijed pameti ili kukavičluka, ili zahvaljujući skeptičnom kompromisu jednog i drugog – odgovaranje na potrebu pregleda i orijentacijskog znanja preuzima na sebe laik sklon konstrukcijama. Hrabriji kompozitori na ontološkom synthesizeru se stoga nalaze u redovima laika; oni su pozvani da sami sebi pomognu u svjetonazorskoj nevolji, oni su ti koji su u stanju istupiti istodobno bezbrižnije i s autentičnijom zabrinutošću, i to zato što se više brinu o "pravim problemima" nego o vrhunskoj profesionalnosti prilikom njihovog tumačenja.

(Peter Sloterdijk, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*)

originalnost?

- Pripada li to, također, filosofiji: da čovjek ne govori o sebi?
- Pripada. Nije važno to "ja jesam", nego čovjek u čovjeku. Prema tome ne što ja osobno mislim nego što ono čovječno kroz mene misli.

(**Branko Despot**, u [novinskom razgovoru za Vijenac](#))

Tako (Heidegger) na primjer u jednom pismu Karlu Jaspersu sebe napola u šali uspoređuje sa stražarem u muzeju velike filosofije, čija je jedina briga paziti na to da "zastori na prozorima budu razvučeni i navučeni na ispravan način, da bi malobrojna velika djela predaje za slučajno pridošloga promatrača posjedovala neko donekle pravo osvjetljenje". A godinu poslije piše Elizabeti Blochmann: "Što snažnije dospijevam u vlastiti rad, to sigurnije bivam svaki put prinuđen natrag u veliki početak kod Grka. I često se kolebam nije li bitnije odustati od svih vlastitih pokušaja i djelovati jedino na tome da nam taj svijet stane pred oči, ne tek za puko preuzimanje, nego u svojoj pobuđujućoj veličini i obaveznosti."

(**Damir Barbarić**, *Suvremena filosofija II, Hrestomatija filosofije*)

Arhajska sinteza se gotovo nikad ne vezuje za jedno ime. Cjelina je univerzalna. Ta univerzalnost se u svim točkama može strogo odvojiti od kolektiviteta. Na pragu povijesnog doba kada su na maloazijskoj obali i u Europi nastupili Tales, Parmenid i Heraklit, i kada je započela sekularizacija iskonske cjeline u osobne filosofije, dobro se može uočiti razlika između univerzalnosti i zajednice. Tales i njegovi suvremenici živjeli su u zabludi da uspostava jedinstvenoga metafizičkoga znakovnog sustava može biti individualna zadaća. Individualna cjelina, što su kasnije nazvali filosofijom, u istom je odnosu s univerzalnom cjelinom kao individualno pjesništvo s univerzalnim.

Bitna crta iskonskog pjesništva, Homera, Mahabharate i Ramayane, i uopće iskonskih mitova nije njegova kolektivnost nego univerzalnost. Dakle, ne što je zajedničko nego što je univerzalno. Naglasak nije na autoru nego na smislu i sadržaju simbola.

Naspram univerzalne metafizike i pjesništva ne stoji kolektivna metafizika i pjesništvo. Kolektiv ne uspijeva stvoriti ni metafiziku ni pjesništvo. Zato živi život bez metafizike i bez pjesništva, dakle zatvoreni život. Poslije univerzalnog iskonskog doba dolazi individualno povijesno doba; i pjesništvo i metafizika dospijevaju u ruke pojedinaca. Zatvaraju se. Postat će individualni. Središte im nije univerzalni božanski bitak nego osobno ljudsko Ja. Osoba međutim može stvoriti samo osobno pjesništvo i osobnu metafiziku; osobnu što znači fragmentarnu, plitku, slučajnu i svojevolutnu.

(**Bela Hamvas**, *Scientia sacra*)

sve?

§1. Nema nikakve više objave niti u znanosti niti u religiji ili umjetnosti od objave božanskosti Svega: da, od ove objave one istom otpočinju i imaju značenje samo kroz nju.

§2. Ma gdje se, pa i samo prolazno, ova objava zbila, tu su joj plod bili nadahnuće, odbacivanje konačnih formi, prestajanje svakog sukoba, sjedinjenost i čudesno slaganje, često dugim razdobljima razdvojeni, pri najvećoj osebnosti duhova, opći savez umjetnosti i znanosti.

§3. Gdje se svjetlo one objave izgubilo, i ljudi nisu htjeli stvari spoznavati iz Svega, nego jedne iz drugih, ne u jedinstvu nego u razdvajanju, a isto tako su sebe htjeli pojmiti u upojedinjenju i odvajanju od Svega: tu vidite znanost opustjelu u širokim prostorima, s velikim naporom male napretke u rastu spoznaje, zrno pijeska pribrajano zrnu pijeska, da bi se izgradio univerzum; vidite ujedno da je ljepota života iščezla, da se divlji rat mnijenja proširio preko prvih i najvažnijih stvari, da se sve raspalo u pojedinačnost.

§4. Svaki sukob u znanosti može po svojoj prirodi imati samo jedan izvor, odvratanje od onoga koje kao Svebogato u sebi ne može imati nikakav sukob. Oni koji se suprotstavljaju ideji jedinstva ne bore se ni za što drugo nego li za sukob sam, o kojemu ovisi njihov opstanak. Ako su svi lažni sistemi, ako su izopačenja u umjetnosti, zablude u religiji jednako toliko posljedice one abstrakcije, onda može preporod svih znanosti i svih dijelova obrazovanja otpočeti samo od prepoznavanja Svega i njegova vječnoga jedinstva.

§5. Ova spoznaja nije neko svjetlo koje puko izvanjski svijetli, nego ono iznutra pobuđuje i pokreće cijelu masu čovječjeg obrazovanja; nema ničeg tako velikog ni tako malog u čemu ne bi djelovala, i kao što ona tjera i stvara u cijelom stablu spoznaje, tako čini i u pojedinoj joj grani.

§6. Ali nisu samo međusobna razdvajanja znanosti puke abstrakcije, nego je to i odvajanje znanosti same od religije i umjetnosti.

§9. Znanost je spoznaja zakona cjeline, dakle onog općeg. Religija je pak promatranje onog posebnog u njegovoj vezanosti uza Sve. *Ona* posvećuje istraživača prirode za svećenika prirode pomoću pobožnosti kojom on njeguje ono pojedinačno. Ona nagonu za općim naznačuje ograde, i izmiruje tako kao sveta veza znanost s umjetnošću, koja je obrazovanje-u-jedno onog općeg i posebnog.

§13. Ono konačno vidjeti samo razriješeno u beskonačnom, duh je znanosti: ono beskonačno u cijeloj pojmljivosti onog konačnog zreti u ovome, duh je umjetnosti.

§14. S ozbiljnošću znanosti prikazujući one zakone u kojima, po izrazu jednog starog, živi bessmrtni Bog, ali s jednakom ljubavlju obuhvaćajući ono posebno, ono najpojedinačnije samo, prikazati Sve u njemu, i tako ono opće i posebno na beskonačan način obrazujući-u-jedno jest duh istinske filosofije.

§15. U kojoj se formi objavljuje ovo oduhovljenje, da li u lirskom izljevju neke harmonične individualnosti, koja pušta da u njoj odzvanja suzvučje univerzuma, ili pjevajući s epskom opširnošću i opijenošću povijest univerzuma, ili napokon u strogom ograničenju, bilo još u oporom stilu što ga u znanosti kao i umjetnosti rađa sistem, ili u ublaženom kako je to u umjetnosti što je već postala slobodnija, ili u posljednjem dovršenju s dramatičnim životom, u uzvišenoj sigurnosti nad stvarju, gdje se najdublja ozbiljnost i najslobodnija igra uzajamno se preobražavajući uzajamno uzdižu: to je s obzirom na beskonačnost gradiva (samo ako je ovo crpljeno iz svestva) i filosofiju samu ravnodušno, i označuje tek različite stupnjeve obrazovanja i zrelosti umjetnosti.

(**F. W. J. Schelling**, *Aforizmi uz Uvod u filosofiju prirode*)

Bog izbija iz svake stvari stvorene i svakog života koji se miče.

Osamljen kamen na žalu ima aureolu njegova daha, i oblijeva ga jutrom i večerom, kao ljubičast fluid, sjaj sunca koje se ne vidi.

On je kao toplina u dahu svega što živi.

On je gluh za sate koji izbijaju i cijepaju vrijeme na parčad, i On je slijep za dan i noć i sve promjene vremena.

On je kao miran sjaj i velika tišina u kojoj se čuje glas koji ga niječe.

On tako dobro šuti da se već pomišlja da ga nema.

A On je mirno srce svih atoma.

(**Ivo Andrić**, iz *Antologija hrvatske pjesme u prozi*)

sofistika?

Suvremenici su se nad sofistima manje, ili manje ozbiljno, zgražali nego nad njihovim kritičarima. Ime *sofistes* dobilo je pogrđni prizvuk tek preko Sokratove i Platonove kritike sofistike, dočim su sofisti tad među ljudima doista važili za spretne, vješte iiskusne. Podučavajući retoriku, politiku i filozofiju, učili su ljude nadasve osposobljenosti za politički život u uvjetima demokracije. Sofisti se obraćaju svima koji su spremni plaćati za vlastito osposobljavanje, a ne samo odabranima. Tako je mudrost postala, tako reći, opće rasprostranjenom pojavom. Razumljivo je da je u uvjetima demokracije i relativnosti vrijednosti cvala retorika i to najprije eristična. Glagoljivost, koja uskoro postaje i predmetom poučavanja, "crpila je istodobno iz demokracije i demagogije", pri čemu je "izvorno povezana s vlasničkom tražbinom".

Istodobno se afirmiraju spoznaje o relativnosti govora i njegovoj snazi. Za Grke temeljni zahtjev *logon didonai* ("dati/podastrijeti logos/razlog")... ne znači *reći istinu* nego *podastrijeti uvjerljive argumente*. Osnova koja omogućuje takvo razumijevanje leži u postavci o "dvama logosima" (Protagora), što znači da se o svakoj stvari mogu iznijeti (barem) dvije različite besjede, govoriti na dva različita načina, reći dvije istine. Neka prevlada onaj logos koji je jači, a što je utemeljeno i u sofističkoj teoriji prava: pravo je pravo jačega.

No ono što je osnova svega spomenutoga jest *kriza istine*; tu zbiljsku krizu istine sofisti samo teorijski utemeljuju, dočim, tomu usuprot, Sokratovo i kasnije Platonovo djelovanje predstavlja upravo načelnu borbu za istinu.

Sofistika [je dakle] kriza istine. Odatle proizlazi potreba za provjerom onoga što netko drži istinitim, nasuprot čemu se može slobodno postaviti nova teza, odnosno nova istina, koja se opet može utemeljivati po postupku *logon didonai*. Tako svaka tvrdnja koja želi biti istinita ima status teze, postavke (*thesis*). I kad se postavi pitanje je li nešto (na primjer zakoni, vjerski običaji, moralna očekivanja) po prirodi (*fysei*) ili po postavci (*thesei*), to su opet samo dvije *postavke* koje se odmjeravaju. Na taj je način već u ishodištu praktički nemoguće ozbiljno obraniti tezu o prirodnosti.

Teorija o istini kao postavci ima dalekosežne posljedice: ako smo naime danas postavili jednu istinu tako da smo je logosom uspjeli obraniti, tada možemo sutra postaviti drugu, te će i ta valjati ako za njenu obranu ponudimo dovoljno jak logos.

Sokrat prvi odgovara na sofističko neznanje-sveznanje kao i izokretanje svakog znanja kada mnoštvo prigrabi mudrost kao robu za prodaju. No, pritom se, dakako, više nije mogao osloniti o tradiciju, budući da je upravo ona bila prva meta sofista ili, bolje rečeno: sofisti su bili rezultat [pada tradicije](#). Od tada je pozivanje na tradicionalne vrijednosti još samo farsa, kao što je to bio slučaj u procesu protiv Sokrata kad je optužnica bila zasnovana upravo na "uvođenju novih bogova", dakle na kršenju tradicije. Sokrata između ostalog optužuju da je onaj koji *od slabijeg govora čini jači* – i to poučava i druge činiti. Drugim riječima, optužuju ga da je sofist, budući da taj izriječ i pripada Protagori. No Sokrat zasniva svoju obranu pred sudom upravo protu-sofistički; nasuprot sofistima, kojima je stalo samo do uspjeha, Sokrat veli da će bez obzira na ishod govoriti samo istinu, ne uljepšane riječi – pa i po cijenu smrti.

(**Franci Zore**, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*)

U sofistici *aletheia* [istina, neskrivenost] – *ona nezaboravljena* – prvi put u povijesti filozofije pada u zaborav. Ono što stupa na njeno mjesto jest *nomos* [ispravnost, zakonitost] u smislu čovječjeg pričina – "kao što se svaka stvar meni pričinja, takva ona za mene i jest; kakva se tebi pričinja takva za tebe i jest; i jedan i drugi smo samo čovjek". Istina po sebi i zajednička svim ljudima ne postoji niti je moguća. Naprotiv, "sve je istina" što se ljudima pričinja i što oni tvrde – oni "ne mogu biti u zabludi jer i lažno njihovo mišljenje, kao zbiljski mišljeno, jest zbiljsko".

Ako je pak sve istina što se zamišlja i govori, onda bi bio istinit sud i da istine nema, pa onda doista istine i nema. Odnosno sve je u isti mah istina i laž.

Iz provalije ovog sofističkog absurda filozofiju će izbaviti Sokrat. Budući da laž, pričin, ne mogu *odista* bivstvovati u mišljenju, nego, ako uopće, onda samo u *ljudskoj riječi*, u govoru (koji je u tom slučaju lišen bivstvenog smisla), to se Sokrat u potrazi za tragovima istine u *nomosu* mora upustiti u temeljiti *raz-govor* s pričinom, kako bi iz njegovih riječi razlučio ono lažno od onog istinitog i ovo potonje ustanovio kao istinsku bit. Budući da *nomos* kroz sofističku krizu filozofije jednom odlučno potisnuo *aletheiu* iz obzora mišljenja i time doveo do njenog zaborava, to Sokratu ne preostaje drugo, ukoliko mu je stalo do istine, nego da u samom *nomosu* ljudskog govora i kroz njega traži preostale tragove bivstvenog bića. Ne znajući sam više ništa, nego samo postavljajući *pitanja* drugima, on će sada nastojati da putem *raz-govora* dovede do poroda prikrivenu istinsku bit *nomosa* kao *pojma*. Jer svaki pričin, pa

tako i ljudski *nomos* pričinja se na osnovi njemu svojstvenog bivstva, i zato može biti, ako ga se u korijenu zahvati, ukinut, odnosno *preobražen* u njemu svojstvenu istinu. Tako i ljudski *nomos* kao pričin može biti, ako ga se u korijenu dohvati, preobražen u *nomos* kao istinu – u *misaoni pojam*.

Zasluga je sofista da su interes filosofije prebacili s područja iskona *fysisa* na područje *nomosa* – zakona ljudskih mnijenja i mišljenja. Zasluga Sokratova bit će u tome što će *nomos* osloboditi i očistiti od pričina, to znači u samom *ljudskom mišljenju* pronalaziti i ustanovljavati istinsku *bit bića*. Ono što čini omogućujući temelj i pozadinu sokratske potrage za *mislenim bitima* unutar svijeta *nomosa* jest bitna sposobnost mišljenja da ono može biti istinito ili lažno, već prema tome da li u svojoj absolutnoj slobodi vjerno i slično ogledava samo *bivstvo bića* i time na svoj odražavajući način ustanovljuje njegovu *bit*, ili pak zloupotrebljava ovu slobodu i, kao pričin *bivstva*, ovo prikazuje na lažni i neslični način. Kao što je sofistički pričin jedno *iskrivljeno* mišljenje, tako je sokratska potraga za istinskim bitnostima, za *pravim pojmovima*, jedan napor oko *ispravljanja* sofistikom iskrivljenog mišljenja.

Ali upravo u tom naporu oko ispravljanja mišljenja, u trudu oko *pravilnih pojmova i pravednih zakona* – oko *istinskog nomosa* – otkriva se i na djelu je *slobodna odlučnost čovjekovog ja*. *Ja* jest uistinu ono koje po absolutnoj slobodi samog mišljenja i samo absolutno slobodno, mora *odlučiti* hoće li se prikloniti lažnom ili istinskom *nomosu* mišljenja, i prema tome hoće li proizvoditi i ustanovljivati pričin ili istinski *pojam*. *Ja* jest ono do kojega leži odluka hoće li mišljenje ostati zarobljeno sofistickim pričinom, ili će biti od istoga *ja preobraženo* u *istinsku misao*.

(**Marijan Cipra**, *Metamorfoze metafizike*)

posrednik?

Je li Eros ljubav za nečim ili ničim?

Ta svakako je za nečim.

To ubuduće – rekao je Sokrat – u sebi čuvajući pamti, za čim je. A sad reci ovoliko: žudi li Eros ono za čim je ljubav, ili ne?

Dakako da žudi.

To što žudi i ljubi: žudi li i ljubi to imajući, ili ne imajući?

Ne imajući, kako se bar čini.

Ali razmotri – rekao je Sokrat – nije li umjesto "čini se" upravo tako nužno: da onaj koji žudi žudi ono što mu nedostaje. Ili, ako mu ne nedostaje, da ne žudi.

Valjano zboriš.

Bi li dakle netko tko jest velik htio biti velik? Ili tko jest snažan biti snažan?

Nemoguće je, prema onome što smo se složili. Jer mu zacijelo ne će nedostajati baš ono što on je.

...

Deder dakle – rekao je Sokrat – složimo se ponovo u onome kazanom. Nije li, najprije, Eros za nečim, a potom, nije li baš za onim čega mu je prisutan nedostatak?

Potvrdio je.

Sjeti se dakle što si rekao u svom govoru, za čim je Eros. Ako hoćeš podjetit ću te. Čini mi se naime da si rekao nekako ovako: da su bogovi uredili stvari ljubavlju za lijepim. Jer da nema ljubavi za ružnim. Nisi li tako nekako kazao?

Kazao sam – rekao je Agaton.

I prikladno baš zboriš, druže – rekao je Sokrat. A ako s time tako stoji, zar ne bi Eros bio ljubav za lijepim, a za ružnim ne?

Složio se.

Nismo li prihvatili da ono što nekome nedostaje i što nema, taj to ljubi? Erosu dakle nedostaje lijepo, i to nema?

Nužno – rekao je.

A što? Zar ćeš za ono čemu nedostaje lijepo i što nikako ne posjeduje lijepo ti reći da je lijepo?

Nikako.

...

A tebe ću sad već pustiti. No govor o Erosu kojeg čuh jednom od Diotime, žene iz Mantineje, koja u tome bijaše mudra i u mnogočemu drugom, i koja je i mene ljubavnim stvarima poučila, pokušat ću vam izložiti iz onoga u čemu smo se Agaton i je složili. ... Jer baš sam otprilike i ja njoj nešto tako govorio kao Agaton sada meni, da je Eros veliki bog, te da je za lijepim. Ona me pak pobi onim razlozima kojima i ja njega, da po onom što sam rekao nije niti lijep, niti dobar.

A ja rekoh: Kako to zboriš, Diotimo? Dakle da je ružan Eros, i zao?

Ona pak reče: ne ogriješuj se! Ili smatraš kako je nužno da bude ružno ono što nije lijepo?

Više od svega.

Ili neuko ono što nije mudro? A ne opažaš li da jest nešto između mudrosti i neukosti?

Što to?

Mnijeti ispravno, a da se ne može iznijeti razlog. Zar ne znaš da to nije ni znati (ta kako bi bilo znanje nešto neobrazloženo) a niti neukost (ta kako bi bila neukost ono što nekako pogađa što jest)... nego je to onda valjda ispravno mnijenje, između pameti i neznanja?

Istinu kažeš – rekoh ja.

Nemoj onda na silu tvrditi kako je ružno ono što nije lijepo, niti zlo ono što nije dobro. A tako i za Erosa, kad se slažeš da on nije ni dobar ni lijep, nemoj smatrati kako treba da je on ružan i zao radije nego da je nešto između njih – reče.

...

Kaži mi ne tvrdiš li da su svi bogovi sretni i lijepi? Ali nisi li prihvatio da Eros zbog nedostatka dobrih i lijepih žudi upravo za tim što mu nedostaje? Kako bi onda bio bogom onaj tko je bez onih dobrih i lijepih?

Nikako, kako se barem čini. Što bi onda bi Eros? – rekoh. Smrtnik?

Kao i kod onog prije: između smrtnog i besmrtnog – reče.

Što to Diotimo?

Demon velik, Sokrate. Jer i sve ono demonsko između je boga i smrtnika.

S kojom moći?

Da tumači i prenosi bogovima ono što je u ljudi i ljudima ono što je u bogova... *te u sredini bivajući upotpunjuje oboje, tako da je cjelina svega sama sa sobom čvrsto vezana...*

I onaj tko je oko toga mudar, demonski je čovjek, dok je onaj tko je mudar u nečemu drugome, oko kakvih vještina ili rukotvorstava, prostak. Takvi su pače demoni mnogi, a jedan od njih je i Eros.

(Platon, *Simpozij*)

Simpozij je posvećen nauku o erosu, on čini Platonovu "erotologiju", a zapravo predstavlja samu "metodologiju" filozofskog života. Jer Eros kao jedan demon, posrednik je između bogova i ljudi, bogatstva i bijede, istine i privida, ljepote i ružnoće, jedinstva i mnoštva. On je biće koje bivajući po sredini između dviju krajnosti tek sačinjava njihovu potpunost i omogućava bivstvenu cjelinu. Posredujući između neznanja i mudrosti, on je ona snaga koja uopće omogućuje rađanje filozofije, jer bogovi ne teže za mudrošću, ne filozofiraju, već jesu mudri, a filozofira još manje onaj tko je nerazuman, jer je taj u svome nerazumijevanju posve sam sebi dovoljan. Samo je Eros ljubeći mudrost i težeći za njom nužno filozofičan, i on filozofirajući biva između mudraca i neznalice. Filozofirati znači u ljubavi težiti prema ljepoti, istini i dobroti, nastojati oko njihovog stalnog posjeda, te napokon začinjati i rađati u njima, za volju besmrtnosti.

(Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*)

Način bitka čovjeka, tako da bude prožet i tjeran nedostajućom slutnjom *ideje*, nazivamo *transcedencijom čežnje*. Daleko od svakog sentimentalnog smisla te riječi, ona ovdje znači tendenciju kretanja konačnoga prema beskonačnome, uvjetovanoga prema neuvjetovanome, relativnoga prema absolutnome, ništavnoga prema najbivstvenijemu, pojave prema biti. U toj su melanholiji duha ukorijenjene sve stvaralačke snage čovjeka. Biljci i životinji ne nedostaje to da nisu čovjek; ali ono što odlikuje čovječstvo njegovo je siromaštvo, ponosni jad konačnosti, to da nije Bog. *Philia* čovjeka prema biću, koja se temelji na oskudnosti, dijete je *Penije* i *Porosa*, siromaštva i bogatstva, kako Platon određuje bit Erosa u *Simpoziju*: između ništa i Boga ima čovjek u obima udjela, pričvršćen je uz ono ništavno, a privučen onom najbivstvenijem; iz tog srednjeg položaja izrasta nevolja i nužda posredovanja. Mjesto posrednika *ne* pripada čovjeku zato jer bi on navodno bio sredina svijeta, pupak svemira, nego zato što stoji u sredini između najpravijeg bića, najbićevnijeg bića i onog ništa, jer ima udjela u oba i otvoren je za ništa, za privid, ništetnost, za negativno, a *također* i za ono najvećma biće (= za Boga).

(Eugen Fink, *Uvod u filozofiju*)

Kao sin Porosa i Penije u ovakav je usud postavljen Eros: prije svega, siromašan je vazda, i daleko od toga da bude mladenački svjež i lijep, kao što to smatra mnoštvo, nego je tvrd i suh, neobuven i beskućnik na zemlji vazda počivajući i nepokriven, na vratima i po putevima pod vedrim nebom spavajući, imajući onu majčinu narav, uvijek drug oskudice.

No opet po ocu vrebac je na lijepe i dobre, hrabar je, drzak i napregnut, vješt lovac, vazda neke lukavštine snujući, žudan pameti i vješt da je stekne, mudrost ljubeći kroz čitav život, strašan vječ, ljekar, mudrijaš. I niti je kao bessmrtan po naravi ustrojen, niti kao smrtan, nego sad u istome danu cvate i živi, kad je u obilju, sad pak zamre, no oživljava ponovo, tako da niti je Eros siromašan niti je bogat. A i u pogledu mudrosti i neukosti u sredini je. S tim naime stoji ovako: Od bogova niti jedan ne ljubi mudrost, niti žudi mudrim postati – već jest naime. Niti tko drugi ako je mudar ne ljubi mudrost. A ni oni neuki ne ljube mudrost, niti žude mudrima postati. Jer to je baš teškoća s neukošću: sebi se činiti dostatnim, a da se nije lijep, dobar i pametan.

Koji su onda Diotimo – rekoh ja – oni koji ljube mudrost (*filozofi*), ako nisu ni mudraci ni neuki?

No to je već i djetetu jasno, oni između tog obojeg, kojima bi i Eros pripadao. Mudrost je zacijelo nešto od onog najljepšeg, a Eros je ljubav oko lijepoga, tako da je nužno da je Eros ljubitelj mudrost (*filozof*), a budući ljubiteljem mudrosti da je između mudraca i neukoga. I tome je uzrok rođenje njegovo: od otca je mudra i obilna, a od majke nemudre i oskudne.

(Platon, *Simpozij*)

Europa?

Kako kao jedinke učimo živjeti s drugima kad odrastamo i stupamo u život, tako to očito vrijedi i za velike ljudske zajednice, za narode i za države. Tu je možda posebna prednost Europe u tome što je ona više od drugih zemalja mogla i morala naučiti živjeti s drugima, makar ti drugi bili i drugačiji.

Najprije se pritom radi o mnogojezičnosti Europe. Ono drugo susjeda nije samo drugost koju valja plaho izbjegavati. To je i drugost koja poziva te koja pridonosi vlastitom susretu sa sobom samim. Riječ je i o životu jednih s drugima različitih religija i kultura i jezika, religija i konfesija, koji nas nosi. Svi mi, kako kao ljudi tako i kao narodi i države, beskrajno često kršimo zakone takvog suživota, no ipak se u samom životu uz dobru volju partnera uvijek iznova gradi nešto zajedničko. Čini mi se da je to uglavnom posvuda jednaka zadaća. I ovdje mi se čini da je mnogojezičnost Europe, to susjedstvo drugoga na uskom prostoru te ravnopravnost drugoga na još užem prostoru, prava škola. Pritom se ne radi samo o jedinstvu Europe u smislu, recimo, saveza političke moći. Mislim da će to biti budućnost cijelog čovječanstva za koju svi mi trebamo jedni s drugima naučiti ono što je za nas naša europska zadaća.

Zato uopće ne vjerujem u priželjkivani cilj jednoga jedinstvenog jezika, bilo za Europu bilo za čovječanstvo. To je možda praktično i u posebnim se područjima već danas prakticira, recimo u jeziku u prometu. Ali jezik je primarno ono što govori neka prirodna jezična zajednica, i samo će prirodne jezične zajednice biti u stanju jedne s drugima izgraditi ono što ih sjedinjuje i što prepoznaju u drugome. Ako se u budućnosti na ljubavnu izjavu bude odgovaralo samo još tako da partner kaže OKAY, onda to očito nije isto kao zajedništvo koje postaje moguće kada se netko pokušava stidljivo mucajući ili u lošoj ljubavnoj pjesmi izraziti kao zaljubljen mladić ili zaljubljena djevojka.

Čini mi se da je prije svakog mogućeg političkog oblikovanja jedne jedinstvene Europe duhovno jedinstvo Europe zbilja – i zadaća koja svoj najdublji temelj nalazi u svijesti o mnogolikosti ove naše Europe. Najvidljivijim mi se znakom života i najdubljim duhovnim udisajem, u kojemu Europa postaje svjesnom same sebe, čini to što u utakmici i razmjeni kultura zadržava u svijesti bitnu osobitost življenih tradicija.

Tako ne može biti presmiono kao posljednju političku konsekvenciju naših razmišljanja spomenuti to da ćemo možda preživjeti kao čovječanstvo ako nam uspije naučiti da ne smijemo jednostavno iskorištavati sredstva svoje moći i mogućnosti djelovanja, nego se zaustaviti pred drugim kao drugim, pred prirodom kao i pred izraslim kulturama naroda i država, te da nam tako drugo i druge valja doživljavati kao druge nas samih, kako bismo imali udjela jedni u drugima.

(Hans-Georg Gadamer, *Nasljeđe Europe*)

obični jezik kao osnova

S tehničkim pojmovima posebnih znanstvenih disciplina upoznajemo se pomoću eksplicitne pouke u elementima ekonomije, fizike, ili što god to bilo. Na osnovi čega se ta pouka odvija? Ona se ne događa u intelektualnom vakuumu. Moraju se stvoriti veze s pojmovnim aparatom kojeg učenici već posjeduju. Naše vladanje pojmovima specializiranih disciplina mora na neki način biti takvo da izrasta iz pojmovne građe kojom smo već ovladali. Ono što želim reći je krajnje jednostavno: **stjecanje teoretskih pojmova pretpostavlja posjedovanje predteoretskih pojmova običnog života i na njemu počiva.**

Naravno, s dotjeranim (specializiranim) instrumentima mogu se činiti neke stvari koje se s grubim (običnim) instrumentima ne mogu. No dotjerani su instrumenti dostupni samo zato što su prije njih postojali grubi (ili relativno grubi) instrumenti.

(**Peter Strawson**, *Analiza i metafizika*)

Jedna od temeljnih funkcija *svijeta života* kao tla u odnosu na znanosti kako to razrađuje Husserl jest sljedeća: konstruktivne postavke znanosti ipak se ne ispunjavaju na osnovi neke *tabula rasa*. Znanosti sa svojim zasnivanjima pojmova ne započinju *ab ovo*, nego u njima dalje razvijaju i transformiraju sadržaje smisla svijeta života. Premda se te daljnje tvorbe veoma često udaljuju od izvornog značenja u svijetu života, i premda se te transformacije često zbivaju u kritičkoj intenciji koja u nekim okolnostima destruiira pogled svijeta života, one ipak ostaju povezane s njime.

Gdje god se ne zadovoljavamo pukim funkcioniranjem neke znanosti, nego težimo njenom shvaćanju, time smo upućeni na to da te transformacije u hodu razumijevanja slijedimo unatrag sloj po sloj, tj. da rekonstruiramo genezu smisla nekog znanstvenog pojma sve dok ne otkrijemo svijet života kao fundament.

Znanstvena se istraživanja uvijek temelje na danostima iz svijeta života. Samo: znanost shvaća te danosti u skladu sa svojom svrhom. Tako ona na temelju zbiljnosti iz svijeta života dopijeva do svojih predmeta. Mikrosvjetovi pojedinih znanosti su konstrukti koji se proizvode procesima abstrakcije i idealizacije polazeći od danosti svijeta života. Oni su realnosti do kojih ne bismo mogli dospjeti kada svijet života ne bi prethodio kao realnost. Svijet života tako čini polaznu osnovu za strategije i prakse koje konstituiraju znanost.

(**Rainer Thurnher**, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

Bohr je uvjeren u nemogućnost napuštanja običnog jezika u znanstvenim istraživanjima. U pozadini takva stava nalazimo prirodni uvjet da znanstveno znanje mora biti jednoznačno: znanstvenik mora biti u stanju nedvosmisleno izraziti stečeno znanje. Stoga ono mora biti izraženo jezikom kojeg svi jednako mogu razumjeti. Takav je jezik po Bohrovu mišljenju jedino onaj razvijen za međusobno priopćavanje doživljaja iz svakodnevnog života i stoga neraskidivo vezan uz svakodnevne pojave. Nemogućnost razvijanja jezika neovisnoga o svakodnevnom ljudskom iskustvu življenja u svijetu izvire iz Bohrova stava o čovjeku-spoznavatelju kao dijelu prirode koju istražuje, kao biću uronjenom u svijet.

Čovjek je stopljen sa svijetom koji nastoji spoznati i u takvim je okolnostima razvio pojmove za razumijevanje tog svijeta. Javnost znanosti, njena općeljudska valjanost, stoga zahtijeva da iskustvena znanja koja se mogu nazvati znanstvenima budu izražena upravo tim jezikom razvijenim za poimanje svijeta u kojem živimo.

"Svaki je znanstvenik neprestano suočen s problemom objektivnog opisa iskustva, pod čim podrazumijevamo jednoznačno priopćavanje. Naše je osnovno oruđe, naravno, obični jezik, koji služi potrebama praktičnoga života i društvenoga općenja."

Premda je Bohrov stav o nužnosti izražavanja ljudskoga znanja "običnim" jezikom posve općenit u svojim mu je tekstovima posebnu težinu dao prilikom razmatranja problema atomne fizike.

"Međutim, s današnjega gledišta fizike svaki se opis prirodnih procesa mora zasnovati na zamislima uvedenim i definiranim putem teorija klasične fizike."

"No u biti je fizičkog motrenja okolnost da se sve iskustvo naposljetku mora izraziti pomoću pojmova klasične fizike zanemarujući quant djelovanja."

"Odlučujuće je shvatiti da se eksperimentalni uređaj i bilježenje motrenja moraju opisati običnim jezikom (primjereno istančanim putem uobičajenog fizikalnoga nazivlja). To je jednostavni logički zahtjev budući da pod riječju "pokus" možemo podrazumijevati jedino postupak u svezi s kojim smo u stanju prenijeti drugima što smo učinili i što smo naučili."

(**Tihomir Vukelja**, *Nesjedinjivo znanje*)

"Upravo u bit pokusa spada mogućnost da ono što je opaženo opišemo pojmovima klasične fizike. U tome se, naravno, sastoji i paradoks quantne teorije. S jedne strane formuliramo zakone koji su drugačiji od onih u klasičnoj fizici, a s druge strane mi tamo gdje mjerimo ili fotografiramo bez ustručavanja koristimo klasične pojmove. I moramo to činiti jer smo upućeni na jezik, kako bismo svoje rezultate priopćili drugim ljudima. Nemamo drugog jezika na kojem bismo mogli izraziti svoje rezultate. Sad znamo, doduše, da su pojmovi tog jezika neprecizni, da imaju samo ograničeno područje primjene, ali smo upućeni na taj jezik i, najzad, možemo pomoću njega ipak shvatiti fenomen barem posredno."

"Ali zar se ne bi moglo zamisliti da bismo se – kad quantnu teoriju budemo još bolje shvatili – mogli odreći klasičnih pojmova i nekim novostečenim jezikom lakše govoriti o atomnim pojavama?"

"Prirodna znanost se sastoji u tome da fenomene motrimo i rezultat priopćavamo drugima, kako bi ga mogli provjeravati. Tek onda kad se složimo u tome što se objektivno zbilo, ili se redovito zbiva, imamo osnovu za shvaćanje. A cijeli taj proces motrenja i priopćavanja zbiva se stvarno u pojmovima klasične fizike. U osnovne pretpostavke naše znanosti spada da o našem mjerenju govorimo jezikom koji ima istu strukturu kao i jezik kojim govorimo o iskustvima svakodnevnog života. Naučili smo da je taj jezik sasvim nesavršen instrument za snalaženje i sporazumijevanje. Ali taj je instrument ipak pretpostavka naše znanosti."

(Niels Bohr prema Werner Heisenberg, *Fizika i metafizika*)

terapija?

Slika koja je neko vrijeme bila uobičajena, mada i dalje može izgledati iznenađujuća, jest slika analitičkog filozofa kao neke vrste terapeuta koji nastoji izliječiti određene karakteristične vrste intelektualnog poremećaja. On ne nudi nikakav nauk, nikakvu teoriju; on je naprotiv usmjeren na terapiju.

Kada pokušavamo razmišljati na filozofskoj razini, tada, prema tom shvaćanju, lako možemo zapasti u određene obsesivne pomutnje i konfuzije; možemo se zateći kako nas razum navodi na zaključke koje ne možemo ni prihvatiti ni izbjeći; kako postavljamo pitanja za koja izgleda da nema odgovora ili ima samo absurdnih odgovora; kako postajemo nesposobni uvidjeti kako je moguće da vrijedi ono za što veoma dobro znamo da vrijedi...i tako dalje.

Uloga je analitičkog filozofa u tom slučaju da nas vrati na pravi put ili da nam pomogne da se vratimo na pravi put; da nas oslobodi obsesivnih konfuzija, lažnih modela koji dominiraju našim mišljenjem i da nam omogući da jasno vidimo što je ispred nas. Wittgenstein tako kaže: "Filozof obrađuje neko pitanje; kao neku bolest." (*Filozofska istraživanja* §255)

Ta slika filozofa kao terapeuta potiče pitanja: kako se ti karakteristični poremećaji pojavljuju? Koje oblike poprimaju? I kako se liječe ili ispravljaju? Općenito: kako zapadamo u tipične filozofske slijepe ulice? I kako iz njih izlazimo?

Odgovor koji se nudi jest sljedeći: ti se poremećaji nikada ne pojavljuju kada su naši pojmovi na djelu, nego samo kada besposličare. Naravno, kada riječi koje izražavaju naša poimanja rabimo kako bi obavile posao koji im priliči, tada možemo zapasti u druge vrste pomutnji, naići na druge vrste problema; no tada ne zapadamo u filozofske pomutnje niti nailazimo na filozofske probleme. U te pomutnje zapadamo i na te probleme nailazimo samo kada dopustimo da pojmovi ili riječi postanu odvojeni od njihove zbiljske upotrebe, od praktičnih ili teoretskih predmeta koji im daju njihovo značenje; kada im dopustimo da lebde ili besposleno jure našim duhom. Kada se to dogodi, tada sve vrste površnih gramatičkih paralela, duboko zakopanih figura ili metafora ili pak neprikladnih modela ili slika mogu preuzeti kontrolu nad našim mišljenjem i dovesti nas do paradoksa, besmislenosti, mita ili beznadne konfuzije. Sve dok se naše riječi i pojmovi koriste u onim različitim teoretskim ili praktičnim sferama koje su njihovo pravo područje djelovanja ti su iskrivljujući utjecaji neutralizirani (mada su uvijek latentni). No kada riječi, pojmovi, nisu na djelu, nego su pušteni na slobodu u duhu i jeziku, tada smo mi (i oni) u milosti tih istih iskrivljavajućih utjecaja.

To je dakle dijagnoza; a kad je dana dijagnoza priroda liječenja je jasna. Valja pokrenuti neobuzdan ali besposlen intelektualni stroj. Vlast obsesivnih, iluzornih modela mora se slomiti tako da se snažno podsjetimo na zbilju, to jest na zbiljsku upotrebu dotičnih riječi i pojmova. To je smisao

Wittgensteinovog slogana "Ne traži značenje, traži upotrebu". To je razlog zbog kojeg kaže: "Rad filozofa jest prikupljanje podsjetnika za neku određenu svrhu." (*FI* §127) i "Mi svodimo riječi s njihove metafizičke natrag na njihovu svakodnevnu primjenu." (*FI* §116)

Mi ne trebamo konstruirati neki sustav, nego "prikupiti podsjetnike" za neku konkretnu svrhu, a ta se svrha sastoji u tome da se oslobodimo konfuzija i nedoumica u koje zapadamo kad su naši pojmovi u našem duhu besposleni; kada pretpostavljamo da veoma ozbiljno i veoma duboko razmišljamo, no kad su zapravo naši pojmovi – slobodni od stege svoje konkretne upotrebe – slobodni i za to da od nas naprave budale, da nas zavedu svim mogućim vrstama analogija i slika. Te se analogije i slike u nekom smislu već nalaze u jeziku, no tamo ne štete jer su neutralizirane riječima koje se nalaze u djelovanju, djelovanju koje im daje sve značenje što ga imaju. Tako, prema tom poimanju, filozof ne objašnjava ništa osim možda izvor naših konfuzija, način na koji se pojavljuju. Inače se – upućivanjem na zbiljske ili zamišljene primjere – samo trebamo podsjetiti na ono što smo sve vrijeme znali, to jest na način na koji se riječi konkretno i u običnom smislu upotrebljavaju. Tada se filozofski problem rješava na jedini način na koji se može riješiti – tako da nestane. Wittgenstein pita: "Odakle naše razmatranje dobiva svoju važnost budući da izgleda da ono samo razara sve zanimljivo, a to znači sve veliko i važno? (Takoreći sve građevine; ostavljajući samo komade kamenja i ruševine.)" I odgovara: "Ali to što mi razaramo tek su kule u zraku" (*FI* §118).

Jer poruka glasi: ne traži ništa temeljno. Promatraj pojmove koji te zbunjuju u konkretnoj upotrebi u različitim ljudskim preokupacijama ("oblicima života", kako kaže Wittgenstein) i koji im daju sve značenje što ga imaju. Zadobij jasno shvaćanje toga – što doduše nije lako – i bit ćeš slobodan. Ne pokušavaj izgraditi neku općenitu teoriju. To je poruka.

(Peter Strawson, *Analiza i metafizika*)

§109. Filozofija je borba protiv začaranosti našeg razuma sredstvima našeg jezika.

§119. Rezultati filozofije su otkriće neke jednostavne besmislice i čvoruga koje je razum dobio nasrćući na granicu jezika. One, čvoruge, omogućuju nam da spoznamo vrijednost tog otkrića.

§133. Jer jasnoća kojoj težimo svakako je *potpuna*. Ali to samo znači da filozofski problemi trebaju potpuno nestati. Pravo je otkriće ono koje me osposobljava da prekinem filozofiranje kad hoću. – Koje filozofiju umiruje tako da više ne bude progonjena pitanjima koja nju samu stavljaju u pitanje. – Rješavaju se problemi (otklanjaju teškoće), a ne jedan problem.

Nema jedne metode filozofije, ali zato ima metoda, takoreći različitih terapija.

(**Ludwig Wittgenstein**, *Filozofska istraživanja*)

U filozofiranju ne smijemo okončati bolest misli. Ona mora ići svojim prirodnim tokom, i stoga je nadasve važno polagano liječenje.

Sve što filozofija može učiniti jest uništiti idole. A to ne znači stvarati nove – kao što je, na primjer, "odsustvo idola".

(**Ludwig Wittgenstein**, navodi iz J. M. Heaton, *Wittgenstein i psihoanaliza*)

analitička filosofija?

Postoji vrsta filosofije koja i dalje cvjeta i koja će nedvojbeno nastaviti cvjetati sve dok ljudi i dalje budu razmišljali o svojoj naravi i položaju. Mislim na onu vrstu više-manje sustavne refleksije o čovjekovu položaju koja se može naći u djelu recimo Heideggera, Sartrea i Nietzschea i koja je zapravo najvećim dijelom prevladala njihovim djelom - na onu vrstu refleksije koja ponekad može dovesti do nove perspektive na ljudski život i iskustvo.

Analitički filosof, s druge strane – barem onako kako ga ja shvaćam – ne obećava takvu novu i razotkrivajuću viziju. Njegov je cilj nešto sasvim drugačije.

Što je onda njegov cilj? Čime se on bavi? Pa dobro, sigurno ideama ili pojmovima. Tako naziv što ga je sam sebi dao, "analitički filosof", kao omiljeni opis njegove omiljene aktivnosti sugerira "konceptualnu analizu". Analiza se, pretpostavljam, može shvatiti kao neka vrsta razbijanja ili rastavljanja nečega. Tako imamo sliku neke vrste intelektualnog rastavljanja idea ili pojmova na njihove dijelove; otkrivanja od kojih se elemenata neki pojam ili idea sastoji i kako se ti elementi međusobno odnose.

Profesor Ryle, primjerice, običavao je govoriti o konceptualnoj geografiji ili konceptualnom crtanju mapa ili ubilježavanju u karte. Ta slika ima svojih dobrih strana. Mapa ili karta daje nam prikaz nekog područja, prikaz koji je u određenoj mjeri abstraktan i takav kakva obično ne dobivamo uobičajenim zamjećivanjem. Mape se mogu razlikovati po razmjeru, pokazivati više ili manje detalja, odražavati različite pojedinačne interese. Mogu nam pomoći da se snađemo. Uz točnu kartu manje je vjerojatno da ćemo doživjeti brodolom, a intelektualni ili konceptualni brodolom sigurno je moguć.

(Peter Strawson, *Analiza i metafizika*)

Prigovaraju mi mnogi da rijetko govorim a još rijede pišem o analitičkoj filosofiji. I moram reći da ovakav prigovor doista stoji. Naravno, u jednom dijelu, o tim sadržajima, ja prenesem studentima neophodne informacije. Ali, pošto tu nema topline... priznajem da analitička filosofija ne pripada meni i ovdje, nadam se, sasvim jasno izrečenoj mojoj manje filosofskoj, a više životnoj poziciji.

Dakako, ako je to uopšte važno, ni ja ne pripadam analitičkoj filosofiji.

Moje je stajalište takvo da je filosofija, zapravo, jedna privatna, lična stvar. Moja.

(Miodrag Živanović, *Filosofski triptih*)

Postupno sam shvatio što je bila svaka dosadašnja velika filosofija: naime samoispovijest svoga začetnika i neka vrsta neželjenih i neuračunatih *memoires*...

(Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*)

Da je ova epohalna Nietzscheova rečenica naišla na opće odobravanje ona bi bila morala temeljito promijeniti sve što se od tada zove filosofijom. Bila bi prisilila zanimanje *filosof* da krene smijerom na kojem bi svaki mislilac bio morao postati autobiografom vlastita mišljenja, možda čak i vlastitim psihoanalitičarem, ukoliko se najviši oblici refleksivnosti moraju uvjeriti i u svoju patogenezu. No, kako znamo, od ovakva se zaokreta u filosofiji nakon Nietzschea može malo toga primijetiti, dapače, nužno stječemo dojam da su se najjači zamasi prema depersonalizaciji mišljenja dogodili tek u stoljeću koje je prošlo od ove Nietzscheove bilješke. Koliko daleko filosofi uspijevaju stići pri iskorijenjivanju ispovijednih i autobiografskih tragova u svojim tekstovima, to znamo tek od Husserla i Carnapa, od ranog Wittgensteina i analitičkih filozofa – i svega onoga što je od tada do danas uslijedilo, mjesečevi krajolici jednog pojma u kojem nema čovjeka.

Ali ovim nalazom nije donijeta nikakva odluka o sadržaju istine Nietzscheove teze. Ta moglo se dogoditi da je depersonalizacija filosofske teorije u 20. stoljeću sama po sebi nešto kao nedobrovoljna samoispovijest svojih začetnika, a ako nedostaju autobiografske geste, to više padaju u oči autothanatografski spomenici. Inače pridjevi "neželjeno" i "neuračunato" posjeduju visoku stratešku vrijednost – zapravo je zahvaljujući njima ta Nietzscheova teza dugoga daha. Zbog njih ta rečenica do daljnega ostaje neopovrgnuta, jer ona o svojoj dubinsko-diagnosticskoj tvorbi može biti u pravu čak i protivu sasmosvijesti dotičnih.

(Peter Sloterdijk, *Doći na svijet, dospjeti u jezik*)

Istok?

Istok i Indija su često smatrani nekom vrstom duhovnog antipoda Zapadu i Grčkoj. Otud je na toj strani tražena inspiracija za sve ono što, kako je izgledalo, nema dovoljno uporišta u europskoj tradiciji, posebno novovjekovnoj. Sami Indijci su prihvatili tu ulogu jer im se činilo da je to najbolji način afirmacije njihove kulture u europskim prostorima. Uz tu se pretpostavku tumačila kulturna tradicija i s jedne i s druge strane.

Ne možemo reći da je takvo tumačenje izgubilo na snazi, ali mnogi već počinju uviđati da je ono jednostrano, kao i klasicističko viđenje grčke filosofije.

(**Dušan Pajin**, *Filosofija upanišada*)

U nekoliko se brahmanskih i upanišadskih tekstova opisuje put duše nakon smrti. Prvi se put, s kojega se preminuli vraća na Zemlju, zove put otaca (*pitryana*), a drugi, s kojega se više ne vraća, zove se put bogova (*devayana*). Pripovijedaju kako preminuli mora znati odgovoriti na pitanja Mjesecu i Suncu da bi, pokazavši znanje, mogao kroz njihove dvori ući u nebeske svjetove, gdje ga u posljednjem svijetu ispituje Brahman, te potom, ako ponovo pokaže znanje o nedvojstvu istine, stječe besmrtnost.

Na putu otaca, koji vodi k ponovnu prerađanju, sudbina "tko što biva" određena je i njegovim djelima i njegovim znanjem. A na putu bogova samo vjera i znanje vode do besmrtnosti iz koje više nema povratka u ponovna rođenja. Dakle, za oslobođenje iz kruga rađanja ne pomažu čini ili djela, oni određuju samo čovjekovu sudbinu unutar svijeta (ili svjetova) prerađanja. K oslobođenju vodi samo znanje, i to upanišadsko znanje o nedvojstvu istine.

Takvo shvaćanje spoznaje, takav eshatološki smisao znanja o onome što jest, jednome i nedvojstvenome, nemnoštvenome, nasuprot prividu mnoštvenosti i nadijevanju mnogih imena pojavama u svijetu bivanja, rađanja i umiranja, potvrđen nam je i u predsokratovskoj filosofiji u Parmenida. Pritom nas, uz sadržajne podudarnosti, mogu iznenaditi podudarnosti u izrazima.

...jedno, neprekidno, kakvo rođenje tražit ćeš njemu? (tj. biću)

Kako, odakle izraslo? Nit iz nebića puštam

kazat ti niti misliti; kažljivo, mišljivo nije

to kako nije...

(Parmenid fr. 8, 6-8)

Ovo je u iskonu, mileni, bilo upravo biće, jedno, bez drugoga. O tome su neki rekli: "Ovo je u iskonu bilo nebiće, jedno bez drugoga. Iz toga nebića rodilo se biće." No kako bi, mileni, tako bilo? – reče – Kako bi se biće rodilo iz nebića? Nego, ovo je u iskonu bilo upravo biće, jedno, bez drugoga.

(Chandogya Upanisad VI 2,1-2)

Prvo poglavlje Kaušitaki-upanišad počinje kao dialog između kralja Ćitre Gargyayania i mladoga Švetaketua a zatim i otca njegova, učitelja Uddalake Arunia, ali se nastavlja kao pouka Gargyayanieva sugovornicima o putu preminulih iza smrti. To je svojevrsna knjiga mrtvih.

Po izlaganju Gargyayanievu, svaki preminuli prvo dopijeva do Mjeseca kao vratiju nebeskog svijeta, ali tu se onda dijele oni koje Mjesec propušta dalje na "put k božanstvu ili nebesnicima" jer su mu znali odgovoriti na pitanje i oni koji to nisu znali pa se vraćaju u sublunarnu sferu, ili – kako se to zove u drugim upanišadima – na "put otaca (ili predaka)" koji su i nadalje podložni rađanju i umiranju. U jednoj usporednoj verziji kao sljedeći se postavljač pitanja, onomu tko je prošao Mjesec, javlja Sunce.

Priča o dolasku do nebeskih vrata gdje treba božanstvo koje posjeduje ključe lijepim riječima nagovoriti da ih otvori sačuvao nam je u helenskoj predaji u proemiju Parmenidovome

spjevu. Ta su vrata u njega vrata putova noći i dana kojima se na suprotnu stranu prolazi do znanja

Jednoga, bića (*to hen, to eon*). Poslije će u Parmenidovu izlaganju prva opreka koja iz spoznaje Jednoga i vječnoga vodi u mnijenje o svijetu prolaznosti i dvojstava biti upravo opreka dana i noći.

U Kaušitaki-upanišadi preminuli, ako ga Mjesec propusti, treba prijeći dvije vode. Između tih dviju voda stražare "Časovi" (metafora za vremenitost) koji udaraju batinama one koji ne mogu prijeći u vječnost.

No, tko uspije prijeći taj se oslobađa naslijeđa svojih dobrih i loših čina i svih "dvojstava" – među kojima se prvo spominje upravo opreka dana i noći – koje znalac, prelazeći u područje jedinstva, promatra s visine "kao kada bi goneći bojna kola promatrao dolje dva točka kola" – kao što u Parmenida osovina

kola pišti kao svirala stegnuta dvama okruglim točcima, dok bi djevojke Heliade hitale goniti (kola). Onoga znalca brahmana koji prijeđe duhom vodu dočekuju nebeske djevojke, poput Heliada koje prate Parmenidova čovjeka znalca.

Te podudarnosti u izrazu upozoravaju da se tu možda ne srećemo samo sa sukladnim nazorima, nego i s tragovima zajedničkoga nasljeđa indoeuropske jezične zajednice. Naime, izrazi koje nalazimo npr. u pouci Uddalake Arunia u ChU VI, kojoj je naveden početak, i to izrazi za ključne pojmove u analognim odnosima: za biće nasuprot bivanju i rađanju, za nadijevanje imena nasuprot istini i za znalca istine, podudarni su s grčkima u Parmenida i svode se na indoeuropske formule. Ako takvih jezičnih podudarnosti, uz bitne sadržajne podudarnosti, ima dovoljno, onda nemamo pred očima samo dva teksta koja svjedoče o sličnosti mišljenja u dvije kulture, pa čak ni dva teksta u kojih sličnost počiva na utjecaju jedne kulture na drugu, nego – barem dijelom – imamo pred sobom dva teksta koji nose tragove jedne zajedničke predaje mnogo starije od jednoga i od drugog.

Za sada znanost nema drugog načina tumačenja takvih podudarnosti u izrazu i sadržaju riječi osim zajedničkim jezičnim nasljeđem, a podudarnosti u sustavu nazivlja još k tome i zajedničkim duhovnim nasljeđem. Da nema podudarnosti u jezičnome izrazu, usporednice bi se mogle tumačiti kulturnim utjecajima, ili možda naprosto jednakom ustrojbom ljudske umnosti u različitim kulturama. Ako se pak radi o zajedničkom duhovnom nasljeđu, onda nas te podudarnosti u nazivlju do kojih dolazimo proučavanjem upanišadi upućuju na pretpostavku da je filozofija u nekome obliku starija koju tisuću godina nego smo mislili jer one po svoj prilici potječu još iz 4. ili najkasnije 3. tisućljeća pr. Kr.! Na osnovi Parmenidova spjeva, koliko nam se sačuvao, vjerojatno ne bismo pretpostavili da je znanje koje on izlaže u prvome dijelu spisa znanje koje je potrebno u trenutku smrti za oslobođenje duše od prolaznosti i smrtnosti. Kaušitaki-upanišad čini se da čuva tu jasnu svijest o takvu, vjerojatno prvobitnome, značenju zajedničke predaje, izričito razlikujući put k božanstvu ili bogovima i put k mrtvim otcima (pretcima). Možda ćemo, nakon spomenutih usporednica u upanišadima i u helenskoj filozofskoj baštini, u novom svjetlu vidjeti činjenicu da i Parmenid razlikuje upravo "glasoviti put (do?) božanstva" od "onoga (puta) na koji su otjerani (odbijeni) smrtnici znalci ničega".

(Mislav Ježić, *Rg-vedske upanišadi*)

rasap?

Tako je krajnje znakovito da je samo u Europi došlo do tako duboke diferenciacije i artikulacije ljudskoga znanja i želje za znanjem kao što je ona koja se prikazuje pojmovima religija, filozofija, umjetnost i znanost. U drugim kulturama, upravo i u visokim kulturama, iskonski tome ništa ne odgovara. Navedena četiri pojma prikazuju posve europski način mišljenja. Bilo bi uzaludno kada bi se takve kategorije, koje su nama samorazumljive, htjele pronaći i u drugim tradicijama, i kada bi se takvim kategorijama htjelo opteretiti recimo aforističku mudrost velikih kineskih mudraca, ili epsku tradiciju Indije. Jednako vrijedi i za kulture koje više ne postoje, na primjer visoke kulture Bliskog istoka ili Egipta. Svakako, svim se tim kulturama može prilaziti i polazeći od naših današnjih pojmova koji razdvajaju i razlikuju... Ali time će se nehotice donositi prethodne odluke i posve će se promašiti samorazumijevanje tih kultura.

Bilježimo dakle rezultat: jedna od temeljnih značajki Europe jest razlikovanje filozofije, religije, umjetnosti i znanosti.

(Hans-Georg Gadamer, *Naslijeđe Europe*)

Potrebno je ukazati na proces koji do dana današnjeg prepoznajemo tek u konturama, budući da u svojoj nepreglednosti i prostranosti nadilazi svaku optiku kojom bi se moglo rukovati metodom sigurnošću. Taj bismo proces mogli nazvati: razbijanje staroeuropskog pojma istine. Opet veoma grubo govoreći, pri tom se misli da su tri dimenzije klasičnog prostora istine natjerane da zauzmu nepomirljive pravce.

Istinito tendencijski gubi svoj odnos ka lijepom i dobrom, *lijepo* se grandioznom i opasnom upornošću emancipira od dobrote i istine, a *dobro* postaje nešto što je suviše lijepo da bi bilo istinito.

Ovo rastrojstvo klasičnih komponenti istine ne može se, naravno, upisati isključivo na račun Novog vijeka. Vjerojatno je u trojstvu staroeuropske ideje o istini oduvijek bio i centrifugalni moment koji je zahvaljujući integracijskoj strasti velikih mislilaca velikim trudom obuzdavan. Izvjesno je, međutim, da se početkom Novog vijeka oslobodila vlastita zakonomjernost tih dimenzija. To oslobađanje dovelo je do fundamentalnih promjena u onome što se do tada nazivalo *istinito*, *dobro* ili *lijepo*; moderne stvarnosti sve više se udaljavaju od svojih starih pojmova. Svako od tih troje poprma mnogo više nego u svom dotadašnjem značenju, a istodobno i mnogo manje. *Više* tako što su oslobođene oblasti znanja (koje se pretvorilo u znanost), tehničko-političkog umijeća i estetskog izraza dobile uvjerljivo na obujmu i diferenciranosti; a *manje*, tako što su ovi svjetovi, koji su bezmjerno narasli, toliko razvodnili svoje međusobne odnose da oni više i ne postoje, tako da danas i najsajjnija pojedinačna ostvarenja znanja, umijeća ili estetskog izraza pokazuju nenadoknadivo zaostajanje iza jednostavnih integralnih "istina" starih Grka, Indijaca ili Kineza. Jer moderno *istinito* je tendencijski samo još točno ili dosljedno; moderno *dobro* je samo još korisno ili uspješno; moderno *lijepo* je samo još impresivno ili očigledno. Aktualna svjetska situacija je u velikoj mjeri povezana s ovom eksplozijom klasičnog pojma istine – eksplozijom koja je najprije odvojila modernu Europu od vlastite mediteransko-germansko-slavenske prošlosti a potom cjelokupnu planetu bacila u groznicu promjena kojima nitko ne nazire kraj – osim ako bi taj bio prorok tehnološke apokalipse. Pojmovi istine nisu, kako to misle bezopasne i prema duhu neprijateljski nastrojene duše, stvari koje se tiču tek od svjetskih zbivanja odvojenih filozofa. Ti pojmovi su ontološki centralni nervni sistemi civilizacija; oni odlučuju o načinu kako će se i hoće li se kulture uklopiti u okolinu koja se nalazi izvan čoveka; oni odlučuju kako će se kulture same urediti ili disorganizirati. Tumačenje svijeta i strukturiranje ljudskog života su neraskidivo povezani i posredovani onim što u nekoj kulturi ima funkciju istine.

Time bi se moglo objasniti zašto se fenomen kao što je razaranje starog pojma istine može razumijeti kao civilizacijski alarmni signal. Rastuća disintegracija dimenzija istine baca na sve uspjehe modernizma jezivu sjenu; ona signalizira da se tu nešto "lomi", da nešto više nije "u redu", da stare šablone više ne važe, da se raspada nešto što bi se na ovaj ili onaj način ipak trebalo držati zajedno.

(Peter Sloterdijk, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*)

uvod?

Pa pokušajmo zajedno uzletjeti iz zrakopraznog vremena, u kojemu filozofija gubi dah gušeći se u vanfilozofijskom službeništvu, u njeno vrijeme, koje bi, ukoliko u njega dospijemo bilo i naše vrijeme. Hoćeš li to zvati "uvodom"? Ako hoćeš, moraš ipak ponajprije promisli "nas" u letu. Kako je moguće da ti imaš drugoga kojemu možeš kazati ti, na kojega i s kojim možeš misliti, kroz su-mišljenje družiti se s njim. Kako je moguća veza između ja samog i ja koje je ja jednog ti, ili kako je moguće zajedništvo. Pogledaš li tako, naš uzlet bi bio "uvod" nas same. Ne sluti li se već tu da bi filozofirati i biti čovjek bilo jedno te isto.

Nije li možda "ja" u čovjeku, ako bi se tako moglo reći, još nesazrela tajna, u koju se možda zajedno uvodimo uvodeći se u filozofiju.

Svakako ovdje, gdje smo još zajedno, ali nismo već i svoji, moraš se barem zamisliti nad time, kako je to moguće da se spram sebe sama i spram drugog – bilo to drugo čovjek, priroda ili bog – odnosiš kao spram ja. Kako si ti kao ja i svi drugi ja mogući, mnogostruko se odnoseći, tako da ti meni želiš nešto, tako da ja tebe hoću uvesti u filozofiju. Tko si ti meni, tko bi mi mogao biti da ja tebe uvodim, i to u filozofiju, a ne u što drugo. U matematiku bih te mogao, i eventualno po dužnosti morao, uvesti i da si mi nitko i ništa. I svako drugo znanstveno uvođenje pa i uvođenje u filozofiju kao "kraljicu znanosti" impersonalno je i anonimno. Sve to spada u odnose rada i suradnje. Da sam ja tvoj profesor a ti moj student, ja bih tebe mogao uvesti u historiju filozofije i u ostale filozofijske discipline, a da niti ti za mene ne bi bio ti, niti ja za tebe ja, niti filozofija za nas filozofija, nego bismo u tom znanstvenom pogonu "ostvarivali" nešto u čemu bi isto tako ti mogao biti bez mene kao i ja bez tebe, a prije svega mi bez filozofije kao i ona bez nas. Već ovdje vidiš da "uvod u filozofiju" ne može biti ništa izvanjsko. Ako ti nisi moj ja i ako ja nisam tvoje ti, onda naš uzlet nije uvod u nas same. Ne uzliječemo prema sebi nego izvan sebe. Tako ne ćemo zajedno stići u filozofiju nego ćemo se razići svatko u "svoju filozofiju".

Biti od mene k tebi jest biti od mene k mome ti, biti k sebi, i ako "ja" uvodim "tebe", zapravo svatko od nas uvodi sam sebe. Po pradavnoj vijesti što zbori kroz vrijeme zapovijest je čovjeku – a dolazi iz svetišta koje čuva vezu čovjeka sa svime na Zemlji: spoznaj sebe sama! Sebe u svome sopstvu, sopstvenosti, svojstvu, svojini, koje uopće omogućuje svako ti i ja i sve tvoje, kako istovjetnost samosti tako i drugost, različitost, tuđinu i ino-stranstvo. Tim riječima "duh" svetišta govori "duhu"-čovjeku. On ne govori umu ili razumu, duši ili srcu.

Ovaj tvoj i moj, zajednički naš "uvod u filozofiju" utoliko je, s obzirom na nas same, samouvod ili sebe-uvodjenje. Izuzetnost je filozofijskoga uvoda to da je on sebe-uvod. Tu nitko nikoga ne uvodi u nešto zbog nečega, radi nečega i putem nečega, nego sopstvo uvodi sebe u svoju sopstvenost kroz sebe, zbog i radi sebe, svojim putem i po svojoj sopstvenoj mjeri. Ovo i ovakvo pak uvođenje nije više nikakav "uvod u filozofiju" nego već jest filozofiranje. Svi su pravi filozofi "autodidakti". U istinskoj filozofiji koja nije "imenica" nego je "glagol", nema niti predšasnika a niti sljedbenika. Tu vlada zakon iznimne jednokratnosti kao i u istinskoj i pravoj ljubavi, slobodi, životu i smrti.

(Branko Despot, *Uvod u filozofiju*)

običnost?

Jedan Svami iz južne Indije došao je u posjet Mahaprabhuđiju. Bilo je zimsko doba. Svami je imao automobil, tajnicu, nosio je svileni odijelo i obuću od skupocjenog materiala; imao je čak i zlatan tanjur. A Mahaprabhuđi je bio ogrnut svojom dekom, kao na onoj fotografiji s bradom i kopicom... Tom se istom dekom Mahaprabhuđi noću pokrivaio, a danju ogrtao. Posjetitelj je čuo da je Mahaprabhuđi izuzetan čovjek i očekivao je da će vidjeti nešto posebno. Bio je razočaran. "Ja sam mislio Mahaprabhuđi... A vidi sad! Jedan običan čovjek koji sjedi i smrzava se, ogrnut dekom." Čak ga je bilo sram pozdraviti Mahaprabhuđija.

Mahaprabhuđi je pogledao Svamija i pozdravio ga, ali na takav način da mu je pokazao sve njegove greške.

(**Svami Mahešvarananda**, *Susreti s Jogijem*)

Karakter je čovjeku sudbina.

(**Heraklit**, fragment 119., u prijevodu M. Sironića)

bivalište čovjeku boštvo

(**Heraklit**, fragment 119., u prijevodu B. Despota)

Jedna Heraklitova izreka što se sastoji od samo tri riječi kazuje nešto tako jednostavno da iz njega bit *ethosa* neposredno izlazi na vidjelo. Ta izreka glasi: *ethos anthropo daimon* (fragment 119). Ona se uobičajeno prevodi "Čud je čovjeku njegova sudbina." Taj prijevod misli moderno, ali ne grčki. *Ethos* znači boravište, mjesto stanovanja. Riječ imenuje otvoreni okrug u kojemu čovjek stanuje. Ono otvoreno njegova boravišta pušta da se pojavi to što pripada biti čovjeka i tako nadolazeći zadržava se u njegovoj blizini. Boravište čovjeka sadržava i čuva nadolazak toga čemu čovjek u svojoj biti pripada. To je, prema Heraklitovim riječima *daimon*, Bog. Izreka kaže: Čovjek, ukoliko je čovjek, stanuje u blizini Boga. S tom Heraklitovom izrekom podudara se jedna pripovijest o kojoj izvješćuje Aristotel. Ona glasi:

"Kao što je Heraklit, kako kažu, rekao strancima koji su ga htjeli posjetiti pa se, pristupajući, zaustavili, kad su vidjeli da se grije kod peći (pozvao ih je naime da ulaze bez straha, 'jer su', reče, 'i ovdje bogovi')."

Pripovijest doduše govori sama za sebe, pa ipak treba ponešto istaći:

Gomila stranih posjetilaca u svojoj je znatiželjnoj nametljivosti misliocu već na prvi pogled na njegovo boravište razočarana i bespomoćna. Ona vjeruje da mislioca mora sresti u prilikama što – naspram uobičajenoga trajanja ljudi – svugdje nose crte izuzetka i rijetkoga, stoga uzbudljiva. Gomila se nada da će svojim posjetom misliocu naći stvari što će im – barem za stanovito vrijeme – pružiti građu za zabavno ogovaranje. Stranci, koji hoće posjetiti mislioca, očekuju da će ga možda vidjeti upravo u trenutku kad, uronjen u dubokoumlje, misli. Posjetioci hoće da to "dožive", ne možda da bi mišljenjem bili pogođeni, nego naprosto zato da bi mogli kazati da su vidjeli i čuli jednoga o kome se veli da je neki mislilac.

Umjesto toga znatiželjnici nalaze Heraklita pri krušnoj peći. To je doista svakodnevno i neuočljivo mjesto. Zacijelo se tu peče kruh. No Heraklit pri krušnoj peći uopće nije zaposlen pečenjem, on se tu zadržava samo da bi se ogrijavao. Tako da na tom ionako svakodnevnom mjestu odaje on svu oskudnost svoga života. Prizor ozebla mislioca pruža malo interesantnog, pa znatiželjnici pri tom razočaravajućem prizoru odmah gube volju da stupe još bliže. Što da tu rade? Taj svagdašnji i nezanimljivi događaj da netko prozobao sjedi kraj peći svatko može u svako doba naći kod svoje kuće. Čemu dakle da traže nekog mislioca? Heraklit na njihovim licima čita razočaranu znatiželju. On spoznaje da kod gomile izostanak neke očekivane senzacije dostaje da upravo nadošle prisili da odmah krenu. Stoga ih on hrabri, izriječom ih poziva da ipak uđu: "Jer i ovdje su bogovi".

Ta riječ baca na boravak (*ethos*) mislioca i njegovo djelovanje drugo svjetlo. Jesu li posjetioci odmah i jesu li tu riječ uopće razumjeli i onda sve to i drukčije vidjeli u tom drugom svjetlu, o tome pripovijest ništa ne kazuje. No da se ta pripovijest pripovijedala i da je još nama današnjima predana, počiva na tome da to što pripovijeda potječe iz ozračja tog mislioca i označava ga. "I ovdje" pri krušnoj peći, na tom običnom mjestu, gdje je svaka stvar i svaka prilika, svako činjenje i mišljenje pouzdano i poznato, "i tu naime" u okrugu običnoga, tako je da "bogovi pribivaju". *Ethos anthropo daimon*, kaže sam Heraklit: "Običan boravak je čovjeku ono otvoreno pribivanje Boga (ne-običnoga)."

(**Martin Heidegger**, *O humanizmu*)

ekstremi?

Put pretjerivanja vodi u palaču mudrosti.

(William Blake)

Suprotnost nekoj trivijalnoj istini je jednostavno neistina. Suprotnost nekoj velikoj istini je također istina.

(Niels Bohr)

...i samim ovim polaritetima, o kojima govorimo, potrebno je posredovanje. No, do posredovanja između dva međusobno suprotstavljena para mišljenja ne dolazi se onim čuvenim *zlatnim srednjim putem* za koji je Arnold Schönberg jednom veoma lijepo rekao da je to jedini put koji sasvim sigurno nikad ne vodi u Rim. To posredovanje, ako je uopće moguće, moguće je samo kroz ekstreme. Ekstremi misaonih tipova su posredovani sami u sebi. Svaki od momenata već u sebi ukazuje na svoju suprotnost. Slabost kompromisnih rješenja je zacijelo u tome što, umjesto toga, posredovanje između međusobno suprotstavljenih momenata traže u nečem statičnom između njih. Ovi načini mišljenja koji se njišu oko ozbiljnosti proturječja u samoj stvari upravo time i sami dopijevaju u nekakve nevoljne proturječnosti, umjesto da tu proturječnost tematiziraju i da je iznesu.

Suočeni s antitetičkim parovima pojmova, mogućnost da uopće dođemo do pravilnog mišljenja trebamo tražiti u tome što ćemo ući u same ove pojmove i u njima samima potražiti njihovu suprotnost, umjesto da izmišljamo nekakve posredujuće svjetonazore između njih.

(Theodor Adorno, *Filosofska terminologija*)

Jer stvar nije iscrpljena u njenom *cilju*, nego u njenom *izvršenju*, niti je *rezultat* stvarna cjelina, nego cjelinu sačinjava rezultat zajedno sa svojim *postajanjem*. (...)

Istinito i lažno spadaju u određene misli koje se smatraju za neka naročita nepokretna bića, od kojih jedna čvrsto stoji izolirana s one strane a druga s ove strane, bez uzajamne zajedničke veze. Protiv toga se mora reći da istina ne predstavlja neki iskovan novac koji bi se mogao dati kao gotov i tako steći.

U filozofiji dogmatizam kao način mišljenja ne znači ništa drugo do vjerovanje da se ono što je istinito sastoji u jednom stavu koji predstavlja stalni rezultat i koji se neposredno zna. Na pitanja poput: "Kada se rodio Cezar?" ili "Koliko je hvati iznosila ta trkača staza?" itd., treba davati ispravne odgovore, jednako kao što je točno određeno da je kvadrat nad hipotenuzom nekog pravokutnog trokuta jednak zbroju kvadrata nad njegovim katetama. Ali takva tzv. istina je po svojoj prirodi različita od prirode filozofskih istina.

Filozofija promatra *život u svome pojmu*. To je onaj proces koji stvara svoje momente i prožima ih, i to *cijelo kretanje čini istinu*. Dakle, ova istina u sebi obuhvaća isto tako ono što bi se označilo kao *lažno*, kad bi se to moglo promatrati kao nešto takvo od čega treba abstrahirati. Naprotiv, to ne treba (u odredbi nečega stalnoga što je odsječeno od istinitoga) ostaviti izvan istine, neznano gdje; kao što na drugoj strani ni ono što je istinito ne treba ostaviti kao nešto mrtvo pozitivno koje miruje.

(Hegel, *Fenomenologija duha*)

sudbina?

Svakako, ljudi su raznoliki. Pa ipak, jednaki su – objasniti ću to primjerom. Kad se dijete rodi, ima to dvoje određenih roditelja. Ne može imati neke druge roditelje, samo to dvoje. Stoga su ti roditelji za to dijete najbolji, ne bi moglo imati neke bolje. Za to dijete oni su pravi.

No, neki se ljudi žale na svoje roditelje, htjeli bi da si oni neki drugi nego što jesu. Na taj način ne mogu primiti od svojih roditelja ono što su im stvarno dali. Kada pogledamo svoje roditelje, vidimo da su iza njih njihovi roditelji, a iza njihovih roditelja su drugi roditelji, i tako dalje kroz generacije. Isti život teče kroz sve njih da bi stigao do nas.

(**Bert Hellinger**, predavanje 11. studenog 2001.)

Ovdje bih htio napomenuti da, prema mom mišljenju, razmatranja o tome ima li neki predmet *bitna svojstva* mogu biti ispravna samo ako uvidimo razliku između apriornosti i nužnosti. *Bit* bi se lako mogla otkriti empirijski.

Bi li recimo Kraljica – bi li sama ta žena – mogla biti rođena od drugih roditelja nego su oni od kojih zapravo potječe? Kako bi neka osoba koja potječe od drugih roditelja, iz posve različite sperme i jajašaca, mogla biti upravo ta žena? Ako ta žena postoji, možemo zamisliti da bi se različite stvari u njezinu životu mogle promijeniti – da je postala beskućnik; da je njezina kraljevska krv nepoznata i tako dalje. Moguće je i da iako je rođena od tih roditelja, nikada nije postala kraljicom. Čak i da jest rođena od tih roditelja, poput lika Marka Twaina bila je zamijenjena s drugom djevojkom. To izgleda mogućim. No ono što je teže zamisliti jest to da su je rodili drugi roditelji. Čini se da sve što potječe od drugog podrijetla ne može biti taj predmet.

(**Saul Kripke**, *Imenovanje i nužnost*)

Bitno svojstvo neke stvari (bića) jest svojstvo bez kojega ta stvar ne bi bila stvar koja jest. U filozofskoj tradiciji vodila se rasprava o tome postoje li samo *vršne biti* (na primjer bit mačaka zajednička svim mačkama) ili postoje i *biti pojedinaca* (na primjer jedinstvena bit ili "*ovost*" mačka Srečka). Aristotelovci su bili skloniji samo vršnim bitima, dok je Leibniz predložio i postojanje individualnih biti.

(**Nenad Mišćević**, *Uvod u Imenovanje i nužnost*)

Tako je svojstvo da se bude kralj, svojstvo koje pripada Aleksandru Velikom, ako se ono zamišlja kao odvojeno od njegova subjekta, nedovoljno za određivanje nekog individuuma, jer ono ne uključuje u sebi druga svojstva istog subjekta i ne zahvaća u sebi sve ono što leži u pojmu nekog određenog kneza; bog, naprotiv, koji vidi individualni pojam ili "*ovost*" ("*haecitiet*") Aleksandra, vidi u tomu u isti mah temelj i razlog za sve predikate koji se uistinu o njemu mogu izreći; on na primjer, vidi da će Aleksandar pobijediti Darija i Pora, on to, štoviše, zna a priori – dakle ne iz iskustva umire li Aleksandar prirodnom smrću ili zbog trovanja, o čemu nama samo povijest može nešto reći.

(**Leibniz**, *Rasprava o metafizici*)

Postani što jesi.

(**Pindar**)

Na ovom se mjestu više ne da zaobići da se daje navlastiti odgovor na pitanje *kako se postaje ono što se jest*. ... Pretpostavi li se naime da zadaća, određenje, *sudbina* te zadaće leži značajno iznad jedne prosječne mjere, tad ne bi bilo veće pogibelji nego sama sebe vidjeti s tom zadaćom. Da se postaje to što se jest pretpostavlja to da se ni iz najdaljeg ne sluti što se jest. Iz tog gledišta čak i *promašaji* životni imaju svoj vlastiti smisao i vrijednost, sporedni puti i stranputice, otezanja, "skromnosti", ozbiljnost potraćeni na zadaće koje leže onostrano od one jedine zadaće. ... Međutim, sve više raste u dubini ona organizirajuća, za vladavinu pozvana "idea" – ona započinje zapovijedati, ona polagano vodi *nazad* sa sporednih putova i stranputica, ona priprema *pojedine* kvalitete i valjanosti koje će se jednom neizostavno pokazati kao sredstvo cjeline, - ona izobrazuje sva *služeća* mogućstva redom, prije nego bilo što obznani o dominirajućoj zadaći, o "cilju", "svrsi", "smislu".

(**Friedrich Nietzsche**, *Ecce homo*)

tijelo?

Istražujući emocije i tijelo shvatio sam ono što je Freud tako rječito izrazio: "anatomija je sudbina." Anatomija daje identitet, osobiti prepoznatljivi oblik i način funkcioniranja koji se temelji na tom obliku. Iz tih tjelesnih oblika spoznajemo genetsku, društvenu i osobnu povijest. Oblik odražava narav pojedinačnih izazova i načina na koji oni utječu na ljudski organizam. Anatomija je kinetička morfologija, oblici ljudskih procesa protegnuti kroz vrijeme. Konkretizacija bilo kojega našeg iskustva jest tjelesno ja. Nema iskustva bez utjelovljenja. Utjelovljen sam, dakle jesam.
(**Stanley Keleman**, *Emocionalna anatomija*)

Ne možemo se dovoljno načuditi kako je ljudsko tijelo moglo nastati: kako može kao cjelina živjeti, rasti i neko vrijeme postojati jedan takav neobičan spoj živih bića, od kojih je svako zavisno i pokorno, pa ipak u stanovitom smislu opet takvo da zapovijeda i po svojoj volji djeluje: i to se, očigledno, ne zbiva posredovanjem svijesti! Ovo veličanstveno sprezanje mnogostrukog života, uređenje i raspored viših i nižih djelatnosti, tisućstruka poslušnost koja nije slijepa, još manje mehanička, nego koja bira, koja je pametna, pažljiva, čak poslušnost koja se opire – čitav ovaj fenomen "tijelo" je prema svim intelektualnim mjerilima tako nadmoćan nad našom sviješću, našim "duhom", našim svjesnim mišljenjem, osjećanjem i voljom kao algebra nad tablicom množenja...

Ljudsko tijelo u kome je još živo prisutna sva najdalja i najbliža prošlost svega organskog postojanja, kroz koje i preko koga kao da struji ogromna nečujna rijeka: to tijelo je začudnija misao nego li stara "duša".

(**Friedrich Nietzsche**, iz ostavštine)

Pri tom Nietzsche ne odbacuje um, nego ga podređuje tijelu, čvrsto povezuje s njim. Za njega je tijelo "veliki um" (kako kaže u *Zarathustri*), jer nosi u sebi svu prošlost sveukupnog dosadašnjeg razvoja, tako da u svakom pogledu nadmašuje naslijeđeni "mali um".

Pozivanjem na dotad prezreno ljudsko tijelo, Nietzsche nije išao za tim da ovjekovječi rascjep između tijela i svjesnog ja. Prije bi se moglo reći da je nastojao premostiti taj rascjep. I to ponajviše time što je tijelo shvatio kao našu istinsku "vlastitost", kao ono što, zapravo, čini naše biće.

Tvrdio je da "mali um" (ili "duh") nimalo ne doprinosi spoznaji onog što jest, da zauvijek ostaje na površini stvari budući da ne prilazi stvarnosti neposredno, nego samo posredovanjem osjetilnih dojmova, hipoteza i zaključaka. Ništa ne pomaže što je taj um savršeno praktično-tehnički podešen te upravo zbog toga može dobro poslužiti interesima održanja golog života, to jest čovjekovoj vladavini nad prirodom. Jer sva ta korisna obrada kaotičnog osjetilnog materijala nema nikakve veze sa spoznajom, diskursivni pojam ne dopire do "stvarno" postojećeg.

"Mi nemamo baš nikakav organ za spoznaju.", kaže Nietzsche u *Radosnoj znanosti*. Smisao ovog stava može biti samo u tome da ne postoji nikakav specializiran spoznajni aparat koji čovjeku stoji na raspolaganju kao produžetak njegove vlastitosti (a ne u tome da čovjek u načelu ne može ništa spoznati). On zapravo hoće reći kako se stvarnosti ne može prići nikakvim polovičnim sredstvima, da spoznaja nije ni čisto intelektualni niti čisto osjetilni proces, pa ni nekakva mehanička mješavina jednog i drugog. Čovjek ne spoznaje ništa posredovanjem nekog izdvojenog organa, što god da pojedini njegov organ uobražavao o svojoj sposobnosti za tako nešto, nego samo cijelim svojim bićem. Spoznajni proces je u punom smislu riječi stvaralački čin samo zato jer u njemu nepodijeljeno dolazi do izraza čovjekova vlastitost.

(**Mihailo Đurić**, *Nietzsche i metafizika*)

"Tijelo" Nietzscheu nije (...) puka materijalna, fizikalno istumačiva i izračunljiva protežnost... U pojmu tijela mišljena je (...) procesnost mnogostruke organizacije organskoga, u koju organizaciju jednako tako spadaju spekulativno mišljenje i matematičko računanje kao i ishrana protoplazme. Utoliko se pri promišljanju tijela i utjelovljenja ne smije dati zavesti možebitnim utjecajem prirodnih znanosti, vidljivim u nerijetkim Nietzscheovim pokušajima da vlastita promišljanja podupre onodobnim istraživanjima i rezultatima biologije, anatomije ili kemije. U kontekstu Nietzscheova filosofiranja tijelo je bitno filozofijski pojam, budući da se na njegovu tragu otkriva volja za moć kao bit života.

(**Petar Šegedin**, *Volja za moć i problem istine*)

Intelekt i osjetilnost ipak se ne daju razlučiti. Filosofija je pojmljeno uzajamno djelovanje *fysisa* i *logosa*,

ne ono što se priča. Ubuđuće će filosofom moći biti samo fiziognomičar koji ne laže. Fisiognomijsko mišljenje nudi šansu proboja iz carstva rascijepljenih i zbog toga zlih glava.
(**Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkoga uma*)

Zenon?

Zenon iz Eleje (oko 500. pr. Kr) bio je odani učenik Parmenidov, koji je držao da je stvarnost jedna neraščlanjena, nepromjenjiva, nepokretna cjelina lišena bilo kakvih dijelova. Gibanje, promjena i mnoštvenost puki su prividi. Čini se da je Parmenid bio predmetom stanovitog izrugivanja; Zenonovo je poslanje bilo pobijati one koji su se zabavljali na račun njegova učitelja. Da bi ostvario taj cilj, Zenon je predložio možda i do četrdeset paradoksa namijenjenih *reductio ad absurdum* prostora, vremena, gibanja i mnoštvenosti.

Zenonov paradoks nazvan *dihotomija* dolazi u dva oblika, napredujućem i nazadujućem. U napredujućem obliku Zenon tvrdi da Ahil (neovisno o kornjači iz njegovog najčuvenijeg paradoksa) nikad ne može dotrčati s jednog do drugog kraja trkališta. Da bi prevalio čitav tijek puta, morao bi najprije prijeći pola udaljenosti. Preostaje druga polovica udaljenosti. Da bi prevalio preostalu polovicu, mora prijeći pola od nje. Preostaje jedna četvrtina udaljenosti; sad mora prijeći pola od toga. Taj se argument ponavlja neograničeno puta. S obzirom da neki konačni segment puta *uvijek* preostaje za prijeći, Ahil nikad ne može dostići cilj. *QED*

Nazadujući oblik argumenta sastavljen je da bi pokazao, još začudnije, da Ahil ne može niti krenuti s početne točke. Kao i u napredujućem obliku, Zenon započinje tvrdnjom da Ahil mora najprije prijeći pola puta, da bi prešao cijeli put. No, prije nego prijeđe prvu polovicu, mora prijeći pola od toga (prvu četvrtinu). Prije nego to učini, mora prijeći prvu polovicu prve četvrtine. Argument se ponavlja neograničeno puta. Prije nego bi Ahil mogao prijeći bilo koju konačnu udaljenost već bi morao prevaliti beskonačno mnogo konačnih segmenata. *QED*

Mnogi su ljudi osjećali da se ovi poznati Zenonovi paradoksi gibanja mogu jednostavno odbaciti primjenom infinitesimalnog računa. Tvrdilo se, primjerice, da napredujući oblik paradoksa dihotomije iščezava kad shvatimo da jedan beskonačni niz pozitivnih brojeva $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$ ima konačnu sumu. No, ta razmatranja ne odgovaraju na pitanje je li beskonačni niz zadataka moguće obaviti u nekom konačnom vremenu.

Zenonov najdublji paradoks je u osnovi geometrijski. On zapravo pita imaju li krajnji sastojci neke dužine – dakle točke – duljinu različitu od nula, ili im je duljina stvarno nula. Dužina je očigledno beskonačno djeljiva; dakle ima beskonačno mnogo krajnjih sastojaka. Ako imaju bilo koju duljinu veću od nula, tad, suprotno našoj pretpostavci, duljina dužine mora biti beskonačna. Bilo koji niz koji se sastoji od pozitivnih veličina *jednakog iznosa* ima beskonačnu sumu. No, ako je pak duljina doslovno nula, tad će, suprotno našoj pretpostavci, duljina segmenta biti nula.

(Wesley C. Salmon, u *A Companion to Metaphysics*, uredili J. Kim i E. Sosa)

U traženju rješenja za te probleme Aristotelu je valjalo ući dublje u promišljanje same *neograničenosti*, onoga što je i kako uistinu jest *apeiron* (beskonačno, neograničeno). Da *neograničeno* postoji za Aristotela je nesporno, budući da je "jasno kako nastaju mnoge nemogućnosti ako *neograničeno* naprosto ne postoji, jer će tada vrijeme imati neki početak i svršetak, veličine se neće dijeliti na veličine i broj neće biti neograničen". Također, *neograničeno* na određeni način za Aristotela i ne postoji, naime ne postoji primjerice neograničeno tijelo niti pak neograničeno mjesto. No kako onda biva to neograničeno? Budući se "ono *biti* jednom kazuje po mogućnosti (*potencijalno*), jednom po ostvarenosti (*aktualno*), a *neograničeno* nastaje ili dodavanjem ili diobom", Aristotel odgovara da "preostaje dakle da *neograničeno* biva po mogućnosti (*potencijalno*)."
Pri tome Aristotel naglašava da "ne treba to *biti* po mogućnosti shvatiti kao: ako ovo može biti kip, to će i biti kip, pa će tako i *neograničeno* biti po zbiljnosti". Dok kip preoblikovanjem bronce postaje po zbiljnosti (*aktualno*), ***neograničeno nikada ne može biti zbiljsko***, ostvareno.

Dakle, zaključuje Aristotel, "u neprekidnom je prisutan neograničeni broj polovica, ali ne *ostvarenošću* nego *mogućnošću*". Neograničena podijeljenost vremena (i prostora) u Zenonovim dokazima nije nešto što je stvarno sprovedeno, ozbiljeno, niti pak može biti ostvareno; veličine (prostorne i vremenske) neograničene su jedino u smislu neodređenosti broja mogućih dijelova kao rezultata samoga dijeljenja. Stoga Aristotel zaključuje kako "onome koji pita mogu li se prelaziti neograničenosti, bilo u vremenu bilo u crti, valja reći kako dijelom mogu a dijelom ne", naime, "ako su one *ostvarenošću* onda ne mogu; dočim ako bivaju *mogućnošću* onda mogu". Aristotel kaže kako se "jedna stopa *mogućnošću* nalazi u dvije, u *zbilji* pak tek nakon što se razdijeli"; podijeljenost veličine (kako prostorne tako i vremenske) nije inherentno nego isključivo njeno akcidentalno svojstvo. Drugim riječima, u konačnome vremenu nemoguće je ostvariti neograničeno mnogo postaja (točaka) iako je prigodice moguće ostvariti svaku od

njih; ono što postoji zbiljnošću, aktualno, uvijek je čitava neprekidnost (neizdijeljeni put, cijeli vremenski interval) koju se može prijeći, dakako, ako se jednostavno krene i ne stane.
(**Boris Kožnjak**, u *Aristotel i aristotelizam*, priredio D. Barbarić)

inicijacija?

Branko Despot 6. srpnja 1942. rođen živi pokušava sebe roditi.

(**Branko Despot**, biografija autora u knjizi *Filosofiranje?*)

Inicijacija je drugo, pravo rođenje. Bez inicijacije se čovjek rodi samo jedanput, poput životinje ili sluge. U misteriju iniciranja duša prolazi kroz istu metamorfozu kao i ljudsko tijelo u majčinoj utrobi: iz zametka postaje autonomno živo biće.

(**Bela Hamvas**, *Scientia sacra*)

...govor o Erosu čuh jednom od Diotime, žene iz Mantineje*, koja bijaše u tome mudra i u mnogočemu drugom, i koja je mene i ljubavnim stvarima poučila...

*[*Mantikes Diotimas*: srodnost pridjeva s *mantike*, "mantički", "proročki" bjelodana je, *op. prev.*]

(**Platon**, *Simpozij*)

Sokrat priznaje u *Simpoziju* da mu je sve što zna o erosu prenijela Diotima tijekom inicijacije. Odatle slijedi pikantni nalaz da europski filosof dušom i tijelom u najodlučnijim stvarima nije vjerovao u argumentaciju nego u inicijaciju. (...)

Sokrat je jedan od posljednjih Europljana koji su ostali dosljedni arhajskoj spoznaji da su muške svijesti bez inicijacijskog prizivanja dolaska na svijet osuđene na zapuštenost; stoga ga njegov Bog sili da mladim prijateljima pruži porodijsku pomoć.

U porođajnim mukama žena nastupa samo dio muka koje se uspostavljaju onda kad se u tjeskobi svijesti odraslih muškaraca donošenje na svijet reproducira u cijelosti i kao iznutra. Muška svijest je žigosana pritiskom da sama mora doći na svijet. Filosofija sama postaje prijelaznim ritualom u jedno do danas još neutvrđeno "drugo stanje" znanja, odrastanja i koeksistencije.

(**Peter Sloterdijk**, *Doći na svijet, dospjeti u jezik*)

čestice?

Posljedica je quantne teorije da se na korjenito nov način slama sam pojam **analize** nekog cjelovitog sustava na skup neovisno postojećih, međudjelujućih čestica. Umjesto toga, i iz razmatranja značenja matematičkih jednadžbi i iz ishoda samih pokusa, slijedi da **mnoštvo čestica** valja shvatiti doslovno kao **projekcije jedne višedimenzionalne zbilje** koju se ne da obračunati pomoću bilo kakve sile među česticama.

Da bismo stekli neki intuitivni osjećaj o tome što se ovdje misli pojmom projekcije može nam pomoći razmatranje sljedećega uređaja. Započinjemo pravokutnim spremnikom punim vode, s prozirnim zidovima (vidi sliku). Pretpostavimo dalje da su dvije televizijske kamere, A i B, upravljane na ono što se zbiva u vodi (npr. jednu ribu koja pliva unaokolo), kako se to vidi kroz dva međusobno okomita zida. Neka su sad u nekoj drugoj prostoriji na ekranima A i B vidljive odgovarajuće televizijske slike. Nama je očigledno da između dviju riba što se pojavljuju na dvama ekranima **postoji stanovita veza**. Na primjer, na ekranu A vidimo sliku jedne ribe, i na ekranu B drugu takvu sliku. No, u bilo kojem trenutku svaka će slika općenito **izgledati različito** od druge. Ipak će ta raznolikost biti povezana: kad vidimo da se jedna slika giba na stanoviti način, i druga će se slika odgovarajuće gibati. Osim toga, sadržaj koji je uglavnom na jednom ekranu prelaziti će na drugi, i obratno (npr. kad se riba u početku licem okrenuta kameri A zakrene za pravi kut, slika koja i bila na A sad će se naći na B). Tako će u svakom trenutku sadržaji slika na pojedinim ekranima biti povezani i međusobno se odražavati.

Dakako, mi znamo da se u ovom slučaju te dvije slike ne odnose na neka dva neovisno postojeća bića koja međudjeluju (u tom slučaju bi se primjerice moglo reći da jedna slika "uzrokuje" odgovarajuće promjene druge). Prije se odnose na jednu zbiljnost, koja je zajednički temelj obiju (a to objašnjava povezanost slika bez pretpostavke da jedna na drugu djeluju uzročno).

Ta je zbiljnost više dimenzije nego odvojene slike na ekranu; ili, da to drugačije iskažemo, slike na ekranu su dvodimenzionalne projekcije (ili facete) trodimenzionalne zbilje. U nekom smislu ta trodimenzionalna zbilja u sebi sadrži te dvodimenzionalne projekcije. Ipak, kako te **projekcije** postoje samo kao abstrakcije, trodimenzionalna **stvarnost nije niti jedna od njih**, nego je nešto drugo, nešto čija narav nadilazi oboje.

(David Bohm, *Cjelovitost i implicitni red*)

uzrok?

Već stoljećima filozofija naučava da postoje četiri uzroka:

1. *causa materialis*, material, tvar, od koje se npr. izrađuje neka srebrna plitica;
2. *causa formalis*, forma, oblik koji material poprima;
3. *causa finalis*, svrha, npr. služba pri žrtveniku prema kojoj se potrebna plitica određuje po formi i tvari;
4. *causa efficiens*, onaj tko izaziva učinak, uobličuje gotovu, stvarnu pliticu: zlatar.

Stoljećima se zapravo postupa tako kao da je nauk o četiri uzroka pao s neba poput sunčano jasne istine. Došlo je, međutim, vrijeme da upitamo: zašto postoje upravo četiri uzroka? Što znači, zapravo, "uzrok" s obzirom na ta četiri imenovana? Čime se određuje uzročno značenje četiriju uzroka tako jedinstveno da oni idu skupa?

Odavna se već običava uzrok predočiti kao ono što učini neki učinak. Učinjati znači pri tome: postizati rezultate, efekte, učinke. *Causa efficiens*, jedan od četiriju uzroka, na mjerodavan način određuje svu kauzalnost. To ide tako daleko da se *causa finalis*, finalnost, uopće više ne ubraja u kauzalnost. *Causa casus*, pripada glagolu *cadere*, pasti, i znači ono što čini da nešto u rezultatu ispada ovako ili onako. Nauk o četiri uzroka potječe od Aristotela. U području grčkog mišljenja, međutim, sve ono što su kasnija razdoblja tražila pod predočbom i naslovom "kauzalnost", nema naprosto ništa s činjenjem i učinjanjem. Ono što mi nazivamo uzrok, a Rimljani nazivahu *causa*, u Grka se imenuje s *aition*, i znači ono što skrivlja ili zadužuje nešto drugo. Četiri uzroka su uzajamno supripadni načini krivnje/dugovanja (*Verschulden**). Jedan primjer ovo može pojasniti:

Srebro je ono od čega je izrađena srebrna plitica. Ono je kao ta tvar (*hyle*) sukrivo za pliticu. Ova duguje, tj. zahvaljuje srebru to od čega se sastoji. Ali, kao žrtveni pribor, ona nije dužna samo srebru. Kao plitica pojavljuje se ono što je srebrom skrivljeno baš u izgledu plitice, a ne u vidu narukvice ili prstena. Taj žrtveni pribor istodobno je dužan izgledu (*eidos*) plitičastog. Srebro – u što je utisnut izgled plitice; izgled – u kojemu se pojavljuje ono srebrno: oboje su na svoj način sukrivi za tu žrtvenu pliticu.

Ipak, krivo je za nju prije svega nešto treće. To je ono što pliticu već unaprijed ograničuje na oblast posvete i darovanja. Time se ona određuje kao žrtveni pribor. Ono što određuje do-vršava stvar. Ipak, s tim svršetkom stvar ne prestaje, nego tek od njega ona počinje kao ono što će biti prema izradbi. Ono što u ovom smislu svršava i dovršava stvar naziva se grčki *telos*, što se odveć često prevodi kao "cilj" i "svrha", te tako krivo tumači.

Napokon je i nešto četvrto sukrivo za predležnost i raspoloživost gotova žrtvenog pribora: zlatar (ali nipošto tako da on radeći učini gotovu žrtvenu pliticu kao učinak nekoga pravljenja, ne kao *causa efficiens*).

Zlatar prokazuje i sabire tri imenovana načina krivnje/dugovanja. Pro-kazivati (*überlegen*), to će reći na grčkom *legein*, *logos*. Zlatar je sukriv kao onaj počevši od koga pro-izvođenje žrtvene plitice ima svoje ishodište. Tri prije imenovana načina krivnje/dugovanja zahvaljuju prokazivanju zlatara to da oni i to kako oni pri proizvođenju žrtvene plitice izlaze na vidjelo i dolaze u igru.

U predležćem i raspoloživom žrtvenom priboru vladaju dakle četiri načina krivnje/dugovanja. Oni se među sobom razlikuju, a ipak supripadaju. Što ih to unaprijed sjedinjuje? U čemu je su-igra četiriju načina krivnje/dugovanja? Odakle potječe jedinstvo četiriju uzroka? Što znači, dakle, grčki mišljeno, ta krivnja/dugovanje?

Mi današnji odveć smo lako skloni tome da krivnju/dugovanje razumijemo ili kao ogrešenje o što, ili je pak tumačimo kao neku vrstu činjenja. U oba slučaja zakrčujemo sebi put ka izvornom smislu onoga što se kasnije naziva kauzalnost. Dokle god taj put ne otvorimo, ne ćemo ni uvidjeti što je zapravo ono instrumentalno koje počiva u kauzalnom.

Da bismo se othrali spomenutim krivim tumačenjima krivnje/dugovanja pojasnimo njena četiri načina polazeći od onoga što oni skrivljaju. Prema primjeru oni skrivljaju predležnost i raspoloživost srebrne plitice kao žrtvenog pribora. Predležnost i raspoloživost označuju prisutnost nečeg prisutnog. Četiri načina krivnje/dugovanja dovode nešto do toga da se pojavi. Oni tom nečemu dopuštaju da se pojavi u prisutnost. U smislu takvog pro-puštanja, krivnja/dugovanje jest pro-pust. S obzirom na ono što su Grci iskusili u krivnji/dugovanju, u *aitia*, dajemo sada riječi "pro-pustiti" jedan širi smisao, tako da imenuje bit kauzalnosti onako kako su mislili Grci.

Ali u čemu igra sada su-igra četiriju načina "pro-pusta"? Oni puštaju da ono još-ne-prisutno nadode u prisutnost. Oni su prema tome jedinstveno prožeti nekim izvođenjem, koje izvodi na vidjelo ono prisutno. Što je to izvođenje kazuje nam Platon u jednoj rečenici dijaloga *Symposion*:

"Svaki pro-pust onoga što iz ne-prisutnog prelazi u prisutnost, jest *poiesis*, pro-izvođenje."

Sve je na tome da to pro-izvođenje mislimo u svoj njegovoj širini. Neko proizvođenje, *poiesis*, nije samo rukotvorna izrada, niti samo umjetničko sačinjavanje. I *fysis*, samoniklost, je neko pro-izvođenje, jest *poiesis*. *Fysis* je čak *poiesis* u najvišem smislu. Jer tu je raskriljenje pro-izvođenja u sebi samome, npr. otvaranje cvijeta u procvatu. Nasuprot tome, ono rukotvorno i umjetnički pro-izvedeno, npr. srebrna plitica, ne nastaje pro-izvođenjem po sebi samom, nego pro-izvođenjem po nekome drugom, po rukotvorcu i umjetniku. Ti načini pro-pusta, četiri uzroka, igraju dakle u pro-izvođenju. Pro-izvođenjem izlazi na vidjelo isto tako ono izraslo prirode kao i ono sačinjeno rukotvorstva i umjetnosti.

No kako se zbiva to pro-izvođenje, bilo to u prirodi bilo u rukotvorstvu i umjetnosti? Što je pro-izvođenje, u kojem igra četverostruki način pro-pusta? Pro-izvođenje iz-vodi nešto iz skrivenosti u neskrivenost. Pro-izvođenje se događa samo ako ono skriveno dolazi u neskriveno. To dolaženje počiva i događa se u onome što mi zovemo raskrivanjem. Grci za to imaju riječ *aletheia*, ne-skrivenost, što Rimljani prevode kao *veritas*, a mi velimo "istina" i obično je razumijemo kao ispravnost predočavanja.

* *Verschulden* znači istodobno: zadužiti se za što i kod koga, te skriviti nešto; predmnijeva također i odgovornost za to. *Schuld* znači: krivnju i dug, dugovanje i jezično je u vezi sa *sollen*, "trebati", koji izvorni isto tako čuva ova dva smisla: počiniti (neku grešku) i biti dužan. U prijevodu pokušavamo zadržati oba ova tako da pišemo krivnja/dugovanje. (Prim. prev.)

(**Martin Heidegger**, *Pitanje o tehnici*)

individua?

Ukratko, je li živo tijelo tek tijelo poput drugih?

Nedvojbeno se i ono sastoji iz dijela protežnosti povezanog s ostatkom protežnosti, podvrgnutog istim fizikalnim i kemijskim zakonima koji uređuju bilo koji dio materije. Međutim, dok je dioba materije u nekom puko izdvojenom tijelu ovisna o našem opažanju, živo je tijelo izdvojila i zatvorila priroda sama. Ono se sastoji od heterogenih dijelova koji nadopunjuju jedan drugoga. Ono obavlja različite funkcije koje impliciraju jedna drugu. To je *individua*, i ni za jedan drugi predmet, čak ni za kristal to ne možemo kazati, jer kristal nema heterogene dijelove ni raznovrsne funkcije.

Nesumnjivo je teško odrediti, čak i u anorganskom svijetu što jest a što nije individua. Poteškoća je već u životinjskom carstvu velika; postaje gotovo nesavladivom kada se radi o biljkama. Vidjet ćemo kako individualnost obuhvaća beskonačnost stupnjeva i nigdje, čak ni u čovjeka, nije posve ozbiljena. Ali to nije razlog da odbijemo u njoj karakteristično svojstvo života: biolog koji postupa kao geometar olako tu triumfira nad našom nemoći da individualnosti damo jasnu i općenitu definiciju. Savršena se definicija primjenjuje samo na dovršenu zbilju: no životna se svojstva nikada u potpunosti ne ozbiljuju, ali uvijek su *na putu* ozbiljenja. Nisu toliko *stanja* koliko *težnje*.

A težnje pak polučuju sve ono za čim smjeraju samo ukoliko im ne suprotstavimo neku drugu težnju; u području života pak uvijek postoji međusobna uvjetovanost antagonističkih stremljenja. Pogotovo s obzirom na individualnost možemo reći da je težnja za individuacijom prisutna posvuda u organskom svijetu, te da je posvuda u sukobu s težnjom za raz-množavanjem.

Prečesto, međutim, razmišljamo o stvarima života kao o modalitetima mrtve materije. Nigdje pomutnja nije tako vidljiva kao u raspravama o individualnosti. Pokazuju nam kolutiće kišne gliste od kojih svaki regenerira svoju glavu i živi kao samostalna individua, sveživca čiji svaki komadić postaje novim sveživcem, jajašce ježinca čiji fragmenti razvijaju potpune embrije: gdje bi dakle bila, kažu nam, individualnost sveživca, jajašca ili crva? Ali iz toga što sada ima više individua ne slijedi da malo prije nije bila jedna jedina.

Priznajem, čim vidim da je iz ormara ispalo *više* ladica nemam prava reći da je ormar ikad bio iz *jednog* dijela. Ako je ormar sada sačinjen iz heterogenih dijelova, onda je to bio već kod svoje izrade. No pretpostavimo da organsko tijelo ima razlikovnu značajku da raste i da se mijenja bez prestanka - o čemu uostalom svjedoči i najpovršnije promatranje – tada ne bi bilo ničeg začuđujućeg da ono što je prvotno bilo *jedno* bude potom *višestruko*. U tome se i sastoji raz-množavanje jednostaničnih organizama: živo se biće dijeli u dvije polovice, od kojih je svaka potpuna individua. Kod složenijih organizama moć da se iznova proizvede *cjelina* smještena je u spolne stanice – ali da bih mogao govoriti o individualnosti zapravo nije nužno da se organizam može razdvojiti u samoodržive fragmente. Dovoljno je da organizam očituje stanovitu usustavljenost dijelova prije fragmentacije, i da se nakon odvajanja to samousustavljenje teži reproducirati u fragmentima. A upravo to zamjećujemo u organskom svijetu. Zaključimo dakle da individualnost nikad nije savršena, da je često teško, ponekad i nemoguće, reći što je individua a što nije, ali da život stoga ništa manje ne teži individualnosti i izgradnji prirodno izdvojenih, prirodno zatvorenih sustava.

(**Henri Bergson**, *Stvaralačka evolucija*)

Čudim se naime tome da kad je svako od njih bilo jedno od drugog odvojeno tada je svako zacijelo bilo jedno i nisu tad bili dva, a kad su se približili jedno drugome to je postalo uzrokom toga da su postali dva – naime taj sastanak, to što su stavljeni jedno pored drugoga. Niti pak više mogu vjerovati da je ako netko razdvaja na dvoje opet to razdvajanje postalo uzrokom da je nastalo dva. Jer uzrok toga da nastaje dva sad je suprotan nego ranije: naime onda je to bilo stoga što su bili privedeni jedno drugome, sada pak to što se odvođe i odvajaju jedno od drugog.

(**Platon**, *Fedon*)

pitagorovstvo?

Po Aristotelovu su prikazu pitagorovci proglasili brojeve bitima (*ousia*) stvari ili pak njihovim iskonom (*arche*). U jednom razmatranju izvodi da su pitagorovci pronašli sličnosti između svojstava brojeva i stvari, osobito u strukturi glazbene harmonije i u nebeskom kretanju. Može se naći i srodna formulacija da su stvari ono što jesu oponašanjem ili možda bolje prikazivanjem (*mimesis*) brojeva, što se u bitnom identificira s Platonovim sudjelovanjem (*methexis*) u ideama. Ono što se time misli jest imanentnost brojeva u stvarima, shvaćali se oni sad kao sastavni dijelovi ili se pak samo "elementi" brojeva izjednačavali s elementima stvari. Elementa su dva: "granica" (*peras*) i "bezgranično" (*apeiron*). Spomenuta imanentnost morat će se zamišljati kao prisutnost brojčano određene strukture, takoreći aritmetičkog kostura u stvarima, otprilike onako kako u nekom kristalu još danas možemo raspoznati njegovu takozvanu "prostornu mrežu" (s pripadnom grupom).

Ono što je novo u tu tematiku unio Platon bilo je upozorenje na razliku između posve čvrstog i određenog "idealnog karaktera" broja, i netočnog i nestalnog – Platon, nadovezujući se na heraklitovce, kaže "tekućeg" – karaktera osjetilno opazivih stvari. Nama je danas ta razlika na području geometrije dobro poznata; i mi osjetilno opaziv krug, koji je netočan i kada je najtočnije nacrtan, razlikujemo od savršenog, "idealnog" kruga na koji geometar zapravo misli.

To što se kod pitagorovaca zove "broj" (*arithmos*) je raznolikost ili složevina diskretnog (ne kontinuiranog) tipa. Ovdje se valja podsjetiti etimologije riječi "*arithmos*": ona dolazi od "*ararisko*", "slažem", te po svojem prvotnom smislu doista znači "složevina". Polazeći od tog konkretnog, iskonskog, ako se hoće i primitivnog pojma broja, pitagorovsko shvaćanje postaje bitno razumljivijim. "Broj" znači nešto poput određene strukture koja se može aritmetički opisati, a nalazi se u stvarima i tvori njihovu pravu bit. No ta struktura po pitagorovskom shvaćanju nije složevina nečega drugog, doista konkretnog, nego je samostalan kostur stvari koji ih nosi i na neki način iznutra drži na okupu.

Pitagorovska osnovna misao da se bit stvari može svesti na "broj" – na brojčano odredive zakone – znači da se zakoni postojećih stvari podudaraju s unutarnjom simetrijom ili "harmonijom" brojčanih zakona. Jedan od vodećih fizičara našeg vremena, W. Heisenberg, svoju vlastitu metodu objašnjavanja u današnjoj teoriji elementarnih čestica podređuje toj istoj tendenciji prema simetriji: "u temelju atomne strukture materije jest naposljetku jedan matematički zakon, matematička simetrija." I doista, Heisenberg osnovnu jednadžbu fizike elementarnih čestica koju je predložio karakterizira time što ona zadovoljava velik niz uvjeta simetrije. Tako se od pitagorovaca i pitagorizirajućeg Platona proteže dalek luk do današnjih istraživanja.

(**Oskar Becker**, *Veličina i granica matematičkog načina mišljenja*)

mjera?

U antičko je doba osnovno značenje riječi "mjera" bilo "granica" ili "rub". U tom smislu se za svaku stvar moglo reći da ima svoju prikladnu mjeru. Na primjer, držalo se da kad ljudsko ponašanje nadiđe sebi primjerene granice (odnosno mjeru) posljedica mora biti neka tragedija (kao što je vrlo snažno prikazano grčkim dramama). Mjera se zapravo smatrala bitnom za razumijevanje *dobra*. Tako je korijen riječi "medicina" latinsko *mederi*, što znači "liječiti" i izvodi se iz korijena koji znači "mjera". To podrazumijeva da je biti zdrav značilo imati sve u *pravoj mjeri*, u tijelu i umu. Slično se mudrost izjednačavala s *umjerenošću (moderation)* i *smjernošću (modesty)* - čiji je zajednički korijen riječi također izveden iz mjere – dajući time naslutiti da je mudar čovjek onaj tko sve drži u pravoj mjeri.

Dakako, mjera može biti *određena*, no takva određenost općenito ne mora biti u obliku količinskog omjera. Npr. u drami je primjerena mjera ljudskog ponašanja određena kvalitativnim pojmovima a ne brojčanim omjerima. Moderna upotreba riječi "mjera" nastoji puno više naglasiti njezin količinski ili brojčani vid. No, čak i tu je još uvijek prisutan pojam ruba ili granice, makar u pozadini. Tako je za postaviti neku *ljestvicu* (npr. duljine) potrebno uspostaviti podjele koje su zapravo *granice* odnosno *rubovi* uređenih segmenata.

(David Bohm, Cjelovitost i implicitni red)

Za znanost je posljednji temelj "činjenica". A što je činjenica? Citiram riječi Maxa Plancka: "Činjenice su ono što možemo mjeriti." Veliki fizičar je time u potpunosti izrazio ono što je zapisano u metodologijskom kodeksu časti modernog empirijskog istraživanja.

No postoje dvije vrste mjere, što je pokazao već Platon u dialogu o državniku. Postoji mjera kojom pristupamo stvarima. To potpuno odgovara našoj novovjekovnoj sklonosti mjerenju u modernoj znanosti. Postoji metrička mjera u Parizu – o ne dodirujte, ne dodirujte je! – i prema takvom čvrstom mjerilu baždareni su svi ostali mjerni sustavi. Tehnički jezični izraz za to "baždariti" – *aequare* (izjednačiti) – i znači provjeru ispravnosti. Ali kakvu ćemo mjeru naći kad govorimo o simetriji i ljepoti? Platon kaže da je to *metrion*, mjera koju svako biće ima u sebi. Kao i svi Grci, on pri tom najprije misli na živo biće. Biće je ponajprije nešto živo. I svijet je velika životinja koja diše – tako su osjetilno Grci vidjeli svijet. Ali nama je sada važan pojam *metrion*, mjera koju nešto ima u sebi samome i koju kao *harmonia* potom susrećemo i u teoriji glazbe, a u paralelnoj uporabi jezika – *hygeia*, zdravlje – također je *harmonia*. To jest takvo suglasje različitog u jedinstvu koje čini čudo organskog života. Dijelovi tu nisu dijelovi, nego u najširem smislu udovi. Platon rabi riječi "dijelovi i udovi", to jest na neki način pretječe samoga sebe kada zausti riječ "dio", da bi rekao: ne, ne, ništa nije tek dio, sve je ud odgovarajuće cjeline. Tako je i ovdje s pojmom *metrion*. Tu vidimo o čemu je riječ: tko u sebi ima mjeru po kojoj je sve primjereno. Grčka riječ za točnost glasi *akribeia* – akribija. To kažemo za pedante, koji od sebe i od drugih zahtijevaju užasnu akribiju. Sve mora biti u redu, sve do točke na i. To je doista osiromašen, forsiran pojam točnosti. Nasuprot tome stoji osjetljivost za ono usklađeno, i ono usuglašeno i ono supripadno. To je jedinstvo koje priroda može postići i koje održava. Na primjer kada održava tjelesnu temperaturu i što još sve ne u našem organskom kruženju. I sve ono što radi svoje reproduksijske sposobnosti pokreće u našem ili u svim drugim živim bićima. Vidimo da ne stoji uobičajeni prigovor kako je sve tako netočno. Ne! Točnije je i primjerenije od svih izmjerenih točnosti. U svakoj riječi iz ljubavi npr. više je točnosti nego u svemu što se daje izmjeriti. Točnost je tu pojam više vrste, koji dovodi do izražaja slaganja i uzajamne sklonosti i povezanosti.

(Hans-Georg Gadamer, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*)

Ali jasno je da mjera, u smislu *prave mjere*, nije naprosto istovjetna s brojem. Da bi se doista razumjelo što je Platon mislio pod pravom mjerom mora se svakako u obzir uzeti dialog *Državnik*. Tamo izloženom razlikom između onog umijeća mjerenja koje sve mjeri s obzirom na veličinu i malenost, i onog koje sve mjeri s obzirom na "bit (*ousia*) koja je nužna u odnosu na nastajanje", prava mjera je odlučno izvučena iz cjelokupnog okružja onog puko kvantitativnog. Da u "odmjerenom" (*to metrion*) treba prepoznati aluziju na najviše dobro iz *Fileba*, o tome može biti tako malo sumnje kao i o tomu da je time na mjesto mjernog umijeća koje se služi pukim odnosima brojeva stupilo neko novo i puno subtilnije, koje se usmjerava na svagda situacijom uvjetovanu, nikad unaprijed određivu *procjenu prave sredine između pretjeranosti i manjkavosti u svakom pojedinom slučaju*. Tu se dakle ne radi više o tomu da se mjere "broj, duljina, dubina, širina i brzina" nego da se mjeri "u odnosu spram *prave mjere*, onog doličnog, pravodobnog i neophodnog, kao i svega onoga što se zadržava u sredini između dvije krajnosti".

(Damir Barbarić, *K budućem mišljenju*)

informacija?

Što označava riječ informacija? Materijalnu stvar (npr. možda tiskarsku boju na telegramskej cedulji)? Ili neki sadržaj svijesti (npr. moje mišljenje kad čitam telegram)?

To je pitanje uznemirilo teoretičare informacije naših dana, i oni su došli do rezultata koji ih možda još i više uznemiruje: nijedno od to dvoje. Oba tumačenja – i materija i svijest – padaju u vodu na onome zašto je pojam informacije uopće uveden, na objektivnom karakteru informacije.

Uzmimo da je informacija tiskarska boja na cedulji. Tada ono što sam napisao u Hamburgu kad sam predavao telegram i ono što je primatelj u Münchenu dobio u ruke nije ista informacija, jer su to različite cedulje – no informacija je upravo ono što je zajedničko objema ceduljama.

Uzmimo da je informacija misaoni proces u duši čovjeka koji misli sadržaj telegrama. Tada je ono što sam mislio kad sam predavao telegram drugačija informacija od onoga što je mislio primatelj kad je primio telegram. Informacija nije taj naš akt svijesti, nego ono što taj akt svijesti zna, ono što je zajedničko objema tim svijestima.

Danas se stoga počinjemo navikavati da informacija mora biti shvaćena kao *treća stvar*, koja je različita od materije i od svijesti. Ali ono što se time otkrilo jest stara istina na novom mjestu. To je platonovski *eidos*, aristotelovska *forma*, odjevena tako da i čovjek dvadesetog stoljeća uči o njima ponešto naslućivati.

Čak nam porijeklo riječi "informacija" daje ovaj mig. Pogledamo li u latinski rječnik pod glagolom *informare*, nalazimo značenje "formirati", "oblikovati", u prenesenom smislu "oblikovati u duhu", "sebi predstaviti", a otud *informatio* kao "od-slik", "predstava", "pojam". Informacija je, dakle, svakako nešto kao donošenje forma u materiju ili materije u formu.

Ta forma može biti forma različitih osjetilno opipljivih predmeta ili procesa koje može proizvesti čovjek: tiskarske boje ili tinte na papiru, krede na ploči, zvučnih valova u uzduhu, strujnih impulsa u krugovima, itd. Ona nije identična s geometrijskom formom, jer tiskani telegram i akustički govor telefonom sadrže istu informaciju. Ona pripada višem stupnju abstrakcije. Nju čovjek može opaziti, razumjeti, misliti. Ali ona nije duševni akt mišljenja, nego *ono što to mišljenje misli*; misao, u onom smislu u kojemu mogu reći da dva čovjeka misle isto.

(**Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*)

obred?

Da bi se susreo s umjetnošću pojedinac je u mitskom povijesnom svijetu morao napustiti svoj profani život – vrijeme i prostor "ispred okruga" (*pro-fanus*) – i pročišćen ući u okrug svetog prostora, vremena i životnog sadržaja. Pročišćenjem je napustio sebe kao čovjeka kojem se postavljaju poznata homerska pitanja "otkuda si, tko ti je otac, tko mati?" i otvorio se za susret s bogovima. Postao je sudionikom živog umjetničkog događanja u otvaranju cijelog sklopa mitskog povijesnog svijeta.

Mitski čovjek nije trebao proročke i apostolske spise koje bi mu teolozi, znalci božanskih stvari, čitali i tumačili tijekom obreda. Ono mitsko i božansko manifestiralo se tijekom obreda. Mitski obred je obnavljanje susreta Neba i Zemlje, smrtnika i besmrtnika izvan vulgarnog linearnog vremena, to jest u otvaranju svetog vremena vječnosti kao pune sadašnjosti *aion-a*.

Za mitskoga Grka ne postoji pojedinačno, izolirano umjetničko djelo, niti može biti umjetničkim djelom ona tvorevina, kako god bila dobro izrađena i lijepa, koja nije na mjestu koje odgovara mitskoj naravi umjetnosti. U profanu okružju ni pjesma ni ples, ni hram ni statua boga nisu umjetnička djela. Za razliku od kršćana koji mjesto hrama izabiru sami i naknadno posvećuju, mitski Grci su čak i hramove gradili na nekom prethodno znamenom boga označenom svetom mjestu.

Djelo je umjetničko ponajprije po podrijetlu – himna Apolonu je umjetnička tvorevina samo zato što je pjesma Muze koju je ljudima priopćio pjesnik. Neki hram je umjetničko djelo ako je izgrađen na od boga označenom svetom mjestu i ako u njemu stanuje bog.

Ali na tom stupnju umjetnička djela mogu ostati izolirana. Sva ta ispjevana, izgrađena i postavljena djela prelaze u djelo, postaju živima i cjelovitima tek kad nastupi svetkovina i obredno događanje, kad se odvija mitska drama, kad riječ u himni priziva prisutnost boga, iznova iznosi na vidjelo njegovu povijest, njegovo božansko rađanje i božanska djela, kad se sudionici uz pjesmu i glazbu počinju ritmično kretati, obavljati obredno žrtvovanje i u gozbi družiti se s bogom već prisutnim u hramu.

Bogovi se izvorno ne pokazuju ljudima jer ovi to ne bi mogli podnijeti. Javljaju se u znakovima – još će Heraklit kazati da Apolon u Delfima niti govori niti sakriva nego znamenuje (*semainen*) – ili djeluju zahvaćajući pojedinca i određujući njegovo ponašanje, kao što na primjer Ares zahvaća ratnike, Eros zaljubljenike, a u maničnom plesu Dionis svoje sljedbenike. Pravi autori umjetničkih djela i nisu ljudi nego bogovi, naime u trenutku kad se odluče da se na ljudima dostupan način poetski objave. Zato mitski Grk pred kipom Apolona nije mogao kazati da je to kip ili slika Apolona, nego Apolon sam.

(**Milan Galović**, *Nakon proroka, mudraca i genija*)

muzika?

Ne kvari muziku!

(**Plutarh**)

A kažu da svako ono mlado ne može takoreći ni tijelom ni glasom mirno ostati, nego traži da se uvijek giba i oglašava, s jedne strane skakutajući i poskakujući, kao plešući uz nasladu i poigravajući, a s druge strane oglašavajući se svim glasovima.(...)

Rekosmo kako narav svega mladog, budući vatrena, nije u stanju mirnom ostati, nego se oglašava uvijek nesređeno i skače.(...)

Sve živo, koliko god mu pripadalo imati uma kad odraste, dok tek niče i izrasta nema ništa od tog i tolikog uma. U to vrijeme, dok nije steklo sebi svojstvenu razumnost, mahnita i uzvikuje nesređeno, a i čim se uspravi nesređeno skače.

(**Platon**, *Zakoni*)

Ovo čudnovato mahnitanje i nesređeno poskakivanje tijelom i glasom iskon je i porijeklo (*arche*) gimnastike s jedne te cjelokupne muzike (a to za Grke znači: pjevanja, glazbe i plesa) s druge strane. Ritam i harmonija, kao osnova sve muzičke, gimnastičke i uopće "umjetničke" igre i nisu drugo do neko unošenje reda i odmjerenog zakona u nesređenost onog iskonskog mahnitog gibanja.

Platonov je uvid: od toga kako se i u kojoj mjeri uspijeva ovladati i zauzdati ovaj ogranak neuređenog skakanja koji leži u korijenu sve igre – jedino od toga će ovisiti sudbina što zadešava zajednicu života na zemlji, državu.

A otrgne li se doista jednom i počne sam upravljati sobom tad će, kaže Platon, nužno "nastajati uvijek iznova neke novotarije oko plesa i ostale sve muzike, mijenjajući se ne pod vlašću zakona nego pod vodstvom nekih nesređenih naslada". Vlast ovakve oslobođene naslade donosi onda to da mladići ne vole više ono što ostaje mirno i isto, nego žude i traže vazda novo i drugačije. Ono staro gubi na važenju, a cijeni se i uvažava samo novo, i to baš ono što je uvijek novo.

"Bahantujući i obuzeti nasladom više no što treba" zaboravljaju pjesnici prastare zakone i pravila o onom doličnom u umijeću muza, te počinju miješati i spajati svaki napjev s bilo kojim drugim, "svevši na koncu sve u sve". Zbrisavši sve zakone i tvrdeći kako je naslada jedina i prava bit i istina muzike, oslobađaju pjesnici neprimjetno i polako puk starog poštovanja pred tajnom igre i muzike i navode ga da se "odvažuje kao da je sam dostatan da sudi". Tako onda "iz muzike započne mišljenje svih da su u svemu mudri, a time i bezakonitost".

(**Damir Barbarić**, *Politika Platonovih Zakona*)

U muzici je Konfucije, zajedno sa zakonima ponašanja, vidio prvorazredni odgojni faktor. Duh zajednice se određuje putem muzike koju se sluša; duh pojedinca nalazi ovdje motive koji dovode u red njegov život. Zato mora potpomagati, odnosno zabranjivati muziku:

"Treba prihvatiti *Šan-muziku* s njenim ritmovima, a zabraniti *Džu-muziku*, jer joj je zvuk raskalašen."

"Onaj tko razumije muziku, taj time doseže tajne morala."

"Najuzvišenije muzika je uvijek lagana, a najviši moral uklanja prepirku."

"U vidljivom svijetu vladaju muzika i moral; u nevidljivom vladaju duhovi i bogovi."

"Smušena muzika, - i narod će postati raskalašen... Time se izaziva snaga razularene naslade, a uništava se duhovna snaga mira i harmonije."

"Kada se čuju tonovi pohvalnih pjesama, širi se volja i smisao."

(**Jaspers**, *Mjerodavni ljudi: Konfucije*)

čitati?

Čitanje svih vrijednih knjiga je poput razgovora s najčestitijim ljudima proteklih stoljeća - njihovim piscima.

(Rene Descartes, navod prema M. Proust **O čitanju**)

Time što studirajući tekst sâm mislim o onome o čemu je riječ, moje se razumijevanje i nehotice nekako preobražava. Za to je neophodno udubiti se u ono o čemu je riječ i obratiti se jasnom razumijevanju smisla koji je autor imao u vidu. Pri čitanju je najprije potrebno jedno držanje prema kojem – zbog povjerenja u autora i iz ljubavi prema stvari koje se on prihvatio – najprije čitamo kao da je sve što je rečeno u tekstu istinito. Tek kad sebi dopustim potpunu ponesenost i sudioništvo, tek kad iz središta same stvari takoreći ponovo izronim, tek tada može započeti smisljena kritika.

Povjeriti se vođenju ovdje znači, u prvi mah, prihvatiti te tekstove kao istinite; ne treba odmah i u svako doba čitati s kritičkim refleksijama i njima paralizirati stvarni vlastiti put pod nečijim vodstvom.

"Poslušnost" znači i poštovanje koje sebi ne dopušta jeftinu kritiku, nego samo takvu kritiku koja se iz vlastitog i sveobuhvatnog rada korak po korak približava stvari o kojoj je riječ i kojoj je tada dorasla. No, poslušnost nalazi svoju granicu u tome što kao istinito priznajemo samo ono što je vlastitim mišljenjem moglo postati vlastito uvjerenje. U tom zajedničkom hodu mi ispitujemo na osnovi vlastitog bića. Vlastito se filosofiranje penje uvijanjem uz povijesne ličnosti. Razumijevajući njihove tekstove, mi i sami postajemo filosofi.

Samostalnim mišljenjem dolazimo do istine samo kad se neprekidno trudimo *misliti na mjestu svakog drugog*. Time što ozbiljno pokušavamo misliti ono što je drugi mislio, proširuju se mogućnosti vlastite istine čak i kad to drukčije mišljenje odbijamo. Nešto se može upoznati samo kad se čovjek usudi u to se potpuno unijeti. I ono što je daleko i strano poziva na to da se skretanjem pogleda ne promaši istina. Zbog toga se onaj tko filosofira ne povjerava samo onom filozofu kojega je najprije izabrao i kojega kao svog filozofa studira temeljno i do kraja, nego i univerzalnoj historiji filosofije, da bi saznao što je sve postojalo i što se sve mislilo.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filosofiju*)

Tko iz svoje slabosti ne čini vrlinu? Bez dvojbe, moja vrlina i moja slabost bilo je to što moram priznavati drugoga i njegovo pravo. Rado sam se pozivao na Leibnizov izriječ: "Slažem se gotovo sa svime što čitam." Premda znam da je to rekao jedan genijalan sistematičar, čije je prodorno razumijevanje svemu umijelo dodijeliti njegovo mjesto, a da je kod mene to više bilo slabost nego li takva jakost - u svakom je slučaju to bio antidot za ukorijenjen dogmatizam takozvanih filozofa.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Nasljeđe Europe*)

Čitati se u našem starom jeziku zvalo "brati", u istom značenju kao i grčko *legein*, latinsko *legere*, ili njemačko *lesen*. Brati dakle znači: zbirati i sabirati, jednako sama sebe pri čitanju i u čitanju na ono bitno, dakle na "smisao" čitanoga teksta, kao i ujedno, s druge strane, sabirati sâm to što kao ono bitno, kao "smisao" i "sama stvar", u tekstu prebiva, da bi *upravo tim čitanjem* tek bilo zbrano da stupi u pojavu istine. Čitanje je sve prije no nevina zabava: za čitatelja možda i ponajdublja životna avantura, za ono čitano prigoda mogućeg sjajenja u istinu, koje se onda zbiva putem zboru i zborenja, smislenoga govora, začetog u sabiranju čitanja.

(**Damir Barbarić**, Predgovor uz *Hrestomatiju filosofije*)

konzervativnost?

Ali ako se substancijalna forma preinačila, jednom za svagda, uzaludno je htjeti zadržati oblike ranijeg obrazovanja; oni su uveli listovi koje odbacuju novi pupoljci što su već stvoreni na njihovu korijenju. (Hegel, *Znanost logike*)

Prema Popperu, Platon "vjeruje da uzor ili izvorni oblik savršene države može naći u dalekoj prošlosti, u zlatno doba praskozorja povijesti; jer ako svijet s vremenom propada, onda će savršenstvo biti tim veće što se dublje vratimo u prošlost". Platonov je cilj bio da "obnovi zahtjeve plemenskog društva razvijajući totalitarnu teoriju morala" i tako izazove "povratak u harmonično prirodno stanje." Platonov politički *credo* Popper sažima ovako: "Vratimo se prirodi! Vratimo se izvornoj državi naših predaka, primitivnoj državi koja je u skladu s ljudskom naravi; vratimo se plemenskom patriarhatu iz doba prije propasti, prirodnoj vladavini mudre nekolicine nad neukim mnoštvom."

Naša teza glasi: Popper neprimjereno interpretira Platonovu teoriju povijesti, a time i temeljnu misao teorije idealne države.

Iskonsko stanje društva, tj. stanje društva na polazištu povijesnog razvoja, prema Platonu, nipošto nije idealno. U ranom povijesnom dobu doduše postoji intaktno ćudoređe, a uslijed toga i relativno stabilan socialni sklop. No to ćudoređe u Platonovim očima ima jedan načelan nedostatak: ono je neposredno-nesvjesno, prirodno-nereflektirano ćudoređe, počiva na tradiciji i navici, ne na svjesnu uvidu i spoznaji. Time je već naveden razlog iz kojega je to ćudoređe *nužno* moralo propasti.

"Ćudoredno držanje otaca" nad čijom propasti jadikuje Platon u *Zakonima* počiva samo na *ispravnu mnijenju (orethes doxa)* a ne na uvidu i znanosti (*gnome, episteme*). Ispravno mnijenje, za razliku od spoznaje, ne može opravdati svoje razloge, počiva samo na nekritičkoj navici koju još nisu poljuljala suprotna stajališta, i stoga nije trajno. Iskonsko društvo za Platona dakle nipošto nije idealno, nego već u sebi nosi klicu propadanja.

Filosofija je fenomen koji se u povijesnom tijeku pojavljuje kasno, tj. tek u razdoblju krajnjeg propadanja, kao posljedica izazova koji dolazi s njime. Ćudoređe otaca koje počiva na ispravnom mnijenju prema Platonu je u njegovo doba prepušteno naglom propadanju ponajprije stoga što je potpuno nezaštićeno izloženo sofističkom relativirajućem načinu argumentiranja. Ako se u toj povijesnoj situaciji želi ćudoređu dati novi nosivi temelj, onda se ono mora temeljiti na uvidu i filosofiji. Prema Platonu, jedino filosof koji misli ideje može od svih napada pobjedonosno obraniti svoje ćudoredne nazore koji trebaju biti utemeljeni i trajni uvidi. To je razlog iz kojega Platon za idealnu državu, dakle državu koju treba jednom zauvijek oteti propadanju, zahtijeva vlast filosa.

Platon nije imao na umu povratak u nevino prirodno stanje, restauraciju iskonskog društva, nego ulazak u novo, znanstveno doba, u kojem bi se socialne institucije i javni i privatni moral trebali temeljiti na znanosti, onako kako ju je on razumijevao.

Na koncu moramo razjasniti gdje leže razlozi tog Popperovog krivog razumijevanja. Za njega je esencijalizam samo suprotan pol moderne znanosti i retardirajući element u njenom nezaustavljivom pobjedničkom pohodu. On vidi samo abstraktnu opreku između nominalizma izjednačenog sa znanosti s jedne strane, i esencijalizma izjednačenog s praznovjerjem s druge strane. Da bez Platonovog poimanja *episteme* ne bi moglo biti zakona moderne znanosti, ta je misao Popperu daleka.

(Rainer Thurnher, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*)

cjelovitost?

Odijeljivanje je način *mišljenja o predmetima* koji je na području praktičnih, tehničkih i namjenskih djelatnosti uglavnom umjestan i koristan. No ako čovjek primijeni taj način mišljenja šire - na poimanje sebe i cijeloga svijeta u kome živi - on prestaje te podjele smatrati tek korisnima, pa započinje i sebe i svoj svijet doživljavati kao doista sastavljene od razdvojeno postojećih fragmenata.

Čovjek rukovođen tim rascjepkanim nazorom na sebe i svijet shodno tome i djeluje: pokušava razlomiti i sebe i svijet, da bi sve izgledalo odgovarajuće njegovu načinu mišljenja. Time stječe bjelodan dokaz ispravnosti svoga rascjepkanog nazora na sebe i svijet - pritom svakako previđa činjenicu da je on sam, djelujući u skladu sa svojim načinom mišljenja, doveo do te rascjepkanosti koja mu se sada čini nečim samostalno postojećim, neovisnim o njegovoj volji ili želji.

Uputno je razmotriti to da je engleska riječ *health* (zdravlje) zasnovana na anglosaksonskoj riječi *hale* što znači cijelo (*whole*): dakle biti zdrav je biti cijel, što, vjerujem, ugrubo odgovara i hebrejskom *shalem*.

(Dakako, i u hrvatskom jeziku se u sličnom smislu kaže *zacijeliti* i *iscjelitelj* - nap. davor.) Slično je englesko *holy* (sveto) zasnovano na istome korijenu kao *whole* (cijelo). Sve to ukazuje da je čovjek oduvijek cjelovitost ili potpunost osjećao bezuvjetno nužnom da bi život bio vrijedan življenja.

(**David Bohm**, *Cjelovitost i implicitni red*)

"Kad iz života ljudi iščezava moć sjedinjenja, kad su suprotnosti izgubile svoj živi odnos i zadobivaju samostalnost, nastaje potreba filosofije."

"Razdvojenost je izvor potrebe filosofije."

Pitamo se ponajprije: što znači razdvojenost? Hegel određuje razdvojenost parovima suprotnosti: duh i materija, duša i tijelo, vjerovanje i razum, sloboda i nužnost, biće i ništa, pojam i stvar, konačnost i beskonačnost, razum i osjetilnost, inteligencija i priroda..."za opći pojam: absolutna objektivnost i absolutna subjektivnost."

U situaciji razdvojenosti ljudski život se kreće u jednom svijetu čvrstih suprotnosti i ograničenja. Svijet mu je poput nekog područja jednoznačnih i izoliranih određenosti u kojem je svako *nešto* spram svakog *drugog* razgraničeno i osigurano. Razum uzima svako biće koje susreće kao mirujuće, čvrsto, ograničeno, jednoznačno određeno, pojedinačno, i zadovoljava se time da utvrdi odnose između tih bića, te da ih isto tako jednoznačno fiksira, da ograničenja upotpuni, da poduzme nove diobe i suprotstavljanja. (...)

No, pri dubljem razmatranju, taj svijet čvrstoće i jednoznačnosti biva narušen. Time što je postavljeno kao *to i to biće*, postavljeno je s tim istodobno okružje *bića koja nisu ono*. Livada je livada samo naspram šume, naselja itd. "Svako biće koje proizvodi razum jest nešto određeno... a određeno ima neodređeno ispred sebe i iza sebe. Ono počiva na *ništa* – jer je *neodređeno* za razum *ništa*."

Međutim, nije to prazna noć i prazno ništa: "To *ništa* je prvo iz čega je proizašlo sve biće, sva raznolikost konačnog."

No, ova postavka koja iskazuje ništa i noć kao istinu razumljivo sačinjenog svijeta istodobno stavlja ovo ništa i ovu noć na početak filosofije. Da bi svoju zadaću uopće mogla vidjeti ona je već morala proći kroz rasap razumnog svijeta. Zadaća filosofije biva unaprijed određena kao "ponovno uspostavljanje cjelovitosti" razdvojenog svijeta.

(**Herbert Marcuse**, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*)

jedan (ne)suvremeni razgovor

Werner: "...Govorili smo o izbijanju rata i o tome da se u prvim časovima rata svijet izmijenio. Sitne svagdanje brige koje su nas ranije pritiskale odjednom su iščezle. Osobni odnosi koji su ranije bili u središtu života postali su nevažni u usporedbi s općim a sasvim neposrednim odnosom prema svim ljudima izloženim istoj sudbini. Moj najprisniji prijatelj, nekoliko godina stariji od mene, postao je također vojnik. On nikada ne bi došao na misao poželjeti rat ili sudjelovati u osvajanjima. Ali znao je: zahtjevalo se da se založi svojim životom; to je važno za njega kao i za sve druge. Da sam bio nekoliko godina stariji, svakako bi sa mnom bilo isto. I zar je on trebao pomisliti da je sve to besmisao, pijanstvo, sugestija, da taj zahtjev da žrtvuje svoj život ne smije shvatiti ozbiljno? Može li razum mladog čovjeka koji odnose u politici uopće ne može prozrijeti, koji čuje samo nekoliko teških riječi, teško razumljivih činjenica, imati moć to reći?"

Niels: "To što govorite duboko me rastužuje, jer vjerujem da jako dobro razumijem što mislite. Možda to što su osjećali ti mladi ljudi, krenuvši u rat uvjereni u svoju pravednu stvar, spada u najveću ljudsku sreću koja se može doživjeti. I nema te moći u čovjeku koja bi u trenutku kojeg ste opisali mogla reći 'ne'. Ali zar to nije strašna istina? Zar opći pokret kojeg ste doživjeli nema i jasno vidljivu srodnost s onim što se, na primjer, događa kad se ptice u jesen okupljaju i krenu na jug? Nijedna ptica selica ne zna tko odlučuje o skupnom pokretu na jug niti zašto se taj let zbiva. Ali svaka pojedina zahvaćena je tim uzbuđenjem, željom da sudjeluje u tome, pa je sretna što može odletjeti s ostalima, iako taj let mnoge vodi u propast.

Kod ljudi je čudesnost tog zbivanja u tome što je s jedne strane tako stihijski neslobodno kao, recimo, šumski požar; a s druge strane u pojedincu izaziva osjećaj krajnje slobode. Mladi čovjek koji sudjeluje u općem pokretu odbacuje sav teret svagdanjih briga i nevolja. Tamo gdje se teži samo jednom cilju, pobjedi, punim zalaganjem sebe, život izgleda jednostavan i pregledan kao nikad ranije.

Ali mi, unatoč tome, ne, upravo zbog toga, moramo napregnuti sve sile da izbjegnemo ratove; a zato, naravno, ne smijemo uopće dopustiti da dođe do zategnutih situacija iz kojih nastaju ratovi."

(...)

Werner: "Govorili ste i o pruskoj disciplini... Ja sam odrastao u južnoj Njemačkoj, ali te smjernice pruskog života – podređivanje pojedinca zajedničkom zadatku, skromnost u osobnom življenju, poštenje, viteštvo, točno ispunjenje dužnosti – sve je to ipak na mene uvijek ostavljalo dubok dojam. I ako su političke sile kasnije možda zloupotrijebile ta načela, ja ih ne mogu potcjenjivati. Zašto vaši zemljaci, ovdje u Danskoj, to osjećaju drukčije?"

Niels: "Mislim da mi sasvim dobro umijemo uočiti vrijednosti tog stava. No mi pojedincu, njegovim namjerama i planovima, hoćemo ostaviti šire polje nego to čini takav stav. Mi se nekoj zajednici možemo priključiti samo onda ako je to zajednica vrlo slobodnih ljudi, od kojih svatko potpuno priznaje prava drugoga. Nama su sloboda i nezavisnost važnije od moći koja se stječe disciplinom zajednice.

Zaista je čudno da takve životne oblike određuju povijesne slike-vodilje, koje žive još samo kao mit ili legenda, pa ipak još imaju veliku snagu. Pruski stav, rekao bih, formirao se po ugledu na lik viteza redovnika koji se zavjetovao na siromaštvo, čednost, poslušnost, koji širi učenje u borbi protiv nevjernika i stoga je pod Božjom zaštitom. Mi u Danskoj, umjesto toga, pomišljamo na junaka islandske sage, na pjesnika i borca Egila, Skallagrimovog sina, koji je već kao trogodišnji dječarac protiv očeve volje, uzeo konja iz zabrana i miljama jahao za ocem. Ili na mudrog Niala koji je poznavao prava bolje od svih drugih ljudi na Islandu, pa su ga stoga pitali za savjet u svim spornim slučajevima. Ti ljudi, ili njihovi preci, iselili su se na Island jer se nisu htjeli prikloniti pod jaram norveških kraljeva – bilo im je nepodnošljivo da neki kralj može zahtjevati od njih da sudjeluju u ratnom pohodu kojeg je poveo taj kralj, a ne oni sami. Bili su to hrabri, ratoborni ljudi, i bojim se da su živjeli uglavnom od gusarenja. Ali ti su ljudi prije svega htjeli biti slobodni, i upravo su zato poštovali pravo drugih da žive u slobodi. Naravno, više se ne zna koliko tih saga počiva na historijskim zbivanjima. Ali u tim zbijenim kroničarskim prikazima krije se velika snaga, i stoga nije čudno što te slike i danas određuju našu predočbu o slobodi."

(Razgovor Wernera Heisenberga i Nielsa Bohra 1924. negdje u Danskoj, iz **W. Heisenberg** *Fizika i metafizika*)

svekret?

Mehanički kauzalitet "mrtvih tijela" (fikcija Newtonske fizike o kakvoj u indijskoj filosofiji uopće nema govora u vezi sa shvaćanjem kauzalne "ulančenosti" u obuhvatnom procesu prirode svijeta, koji prema indijskom nazivu nije "sve-mir", nego obratno: "sve-kret" - *dagati*), ostaje abstrakcija na koju je izvorni biološki kauzalitet sveden u europskoj filosofiji poslije jonskog hylozoizma (srodnog đainskom), a s opravdanošću se može smatrati i postaristotelovskim.

(**Čedomil Veljačić**, *Pitanja o moralnoj odgovornosti*)

Prije 20. stoljeća znanstvenik je nalikovao nekom kratkovidnom svemirskom Putniku koji bi, s visine letećeg tanjura, i zainteresiran onim što zbrkano vidi o puteva i zemaljskih ulica u Americi ili Europi, opisivao nešto što bi on nazvao "fluid u kretanju", ne razlikujući pritom pješake od automobila. Opisivao bi kako se ljeti taj fluid zgušnjava, pod vidljivim djelovanjem temperature, ili u pojedinim oblastima pod utjecajem zelene i crvene svjetlosti. I otkrivao bi zakone (koje bi naravno smatrao fundamentalnim) toga fluida i njegovih "očvrnuća".

(**Raymond Ruyer**, *Princetonska gnoza*)

Možda je najbolja predočba procesa tijekom vodene struje – njegova supstancija nikad nije ista. Na toj se struji vidi stalno promjenjiv obrazac virova, mreškanja, valova, prskanja, itd., koji očito ne postoje neovisno, po sebi. Oni su prije razabrani iz tekućeg gibanja, te izniču i nestaju u cjelokupnome procesu tijekom. (...)

Dakako, suvremena fizika tvrdi da su zbiljske struje (npr. vode) složene od atoma, koji su opet složeni od 'elementarnih čestica', poput elektrona, protona, neutrona, itd. Dugo se vremena mislilo da su oni "krajnja supstancija" cijele stvarnosti i da se sva tekuća gibanja, poput gibanja struja, moraju svesti na oblike razabrane iz prostornih gibanja skupina međudjelujućih čestica. No, našlo se da čak i "elementarne čestice" mogu biti stvorene, uništene i preoblikovane, a to ukazuje da čak ni one nisu krajnje supstancije, nego su prije, također, razmjerno postojani oblici izdvojeni iz neke dublje razine gibanja.

Moglo bi se pretpostaviti da bi ta dublja razina gibanja mogla biti raščlanjiva na još finije čestice, koje bi će se možda pokazati krajnjom supstancijom cijele stvarnosti. No, poimanje koje ovdje propitujemo, da *sve jest tijek*, tu pretpostavku poriče. Ono prije podrazumijeva da je svaki opisivi događaj, predmet, biće, itd., abstrakcija iz nepoznate i neodredive cjelokupnosti tijekom gibanja. To znači da će se, kako god daleko moglo ići naše poznavanje fizikalnih zakonitosti, sadržaj tih zakona i dalje baviti nekim takvim abstrakcijama, čije je ponašanje i postojanje tek donekle neovisno. Tad ne bismo bili navedeni na pretpostavljanje da će *sva* svojstva skupine predmeta, događaja, itd. morati biti objašnjiva nekim spoznatljivim skupom krajnjih supstancija. Na bilo kojem bi stupnju mogla izniknuti daljnja svojstva takvih skupina, čijim bi krajnjim temeljem valjalo smatrati jednu nepoznatu cjelokupnost sveopćega toka. (...)

U svojoj cjelokupnosti, holokret [*holomovement*, svekret, *holon* je grčki *čjelina*] uopće nije ograničen ni na koji određivi način. Ne zahtjeva se da bude podvrgnut bilo kakvom posebnom redu, niti da bude sputan bilo kakvom posebnom mjerom. Dakle, holokret je neodrediv i neizmjeran.

Pridavanje prvenstvenog značaja neodredivom i neizmjernom holokretu povlači da je besmisleno govoriti o temeljnoj teoriji, na kojoj bi se sva fizika mogla trajno zasnovati, ili na koju bi se naposljetku sve fizikalne pojave mogle svesti. Prije će bilo koja teorija izdvajati stanoviti vid koji je relevantan samo u nekom ograničenom kontekstu, naznačenom nekom prikladnom mjerom.

(**David Bohm**, *Cjelovitost i implicitni red*)

Svijet što nam ga Aristotelova biologija nadaje može se opisati ovako. To je konačna masa, potpuno ispunjena s četiri elementa koji se svugdje međusobno prožimaju u različitim omjerima. U toj masi primjećujemo razasute bezbrojne *spletove*, područja u kojima je materija vrlo potanko i slojevito izrađena u organsko jedinstvo – neku životinjsku vrstu (ovdje crv, ondje puž) – vrlo zavijeni ali relativno stabilni virovi ("poput virova u rijeci", kaže Aristotel) u sveopćem miješanju i razlučivanju. Aristotel misli da "princip" nazvan "forma" mora biti nametnut toj osnovi kako bi se objasnila stabilnost spletova i kompleksni karakteri biološke vrste što ga oni očituju dokle god traju. U kontekstu šireg svijeta, takva materialna individua (tj. životinja) razumije se kao polutrajno iskrivljenje ili svinuće koje oformljuje materiju na tom mjestu, kroz kojega materija prolazi raznim brzinama tijekom trajanja organizma (što se zove metabolizam) dok forma nameće kontinuitet.

Naposljetku se splet uvijek raspleće i raspada (što se zove smrt), tako da je kontinuirani tijekom svakog spleta konačan; no dio životnog stila obilježenog samoodržanjem sastoji se od sposobnosti svakog spleta da proslijedi svoju formu na novo područje materije (što se zove razmnožavanje); budući se taj proces beskonačno ponavlja naraštaj za naraštajem, kontinuitet formativnih vrsta je na taj način beskonačan. Tako promatramo cjelokupni svijet i vidimo milijune i milijune različitih spletova razasutih po njemu, sva ona mjesta na kojima je materija formom zakrivljena u individuu.
(**Montgomery Furth**, u *Aristotelova Metafizika*, zbirka rasprava, priredili P. Gregorić i F. Grgić)

gune?

Samosvijest ima u svojem oblikovanju, tj. kretanju, tri stupnja

- 1) požudu ukoliko je usmjerena na druge stvari
- 2) odnos gospodstva i ropstva ukoliko je usmjerena na neku drugu, sebi nejednaku, samosvijest
- i, 3) opću samosvijest koja se prepoznaje u drugoj samosvijesti kao što je i ova jednaka samoj sebi.

(G. W. F. Hegel, *Filosofijska propedeutika*)

Leon je, diveći se Pitagorinom geniju i elokvenciji, ispitivao Pitagoru o njegovom umijeću. Ipak, on mu je odgovorio kako nije majstor nikakva umijeća, nego filosof. Ova je riječ bila nepoznata Leonu, i da bi mu objasnio što ona znači Pitagora je upotrijebio poredbu koja je postala slavna. Život je, rekao je on, poput okupljanja na Olimpijskim svečanostima, na koje ljudi hrle iz tri motiva: natjecati se za slavu krune; kupovati ili prodavati; ili jednostavno kao gledatelji. Tako je i u životu... neki ulaze u službu slave a drugi novca, no najbolji je izbor onih koji provode svoje vrijeme u kontempliranju o prirodi, kao ljubitelji mudrosti, odnosno filosofi.

(Heraklid iz Ponta, *fr. 88*)

...i duša je svakog pojedinca tako na troje razdijeljena, kao što je država razdijeljena na tri staleža... Jedan dio bijaše kojim čovjek uči (sjedište uma); drugi kojim se srđi (sjedište volje); a treći radi mnogoličnosti ne mogasmo nazvati jednim imenom njemu svojstvenim, nego mu dadasmo ime po onome što u sebi kao najveće i najjače ima. Nazvali smo ga naime požudnošću radi žestine požuda za jelom, pićem, putenošću, za novcem i drugim, koliko je s tim u svezi; zatim smo ga nazvali i lakomim na novac, jer se takve požude najviše novcima ispunjuju... Radi toga dakle recimo da ima i tri vrste ljudi: filofska, željna pobjede, željna dobitka.

(...)

Znaš onda, ako bi htio takva tri čovjeka svakog redom upitati, koji je od ona tri života najugodniji, da će svaki ponajviše hvaliti svoj? Novčar će reći da naspram dobitku naslada od časti ili naslada od učenja ne vrijede ništa, osim ako što novaca pribavljaju?

- Istina.

- A što će častoljubivi? Ne smatra li nasladu koja dolazi od novaca nekako prostačkom? A opet, nasladu učenja tek dimom i tricama, ne donosi li nauk časti?

- Tako je.

- A filofska hoćeš da sebi pomislimo tako da on ništa ne drži do ostalih naslada prema nasladi znanja, znanja o istini i stalnoj težnji prema njoj, u učenju provodeći vrijeme.

(Platon, *Politeia*)

Endomorf – okrugli, debeli, trbušasti ljudi – se odlikuju opuštenošću, vole udobnost, ceremonijalnost, i vole jesti – iznad svega, jesti u javnosti. Dobri su u rutinskom i općenito su i bez diskriminacije druželjubivi. Dobro se družu, sviđaju im se ljudi, i nemaju teškoća u suobraćanju. Zapravo, suobraćaju čitavo vrijeme. Iznimno su ekstrovertni u osjećajima. Pod utjecajem alkohola postaju čak i druželjubiviji nego inače.

Ekstremni *mezomorf* je čovjek poriva koji voli moć, neosjetljiv je prema drugima, i naginje gaziti druge ljude. Tipični je agresivni stremitelj ka cilju. Može to činiti vrlo pristojno, no ipak agresivno stremi ka cilju. Obično stvara mnogo buke. Smije se glasno. Glasno hrče. Govori glasno i ima sva obilježja učinkovitog vojnika i političara. *In vino veritas*: pod utjecajem alkohola takve osobe postaju čak i agresivnije nego su inače. To su ljudi koji se potuku u barovima i bivaju neugodni; posve su različiti od prijaznih endomorfnih pijanaca.

Ektomorf je u biti introvert i živi u stalnom stanju susprezanja. Djelovanja su mu suspregnuta. Ima velikih teškoća u suobraćanju. Ne družu se lako. Osjeća da je u svojim izljevima osjećaja endomorf vrlo trivijalan i umnogome vulgaran, a užasava se energičnih poriva mezomorfa. Vrlo je sklon privatnosti i ne stvara puno buke. Pod utjecajem alkohola samo mu je slabo.

(Aldous Huxley, *Ljudsko stanje*)

Premda savršeno homogena i inertna, ta primordialna substancija [*prakrti*] ima, da tako kažem, tri "modusa bitka", koji joj dopuštaju da se manifestira na tri različita načina, nazvana *gune*: 1) *sattva* (modalitet luminoznosti i inteligencije), 2) *rajas* (modalitet pokretačke energije i mentalne aktivnosti), 3)

tamas (modalitet statične inercije i psihičke tmine). Pri tom ne treba držati da su gune nešto drugo nego *prakrti* [naime ta "primordialna substancija"], budući da se nikad ne pojavljuju odvojeno; sve tri su istodobno prisutne u svakom fizičkom, biološkom ili psihomentalnom fenomenu, premda u nejednakim proporcijama. (...)

S obzirom na to da čovjek - kao uostalom i Kosmos u svom totalitetu - nisu drugo do emanacija jedne te iste *prakrti*, emanacije koje se međusobno kvalitativno razlikuju upravo manjim ili većim prisustvom odnosno odsustvom nekog od tri konstitutivna modaliteta substancije, naime *guna*. Tako, onda imamo: 1) kad je *sattva* (pročišćenost, prosvjetljenje kroz shvaćanje) ta koja prevladava u svijesti, onda se svjesnost javlja kao *prkhyā* (živost, prosvjetljenje, ili barem stanje mentalne bistrine i vedrine); 2) kada je to *rajas* (energija), svjesnost se javlja kao *pravrtti*, aktivna i puna energije, napeta i puna volje; 3) kada prevladava *tamas* (tama, otežanost), svjesnost je tada *sthiti*, inertna, uronjena u stanje nepomičnosti i otupjelosti.

(**Mircea Eliade**, *Yoga - besmrtnost i sloboda*)

igra

Kada govorimo o igri? I što se u tome implicira? Zacijelo kao prvo neko kretanje tamo-amo koje se stalno ponavlja – sjetimo se izraza kao na primjer "igra svjetla" ili "igra valova", gdje zatječemo takvo stalno dolaženje i odlaženje, tamo i amo, tj. kretanje koje nije vezano uz neki cilj. To *tamo i amo* očividno se odlikuje time što niti jedan niti drugi kraj nije cilj kretanja, u kojem bi se ono smirilo. Jasno je nadalje da takvome kretanju pripada slobodan prostor. Sloboda kretanja na koju se ovdje misli uključuje da to kretanje mora imati formu samostalnog kretanja. Samostalno kretanje je temeljni karakter živog bića uopće. To je, formulirajući mišljenje svih Grka, opisao već Aristotel. Ono što je živo, što ima pobudu kretanja u sebi samome, jest samopokretanje. Igra se sada pojavljuje kao samopokretanje koje ne teži svrhama i ciljevima, nego kretanju kao kretanju, koje takoreći znači fenomen viška, samoprikaza bitka živoga. To zapravo vidimo u prirodi – na primjer igru mušica ili sve te dojmrljive predstave igre koje možemo promatrati u životinjskom svijetu, osobito u mladih životinja. Sve to očividno potječe iz elementarnog karaktera viška, koji u živome kao takvom teži k prikazu.

U čovjekovoj igri je posebno to što igra može u sebe uključiti i čovjekovu najsvojstveniju odliku da postavlja sebi svrhe i da može svjesno težiti za njima. To je naime ljudskost čovjekove igre, da ona u igri kretanja pokrete igre takoreći sama disciplinira i uređuje kao da postoje neke svrhe, npr. kao kada dijete broji koliko puta može udariti loptom o tlo prije nego što mu ispadne.

Ono što ovdje u formi nesvrhovita činjenja postavlja pravila samome sebi jest um. Dijete je nesretno ako lopta padne već pri desetom putu, a ponosno poput kralja ako stigne do trideset. Tu se pokazuje, osobito na fenomenu ponavljanja kao takvog, da se misli na identitet, na istost. Uz napor i častoljublje i najozbiljniju predanost na taj se način *nešto* predmnijeva. Funkcija prikaza u igri jest to da na koncu ne stoji *bilo što proizvoljno*, nego *tako i tako određeno* kretanje igre.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*)

Svi koji su ikada zbiljski shvatili što je postojanje, znali su da je ono igra. Vedanta, Čuang-Ce, Heraklit, kabala, Böhme, Nietzsche. Igra je djelatnost koja ostaje u sebi i potpuno i bez ostatka iscrpljuje postojanje. (Rad je koruptna igra.)

(**Bela Hamvas**, *Kršćanstvo*)

Životni vijek je dijete koje se igra kockajući: kraljevstvo djeteta.

(**Heraklit**, fragment 52)

Vječito dijete. - Mislimo da bajka i igra pripadaju djetinjstvu: mi kratkovidni! Kao da bismo u bilo kojoj životnoj dobi mogli živjeti bez bajke i igre! Doduše, mi to nazivamo i osjećamo drukčije, ali upravo to govori da je posrijedi isto - jer i dijete svoju igru osjeća kao rad, a bajku kao svoju istinu.

(**Friedrich Nietzsche**, *Ljudsko, suviše ljudsko*)

Zrelost muškarca: to znači ponovno steći ozbiljnost koju je čovjek imao kao dijete, u igri.

(**Friedrich Nietzsche**, *S onu stranu dobra i zla*)

intuicija?

Aristotel uviđa da logika iskaza nije jedina niti najviša instancija ljudske spoznaje, da istina iskaza koja se osniva na sastavljanju i rastavljanju pojmova pretpostavlja jednu drugu izvorniju istinu u smislu "neskrivenosti" bića, da pored znanstveno-diskursivnog mišljenja posredstvom zaključaka i dokaza čiji je nosilac razum (*dianoia*), postoji i jedan drugi oblik mišljenja koji se sastoji u neposrednom duhovnom zrenju ili intuitivnom shvaćanju stvarnosti čiji je nosilac um (*nous*).

Kao najvažniju osobinu uma Aristotel ističe neposrednost njegovog odnosa prema biću, izvornost njegovog iskustva stvarnosti. Um ne polazi ni od kakvih pretpostavki, ne oslanja se ni na kakve osjete, nema nikakve veze sa suđenjem i zaključivanjem. Njegov je jedini zadatak neposredno dotaknuti (*thigein*) biće, neposredno se poistovjetiti sa stvarima i jednostavno objaviti njihovu istinu.

Za razliku od razuma kome uvijek prijete opasnost pogreške, budući da istinitost ili lažnost njegovog suda ovise o tome jesu li upotrebljeni pojmovi sastavljeni ili rastavljeni na isti način kao i stvari na koje se odnose, um nikad ne griješi nego je uvijek istinit. To je stoga što um može samo dotaknuti biće, i onda je to znanje, ili ga ne dotaknuti, i onda je to neznanje. Ovdje je dakle u načelu isključena svaka mogućnost zablude. Um ne govori ništa o stvarima, to jest ne izriče nikakav logički sud o njima, nego pušta stvari da same dođu do riječi.

Aristotel funkciju uma razjašnjava pomoću analogije s opažanjem (*aisthesis*). Utvrđuje da je um duhovni "organ opažanja" (*aisthetikon*), to jest da je intuitivno mišljenje (*noein*) jedna vrsta opažanja (*aisthanesthai*) utoliko što se također zbiva samo u neposrednom dodiru s predmetom. Opažanje je izvana uvjetovano svojim predmetom, jer se predmet nalazi izvan njega: onako kako se i koliko predmet opažanja nadaje opažanju tako mu opažanje odgovara. Intuitivno mišljenje je međutim latentno oduvijek pri svom predmetu jer se uopće ne razlikuje od njega. I budući da je njegov predmet ono umno (*noeton*), ono što se samo umom dotiče, to ovo mišljenje ne mora čekati na pojavljivanje svojih predmeta, nego ih svojom snagom uvijek može dozvati u svijet.

Intuitivno mišljenje prethodi svakom razumskom raščlanjivanju bića, svakom posebnom određenju stvari pomoću pojma i definicije, svakom izričitom povezivanju subjekta s predikatom u logičkom iskazu. Ono se sastoji u neposrednom uvidu jedinstva i istovjetnosti onog što se misli i samog mišljenja.

Intuitivno mišljenje nalazi sebe u svom predmetu samo zahvaljujući tome što je njegov predmet ono iskonsko jedno, to jest ono jednostavno, nepodjeljeno, nesloženo. Ništa ne smeta što ovo "jedno" ne postoji po sebi i za sebe, nego je uvijek vezano za nešto drugo, utjelovljeno u nekom biću, pa bilo to biće najniže ili najviše po rangu. Takav je predmet prije svega biće kao biće (*on he on*), to jest sâmo biće kao najdublje i najjednostavnije jedinstvo svega bitka, dakle ono prvo što prožima i utemeljuje svekoliko biće, što jest u svemu što jest. Uz to ide *eidōs*, to jest idealni lik ili osnovni oblik bića, ono što čini njegovu bit. Među predmete intuitivnog mišljenja Aristotel svrstava i načela ili prve principe (*archai*) posebnih znanosti. Za njega su to na prvom mjestu logički aksiomi koji su zajednički svim znanostima i važe za svekoliko biće, a zatim i polazne teorijske pretpostavke na kojima se zasnivaju posebne znanosti. Ti se pojmovi ne mogu izvesti ni iz kakvih viših pojmova, nego samo intuitivno shvatiti i prihvatiti.

(**Mihailo Đurić**, *Nietzsche i metafizika*)

idea?

...ta mi je primjedba jasno pokazala da saznanja o atomima mogu biti samo sasvim posredna, i da atomi vjerojatno nisu opipljive stvari. To je očigledno htio reći i Platon u *Timeju*... Pa i kad moderna prirodna znanost govori o oblicima atoma, riječ *oblik* može se shvatiti samo u njenom najuopćenijem značenju, kao struktura u prostoru i vremenu, kao svojstvo simetrije sila, kao mogućnost vezivanja za druge atome. Takve strukture valjda nikad neće biti moguće zorno opisati već i stoga što uopće ne spadaju jednoznačno u objektivni svijet stvari. Ali bi možda bile dostupne matematičkom promatranju.

Bismo li takve matematičke oblike nazvali "zbiljskim" i "realnima"? Ako su izraz prirodnih zakona, dakle izraz središnjeg reda materijalnog zbivanja, onda bismo ih svakako morali nazvati zbiljskima, jer od njih zbilja proistječu učinci, ali ne bismo ih mogli nazvati realnima, jer nisu *res*, nisu stvar. Tu čovjek, eto, više ne zna kako da upotrijebi riječi, a to i nije nikakvo čudo, jer se toliko udaljio od oblasti neposrednog iskustva u kojoj se naš jezik obrazovao u prehistorijsko doba.

Simetrije jednom zauvijek postavljaju oblike koji dalekosežno određuju kasnije zbivanje. "Na početku bijaše simetrija", to je svakako točnije od Demokritove teze "na početku bijaše čestica". Elementarne čestice utjelovljuju simetrije, one su njihove najjednostavnije predstave, ali one su tek posljedica simetrija... Govoreći ovako, mi se, naravno, već nalazimo posred Platonove filosofije. Elementarne se čestice mogu usporediti s pravilnim tijelima u Platonovom *Timeju*. One su prasliske, ideje materije. DNA je idea živog bića. Te prasliske određuju čitavo daljnje zbivanje. One su predstavnice središnjeg reda. (Werner Heisenberg, *Fizika i metafizika*)

Mene je frapiralo što je C. G. Jung upotrijebio riječ *arhetipovi*. Tu riječ on uzima iz Platonove filosofije, gdje je arhetip jedna od oznaka za ono što Platon naziva pravom stvarnošću, iz koje je sve drugo razumljivo. Platonovska idea, kad se Platonova filosofija promisli u njenoj strogosti, jest naprosto ime za *ono što se jedino može razumjeti*. Ono što se može razumjeti jest idea.

Jedan primjer: kad se danas bavimo znanošću, onda je prirodni zakon *ono što jedino možemo razumjeti*, a to znači da je prirodni zakon u prirodi predstavnik onoga što Platon naziva idejom.

Jung je vidio upravo ono što je Platonu bilo vrlo važno, naime to da su ove ideje one moći bez kojih mi uopće ništa ne bismo mogli razumjeti, i tek pomoću kojih možemo nešto razumjeti; ali pomoću njih ne možemo razumjeti tako što ćemo njima ovladati, nego tako što se na adekvatan način njima otvaramo i prema njima postavljamo.

Sama znanost počiva na arhetipovima. U novovjekovnoj znanosti vladaju oni arhetipovi koje Platon naziva matematičkim. "Nitko tko nije učio geometriju ne smije ovdje ući", pisalo je iznad Platonove Akademije - a to isto tako vrijedi za svijet istine koju zastupa današnja znanost (umjesto geometrije mi danas kažemo abstraktna matematika, ali intencija je ista). Ali ono što nam je dano kao a priori matematike, to nikako nije cjelina onoga što je Platon nazivao upravo Idejom samom. Izvan toga postoji mnogo više, i u ovom području mi se čini da je Jung postigao uvid, makar to bio samo brzi pogled na konture koje se pomaljavu između dvaju oblaka.

(C. F. von Weizsäcker, *Jedinstvo prirode*)

čisto neposredno Jest

Postoji samo odluka (koju se može smatrati nekom samovoljom): odluka da se naime hoće promatrati *mišljenje kao takvo*... Ne treba činiti ništa drugo nego li promatrati, ili štoviše, odstranjivanjem svih refleksija, svih mnijenja koje inače imamo, samo prihvatiti *to što postoji*...

Početak mora biti absolutan ili, što ovdje znači isto, abstraktan početak: on tako ne smije pretpostavljati ništa... On stoga mora biti naprosto *nešto* neposredno, ili štoviše jedino *ono neposredno* samo... Početak je dakle *čisto Biti, čisto Jest*.

Čisto Jest; - bez ikakve daljnje odredbe. U svojoj neodređenoj neposrednosti to je jednako samo sebi samome, a također nije nejednako prema drugom, nema nikakve različitosti unutar sebe, niti prema vani. Bilo kojom odredbom ili sadržajem koji bi u njemu bio razlikovan, ili čime bi bilo postavljeno kao različito od nečeg drugog, ne bi bilo zadržano u svojoj čistoći. Ono je čista neodređenost i praznina. – U njemu nema *ništa* za zreti, ako se ovdje može govoriti o zrenju; ili ono je samo to, čisto prazno zrenje samo. U njemu jednako malo ima za misliti ili ono je isto tako samo to prazno mišljenje. *Ono Jest*, to neodređeno neposredno, uistinu je *ništa* i ni manje ni više nego ništa.

Ništa, čisto ništa; ono je jednostavna jednakost sa samim sobom, potpuna praznina, lišenost odredbe i sadržaja; nerazlikovanost... – Ukoliko se ovdje mogu spomenuti zrenje ili mišljenje... ono je prazno zrenje i mišljenje samo; a isto prazno zrenje ili mišljenje kao čisto Jest. – Ništa je time ista odredba ili štoviše lišenost odredbe, a time uopće isto što i čisto Jest.

(Hegel, *Znanost logike*)

Početak filosofije nije abstraktan zato što započinje nekim abstraktnim pojmom, nego jer počinje *totalnom abstrakcijom*: napuštanjem svega određenoga, žrtvovanjem svega sadržaja, odvrćanjem pogleda od svega pojedinačnog i razlikovanog. To je najveće naprezanje mišljenja, isprazniti se i držati se praznine te shvatiti prazninu kao temelj svakog sadržaja po sebi samome.

Što je *promatranje mišljenja kao takvog*? Možda refleksija na misaone doživljaje, psihologijsko istraživanje čina mišljenja? Nipošto. To što inače činimo uvijek je mišljenje o *određenom*, mišljenje *nečega*, mišljenje *ovog i onog*. Sad pak trebamo odvratiti pogled od svakog sadržaja što ga mišljenje ovdje i ondje ima te trebamo jedino *misleći promatrati mišljenje*.

I sad se pokazuje da je u svakom mišljenju – neovisno o čemu se određenom misli – ono mišljeno ponajprije ono neposredno *naprosto*; ne *neko* neposredno, nego naprosto neposredno: *čisto Jest*.

Tek u ispražnjenju, u odvrćanju pogleda od vezanosti na ono određeno, svagda sadržajno, svagda posebno, mijenja se čovjek tako da se obraća k neposrednosti onog neposrednog: *onog Jest*.

(Eugen Fink, *Uvod u filosofiju*)

dialog

Korijeni riječi nam često pomažu naznačiti neki dublji smisao. U grčkoj riječi *dialogos*, *logos* znači "riječ", ili radije "smisao riječi", a *dia-* znači "kroz" (a ne znači "dva"). Dialog može biti između bilo koliko ljudi, čak i jedna osoba može ući u dialog sama sa sobom ako je prisutan dialoški duh. Predočba koja nam se nameće je *strujanje smisla* koji protječe među nama i kroz nas. A taj zajednički smisao jest "ljepilo" ili "cement" što drži ljude i zajednice na okupu.

Usporedimo ovo s riječju rasprava (*discussion*) koja u engleskom jeziku ima isti korijen kao **udaraljke** (*percussion*) i **udarac**, potres (*concussion*). Rasprava je poput neke igre stolnog tenisa gdje ljudi međusobno napucavaju zamisli, i cilj igre je pobijediti ili zaraditi bodove za sebe.

No u dialogu nitko ne pokušava pobijediti. U dialogu se ne pokušava zaraditi bodove – ako se razotkrije bilo koja pogreška s bilo čije strane, svi su na dobitku. Ako bilo tko pobijedi, svi pobjeđuju. Tu ne igramo jedan *protiv* drugoga nego jedan *s* drugim.

(David Bohm, *O dialogu*)

Da smo dakle i ja i ti vješti i mudri prepirači, i da smo ispitali sva područja mišljenja, mogli bismo već od sada nadalje od šale iskušavati naše međusobne snage i - zametnuvši kao sofist takav boj - jedan drugome govorom pobijati govor. Ali ovako, jer smo neznalice, htjet ćemo ponajprije ogledati naša mišljenja u njihovu međusobnu odnosu: što su zapravo i da li nam se međusobno slažu ili se nikako ne slažu... Kad je to tako, što ćemo drugo negoli mirno, kao ljudi koji imaju mnogo vremena, opet razmotriti - ne ljuteći se nego uistinu nas same istražujući - kakve su te pojave u nama?

(Platon, *Teetet*)

Temeljni model sveg sporazumijevanja jest dialog, razgovor. Kako je poznato, razgovor nije moguć ako jedan od partnera vjeruje da je u bezuvjetno nadmoćnoj poziciji nad drugim, recimo na taj način da tvrdi da posjeduje prethodno znanje o predrasudama u koje je drugi zapleten. On se time zatvara u vlastite predrasude. Dialoško sporazumijevanje u načelu je nemoguće ako se bilo koji od partnera u dialogu zbilja ne oslobađa za razgovor. Tako primjerice postoji slučaj kad netko u društvenom ophođenju igra ulogu psihologa ili psihoanalitičara i iskaze drugoga ne uzima ozbiljno u njegovu smislu, nego zahtijeva da ih prozre na psihoanalitički način. Partnerstvo na kojem počiva društveni život u takvu je slučaju razoreno.

(Hans-Georg Gadamer, *Čitanka*)

neograničenost ljubavi

U biti zadovoljenja ma kojeg ljubavnog uzbuđenja leži da ono ne može nikada biti konačno. Točno onako kao što u biti izvjesnih operacija mišljenja (npr. zaključka od n na $n+1$) leži da se njihovoj primjeni ne može postaviti nikakva granica, isto tako to leži i u biti ljubavnoga akta da on može napredovati od vrijednosti do vrijednosti, od visine do još veće visine. "Naše srce je preprostrano" – kaže Pascal. Ljubav ljubi i u ljubljenju gleda uvijek nešto *dalje* a ne samo na ono što ima u rukama i posjeduje. Nagonski impuls koji nju pokreće može se zamoriti – ona sama se ne zamara. Sve brže opadanje zadovoljavanja užitka na njegovim objektima prijatnosti pri jednakom nagonском impulsu tjera pukog pohotnika u sve bržem slijedu od objekta do objekta. Jer ovo piće čini žednijim što se više pije. Obrnuto, ono – po svojoj prirodi – sve brže rastuće i sve dublje ispunjavajuće zadovoljenje ljubitelja duhovnih objekata, bile to stvari, bile to ljubljene osobe, daje pri jednakom nagonском impulsu takoreći uvijek nova obećanja; ono pušta zraku ljubavnog gibanja uvijek malo dalje preko onog danog. Gibanje – u najvišem slučaju *osobne ljubavi* – razvija baš uslijed toga osobu u *njoj svojstvenom* smjeru idealnosti i savršenstva principiјelno neograničeno.

Ali ipak je to u oba slučaja – u golome zadovoljenju užitaka kao i u najvišoj osobnoj ljubavi – isti *bitno beskonačni* proces. Nikakvo predbacivanje ne može tako jako djelovati kao podstrek na jezgru osobe da napreduje u smjeru nekog savršenstva kao što to može svijest ljubljenoga da idealnoj slici ljubavi ne udovoljava ili njoj samo dijelom udovoljava. Odmah u jezgri duše nastaje moćni trzaj da u ovu sliku uraste: "Tako dajte da se priviđam dok ne postanem." Što je ondje *pojačana promjena* objekata kao izraz ove bitne beskonačnosti procesa to je ovdje *pojačano udublјivanje* u rastuću puninu jedinstva. I ako se ondje beskonačnost osjeća kao samouvećavajući nemir, neumornost, žurba i muka ovih stanja, tj. kao težnja što se obesvješćeno osvrće... onda je ovdje blaženo napredovanje od vrijednosti do vrijednosti u predmetu praćeno rastućim mirom, ispunjenošću i odvija se u onoj pozitivnoj formi težnje. Uvijek nova nada i slutnja prati ga.

(Max Scheler, *Ordo amoris*)

živjeti filosofiju?

Postoji filosofija koja se ne da ni misliti ako se u skladu s njom ne živi.

(**Čedomil Veljačić**, *Ethos spoznaje u europskoj i indijskoj filosofiji*)

Filosofiranje je živo samo tu gdje dospijeva do riječi, gdje se izriče (što ne mora nužno značiti i 'priopćenje drugome'). To dospijevanje do riječi u pojmu nije neka fatalna neizbježnost nego je bit i snaga te bitne ljudske djelatnosti.

No kad je filosofiranje izrečeno, tad biva izloženo krivome tumačenju, i to ne samo onome koje počiva u relativnoj mnogoznačnosti i nepostojanosti sve terminologije nego u onome bitnom *stvarno krivom tumačenju* u koje *vulgarni razum* silom zapada, time da sve što mu u susret dolazi kao filosofijski izrečeno propituje *kao nešto postojeće*, te to već unaprijed, pogotovo učini li se da je to nešto bitno, uzima na istoj razini kao i stvari kojima se svakodnevno bavi i ne misli na to, a niti može to razumjeti, *da se ono čime se bavi filosofija otvara uopće samo u jednoj promjeni ljudskoga opstanka i iz te promjene*.

(**Martin Heidegger**, navod iz *Suvremena filosofija II*, ur. M. Galović)

Bolest jednog vremena liječi se promjenom načina života ljudi, i bolest filosofijskih problema mogla se izliječiti samo putem izmijenjenog načina mišljenja i života, a ne lijekom što ga je izumio neki pojedinac.

...

Čovjek *ne može* govoriti istinu ako još nije svladao sebe sama. *Ne može* je govoriti, ali ne zato što još ne bi bio dovoljno pametan. Istinu može govoriti samo onaj tko je u njoj *kod kuće*, a ne onaj tko još živi u neistinosti & samo poseže za njom iz neistinitosti.

(**Ludwig Wittgenstein**, navodi prema *Wittgenstein i psihoanaliza*, J. M. Heaton)

Filosofov produkt jest njegov *život*... To je njegovo umjetničko djelo.

(**Friedrich Nietzsche**)

budnost

Budnima je svijet/red (*kosmos*) jedan i zajednički.

Mnogoukost uvid imati ne uči.

(**Heraklit**, fragmenti 89. i 40.)

Ali znati znači: moći bdjeti u istini. Istina je objelodanjenost bića. Znati je prema tome: moći bdjeti u objelodanjenosti bića, izdržavati je. Imati puka poznavanja, ma koliko obimna, nije neko znanje. I ako se ta poznavanja rasporedom studija i ispitnim odredbama sažimaju na ono što je najvažnije, ona nisu neko znanje. I ako su ta, na najnužniju potrebu skresana, poznavanja "bliska životu", njihov posjed nije neko znanje. Onaj tko takva poznavanja nosi unaokolo, pa je uz to uvježbao i neke praktične smicalice, taj će i pored toga, suočen sa zbiljskom zbiljom, koja je uvijek drugačija od onoga što malograđanin podrazumijeva pod bliskošću životu i stvarnosti, biti bespomoćan i nužno će postati šeprtlja. Zašto? Zato što on nema nekog znanja, jer znati znači: *umjeti učiti*.

Svakidašnji razum podrazumijeva, naravno, da neko znanje ima onaj kome više nije potrebno učiti, zato što je to već izučio. Ne: zna samo onaj tko razumije da uvijek ponovo mora učiti i koji na temelju tog razumijevanja sebe doveo prije svega do toga da stalno *može učiti*.

To je mnogo teže nego posjedovati poznavanja.

(**Martin Heidegger**, *Uvod u metafiziku*)

Riječ *Veda* potječe iz *vidya* i u vezi je s latinskim *videre*, što otprilike znači *vidjeti*. Ispravnije je reći da je značenje *vidye*: znanje. No zbilja je međutim beskrajno jednostavnija i važnija. Značenje *Veda* (*vidya*) je budnost. *Veda* je sačuvala budnost, čuva je i predaje dalje, i to je duh iskonskog doba, bit pretpovijesnog vremena. Jedinствена zadaća *Veda* jest probuditi, donijeti budnost i održavati budnim. Da bi znao čovjek mora vidjeti; ali da bi vidio mora biti budan.

(**Bela Hamvas**, *Scientia sacra*)

Da bi se mogla čuditi, ljudska bića - a možda i narodi - moraju se probuditi. Znanost je način da ih se ponovno pošalje na spavanje.

(**Ludwig Wittgenstein**, navod prema J. M. Heaton, *Wittgenstein i psihoanaliza*)

čovjek godine?

U velikoj novogodišnjoj anketi *Slobodne Dalmacije* za titulu Dalmatinca i Dalmatinke godine pobijedili su Blanka Vlašić i Mario Ančić! Laureate je izabrao, kako i priliči, dalmatinski žiri sastavljen od 180 uglednika iz svih područja djelovanja koji žive u Dalmaciji ili su pak poslom ili na neki drugi način vezani uz nju.

"Asti srca irudova, pa ne mogu virovat!" (*izjava slavodobitnika*)
(današnja *Slobodna Dalmacija*)

Ponekad je neku stvar teže priznati nego uvidjeti. A upravo tako bi moglo biti s većinom ljudi kad razmisle o ovom stavu: "Čovječanstvo bi neprestano trebalo raditi na tomu da rodi pojedine velike ljude – a to, i ništa drugo, njegova je zadaća."

(**Friedrich Nietzsche**, *Schopenhauer kao odgajatelj*, 1875.)

Sport, kao masovna pojava, organiziran u svrhu prinude na propise igre, umije odagnati nagone koji bi inače postali opasnim po aparat. Ispunjujući slobodno vrijeme, sport pridonosi smirenju masa. Ono što je masi uskraćeno, što stoga ne želi sama za sebe, ali čemu se divi kao junaštvu koje zapravo zahtijeva od sebe, to prikazuju odvažni pothvati pojedinaca.

To što nastaje iz sporta pomoću takvih masovnih nagona pojavu modernoga čovjeka u sportu ipak nikako ne čini pojmljivom. Onkraj sportskog pogona i njegove organizacije u kojoj čovjek, prisilno svrstan u radne mehanizme, zapravo traži neki *equivalent vlastitoga opstanka*, u tom se pokretu ipak osjeća nešto veličanstveno. Sport nije tek igra i rekord, nego i neka vrsta *uzleta i sabiranja*.

Sport današnjeg čovjeka uspoređuje se, dakako, s onim iz antičkih vremena. Nekoć je on bio kao neka neizravna objava iznimnoga čovjeka o svom božanskom porijeklu – o tome više nije riječ. No i današnji se ljudi žele nekako predstaviti i sport postaje svjetonazorom; čovjek se opire grčenju i želio bi nešto, ali tome nedostaje substancija koja bi se odnosila na transcendentno. Svejedno tu postoji – mada kao nešto što se nije htjelo, i kao zajedništvo bez sadržaja – onaj polet, prirodnost impulsa, što djeluje kao prkos okamenjenoj sadašnjici.

(**Karl Jaspers**, *Duhovna situacija vremena*, 1930.)

Ova Europa, u opakoj zasijepljenosti uvijek spremna sama sebi potajno udariti u srce, leži danas u velikim kliještima između Rusije, s jedne, i Amerike, s druge strane. I Rusija i Amerika su, metafizički promatrano, isto: isto neutješno bješnjenje razuzdane tehnike i organizacije-bez-tla za normalnog čovjeka. Ako je i najzabačeniji kutak Zemljine kugle tehnički osvojen i privredno se može iskorištavati, ako je svaki događaj na svakom mjestu u svako vrijeme postao brzo dostupan, ako se istodobno može "doživjeti" neki atentat na nekoga kralja u Francuskoj i neki simfonijski koncert u Tokiju, ako je vrijeme još samo brzina, trenutnost i istodobnost, i ako je vrijeme kao povijest iščezlo iz svega opstanka svih naroda, ako boksač važi kao veliki čovjek nekoga naroda, ako su milijunske brojke masovnih skupova neko slavlje – onda, da, onda se još uvijek kao neko priviđenje preko čitave te strke prostire pitanje: čemu? kuda? i što onda?

Duhovno propadanje Zemlje je tako daleko odmaklo da narodima prijete gubitak i posljednje duhovne snage koja omogućuje da se to propadanje barem vidi i kao takvo ocijeni. Ta jednostavna konstatacija nema nikakve veze s kulturnim pesimizmom, a naravno isto tako nema ništa s nekim optimizmom; jer natmurivanje svijeta, bijeg bogova, razaranje Zemlje, pomasovljenje čovjeka, mržnja i podozrivost prema svemu stvaralačkome i slobodnome dosegli su na čitavoj Zemlji već takve razmjere da su tako djetinjaste kategorije poput pesimizma i optimizma odavno postale smiješne.

(**Martin Heidegger**, *Uvod u metafiziku*, 1953.)

svijest?

Da bi sebe slijedio, da bi vidio kako njegova misao djeluje, čovjek mora biti izuzetno budan. Time se javlja sve veća svjesnost ne samo o sebi nego i o drugome sa kime je u određenom odnosu. Poznavati sebe znači proučavati se u djelovanju, što predstavlja odnos. Problem je u tome što smo se tako predali djelatnostima na različite načine da teško da imamo uopće vremena za samorefleksiju, motrenje, proučavanje. A budući je većina nas krajnje nesvjesna samih sebe, izuzetno je teško početi prozirati jasno tijek našeg mišljenja, osjećanja i djelovanja.

Promatrajte tijek misli dok se odvija u vama i možete provjeriti istinu o ovome izravno. Netko vas je uvrijedio i to ostaje u vašem pamćenju. Kada sretnete dotičnu osobu, odgovor je sjećanje na tu uvredu. Tako odgovor pamćenja, koji je tijek misli, stvara predočbu; predočba je stoga uvjetovana. To će reći, predočba je ishod tijeka misli, tijek misli je odgovor pamćenja, a pamćenje je uvijek u prošlosti.
(**Krišnamurti**, *Duh i sloboda*)

Dobro je činiti razliku između opažaja (*perception*) koji je unutarnje stanje duše koja prikazuje vanjske stvari i suopažaja (*apperception*), koji je svijest, ili refleksivno znanje tog stanja i nije dano svim dušama, a ni istoj duši uvijek.

Sjećanje pribavlja dušama neku vrstu povezivanja, koje oponaša um, ali mora od njega biti razlikovano. Vidimo da životinje, kad imaju opažaj (*perception*) neke stvari koja ih se tiče, a sličan su opažaj imale već ranije, pomoću prikaze (*representation*) svoga sjećanja očekuju ono što je prije s tim opažajem bilo povezano, te su nošene osjećajima sličnim onima što su ih ranije imale.

Ljudi djeluju kao i životinje ukoliko zaključci iz njihovih opažaja izvire samo iz načela pamćenja, nalikujući iskustvenim liječnicima koji posjeduju jednostavnu praksu bez teorije, a u tri četvrtine naših djelatnosti i nismo do iskustvenici. Na primjer kad se očekuje da će sutra svanuti dan djeluje se iskustveno, jer je to tako uvijek do sada bilo.

Ali spoznaja nužnih i vječnih istina ono je što nas razlikuje od životinja i čini da imamo *um*, razvijajući u nama spoznaju nas samih i Boga. I to je ono što se u nama naziva umskom dušom ili *duhom*. Tako dakle u *mišljenju na sebe* mislimo na biće, na substanciju, na ono netvarno i na samog Boga poimajući da je ono što je u nama ograničeno u njemu bezgranično. Ta misao onog *ja*, mene koji bivam svjestan predmeta osjetila i moje vlastite djelatnosti koja iz toga proizlazi, pridodaje nešto predmetima osjetila.
Misliti na neku boju i promatrati tu misao, to su dvije posve različite stvari.

A budući da shvaćam da bi i druga bića mogla imati pravo reći *ja*, ili da bi se to za njih moglo reći to je ono iz čega shvaćam ono što se naziva *substancijom* uopće i također je promatranje mene sama to što mi isporučuje i ostale pojmove *metafizike*, kao uzrok, učinak, djelatnost, sličnost, itd., pa čak i same pojmove *logike* i *morala*.

(**Leibniz**, navodi prema *Živo ogledalo beskonačnog. Leibnizova Monadologija*)

porađanje?

Sokrat: Ti imaš trudove, dragi Teetete, jer nisi prazan nego si zatrudnio.

Teetet: Ne znam, Sokrate! Govorim samo ono što osjećam.

Sokrat: Smiješni mladiću! Zar nisi čuo da sam ja sin vrsne i cijenjene primalje, Fenarete?

Teetet: Već sam to čuo.

Sokrat: A jesi li i to čuo da se ja bavim istim umijećem?

Teetet: Ne, nikada.

Sokrat: No dobro znaj da je tako, ali ipak nemoj me izdati drugima jer je, dragi prijatelju, tajna da ja posjedujem to umijeće. Budući da ne znaju, ljudi ne govore o meni to, nego da sam vrlo čudan čovjek i da dovodim ljude u sumnju. I to si čuo?

Teetet: Da.

Sokrat: Da ti rekнем uzrok?

Teetet: Svakako.

Sokrat:...Ti svakako znaš da nijedna žena koja još sama može zatrudnijeti i rađati nije primalja drugim ženama nego samo one koje više ne mogu rađati. ...Moja vještina porođiljstva odgovara inače onoj primalja, osim po tome što se izvršava na muškarcima a ne na ženama i što pazi na njihove duše koje rađaju, a ne na tijela. No najvažnije u mojoj vještini je to da može na svaki način ispitivati rađa li duša mladića utvaru i laž ili čestito i istinito. Naime i ja imam zajedničko s primaljama to da sam nerodan u mudrosti – a što mi već mnogi prigovoriše da druge ispitujem a sam ne dajem nikakav odgovor zato što nemam nikakve mudrosti, pravo mi prigovaraju. A razlog je tome ovaj: Bog me prisiljava da budem primalja, ali mi je zapriječio rađati. Stoga ja sam nisam ni u čemu mudar, niti mogu izložiti neki plod moje duše.

(Platon, Teetet)

Te izjave su u filozofskoj muškoj tradiciji gotovo bez iznimke čitane kao slijed kitnjastih pedagoških metafora, u najgorem slučaju kao homoseksualna sugestija koja bi mlade muškarce trebala potaknuti da pred filozofom željnim pružanja porođiljske pomoći rašire noge svoje duše. Ali oba su ta načina čitanja, metaforičko-didaktičko i homoerotsko-strateško, pogrešna ili moguća tek marginalno. Želio bih pokazati da je legitimno samo doslovno čitanje tog mjesta.

Sokrat ni kao filozof, vjerujem, ne zaboravlja ni u jednom trenutku ono što zna od svoje majke, babice, o pragmatičkoj strani ljudskoga fizičkog dolaska na svijet. Stoga mu s velikom jasnoćom stoji pred očima ono od čega su drugi, kada bi započinjali misliti, uvijek skretali pogled: nema sretnog rođenja i bezbolnog porođaja, nego tijelo dolazi na svijetlo s velikim mukama, a duša gotovo uvijek ostaje u tmini, i stoga pobačaj kod ljudi nije nikakva iznimka nego pravilo – to posebno vrijedi za mišljenja kojima podupiremo naše iluzije da smo došli na svijet.

Kod Sokrata se nije radilo o tome da pomogne duši da stekne suverenost nad mutnim vladajućim mišljenjima. Ono čime mu se valja baviti uvijek su već mrtvorodne duše same, koje su stigle do mnijenja i uglavljivale se u čvrstim predočbama. Mnijenja i predočbe nisu po svojem djelovanju ništa drugo nego smetnje sposobnosti sudjelovanja u igri erosa. Duše napadnute ovim smetnjama moraju negativnom dialektikom biti potresene, ojađene, posramljene i razoružane, sve dok se u smrtnoj borbi ranije stvorenih mnijenja ne rastvore da bi osjetile dašak slobode duha koji pirka rajem jednog stanja slobode bez mnijenja. Ono što je kod Sokrata ironično jest to da on nije ironičan kad bezbroj puta usrdno tvrdi da *zna samo to da ništa ne zna*. Ali to da je Sokrat u ovoj točki govorio bez ironije... to njegovoj neposrednoj okolini, a pogotovu njegovim nasljednicima nije bilo sasvim jasno.

Stoga Sokrat u komunikaciji sa superpametnim sinovima mora postati ubojitom primaljom pod čijom dialektikom umiru mnijenja, predočbe i oni koji su rođeni naglavce. Da bi duša došla na svijet, i da bi ono što je u nama najbolje stiglo k sebi i k drugima, ne smiju se u njoj ugnijezditi nikakve odredbene predočbe i nikakva pozitivna uvjerenja. Ne bi li takvim ugniježđenjima ušla u trag sokratovska majeutika postupa konsequentno otkrivalački i destruktivno. Njezin cilj je da partnere u razgovoru izvede na osvjetljeni trijem sveobuhvatnoga svijetlog neznanja te da ih dovede do svijesti o neodrživosti i suvišnosti svih postojećih fiksnih mišljenja.

(Peter Sloterdijk, Doći na svijet, dospjeti u jezik)

čudenje

Čudenje prepada: - neslućeno i nepozvano može ono navrijeti u čovjeka kao iznenadna promjena njegova prebivanja pri biću. Prsnost u kojoj je bio udomaćen unutar stvari lomi se. Čudenje izbacuje čovjeka iz zaokupljenosti u svakodnevnoj, zajedničkoj, tradicionalnoj i otrcanej prsnosti, baca pred njega upravo tu zaokupljenost kao problem.

Čudenje je kao oganj, koji bukne sad ovdje, sad tamo, tjerajući čovjeka iz naviknutog ophođenja sa stvarima svijeta. Ponekad brzo ugašen, katkada se međutim širi do beskrajnog požara u kojem sva tradicija, sva prsnost s bićem, sve ono prethodno zadano, neizvorno, tradicionalno preuzeto razumijevanje svijeta postaje gorućom upitnošću – u kojemu svijet postaje problemom.

Ono što u čudenju nadire i oblikuje se jedna je nepoznatost onog poznatoga. U čudenju se događa osebujan preokret: ono samorazumljivo postaje nerazumljivim upravo na način da ne prelazi u svoju suprotnost – u nepoznatost – nego baš kao samorazumljivost postaje upitno. Upravo ta neupitnost postaje pitanje. U čudenju se svijet izokreće.

Najpovršnije je čudenje ono nad neobičnostima, oko nerazjašnjenog ili tajanstvenog. No najdublje je čudenje nad onim najsamorazumljivijim; u tom se čudenju zbiva najveći preobražaj onoga tko se čudi. To najdublje čudenje je početak filosofije. To je duboko zadivljenje nad samorazumljivim kao takvim, nad neposrednošću neposrednoga. Upravo nam naša zatočenost u običnome postaje upitna i dvojbeni. Čudenje koje nas može uvesti u filosofiju mora biti naše čudenje. Mi sami moramo se u njemu preobraziti i poništiti, usmjeriti se u temelj našega opstanka.

(**Eugen Fink**, *Uvod u filosofiju*)

U osobitoj je mjeri filosofu svojstveno upravo to raspoloženje (*pathos*), naime čudenje (*thaumazein*). Nema drugog početka (*arche*) filosofije do toga. (**Platon**, *Teetet.*)

Čudenje je kao *pathos*, *arche* filosofije. Grčku riječ *arche* moramo razumjeti u punom smislu. Ona imenuje ono odakle nešto izlazi. Ali to "odakle" ne ustavlja u izlaženju. *Pathos*, čudenje, ne stoji na početku filosofije jednostavno tako kao što npr. pranje ruku prethodi kirurškoj operaciji. Čudenje nosi i nadahnjuje filosofiju.

Aristotel kaže isto:

Jer iz čudenja su ljudi, kako sada tako i prije, počeli filosofirati. (**Aristotel**, *Metafizika A*)

Bilo bi posve površno i ponajprije negrčki kad bismo držali da su Platon i Aristotel ovdje samo tvrdili kako je čudenje uzrokom filosofiranja. Da su oni tako mislili to bi značilo: ljudi se nekad čuđahu nad bićem, nad tim da ono jest i što jest. Potaknuti tim čudenjem stadoše filosofirati. A kad se filosofija počela razvijati, postalo je čudenje suvišno kao poticaj, te je tako nestalo. Budući je bilo samo poticaj, moglo je nestati. Ali čudenje je *arche* – ono nadahnjuje svaki korak filosofije. Čudenje je *pathos*. Mi *pathos* obično prevodimo kao *passion*, strast, burkanje osjećaja. Ali *pathos* je povezan s *pashein*, patiti, podnositi, trpjeti, izdržati, prepustiti se nečemu, dopustiti da se bude nečim određen. Odvažno je *pathos* prevesti kao raspoloženje, pri čemu imamo u vidu usklađenost i određenost. Ipak, moramo se odvažiti na taj prijevod jer nas on čuva od toga da *pathos* predočimo psihološki u novovjeko-modernom smislu. Samo ako *pathos* razumijemo kao raspoloženje, ugođaj (*disposition*), možemo i *thaumazein* pobliže označiti.

U čudenju se povlačimo... Tako reći odstupamo pred bićem – pred tim da ono jest i da jest baš tako a ne drukčije. Također se čudenje ne iscrpljuje u tom odstupanju pred bitkom bića, nego je, kao to odstupanje i povlačenje, ujedno privučeno i gotovo sputano time pred čime se povlači. Tako je čudenje raspoloženje u kojem i za koje se otvara bitak bića.

(**Martin Heidegger**, *Što je to - filosofija?*)

struktura

Diltheyevo uvođenje pojma strukture označava prvi otpor od strane znanosti o čovjeku prodiranju prirodnoznanstvene metodologije.

U tim okvirima "struktura" znači da osim uzročnog istraživanja postoji još jedan način razumijevanja istine. Struktura označava veze dijelova od kojih se nijednog ne poima tako da bi mu pripadala prednost. Tome odgovara nešto očigledno, naime da u živom organizmu nijedan dio ne dolazi na prvo mjesto i jedini obavlja zadaću vođenja, dok bi ostali bili drugog ranga. Naprotiv, svi su dijelovi u organizmu ujedinjeni i svi mu služe. Struktura znači da ne postoji najprije neki uzrok, a onda neki učinak, nego da se radi o međusobnoj igri su-djelovanja.

Dakle onako kako je to kod živog organizma, ali i kod umjetničkog djela. Diltheyev omiljeni primjer je struktura melodije. Melodija nije puki uzastopni slijed tonova. Jer melodija ima *svršetak* i u tome svršetku ona nalazi svoje ispunjenje. Kao što je poznato, istančanog slušatelja glazbe – i to osobito slušatelja teže glazbe – odlikuje značajka da on, za razliku od ostalih, sam primjećuje u kojem trenutku kompozicija svršava, te istom započinje odobravajući pljeskati, budući da se djelo u svršetku ispunilo. Umjetničko djelo, poput organizma, tvori strukturirani *djelatni sklop* te je stoga bjelodano da nitko ne može dvojiti – dokle god se nalazimo u području estetskog – da objašnjenje umjetničkog djela ne može biti uzročnoga tipa, nego se mora zasnivati na pojmovima kao što su harmonija i međudjelovanje; mora se zasnivati na strukturi.

Ovim načinom razmatranja Dilthey želi opravdati originalnost i autonomiju duhovnih znanosti. U njima doista postoji jedna vrsta evidencije o strukturnim sklopovima i jedan način razumijevanja koji je posve različit od načina postupanja s kojima barataju ondašnje prirodne znanosti s njihovim mehanicističkim razumijevanjem.

(Hans-Georg Gadamer, *Početak filosofije*)

Platon?

Platon je dosegao vrh preko koga, kako se čini, čovjek ne može ići dalje. Sve do danas, od njega dolaze najdublji poticaji za filosofiranje. U najnezavisnijoj iskrenosti, on sagledava ono što se može misliti. Tijek svojih misli uspijeva najjasnije prenijeti, ali tako da - dok tajna filosofiranja postaje jezikom - i dalje ostaje prisutno filosofiranje kao tajna. Uvijek su ga pogrešno razumijevali, jer on ne donosi nikakav nauk koji bi se mogao naučiti: studiranjem Platona (kao i studiranjem Kanta) dolazi se do vlastitog filosofiranja. Kasniji mislilac dokazuje sebe time kako razumije Platona.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filosofiju*)

Loš je platoničar onaj koji bi ikada htio zaključiti s bilo kojim filosofijskim prikazom, pa bio to i prikaz filosofije samoga Platona; koji ne bi, jednako kao i on, bio u svakom trenutku spreman novo i drugo naučiti te sam razotkriti prijašnju zabludu. Misao ne stoji nepomična. Stalno dalje i preko same sebe radeći, mijenja onoga koji misli, tako da mu sve više biva nemogućim ponovo se mišljenjem naći u onom prije mišljenom.

(**Paul Natorp**, navod preuzet iz *Grčka filosofija*, ur. D. Barbarić)

Platon, učitelj svih onih koji ne mogu od sebe odbaciti filosofiju kao zadaću. Čini se da je pravo čudo što nam se taj mislilac i pjesnik tako neposredno obraća, kako nam se mogu obraćati velika umjetnička djela svih vremena. Što mu daje tu besmrtnost velikog umjetništva koje nikad ne stari? A opet, pratimo li neki Sokratov razgovor s bilo kojim mladićem ili starcem, kako on do sustajanja dovodi njegove najdublje zahtjeve za samorazumijevanjem, kako ga razotkriva pred njim samim i kako iz zajedništva, koje na taj način uspostavlja između sebe i drugoga, priziva velike vizije u kojima se red svemira, red društva i red duše spajaju u veličanstven jedinstven red - kako da se u svojoj napetoj, fragmentarnoj i ugroženoj svjetskoj situaciji ne osjećamo stalno pozvanima da preuzmemo na sebe veliku zadaću razumijevanja te vizije i iznalaženja suglasja s tim jedinim i jedinstvenim učiteljem?

(**Hans-Georg Gadamer**, *Nasljeđe Europe*)

Platonizam nije dakle samo filosofija nego je nešto općenitije, šire te se uopće ne može svesti na nikakav konvencionalan širi pojam niti kakav filosofski termin. Daleko više od same filosofije: on znači veliku općeljudsku shemu duševne evolucije. Platon nije ni pjesnik, ni filosof, ni osnivač religije, ni društveni reformator. On je zapravo nediferencirana sinteza svega toga, jedinstveni tip čežnja čovječanskih.

(**Vladimir Dvorniković**, *Zašto se platonizam obično krivo razumijeva*)

Prvo vjerujemo filosofu. Potom kažemo: u načinu kako on dokazuje svoje stavove može on ne imati pravo, no stavovi su istiniti. Konačno pak: nehajno je kako glase stavovi, *priroda* tog čovjeka jamči nama za stotinu sistema. Kao naučavatelj može on stotinu puta ne imati pravo: no njegovo je sâmo biće u pravu. Ima na filosofu nešto čega na samoj filosofiji nikad ne može biti: naime uzročnik mnogih filosofija, veliki čovjek.

(**Friedrich Nietzsche**, iz ostavštine)

znanosti?

Prirodna znanost, ističe Husserl, nije i ne može biti samodostatna. Ona se u moderno doba razvila nezamislivom brzinom, no njezin je napredak izazvao intelektualnu krizu jer se naizgled odvojila od svojega matičnog tla iz kojega je prvotno izrasla i koje joj jedino može pružiti smisao i značenje. "Križa" prirodne znanosti je križa njezina *značenja*, no ta križa, naravno, ni na koji način ne opterećuje njezin daljnji razvoj. Prirodna znanost i dalje napreduje velikim koracima. Ali, kako Husserl primjećuje, naš je stav prema njoj postao nesigurnim. Nije nam jasno kakvu ona ulogu ima ili bi trebala imati u ljudskom društvu; koji je njezin status, kakve su joj dužnosti i što ona znači nama, ljudima u svijetu u kojem živimo. U nastojanju da prirodnoznanstvene kriterije očisti od svih antropocentričkih elemenata ona se doslovce dehumanizirala. (...)

Husserl je vjerovao da nam moderna prirodna znanost doduše pomaže da bolje razumijemo prirodu i da njome uspješnije vladamo, ali da je, s druge strane, u njoj sadržana i opasnost da nam zastre pogled na svijet kao *naš* svijet. Ideal kojemu prirodnoznanstvenik teži je ideal potpuno bezlične objektivnosti. Prirodnoznanstvenik se na sve načine trudi spriječiti da u njegove opise dospiju ikakvi osobni elementi koji bi opterećivali njegove opise. U svojim opisima sebe pokušava isključiti kad god je to moguće. On odbija sve pretpostavke koje se ne mogu objektivno testirati. Njegov je stav (ili bi to barem trebao biti) stav posve nepristrane objektivnosti. Premda mu sve to pomaže u radu, pritom ipak postoji opasnost da mu se zatvori pristup povijesnom smislu njegovih konstrukcija. On je u iskušenju da zaboravi kako povijesnu osnovu njegovih konstrukcija tvore njegov vlastiti život, život drugih ljudi, te niz onih "trivijalnih" istina koje prihvaća bez pitanja.

Tu osnovu moramo ... ispitati ako u prirodnu znanost uopće želimo unijeti smisla. Položaj prirodnih znanosti se može, po Husserlu, potpuno razumjeti samo u svjetlu njezinih ne-prirodnoznanstvenih pretpostavki.

(**Edo Pivčević**, *Na tragu fenomenologije*)

Je li filosofija tada u suprotstavljanju i predznanstvenom i znanstvenom pogledu na svijet "točnija", bolja spoznaja bića?

To je također jedno vulgarno predmnijevanje o filosofiji od kojeg se izričito ograđujemo. Filosofija ne spoznaje bolje od fizike strukturu materijalne prirode, niti bolje od biologije puninu oblika živoga; ona uopće ne ulazi u nadmetanje sa znanjem znanosti, i to upravo ne ulazi u to nadmetanje tamo gdje za temu uzima metafizičke temelje znanosti.

(**Eugen Fink**, *Uvod u filosofiju*)

Razrađena filosofija je, doduše, vezana za znanosti. Ona pretpostavlja znanosti u onom razvijenom obliku koji su one dostigle u odgovarajućem razdoblju. Ali smisao filosofije ima drugo porijeklo. Prije svake znanosti ona se pojavljuje tamo gdje se ljudi bude.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filosofiju*)

Filosofija se može definirati kao neprestano postavljanje pitanja. Tako ju je Sokrat uzorno prakticirao. Ako pozitivna znanost počiva na tome da se u konsensusu donese odluka o odlučujućim pitanjima, da se druga pitanja ne postavlja, onda filosofija nije pozitivna znanost nego njena korektura. No razdvajanje nikad nije oštro. Velika napredovanja u znanosti počivaju često, možda i stalno na tome da se pitanje koje ranije nikad nije postavljeno ipak postavlja, i to s uspjehom; tako da su velika napredovanja u znanosti djeca iz braka pozitivne znanosti i filosofije. Filosofija ima riznicu vlastitih pitanja i vlastitu vrstu iskustva – iskustvo plivanja protiv struje naivnog mišljenja, iskustvo povratnog pitanja: "Što ja ovdje zapravo radim?"

(**C. F. von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*)

Mada filosofija mora odustati od toga da zalazi u posao znanosti, usmjeravajući ih ili čak korigirajući, ona svoj stari zadatak polaganja računa osobito sad mora posvetiti samome životu uobličenom posredstvom znanosti. Štoviše, nezavisnost znanosti od filosofije znači ujedno i ne-odgovornost znanosti – naravno, ne u moralnom smislu riječi, nego u smislu njene nesposobnosti i odsustva potrebe da položi račun o tome što ona sama znači u cjelini ljudskog postojanja, tj. prije svega u svojoj primjeni na prirodu i društvo.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Um u doba znanosti*)

početnost

Naša je sudbina da započinjemo od početka. Sa svakim vlastitim činom usuđujemo se na nešto što je zapravo već odavno započelo. Za svakog pojedinca sve je jednom prvi puta: prvi zubi, prvo putovanje, prvi poljubac. Jednom započnemo i samostalno misliti. No drugi su u pravilu već na milijarde načina mislili ono što mi mislimo. Unatoč tome ne možemo prestati. Jer najveća je draž u vlastitu početku. Nije to bez tragike, ali je jednako nepromijenljivo kao i sudbina.

(**Volker Gerhardt**, *Samoodređenje*)

O sveti su to dani kad naše srce prvi put vježba krila, kad ispunjeni brzim vatrenim rastom stojimo u tom divnom svijetu kao mlada biljka kad se otvara jutarnjem suncu i svoje male ruke pruža prema beskrajnom nebu. (...)

Kako li čovjek u mladosti povjeruje da je nadomak cilju! To je najljepša od svih varki kojom Priroda pritječe u pomoć slabosti našeg bića.

(**Friedrich Hölderlin**, *Hyperion*)

No, postoji još jedno daljnje značenje početka... Izražavam ga tako što ne govorim o onome što počinje, nego o početnosti. *Biti početno* podrazumijeva nešto što još nije određeno u ovom ili onom smislu, nešto što još uvijek nije određeno u pravcu ovog ili onoga kraja, ili nešto što još nije određeno sukladno ovom ili onom prikazu. To znači da u su mnogi nastavci još mogući. Možda ovo, i ništa osim ovoga, jest istinski smisao "početka".

Znati početak neke stvari znači da se nju zna u njezinoj mladosti, čime je mišljena faza u čovjekovu životu u kojoj još nisu učinjeni konkretni i određeni razvojni koraci. Mladi je čovjek u neznanju, ali se ujedno osjeća potaknutim zauzeti se za mogućnosti koje pred njim stoje. (Ovo utemeljujuće iskustvo mladalaštva danas je ugroženo prekomjernom organiziranošću našega života, tako da mladost na koncu jedva ili uopće nikako više ne poznaje onaj osjećaj proboja, ono određivanje života koje samome sebi iz vlastitog doživljavanja utire put.)

Ova analogija nagoviješta jedno kretanje u kojemu se u rastućoj određenosti konkretizira jedan smjer, no on je na početku otvoren i još uvijek nije ustaljen.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Početak filosofije*)

U Japanu se koristi izraz *shoshin* što znači početnikov um. Cilj vježbi je zadržati takav um uvijek. U početnikovom umu leži mnoštvo mogućnosti; u umu izvještenih i vrsnih poznavatelja tek ih je nekolicina. U početnikovom umu nije izniknula misao: "Postigao sam cilj."

Neprestano održavati stanje početnikova uma jest ono najteže. Ako i izučavate mnoštvo zen-buddhističkih spisa, svaku biste rečenicu trebali pročitati čista uma. Ustvrditi: "Znam što je zen", ili "Postigao sam prosvjetljenje", ne biste smjeli. U tome je i tajna istinske umjetnosti: uvijek biti početnik.

(**Shonryu Suzuki**, *Zen um početnikov um*)

Filosof je uvijek početnik. To znači da nije postignuto ništa od onoga što ljudi ili učenjaci vjeruju da znaju. To također znači da filosofija ne smije samu sebe smatrati dovršenom, da je ona obnovljeno iskustvo svoga vlastitoga početka, da se ona sva sastoji u opisivanju ovog početka, i, napokon, da je korjenita refleksija svijest o svojoj vlastitoj zavisnosti s obzirom na jedan nereflektirani život koji je njezina početna, stalna i završna situacija.

(**Maurice Merleau-Ponty**, *Fenomenologija percepcije*)

Nije li pitanje i to što filosofija započinje s nama?

Svakodnevni zdrav ljudski razum postavlja jednostavno mjerilo korisnosti, koje filosofija ne zadovoljava... Filosofija, dakle, treba samu sebe opravdati. To je nemoguće. Ona ne može sebe opravdati nečim što bi, zbog svoje upotrebljivosti, imalo opravdanje. Ona se samo može obratiti onim snagama koje u svakom čovjeku doista potiču na filosofiranje... Ona se ne može boriti, ne može sebe dokazati, ali može sebe iskazivati. Ona ne pruža otpor tamo gdje je odbacuju i ne triumfira tamo gdje je slušaju. Ona živi u jednodušnosti koja sve ljude može povezati onim što im je svima kao ljudima zajedničko.

(Karl Jaspers, *Uvod u filosofiju*)

"Od filosofije ne proizlazi ništa"; "s njom se ništa ne da započeti" - oba ta naklapanja koja su u opticaju osobito u krugovima nastavnika i znanstvenih istraživača, izraz su konstatacija koje su neosporno točne. Tko, nasuprot njima, pokušava dokazati da konačno ipak "nešto proizlazi", taj samo proširuje i učvršćuje vladajuće pogrešno tumačenje koje se sastoji u preduvjerenju da se filosofija može ocjenjivati prema svakidašnjim mjerilima po kojima se inače sudi, recimo, o korisnosti bicikala ili djelotvornosti ljekovitih banja.

To je sasvim točno i u najboljem redu: "s filosofijom se ništa ne da započeti". Naopako je samo misliti da je time zaključen sud o filosofiji. Dolazi, naime, još jedan mali dodatak u vidu protupitanja: ako već *mi* ne možemo ništa s njom započeti, ne započinje li filosofija na kraju nešto *s nama*, pod pretpostavkom da se u nju upuštamo.

(Martin Heidegger, *Uvod u metafiziku*)

Radi li se dakle tek samo o tome da li i kako ulazimo u filosofiju, da li i kako nalazimo put, ispravan pristup? Kako je započinjemo? Nije li pitanje i to što filosofija započinje s nama? Zahvaća li ona nas, ili nas ostavlja na miru? Pripada li ona nama, našoj dosjetci, našoj oštroumnosti – ili nas pokreće kao dobačena sudbina, stavlja u pokret u našoj najdubljoj unutarnjosti? *Uvod u filosofiju je tad uvođenje filosofiranja kao životnoga gibanja u temelju naše eksistencije.*

Na pitanje o motivaciji, o poticaju tog gibanja ne može se odgovoriti iz okružja "korisnoga" i probitačnoga". Filosofija ne koristi baš ništa. Naprotiv, ona čovjeka udaljuje od važnosti svakidašnjice u kojoj se nalaze njegove dužnosti, patnje i radosti, remeti ga u sigurnosti njegova ophođenja sa stvarima svijeta, baca ga u bezdan upitnosti i, dođe li do toga, pribavlja mu znanje s kojim ne može ništa započeti. Zašto čovjek filosofira? Pitanje o "koristi ili šteti filosofije za život" već je nebitnim postalo tamo gdje filosofija uopće iskrsava kao pitanje. (...)

A ipak filosofija kao slučajna mogućnost, kao anticipacija koja samu sebe ne razumije, uznemirujući i vabeći prodire u prirodni opstanak čovjeka, u nekoj lebdećoj i skoro neshvatljivoj neodređenosti: kao ono zagonetno, kao čežnja za cjelinom, kao težnja iz konačnoga u beskonačno i bezuvjetno, kao patnja zbog nerazumljivosti svijeta.

"Filosofija je zapravo čežnja za zavičajem – poriv da se svugdje bude kod kuće", kaže Novalis. U platonskim se mitovima filosofski poriv u entusiastičkoj zahvaćenosti izriče u velikim slikama. I Aristotel imenuje melankoliju raspoloženjem filosofije – ne melankoliju iz bolesti, nego melankoliju koja postoji po prirodi. Ako je naslućivanje filosofije najprije prisutno na način raspoloženja, neke čežnje koja nama ovladava da izađemo iz svijeta običnog života, tada u tome nije različito od temeljnog raspoloženja religije; to je još nerazlučena takozvana "metafizička potreba", koja kao takva stvara religiju, umjetnost i filosofiju.

Slutnja filosofije je slutnja nekog znanja, nutarnji nabačaj prema tom nepoznatom znanju koje nas privlači kao skrivena mogućnost najvišeg *biti znajućim*.

(Eugen Fink, *Uvod u filosofiju*)

Čovjek po svojoj prirodi žudi za znanjem, znanje imade svoju svrhu u istini, cjelina istine jest mudrost – *sofia* – čovjek je po svojoj naravi ono biće koje žudi za istinom i iz te žudnje se poduhvaća filosofiranja. Ali njegova žudnja nije samo njegova, i pitanje je koliko je uopće njegova. Žudnja je ta čežnja jednog posebnog, ograničenog i odvojenog modusa svjetlosti istine same za cjelinom te svjetlosti. U čovjekovoj žudnji za spoznajom prebiva (ili je sav život te žudnje?) čežnja jednog odvojenog traka istinske svjetlosti za cjelinom samog svjetla istine i ukoliko ta čežnja u nekom čovjeku prevlada tad od njega biva filosof.

(Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*)

ordo amoris

Promotri svaku stazu pomno i izbliza, iskušaj je koliko god puta smatraš da je potrebno. Tad postavi sebi i samo sebi presudno pitanje: ima li ta ta staza srca? Ako ima, ta staza je dobra. Ako nema, nije ni za što. (Carlos Castaneda, *Učenje Don Juana*)

Ja se nalazim u neizmjernome svijetu osjetilnih i duhovnih objekata, koji stavljaju moje srce i moje strasti u neprestano gibanje. Znam da predmeti koji mi dopijevaju do spoznaje zamjedbom ili mišljenjem, baš kao i sve ono što hoću, biram, činim, radim, postižem, ovise o igri ovoga gibanja moga srca. Iz toga slijedi da će svaka vrsta bilo pravosti bilo krivosti i izopačenosti moga življenja i djelovanja biti određena time ima li nekog *objektivno pravoga poretka* ovih pokreta moje ljubavi i moje mržnje, moga nagnuća i moje odbojnosti, mojega raznovrsnoga interesa za stvari ovoga svijeta, i time je li meni moguće ovaj *ordo amoris* utisnuti u moju duševnost.

(...)

Kao što nama idea pravoga i istinskoga poretka ljubavi (*ordo amoris*) jest idea jednoga strogo objektivnoga i o čovjeku neovisnoga carstva sređenih *ljubljenjadostojnosti* svih stvari – nešto što mi možemo samo spoznati, ne "postaviti", stvoriti, načiniti – tako je i *individualno određenje* jednog subjekta nešto što doduše cilja samo na njega, ali ipak nešto ne manje *objektivno*: nešto što nije za postaviti, nego je isključivo *za spoznati*. Ovo "određenje" izražava mjesto koje u planu spasa svijeta pripada baš ovome subjektu, izražava time i njegovu naročitu zadaću, njegov "poziv" u starome smislu riječi. Subjekt se može u pogledu njega varati, može ga uz to (slobodno) promašiti – i on ga može spoznati i ozbiljiti. Kušamo li neki subjekt ikako moralno potpuno spoznati i prosuditi i odmjeriti, onda moramo, pored općevaljanih mjerila, stalno imati pred duhom i onu *njemu* – ne nama ili nekom drugom subjektu – pripadajuću ideju njegovoga individualnoga određenja.

(Max Scheler, *Ordo amoris*)

kao u neki ocean bez obala

Odluka da se filosofira baca se u čisto mišljenje (- mišljenje je osamljeno pri sebi samom), - ona se baca kao u neki ocean bez obala; sve one šarene boje, sve točke oslonca iščezle su, sva uobičajena prijateljska svjetla ugasla su. Samo jedna zvijezda, unutarnja zvijezda duha sjaji; ona je polarna zvijezda. Ali prirodno je da duh u njegovoj samotnosti sa sobom spopada, tako reći, neka jeza; još se ne zna gdje se hoće izaći, kamo se stiže. Među onim što je iščezlo nalazi se mnogo toga što si ni pod svu cijenu svijeta ne bi htjelo ukinuti, a u toj samoći pak nije se to još sebi iznova uspostavilo i nema izvjesnosti o tomu hoće li se to opet naći, hoće li se to ponovo dati.

(G. W. F. Hegel, navod preuzet iz *Filosofija njemačkog idealizma*, ur. D. Barbarić)

Ako postavimo pitanje u čemu se stvarno sastojao veliki poduhvat Kristofora Kolumba kada je otkrio Ameriku, odgovor će morati glasiti: to nije bila zamisao da se kuglasti oblik Zemlje iskoristi za putovanje u Indiju zapadnim pravcem; i drugi su ljudi razmatrali tu zamisao. Pa ni brižljivo pripremanje ekspedicije, ni stručna oprema brodova, što bi sve i drugi mogli uraditi. Najteže u tom otkrivačkom putovanju bila je upravo odluka da se napusti sva dotad poznata zemlja i otplovi na zapad tako daleko da sa postojećim zalihama vraćanje natrag više nije bilo moguće.

Na sličan se način i u znanju može osvojiti nova zemlja: samo ako je čovjek spreman da na nekoj presudnoj točki napusti podlogu na kojoj počiva dotadašnje znanje i, takoreći, skoči u prazninu.

(Werner Heisenberg, *Fizika i metafizika*)

U horizontu beskrajnog. Napustili smo kopno i ukrcali se na lađu! Za sobom smo porušili mostove - još više, uništili smo i kopno iza sebe! Pa, lađice, pogledaj! Uokolo tebe je ocean, on doduše ne riče uvijek, ponekad leži tu poput svile i zlata i snatrenja dobrote. Ali doći će čas kad ćeš spoznati da je beskrajan i da nema ničeg strahotnijeg od beskrajnosti. ... Jao kad te obuzme čeznuće za domom, za kopnom, kao da bi tamo bilo više slobode – a kad tamo nema više nikakva "kopna"!

(Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, §124)

Dakle i Boga samog mora ostaviti onaj tko se hoće postaviti u početak istinski slobodne filosofije. Ovdje to znači: tko to hoće zadržati, taj će to izgubiti, a tko to ukine, taj će to naći. Samo onaj tko je dospio do temelja sebe samoga i samo je onaj spoznao svu dubinu života tko je jednom sve napustio i bio od svega napušten, kome je sve potonulo i tko se ugledao s beskonačnim nasamo: veliki korak kojega je Platon usporedio sa smrću. Ono što je Dante dao da bude napisano na ulazu u inferno, to treba u jednom drugom smislu napisati i pred ulaskom u filosofiju: "Ostavite svaku nadu vi koji ulazite." Tko hoće istinski filosofirati mora se osloboditi svake nade, sveg zahtijevanja, sve čežnje, ne smije ništa htjeti, ništa znati, mora se osjećati posve golim i siromašnim, mora sve žrtvovati da bi sve stekao. Težak je taj korak, teško je, tako reći, otisnuti se i od zadnje obale.

(F. W. J. Schelling, navod preuzet iz *Filosofija njemačkog idealizma*, ur. D. Barbarić)

znanost?

Podsjetimo na neke važne dionice iz tradicije filosofije koje se tiču pitanja ukoliko je i kakva je to znanost filosofija.

Postanak se kako grčke filosofije tako i grčke znanosti obično vezuje uz Thalesa (7.-6. st. pr. Kr.). Dokaz da je obodni kut nad promjerom kružnice pravi, iako u znatnoj mjeri intuitivan, začetak je logike i matematike, a teorija o vodi kao osnovnoj sastavnici prirode začetak je fizike.

Za Platona, u *Simpoziju*, upravo se preko znanosti [*episteme*] uspinjemo do najvišega cilja, ljepote o sebi – to je put koji vodi od tjelesne i duševne ljepote preko ljepote znanosti (*epistemon kalos*). Ljubav prema znanostima, koju Platon nazivlje filosofijom, vodi napokon "jednoj znanosti" ljepote o sebi. Prema dialogu *Sofist* i sama je dialektika znanost – *dialektike episteme*, a to je znanost pripadna filosofu. Aristotel je, kako je poznato, filosofiju razdijelio na teorijsku, praktičnu i poietičnu. Teorijska pak filosofija obuhvaća tri teorijske znanosti: znanost o biću kao takvom, fizičku filosofiju, tj. fizičku znanost (*fysike episteme*) – to je fizika tadašnjega a i kasnijih doba (a ne samo neka izdvojena "filosofijska" fizika), i matematiku. I mudrost je znanost, znanost o prvim načelima i uzrocima.

Za Platona je i Aristotela filosofija gotovo izjednačena sa znanošću. No pritom samo one znanosti koje dopiru do prvih načela ili uzroka čine filosofiju u njezinu osobitom, najužem smislu – to su dialektika u Platona i "metafizika" (kako ju tradicionalno zovemo) u Aristotela.

Spomenimo da u Tome Aquinskoga, osim filosofijskih znanosti (koje Toma razumije slijedeći Aristotela), ima još jedna nadređena znanost – objavljena teologija (*sacra doctrina*).

Napuštanje aristotelovske fizike i matematiziranje fizike u novome vijeku povuklo je za sobom, s jedne strane, matematizaciju filosofije, a s druge strane izdvajanje matematiziranih disciplina iz filosofije. Pri čemu nije više riječ o staroj, geometrijskoj matematici, nego o novoj, algebriziranoj, koja počinje s modernom algebrom (Viète) i analitičkom geometrijom (Descartes i Fermat).

Matematizaciju filosofije dobro predstavljaju, primjerice, Descartes, Spinoza, Leibniz, a osobito Newton – Newtonova je fizika u ono doba zapravo filosofija (usporedi već i naslov njegova glavnog djela *Philosophiae naturalis principia mathematica*).

I za Kanta filosofija teži tomu da postane znanost (sustav), da krene "sigurnim hodom znanosti", i to je cilj kojemu služi prethodni, "kritički" posao. Čak i filosofiju u "svjetovnome" smislu Kant naziva "znanošću o odnošenju sve spoznaje na bitne svrhe ljudskoga uma". Nadalje, upravo su matematika i matematička fizika Kantu bile metodologijskim uzorom, iako je Kant, s druge strane, oštro istaknuo i specifičnost filosofijskih metodičkih načela prema matematičcima.

Brz razvoj znanosti u 19. i u 20. stoljeću, koja postaje nepreglednom ne samo kao cjelina nego i teško dostupnom po svojoj metodologijskoj "softificiranosti", kao da filosofiju na razmeđu drugoga i trećega tisućljeća ostavlja pred dilemom ili da se uključi i poveže sa znanstvenim svijetom kao njegov (osobit) dio ili da se iz njega izdvoji (sve do suprotstavljanja), odustajući od tradicionalne ideje filosofije kao znanosti.

(Srećko Kovač, *Logičko-filosofijski ogledi*)

Filosofija ne obrađuje niti samo istinu, niti samo moralnost, niti samo ljepotu, nego ono što je svima njima zajedničko i izvodi ih iz jednog praznora. Ako bismo htjeli postaviti pitanje otkud to da filosofija, premda lebdi iznad istine baš kao i dobrote i ljepote ipak ima karakter znanosti i da je istina ono što je za nju najviše, trebalo bi primjetiti da je određenje filosofije kao znanosti samo njeno formalno određenje. Ona *jest znanost*, ali znanost takve vrste u kojoj se prožimaju istina, dobrota i ljepota, dakle znanje, vrlina i umjetnost; zato dakle ona i *nije znanost*, nego ono što je zajedničko znanosti, vrlini i umjetnosti. U tome je njena velika razlika od svih drugih znanosti.

(F. W. J. Schelling, *Filosofija umjetnosti*)

Očito da ono što zovemo filosofijom nije znanost u istom smislu u kojem su to takozvane pozitivne znanosti. U njenom slučaju sasvim izvjesno nema nečeg pozitivnog, danog što bi istraživala i čemu bi se onda našlo mjesto uz postojeće oblasti istraživanja ostalih znanosti. Ona ima posla sa cjelinom. Ali ta cjelina nije samo sveukupnost svih svojih dijelova. Kao *cjelina*, ona je *idea* koja nadilazi sve konačne mogućnosti znanja, pa shodno tome nije ništa što bismo mogli saznati na znanstveni način.

(Hans-Georg Gadamer, *Um u doba znanosti*)

Filosofija nije znanost. Ona stoga nema ni isti stil poučavanja ni učenja kao znanosti.

(...)

Znanost poput matematike uvijek ima sadašnje stanje – ono je ukupnost valjanih teorema i stanja otvorenih problema. Aktualno stanje je sistematska povezanost svih pojedinih teorema, povezanost utemeljenja. Teorije se jedna prema drugoj nalaze u odnosu dopune naspram sveukupne teorije. Matematičko istraživanje završava rezultatima i uvijek novim rezultatima. Stanje je tako u stalnoj preobrazbi koja ima karakter napretka. Nova se dostignuća nadograđuju na valjanosti dosadašnjih, ona su utemeljena na njima. Stara važeća dostignuća spoznaju se možda kao nepotpune, jednostrane teorije, ali ona ostaju, dopunjena i usavršena uz nova. Prijašnji stupnjevi su predstupnjevi (ili pak izlučene zablude) koji mogu biti tek od sekundarnog historijskog interesa. Duhovna tvorba "matematika" jest kontinuirana sinteza svih dostignuća koja čine ukupnost znanosti u njenom sadašnjem stanju, koje je samo opet pretpostavka za buduća sticanja.

Ta temeljna karakteristika unapredivosti matematike najuže je povezana s njezinom objektivnom naučivošću i poučivošću, s mogućom podjelom rada i s zamjenjivošću svakoga tko spoznaje. To su crte koje su u različitoj mjeri svojstvene svim znanostima. Takav je racionalni proces spoznaje u izvjesnom smislu *anoniman*: on ne znači faktično mišljenje nekog određenog pojedinačno postojećeg nezamjenjivog čovjeka.

Filosofija ne napreduje, ona nema neko sadašnje stanje kao jedinstvo objektivne ukupne teorije. Na području filosofije podjela rada i anonimnost su nebitne. Međutim, je li ona time manje od znanosti? Je li to nedostatak filosofije? Možda je sav napredak znanosti moguć samo stoga što one stoje na neupitnom tlu što ga same niti spoznaju niti utemeljuju. A možda je upravo filosofija ona koja tek pruža znanostima zatvoreni temelj i u iskonskom smislu ih utemeljuje. S tim "možda" još se ništa ne tvrdi. Ono tek izriče misao da nemjerljivost filosofije na liku teorije pojedinačne pozitivne znanosti ne mora značiti podređenost.

(Eugen Fink, *Uvod u filosofiju*)

Za čovjeka koji vjeruje u znanost najgore je to što filosofija uopće nema neke općevažne rezultate, nešto što se može znati a time i posjedovati. Dok su znanosti na svojim područjima izborila nužno izvjesna i općepriznata znanja, filosofija to nije postigla unatoč naporima tijekom tisuća godina. Nema sumnje: u filosofiji nema jednodušnosti u tome što se definitivno saznalo. Ono što svatko nužno priznaje, to je samim tim postalo znanstveno znanje i nije više filosofija, nego se odnosi na neko posebno područje onoga što se može znati.

U naravi same filosofije mora biti to da je svaki njen oblik, za razliku od znanosti, lišen jednodušnog priznanja. Vrsta izvjesnosti koja se u njoj može steći nije znanstvena, naime nije ista za svaki razum, nego je to osvjedočenje u kome sudjeluje cjelokupno čovjekovo biće. Dok se znanstvena znanja tiču pojedinih predmeta za koje ni u kojem slučaju ne mora svatko znati, u filosofiji je uvijek u pitanju cjelina bića koja se tiče čovjeka kao čovjeka, istina koja, tamo gdje zasvijetli, potresa dublje nego bilo koje znanstveno znanje.

(Karl Jaspers, *Uvod u filosofiju*)

svjetonazor?

Filosofijom se često smatraju stvari subjektivne i privatne poput vlastitog pogleda na svijet koji umišlja da je iznad svih zahtjeva znanstvenosti. Naprotiv, ona (...) i pored sve razlike u odnosu na pozitivne znanosti ostaje ipak s njima u jednoj obavezujućoj bliskosti koja je odjeljuje od područja pogleda na svijet zasnovanog na subjektivnim uvidima.

(**Hans-Georg Gadamer**, *Um u doba znanosti*)

Filosofija nema isti stil poučavanja i učenja kao znanosti. Filosofija također nije svjetonazor koji se može proročki objavljivati. Što su to znanosti i svjetonazor, to konačno određuje filosofija.

(**Eugen Fink**, *Uvod u filosofiju*)

Doduše, Heidegger ne poriče shvaćanje da filosofija ima posla sa svjetonazorom, ali odbija njihovo poistovjećenje. Svjetonazor posjeduje čvrstoću od koje filosofija naprosto mora poći, ali samo da bi ga odmah potom pretvorila u problem. U kontekstu takva problematiziranja na vidjelo izlazi onaj "u pravom smislu nefilosofski karakter svjetonazora uopće". ...Heidegger kaže da filosofija nikad ne pruža svjetonazor i da ni nema taj zadatak, ali da se "kreće u njegovim mogućnostima". Filosofija se zbiva polazeći od nekog svjetonazora, ali tako da ga stavlja u pitanje.

(**Helmuth Vetter**, *Texta in contextibus*)

Budnima jedan i zajednički svijet/red (*kosmos*) jest [a oni spavajući svaki se u svoj odvrća].

(**Heraklit**, fr.89)

Nemjerljiva većina povijesnoga čovječanstva nikad nije stajala sučelice zbilji. Duhovno zdanje u kojem je živjelo bilo je svjetonazor, taj posebni svijet o kojem Heraklit kaže da u njemu ljudi drijemaju. Svjetonazor nije drugo nego imaginacija individualnog Ja, drugim riječima imaginacija onoga koji živi u degradiranoj zbilji. Individualno Ja u njoj drijemajući živi svoj život u središtu svjetonazora. Vjera mu je vjera u Ja: taština; obrana mu je samoljublje; briga: zabrinutost.

(**Bela Hamvas**, *Scientia Sacra*)

"Nazor na svijet" usmjerava iskustvo u neku određenu brazdu i u njeno okruženje, uvijek dotle da sam nazor na svijet nikada ne bude doveden u pitanje; nazor na svijet sužava dakle i podrezuje iskustvo.

Filosofija *otvara* iskustvo.

Nazor na svijet uvijek je konac, najčešće takav koji se dugo oteže i nije kao takav prepoznat.

Filosofija je uvijek početak i zahtijeva prevladavanje sebe same.

Nazor na svijet mora si uskratiti nove mogućnosti, da bi ostao on sam.

Filosofija može zadugo izostati i prividno iščeznuti.

(...)

Jer čak se i u "liberalnom" nazoru na svijet još skriva to uvijek-imati-pravo, u tom smislu da on zahtijeva da se svakome dopusti njegovo mnijenje. Proizvoljnost je, međutim, robovanje slučajnom.

(...)

Totalni svjetonazor mora se zatvoriti otvorenju svojega temelja... tj. njegovo stvaranje ne može nikada dospjeti u bit i postati stvaranjem nad-i-preko-sebe, jer bi totalni svjetonazor morao time sebe samog staviti u pitanje. Putovi i odvažnost nekadašnjeg stvaranja preuređuju se u pretjeranost okretnoga, a to okretno je pričin životnosti stvaralačkog. "Svjetonazoru" se može suprotstaviti samo pitanje i odlučnost za upitnost.

(**Martin Heidegger**, *Prinosi filosofiji*)

sapere aude!

Prosvijećenost je izlazak čovjekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog. Ta je nezrelost samoskrivljena onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovodstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je dakle lozinka prosvijećenosti.

Lijenost i kukavičluk su uzroci zbog kojih tako veliki dio ljudi, mada ih je priroda odavno oslobodila tuđeg upravljanja, ipak dragovoljno do kraja života ostaje nezreo i zbog kojih drugima biva sasvim lako nametnuti im se za tutore. Vrlo je udobno biti nezreo. Ukoliko imam knjigu koja misli umjesto mene, dušobrižnika koji umjesto mene ima savjest, liječnika koji mi propisuje dietu, itd., tad mi zacijelo nije potrebno truditi se. Nema potrebe da sam mislim kad mogu samo platiti i netko će drugi za mene obaviti mrski posao. (...)

Svakom je pojedincu dakle teško izvući se iz nezrelosti koja je skoro postala njegovom prirodom. On je nju čak i zavolio, jer mu nikada nije bilo dopušteno da taj pokušaj učini. Pravila i formule, ta mehanička oruđa umne upotrebe, ili čak zloupotrebe, ...su okovi neprestane nezrelosti. Onaj tko bi ih i odbacio, ipak bi napravio tek nesiguran skok preko uskog jarka, budući da nije naviknut na tako slobodan pokret. Otud je samo malobrojnim pošlo za rukom vlastitim njegovanjem svoga duha izbaviti se iz stanja nezrelosti i svoj hod učiniti sigurnim.

(**Immanuel Kant**, *Što je to prosvijećenost*)

- A moj Roko, nikad ništa o tebe, filosofija ti fali, filosofija.
- Ajme, judi, čimavice o čovika!
- A znaš li ti, Roko, ča je reka Sokrat? – dražija ga je Antonjo.
- En ti boga tebi i Sokratu, puščaj me na miru – likar se smija ispod brka, gušta je ča starac gnjavi Roka.
- Reka je: upoznaj samog sebe...

(**Miljenko Smoje**, *Kronika o našem malom mistu*)

Traži se zapravo individuum *svjestan samoga sebe*, koji se u svojoj *osebujnosti* misleći odnosi na *samoga sebe*. Traži svoj *vlastiti uvid i slijedi ga* – to je krilatica filosofije. Filosofija dakle doista živi iz *samosvjesna forsiranja individualnosti*, a to je posebnost koju, kao što je već znao Platon, dijeli s umjetnostima.

Filosofija treba individualnost onoga tko filosofira. U njoj postaje izrazita samostalnost mišljenja. Iz nezaobilazne samosvijesti *svakoga* nastaje emfaza svakog *pojedince*. Iz *gnothi seauton* ["spoznaj samoga sebe", natpis u Apollonovom hramu u Delfima], tog poziva mudrosnog boga upućenog svima koji su od njega očekivali prosvjetljenje, Sokrat je učinio svoju životnu maksimu. Ona je postala imperativom svima koji po njegovu uzoru traže objašnjenje za *cjelinu sklopa svoga svijeta* i pritom su, u iskustvu da jedino u *samootkrivanju* dopijevaju do uvida koji za njih imaju *značenje*, postali *filosofima*.

Sasvim svejedno na što se odnosi, znanje u filosofiranju poprima značenje za samog čovjeka.

(**Volker Gerhardt**, *Samoodređenje*)

tmušoljub?

Po predaji je Pitagora bio prvi koji je upotrijebio riječ filozofija. Danas historičari filozofije dokazuju da je to bio Heraklit (fragment 35).

Etimologija riječi *filosofia* (ljubav prema mudrosti) upućuje na korijene *filos* (prijatelj, ljubitelj, ljubavnik), *filia* (prijateljstvo, ljubav), *sofos* (mudrac, znalac) i *sofia* (mudrost).

(**Boris Kalin**, *Povijest filozofije*)

Hrvatski je učinio svojom riječ "filoZof". *Zófos* grčki kazuje: tmina, mračni podzemni svijet, zemlja mraka, tmuša, carstvo sjena, večer, zapad. Hrvatsko "filozof" čuto grčki: ljubitelj tmine, prijatelj mraka, težitelj k zapadu, večernjak, tmušoljub.

(**Branko Despot**, *Tako kazuje Heraklit, Efežanin*)

Riječ je filozofija po svome postanju grčka te znači isprvice *ljubav k mudrosti* a pripovijeda se da ju je prvi izrekao i prvi sebe nazvao filozofom Pitagora... Pitagora je u spomenutoj pripovijesti kako je zabilježena u Cicerona prvi sebe nazivao iz čednosti tek ljubiteljem mudrosti veleći: mudar je samo bog, čovjek težeći za mudrošću može da bude tek ljubitelj mudrosti: *filozofos*.

Ako i nije stalno da je Pitagora začetnik toga izričaja, toliko se zna da se on i prije Sokrata upotrebljavao... ali se po preuzetnoj mudrosti sofistista istakao u krugu Sokratovu i njegovih nastavljača.

(**Albert Bazala**, *Povijest filozofije*)

Grčka riječ *filozofos* nastala je kao suprotnost riječi *sofos*. Ona označava *čovjeka koji voli spoznaju za razliku od čovjeka koji je sebe nazvao znalcem* jer posjeduje znanje. Taj smisao riječi očuvao se do danas: bit filozofije je traženje istine, a ne posjedovanje istine... Filozofija znači: biti na putu.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filozofiju*)

Ljudi filozofi (*filozofous andras*) moraju biti znalci veoma mnogih stvari. *

Treba doista da iz vlastita iskustva mnogo toga poznaju muževi što naginju onom mudrom (*filozofous andras*).**

Nužda je doista da dobro veoma mnogijeh iskusiteljima budu mudrom okrenuti muževi (*filozofous andras*).***

(**Heraklit**, fragment 35, u prijevodima *M. Sironića, **D. Barbarića i ***B. Despota)

Riječ *filozofos* stvorio je po svoj prilici Heraklit. To znači: za Heraklita još ne postoji *filozofia*. *Aner filozofos* nije "filozofski" čovjek. Grčki pridjev *filozofos* znači nešto sasvim drugo nego pridjev filozofski, *philosohique*. *Aner filozofos* je onaj *hos filei to sofon*, koji voli *sofon*: *filein*, voljeti, znači ovdje što i u Heraklita: *homologein*, govoriti kao što govori *Logos*, tj. odgovarati *Logos*-u. To odgovaranje u skladu je sa *sofon*.

Sklad je *harmonia*. To da se dva bića uzajamno prilagođavaju, da se oba izvorno prilagođuju jedno drugome, budući da su upućena jedno na drugo, ta je *harmonia* ono čime se odlikuje *filein*, voljenje, mišljeno heraklitovski. *Aner filozofos* voli *sofon*. Teško je prevesti što ta riječ znači za Heraklita. No, možemo je protumačiti prema vlastitom Heraklitovom izjašnjenju. Dakle, *to sofon* znači ovo: *Hen Panta*, "Jedno (je) Sve". (...)

Međutim, Grci su čudnovatost toga najčudnovatijeg morali čak spašavati i štititi od dohvata sofistickog razuma koji je za sve imao gotovo svakome otprve razumljivo objašnjenje i na trgu ga iznosio.

Spašavanje najčudnovatijeg (...) zbililo se na taj način što su neki krenuli na put smjerom tog najčudnovatijeg, tj. u smijeru *sofon*-a. Time su oni postali oni koji *teže* za *sofon*-om i svojom su težnjom budili i održavali budnom čežnju za *sofon*-om u drugim ljudima. *Filei to sofon*, onaj već spomenuti sklad s onim što je *harmonia* postao je tako *težnja* za *sofon*-om. (...) Budući da *filein* nije više izvorni sklad sa *sofon*-om, nego osobita težnja za *sofon*-om, *filein to sofon* postaje *filozofia*. Tu težnju određuje [Eros](#). (...) Tek sada mišljenje postaje "filozofijom". Heraklit i Parmenid nisu još bili "filozofi". Zašto? Zato što su bili veći mislioci. "Veći" ovdje nema u vidu iskazivanje nekog rezultata, nego upućuje na jednu drugu dimenziju mišljenja. Heraklit i Parmenid bili su "veći" u tom smislu što su bili u skladu s *Logos*-om, tj. s *Hen Panta*. Korak prema "filozofiji", koji je pripremila sofistika, prvi su napravili Sokrat i Platon.

(**Martin Heidegger**, *Što je to - filozofija?*)

Nakana je antičke *filosofia* iznaći mudrost, dosegnuti istinu. Pretpostavka je takva koncepta manjak mudrosti, nejasnoća istine - naime one mudrosti što ju je za Grke mitskoga razdoblja nosio *mythos*. Riječ *filosofia* dolazi od izričaja *filosofos*, što znači onaj koji *filei to sofon*. *Filein* znači prijateljski i naklonjeno biti u bilizini, u suglasju ("voljeti") i rado ljubazno postupati s nečim - u ovom slučaju s *to sofon*. Tek se gubljenjem prvotnoga suglasja i harmonije težište pomiče prema čovjeku i njegovoj žudnji (*filia*) da dosegne "idealno" stanje imenovano *sofia*, stanje u kojemu bi, prema Platonu, bilo moguće obnoviti spominjanje (*anamnesis*) na zaboravljeno; ponajprije na zaborav *zaborava kao takvog*, kako ga očituje sofistički duh svagdašnjice.

(**Franci Zore**, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*)

...jer niman postole

U pogledu svih znanosti, umjetnosti, vještina i obrta vrijedi uvjerenje da je potreban mnogostruk trud učenja i vježbanja da bi se ovladalo njima. Naprotiv se čini da u pogledu filosofije sada vlada predrasuda da ipak svatko umije neposredno filosofirati i prosuđivati filosofiju, jer mu je za to mjerilo njegov prirodni um. Dok, naprotiv, nije kadar da napravi cipele, kad bi dobio kožu i alat, premda ima oči i prste - kao da mu noga nije isto tako mjerilo za cipelu.

(**G. W. F. Hegel**, *Fenomenologija duha*)

O filosofskim stvarima skoro svako smatra da je sposoban suditi. Dok je u znanostima priznato da su uslov njihovog razumijevanja učenje, školovanje, metoda, u pogledu filosofije svatko postavlja zahtjev da je bez daljeg sposoban njome se baviti i kazati svoju riječ. Vlastita ljudska priroda, vlastita sudbina i vlastito iskustvo važe kao dovoljna pretpostavka.

Taj zahtjev da filosofija bude pristupačna svakome mora se prihvatiti. I najzapleteniji putevi kojim idu stručnjaci u filosofiji imaju svoj smisao tek ako prodiru u ljudsku prirodu, određenu načinom na koji za nju postaje izvjesno postojanje bića i nje same.

(**Karl Jaspers**, *Uvod u filosofiju*)

Ljudi tu i tamo kažu kako to i to nisu mogli prosuditi, nisu učili filosofiju. To je iritirajuća besmislica; jer pretpostavlja se kako je filosofija neka znanost i o njoj se govori kao, recimo, o medicini. – No može se kazati da ljudi koji nikada nisu obavljali neko filosofsko istraživanje, kao npr. većina matematičara, nisu opremljeni ispravnim gledalima za takvo istraživanje ili dokazivanje. Gotovo kao što onaj koji nije naučen u šumi tražiti cvijeće, bobice ili trave ne nalazi ih jer mu oči nisu za njih izoštrene i ne zna gdje ih naročito mora tražiti. Tako onaj tko je neuvježban u filosofiji prolazi mimo svih mjesta gdje teškoće leže skrivene pod travom, dok onaj tko je uvježban tamo zastane i osjeća da je tu teškoća, iako je još ne vidi.

(**Ludwig Wittgenstein**, iz djela rukopisne ostavštine *Raznolike primjedbe*)

do sad objavljeni tekstovi na Uvodu u filosofiju:

(komentari su dobrodošli i uz starije postove :))

[\(pri\)povijest?](#) MacIntyre

[svrhovito?](#) Aristotel, Barnes, Sheldrake, MacIntyre, Heisenberg, Bohm

[raspoloženje?](#) Heidegger, Thurnher, Scheler

[svijet?](#) Merleau-Ponty, Fink

[biti tu](#) Heidegger, Petrović, Sutlić

[raznoliko?](#) Aristotel, Heidegger, Thurnher

[fenomen?](#) Heidegger, Sutlić

[fenomenologija?](#) Husserl, Pivčević, Galović, Merleau-Ponty, Hellinger

[iskustvo?](#) Gadamer

[sudjelovanje?](#) Johnston (Toma Aquinski), Bohm

[obrazovanje?](#) Gadamer (Hegel), Barbarić (Fink)

[tri?](#) Dalai Lama, Moritz (Popper), Penrose

[bomba?](#) Sloterdijk

[lijepo, stvarno?](#) Penrose, Heisenberg, Weizsäcker

[put?](#) Đurić, Kavafis

[umiranje?](#) Platon, Žunec, Huxley, Castaneda, Vetter (Heidegger), D. T. Suzuki

[umivanje?](#) Pekić, Živanović

[predhistorija?](#) Sloterdijk

[...luda, pjesnik samo?](#) Nietzsche, Smoje, Robinson, Gerhardt, Krleža,

[kosmos?](#) Kant, Weil, Platon, Guthrie, Gadamer, Heraklit

[univerzalno poštovanje?](#) Kant, Tugendhat, Gerhardt

[dobro?](#) Weizsäcker, Tugendhat

[žudnja?](#) D.T. Suzuki, Platon, Cipra, Barbarić

[mašta?](#) Žižek, Kant, Hegel, Barbarić, Platon

[humanizam?](#) Sloterdijk

[slavlje?](#) Gadamer, Nietzsche, Bubner, Kerényi

[realnost privida?](#) Platon, Barbarić, Cipra, Fink

[poput djeteta?](#) Evanđelje, Lao Ce, N. V., Jaspers

[vrt?](#) Nietzsche, Karahasan

[zdravo?](#) Weizsäcker

[nihilizam?](#) Nietzsche, Đurić, Fink

[kinizam?](#) Sloterdijk (Diogen)

[dvoje?](#) Sloterdijk, Platon, Hamvas

[paradoks?](#) Sveti Pavao, Moritz (Epimenid, Gödel)

[Red?](#) Heraklit, Bohm, Heisenberg

[red?](#) Bohm

[fysis?](#) Heraklit, Heidegger, Rilke

[shole?](#) Kazantzakis, Aristotel, Barbarić, Galović

[...nisan zna ni sam da letit znan](#) Sloterdijk

[ja?](#) Barbarić (Leibniz), Kant, Weizsäcker, Adorno

[objektivizam?](#) Thurnher (Husserl)

[mudrost?](#) Bateson

[nenasilje](#) Gandhi, Vyasa, Lao Ce, Heidegger

[ekstaza?](#)

Hartmann, Johnston (Toma Aquinski), Wittgenstein, Barbarić, Pareyson (Schelling)

[učitelj?](#) Weizsäcker, Hölderlin, Mahamudra

[znanstvena paradigma?](#) Planck, J. Lelas (Kuhn)

[događaj?](#) Žižek (Badiou)

[objava?](#) Gilson, Sloterdijk, Heidegger

[vegeterianstvo?](#) Hamvas, Porfirije, Strabon, Jamblih, Platon, Ovidije, Seneka, Plutarh, Rousseau, Thoreau

[opće?](#) Björk, Lelas&Vukelja, Hawking, Sheldrake

[zabranjeno?](#) Lakoff, Žižek (Badiou, Sv. Pavao)
[nitko?](#) Sloterdijk
[čudo božje? :](#)) Thales, Fink, W. Otto, Hölderlin
[stvaralaštvo?](#) Platon, Nietzsche, Galović
[dva?](#) Maharishi Mahesh Yogi, Žunjić, Barbarić, Krämer (Platon)
[čisto htijenje!](#) Sloterdijk
[materija?](#) White, Gregorić&Grgić, Furth (Aristotel)
[sabiranje?](#) Heidegger (Heraklit)
[izgubljeni u objektu](#) Viđnanabhairava-tantra, Fink, Platon
[biće?](#) N. Hartmann
[preobražavanje?](#) Hegel, Sloterdijk, Heraklit
[krajolik](#) Emerson, Nietzsche, Hamvas, Hölderlin
[neshvaćeno?](#) Thurnher (Heidegger, Wittgenstein)
[oboje?](#) Platon, Parmenid, Barbarić (Parmenid), Cipra (Parmenid), Hegel (Schelling), Fink
[nenapisano?](#) Goethe, Maharši Valmiki, Pajin, Platon
[riječ?](#) Gadamer, Wittgenstein, Heidegger
[beskonačno istraživanje?](#) Barbarić (Heidegger), Sloterdijk
[naš jezik?](#) Sutlić, Barbarić
[muška posla?](#) Hamvas, Sloterdijk
[prostor?](#) Kant, Heidegger (Kant), Bergson
[sinteza?](#) Strawson, Sloterdijk
[originalnost?](#) Despot, Barbarić (Heidegger), Hamvas
[sve?](#) Schelling, Andrić
[sofistika?](#) Zore, Cipra
[posrednik?](#) Platon, Cipra (Platon), Fink (Platon)
[Europa?](#) Gadamer
[obični jezik kao osnova](#) Strawson, Thurner (Husserl), Vukelja (Bohr), Heisenberg (Bohr)
[terapija?](#) Strawson (Wittgenstein), Wittgenstein
[analitička filozofija?](#) Strawson, Nietzsche, Sloterdijk
[Istok?](#) Pajin, Ježić (upanišadi, Parmenid)
[rasap?](#) Gadamer, Sloterdijk
[uvod?](#) Despot
[običnost?](#) Mahešvarananda, Heraklit, Heidegger (Heraklit)
[ekstremi?](#) Blake, Bohr, Hegel, Adorno
[sudbina?](#) Hellinger, Kripke, Mišćević, Leibniz, Pindar, Nietzsche
[tijelo?](#) Nietzsche, Đurić (Nietzsche), Sloterdijk, Keleman
[Zenon?](#) Salmon (Zenon), Kožnjak (Aristotel)
[inicijacija?](#) Despot, Hamvas, Platon, Sloterdijk
[čestice?](#) Bohm
[uzrok?](#) Heidegger
[individua?](#) Bergson, Platon
[pitagorovstvo?](#) Becker
[mjera?](#) Bohm, Gadamer, Barbarić (Platon)
[informacija?](#) Weizsäcker
[obred?](#) Galović
[muzika?](#) Plutarh, Platon, Barbarić (Platon), Jaspers (Konfucije)
[čitati?](#) Descartes, Jaspers, Gadamer, Barbarić
[konzervativnost?](#) Hegel, Thurnher (Popper/Platon)
[cjelovitost?](#) Bohm, Marcuse (Hegel)
[jedan nesuvremeni razgovor](#) Heisenberg (Bohr)
[svekret?](#) Veljačić, Ruyer, Bohm, Furth (Aristotel)
[gune?](#) Bhagavad Gita, Eliade, Hegel, Platon, Huxley
[igra?](#) Gadamer, Hamvas, Heraklit, Nietzsche
[intuicija?](#) Đurić (Aristotel)
[idea?](#) Heisenberg, Weizsäcker
[čisto neposredno Jest](#) Hegel, Fink

[dialog?](#) Bohm, Platon, Gadamer
[neograničenost ljubavi](#) Scheler, jedan sms
[živjeti filozofiju?](#) Veljačić, Heidegger, Wittgenstein
[budnost](#) Heraklit, Heidegger, Hamvas, Wittgenstein
[čovjek godine?](#) Slobodna Dalmacija, Nietzsche, Jaspers, Heidegger
[svijest?](#) Krišnamurti, Leibniz
[porađanje?](#) Platon, Sloterdijk
[čuđenje?](#) Fink, Platon, Aristotel, Heidegger
[struktura?](#) Gadamer
[Platon?](#) Jaspers, Natorp, Gadamer, Dvorniković, Nietzsche
[znanosti?](#) Pivčević (Husserl), Fink, Jaspers, Weizsäcker, Gadamer
[početnost?](#) Gerhardt, Hölderlin, Gadamer, Suzuki
[Nije li pitanje i to što filozofija započinje s nama?](#) Heidegger, Fink, Cipra
[ordo amoris](#) Castaneda, Scheler
[kao u neki ocean bez obala](#) Hegel, Nietzsche, Schelling
[znanost?](#) Kovač, Gadamer, Schelling, Jaspers, Fink
[svjetonazor?](#) Fink, Heraklit, Hamvas, Heidegger
[sapere aude!](#) Kant, Smoje, Gerhardt
[tmušoljub?](#) Kalin, Despot, Bazala, Jaspers, Zore, Heraklit
[...jer niman postole](#) Hegel, Jaspers, Wittgenstein

popis literature

Do sad sam (ožujak 2007.) bio posve nemaran u popisivanju literature, ali odlučih to (po)malo popraviti. Nadnevak iznad ovoga posta ne odgovara pravom stanju, odabran je naknadno da bi prethodio svim kasnijim postovima. Započinjem od najnovijih tekstova na blogu, pa ću pomalo ići unatrag. Navedeni prevoditelji nisu nimalo krivi za moje pravopisne ekshibicije. 😊 Dio prijevoda sam više ili manje prilagodio hrvatskom standardu. Također, uzimam sebi za pravo poneku riječ iz pojedinog prijevoda malo modificirati radi bolje jezične usuglašenosti među raznim tekstovima na ovom *Uvodu u filozofiju*, ili radi preglednosti teksta (s obzirom na medij).

thymos?

§1. navod iz: **Francis Fukuyama**, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Zagreb 1994., str. 15. -17., 308. - 335.

prevela: Rajka Rusan Polšek

izvornik: *Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man* (1992.)

§2. navod iz: **Peter Sloterdijk**, *Srdžba i vrijeme - psihopolitički ogleđ*, Zagreb 2007, 15.- 25.

prevela: Nadežda Čaćinović

izvornik: **Peter Sloterdijk**, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch* (2006.)

se?

§1. navod iz: **Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. 144. - 147.

preveo: Hrvoje Šarinić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927.)

§2. navod iz: **Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb 1992., str. 201. - 212.

preveo: Boris Hudoletnjak

izvornik: **Peter Sloterdijk**, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983)

(pri)povijest?

navod iz: **Alasdair MacIntyre**, *Za vrlinom*, Zagreb 2002., str. 221. - 236.

preveli: Karmen Bašić, Stribor Kikerec

izvornik: **Alasdair MacIntyre**, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981.)

svrhovito?

§1. navod iz: **Jonathan Barnes**, *Aristotel*, Zagreb 1996., str. 122. – 128.

preveo: Filip Grgić

izvornik: **Jonathan Barnes**, *Aristotle* (1982.)

§2. navod iz: **Rupert Sheldrake**, *The Presence of the Past*, New York 1988., str. 21., 69.

preveo: ja

§3. navod iz: **Alasdair MacIntyre**, *Za vrlinom*, Zagreb 2002., str. 88.

preveli: Karmen Bašić, Stribor Kikerec

izvornik: **Alasdair MacIntyre**, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981.)

§4. navod iz: **Verner Hajzenberg**, *Fizika i metafizika*, Beograd 1972., str. 359.

prevela: Vera Stojić

izvornik: **Werner Heisenberg**, *Der Teil und das Ganze* (1969)

§5. navod iz: **David Bohm**, *Wholeness and the Implicate Order*, London 1980.

preveo: ja

raspoloženje?

§1. navod iz: **Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. 153., 159.

preveo: Hrvoje Šarinić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927.)

§2. navod iz: **Reiner Thurnher**, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, Zagreb 2004., str. 109. – 111.

prevela: Darija Domić

izvornik: **Reiner Thurnher**, članak iz 1992.

§3. navod iz: **Martin Heidegger**, *Što je metafizika?*, u *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb 1996., str. 106.-107.

preveo: Marijan Cipra

izvornik: **Martin Heidegger**, *Was ist Metaphysik?* (1929.)

§4. navod iz: **Max Scheler**, *Ideja čovjeka i antropologija*, Zagreb 1996., str. 22. – 24.

preveo: Branko Despot

izvornik: **Max Scheler**, *Ordo amoris* (1923.)

svijet?

§1. navod iz: **Maurice Merleau-Ponty**, *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo 1978., str. 6.–17.

preveo: Anđelko Habazin

izvornik: **Maurice Merleau-Ponty**, *Phenomenologie de la perception* (1945.)

§2. navod iz: **Eugen Fink**, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1998., str. 123. - 169.

prevela: Božica Zenko

izvornik: **Eugen Fink**, *Einleitung in die Philosophie* (1985.), predavanja u Freiburgu (1946.)

biti tu

§1. navod iz: **Gajo Petrović**, *Uvod u "Sein und Zeit"*, u *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. XIII, XXV-XXVI

§2. navod iz: **Martin Heidegger**, *Pojam vremena*, u *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb 1996., str. 47.-50.

preveo: Josip Brkić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Der Begriff der Zeit*, predavanje iz 1924., objavljeno 1989.

§3. navod iz: **Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. 150., 151.

preveo: Hrvoje Šarinić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927.)

§4. navod iz: **Vanja Sutlić**, *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1988., str. 65. – 81.

raznoliko?

§1. navod iz: **Aristotel**, *Metafizika*, Zagreb 1985., str. 266.-67.

preveo: Tomislav Ladan

izvornik: **Aristotelous**, *TON META TA FYSIKA, K*, (1060b30), 4. st. pr. Kr.

§2. navod iz: **Martin Hajdeger**, *Uvod u metafiziku*, Beograd 1976., 102.-103.

preveo: Vlastimir Đaković

izvornik: **Martin Heidegger**, *Einführung in die Metaphysik* (1953.) predavanja iz 1935.

§3. navod iz: **Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. 75., 77.-80.

preveo: Hrvoje Šarinić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927.)

§4. navod iz: **Reiner Thurnher**, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, Zagreb 2004., str. 36.-37., 59.-63., 65.-66., 72.-73, 76.-77.

prevela: Darija Domić

izvornik: **Reiner Thurnher**, članci iz 1993. i 1986.

fenomen?

§1. navod iz: **Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985., str. 31. -33.

preveo: Hrvoje Šarinić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927.)

§2. navod iz: **Vanja Sutlić**, *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1987., 43., 49., 60. -61.

§3. navod iz: **Martin Hajdeger**, *Uvod u metafiziku*, Beograd 1976., 114.- 118.

preveo: Vlastimir Đaković

izvornik: **Martin Heidegger**, *Einführung in die Metaphysik* (1953.) predavanja iz 1935.

fenomenologija?

§1. navod iz: **Edo Pivčević**, *Na tragu fenomenologije*, Zagreb 1997., str. 11.-16.

preveo: Kiril Miladinov

izvornik: **Edo Pivčević**, *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie* (1972.)

§2. navod iz: **Milan Galović**, *Edmund Husserl u Suvremena filozofija II. (Filozofska hrestomatija, svezak 8.)*, Zagreb 1996., str. 69.

preveo: Milan Galović

izvornik: **Edmund Husserl**, *Ideen einer reinen Phänomenologie* (1913.)

§3. navod iz: **Milan Galović**, *Edmund Husserl u Suvremena filozofija II. (Filozofska hrestomatija, svezak 8.)*, Zagreb 1996., str. 72., 73.

§4. navod iz: : **Maurice Merleau-Ponty**, *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo 1978., str. 6.–17.

preveo: Anđelko Habazin

izvornik: **Maurice Merleau-Ponty**, *Phenomenologie de la perception* (1945.)

§5. navod iz: **Bert Hellinger**, *The Phenomenological Approach in Psychotherapy*, [link](#)

preveo: ja

[iskustvo?](#)

navod iz: **Hans-Georg Gadamer**, *Istina i metoda*, Sarajevo 1978., str. 387. – 392.

preveo: Slobodan Novakov

izvornik: **Hans-Georg Gadamer**, *Wahrheit und Methode* (1960.)

[sudjelovanje?](#)

§1. navod iz: **William Johnston**, *Mistična teologija: znanost ljubavi*, Zagreb 2007., str. 52., 53.

preveo: Slobodan Stamatović

izvornik: **William Johnston**, *Mystical Theology: The Science of Love* (1995.)

§2. navod iz: **David Bohm**, *On Dialogue*, London 2003., str. 84. - 88.

preveo: ja

izvornik: isto (1996.)

[obrazovanje?](#)

§1. navod iz: **Hans-Georg Gadamer**, *Istina i metoda*, Sarajevo 1978., str. 36. – 43.

preveo: Slobodan Novakov

izvornik: **Hans-Georg Gadamer**, *Wahrheit und Methode* (1960.)

§.2 navod iz: **Damir Barbarić**, *Približavanja*, Zagreb 2001.,

[tri?](#)

§1. navod iz: **Dalai Lama**, *The Universe in a Single Atom*, London 2006., str. 135., 136.

preveo: ja

§2. navod iz: **Helmut Moritz**, *Znanost, um i svemir*, Zagreb 1998., str. 188. – 190.

preveo: Dušan Trbojević

izvornik: **Helmut Moritz**, *Science, Mind and Universe. An introduction to Natural Philosophy* (1995)

§3. navod iz: **Roger Penrose**, *The Road to Reality*, London 2005., str. 17. – 22. i 1029. – 1030.

preveo: ja

[bomba?](#)

navod iz: **Peter Sloterdijk**, *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb 1992., str. 136. - 139.

preveo: Boris Hudoletnjak

izvornik: **Peter Sloterdijk**, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983)

[lijepo, stvarno?](#)

§1. navod iz: **Roger Penrose**, *The Road to Reality*, London 2005., str. 1014.- 1017.

preveo: ja

§2. navod iz: **Verner Hajzenberg**, *Fizika i metafizika*, Beograd 1972., str. 117. - 118.

prevela: Vera Stojić

izvornik: **Werner Heisenberg**, *Der Teil und das Ganze* (1969)

§3. navod iz: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*, Sarajevo 1988., str. 96.

preveo: Sulejman Bosto

izvornik: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Die Einheit der Natur* (1971)

[put?](#)

§1. navod iz: **Mihailo Đurić**, *Utopija izmene sveta*, Beograd 1979., str. 9. - 12.

§2. navod iz: **Konstantin Kavafis**, *Izabrane pjesme*, Zagreb 1998 .

prijevod: Vesna Cvjetković Kurelec, Tonko Maroević
izvornik: **Konstantinos Petrou Kavafis**, *Ithaka* (1911)

umiranje?

§1. navod iz: **Platon**, *Poslednji dani Sokratovi*, Beograd 1959., str 75.

preveo: Miloš N. Đurić

izvornik: **Platon**, *Phaedon* (5. st. pr. Kr.)

§2. navod iz: **Ozren Žunec**, *Mimesis*, Zagreb 1988., str.36., 37.

§3. navod iz: **Aldous Huxley**, *Perennial Philosophy*, London 1950., str. 127., 128.

preveo: ja

izvornik: isto (1946)

§4. navod iz: **Karlos Kastaneda**, *Odvojena stvarnost*, Beograd 1988., str. 52.-53. i 162.

prevela: Nada Ćurčija-Prodanović

izvornik: **Carlos Castaneda**, *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan* (1971)

§5. navod iz: **Helmuth Vetter**, *Texta in contextibus*, Zagreb 2005., str. 173. – 182.

preveo: Marinko Mišković

izvornik: **Helmuth Vetter**, *Die Nähe den späten Heidegger zum Buddhismus* (1998)

§6. navod iz: **D. T. Suzuki**, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London and New York 2002., str. 42.

preveo: ja

izvornik: isto (1957)

umivanje

§1. navod iz: **Borislav V. Pekić**, *Atlantida*, prva knjiga, Zagreb 1988., str. 39.

§2. navod iz: **Miodrag Živanović**, *Filozofski triptih*, Banja Luka 2005., str. 12.

predhistorija?

navod iz: **Peter Sloterdijk**, *U istom čamcu*, Beograd 2001., str. 14.- 19.

prevela: Aleksandra Kostić

izvornik: **Peter Sloterdijk**, *Im selben Boot. Versuch über Hyperpolitik* (1993.)

...luda, pjesnik samo?

§1. navod iz: **Damir Barbarić**, *Nietzsche u Ozren Žunec, Suvremena filozofija I (Filozofska hrestomatija, sv. VII.)*, Zagreb 1996., str. 343.

preveo: Damir Barbarić

izvornik: **Friedrich Nietzsche**, *Also sprach Zarathustra*

§2. navod iz: **Miljenko Smoje**, *Kronika o našem Malom mistu*, Split 2004., str. 235.

izvornik: isto (1971.)

§3. navod iz: **Dave Robinson**, *Nietzsche i postmodernizam*, Zagreb 2001., str. 7.

preveo: Dinko Telećan

izvornik: **Dave Robinson**, *Nietzsche and Postmodernism* (2000.)

§4. navod iz: **Damir Barbarić**, *Nietzsche u Ozren Žunec, Suvremena filozofija I (Filozofska hrestomatija, sv. VII.)*, Zagreb 1996., str. 368.

preveo: Damir Barbarić

izvornik: **Volker Gerhardt**, *Friedrich Nietzsche* (1992.)

§5. navod iz: **Milan Rakovac**, *Što ono reče Nietzsche*, [novinski članak](#)

§6. navod iz: **Damir Barbarić**, *Nietzsche u Ozren Žunec, Suvremena filozofija I (Filozofska hrestomatija, sv. VII.)*, Zagreb 1996., str. 343.

preveo: Damir Barbarić

§7. navod iz: **Friedrich Nietzsche**, *Ecce Homo*, u *Uvod u Nietzschea*, Zagreb 1980., str. 88.

preveo: Šime Vranić

izvornik: **Friedrich Nietzsche**, *Ecce Homo, Wie man wird, was man ist* (1888.)

kosmos?

§1. navod iz: **Immanuel Kant**, *Kritika praktičkog uma*, Zagreb 1990., str. 214.-215., [link](#)

preveo: Viktor D. Sonnenfeld

izvornik: **Immanuel Kant**, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788.)

§2. Simone Weil, *Ukorijenjenost*, Zagreb 2003., str. 14. - 15.

preveo: Marko Kovačević

izvornik: **Simone Weil**, *L'Enracinement* (1949.)

§3. navod iz: **W. K. C. Guthrie**, *Povijest grčke filozofije*, knjiga 1, Zagreb 2005., str. 174.

preveli: Laura Blažetić, Juraj Bubalo, Branko Malić

izvornik: **Platon**, *Gorgias* (Gorg. 507 E), IV. st. pr. Kr.

§4. navod iz: **W. K. C. Guthrie**, *Povijest grčke filozofije*, knjiga 1, Zagreb 2005., str. 92, 173.

preveli: Laura Blažetić, Juraj Bubalo, Branko Malić

izvornik: **W. K. C. Guthrie**, *A History of Greek Philosophy Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (1962.)

§5. Hans-Georg Gadamer, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, 132.-136.

prevela: Darija Domić

izvornik: **Hans-Georg Gadamer**, *Kunst und Kosmologie* (1990.)

§6. navod iz: **Damir Barbarić**, *Grčka filozofija (Hrestomatija filozofije, sv. 1.)*, Zagreb 1995., str. 58., 64.

preveo: Milivoj Sironić

izvornik: **Herakleitos** (VI. st. pr. Kr.)

univerzalno poštovanje?

§1. navod iz: **Ernst Tugendhat**, *Predavanja o etici*, Zagreb, 2003., str. 70. - 71.

preveo: Kiril Miladinov

izvornik: **Immanuel Kant**, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785.)

§2. navod iz: **Ernst Tugendhat**, *Predavanja o etici*, Zagreb, 2003., str. 64.- 66., 70. - 73.

preveo: Kiril Miladinov

izvornik: **Ernst Tugendhat**, *Vorlesungen über Ethik* (1993.)

§3. navod iz: **Volker Gerhardt**, *Samoodređenje. Princip individualnosti*, Zagreb 2003., str. 89.-90., 276., 278.

prevela: Darija Domić

izvornik: **Volker Gerhardt**, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* (1999.)

dobro?

§1. navod iz: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*, Sarajevo 1988., str. 257. -258.

preveo: Sulejman Bosto

izvornik: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Die Einheit der Natur* (1971.)

§2. navod iz: **Ernst Tugendhat**, *Predavanja o etici*, Zagreb, 2003., str. 29.- 51.

preveo: Kiril Miladinov

izvornik: **Ernst Tugendhat**, *Vorlesungen über Ethik* (1993.)

žudnja?

§1. navod iz: **D. T. Suzuki**, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London and New York 2002., str. 106. – 111.

preveo: ja

izvornik: **D. T. Suzuki**, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1957)

§2. navod iz: **Marijan Cipra**, *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999., str. 147.

preveo: Marijan Cipra

izvornik: **Platon**, *Symposion* (IV. stoljeće pr. Kr.)

§3. navod iz: **Marijan Cipra**, *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999., str. 147.

§4. navod iz: **Damir Barbarić**, *Grčka filozofija (Hrestomatija filozofije, sv. 1.)*, Zagreb 1995., str. 144.- 145.

mašta?

§1. navod iz: **Slavoj Žižek**, *Škakljivi subjekt*, Sarajevo 2006., str. 24.- 30.

preveo: Dinko Telećan

izvornik: **Slavoj Žižek**, *The Ticklish Subject* (1999.)

§2. navod iz: **Damir Barbarić**, *Ideja dobra*, Zagreb 1995., str. 248.

humanizam?

navod iz: **Peter Sloterdijk**, *U istom čamcu*, Beograd 2001., str. 100.- 104.

prevela: Aleksandra Kostić

izvornik: **Peter Sloterdijk**, *Regeln für Menschenpark* (1999.)

...

virt?

§1. navod iz: **Friedrich Nietzsche**, *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb 2001., str. 281.

preveo: Danko Grlić

izvornik: **Friedrich Nietzsche**, *Also sprach Zarathustra IV* (1885.)

§2. navod iz: **Dževad Karahasan**, *Knjiga vrtova*, Sarajevo 2004. str. 25. - 53., 199. - 204.

izvornik: isto (2002.)

zdravo?

navod iz: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Jedinstvo prirode*, Sarajevo 1988., str. 247. -250.

preveo: Sulejman Bosto

izvornik: **Carl Friedrich von Weizsäcker**, *Die Einheit der Natur* (1971.)

...

neograničenost ljubavi

navod iz: **Max Scheler**, *Ideja čovjeka i antropologija*, Zagreb 1996., str. 17.,18.

preveo: Branko Despot

izvornik: **Max Scheler**, *Ordo amoris* (1923.)

...

Nije li pitanje i to što filosofija započinje s nama?

§1. navod iz: **Karl Jaspers**, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Beograd 1967., str. 131. – 132.

preveo: Ivan Ivanji

izvornik: **Karl Jaspers**, *Einführung in die Philosophie* (1953.), predavanja na radiju

§2. navod iz: **Martin Hajdeger**, *Uvod u metafiziku*, Beograd 1976., str. 30.

preveo: Vlastimir Đaković

izvornik: **Martin Heidegger**, *Einführung in Metaphysik* (1953.), predavanja iz 1935.

§3. navod iz: **Eugen Fink**, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1998., str. 17. – 18. i 24. – 25.

prevela: Božica Zenko

izvornik: **Eugen Fink**, *Einleitung in die Philosophie* (1985.), predavanja u Freiburgu (1946.)

§4. navod iz: **Marijan Cipra**, *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999., str. 15.

ordo amoris

§1. navod iz: **Fritjof Capra**, *The Tao of Physics*, New York 1983., str. 2.

preveo: ja

izvornik: **Carlos Castaneda**, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968.)

§2. navod iz: **Max Scheler**, *Ideja čovjeka i antropologija*, Zagreb 1996., str. 5., 9 – 10.

preveo: Branko Despot

izvornik: **Max Scheler**, *Ordo amoris* (1923.)

kao u neki ocean bez obala

§1. navod iz: **Damir Barbarić**, *Filozofija njemačkog idealizma (Filozofska hrestomatija, svezak 6.)*, Zagreb 1998., str. 11.

preveo: Damir Barbarić

izvornik: ?

§2. navod iz: **Verner Hajzenberg**, *Fizika i metafizika*, Beograd 1972., str. 120.

prevela: Vera Stojić

izvornik: **Werner Heisenberg**, *Der Teil und das Ganze* (1969.)

§3. navod iz: **Friedrich Nietzsche**, *Radosna znanost*, Zagreb 2004., str. 107.

preveo: Davor Ljubimir

izvornik: **Friedrich Nietzsche**, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882.)

§4. navod iz: **Damir Barbarić**, *Filozofija njemačkog idealizma (Filozofska hrestomatija, svezak 6.)*, Zagreb 1998., str. 562.

preveo: Damir Barbarić

izvornik: **F. W. J. Schelling**, *Initia philosophiae universae. Erlangen Vorlesung WS 1820/21.* priredio Horst Fuhrmans (1969.)

znanost?

§1. navod iz: **Srećko Kovač**, *Logičko-filozofski ogledi*, Zagreb 2005., str. 13. – 15.

§2. navod iz: **F. V. J. Šeling**, *Filozofija umetnosti*, Beograd 1989., str. 95

preveli: Danilo N. Basta, Olga Kostrešević

izvornik: **F. W. J. Schelling**, *Philosophie der Kunst* (1802.)

§3. navod iz: **Hans-Georg Gadamer**, *Um u doba nauke*, Beograd 2000., str. 7.

prevela: Suzana Spasić

izvornik: **Hans-Georg Gadamer**, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976.)

§4. navod iz: **Eugen Fink**, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1998., str. 9. – 11.

prevela: Božica Zenko

izvornik: **Eugen Fink**, *Einleitung in die Philosophie* (1985.), predavanja u Freiburgu (1946.)

§5. navod iz: **Karl Jaspers**, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Beograd 1967., str. 125. – 126.

preveo: Ivan Ivanji

izvornik: **Karl Jaspers**, *Einführung in die Philosophie* (1953.), predavanja na radiju

svjetonazor?

§1. navod iz: **Hans-Georg Gadamer**, *Um u doba nauke*, Beograd 2000., str. 7.

prevela: Suzana Spasić

izvornik: **Hans-Georg Gadamer**, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976.)

§2. navod iz: **Eugen Fink**, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1998., str. 9.

prevela: Božica Zenko

izvornik: **Eugen Fink**, *Einleitung in die Philosophie* (1985.), predavanja u Freiburgu (1946.)

§3. navod iz: **Helmuth Vetter**, *Texta in contextibus*, Zagreb 2005., str. 75.

preveo: Marinko Mišković

izvornik: **Helmuth Vetter**, *Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann* (2000.) [link](#)

§4. prema prijevodima M. Sironića i B. Despota

izvornik: **Herakleitos** (6. st. pr. Kr.)

§5. navod iz: **Bela Hamvas**, *Scientia sacra*, Zagreb 1995., str. 45.

prevela: Jadranka Damjanov

izvornik: **Bela Hamvas**, *Scientia sacra* (1988.), posmrtno objavljano, pisano 1943. – 44.

§6. navod iz: **Milan Galović**, *Suvremena filozofija II. (Filozofska hrestomatija, svezak 8.)*, Zagreb 1996., str. 529. – 30.

preveo: Damir Barbarić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989.) posmrtno objavljeno, pisano 1936.-1938.

sapere aude!

§1. navod iz: **Immanuel Kant**, *Um i sloboda*, Beograd 1974., str. 43, 44.

preveo: Danilo Basta

izvornik: **Immanuel Kant**, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784.)

§2. navod iz: **Miljenko Smoje**, *Kronika o našem Malom mistu*, Split 2004., str. 149. - 150.

izvornik: isto (1971.)

§3. navod iz: **Volker Gerhardt**, *Samoodređenje. Princip individualnosti*, Zagreb 2003., str. 18., 19.

prevela: Darija Domic

izvornik: **Volker Gerhardt**, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* (1999.)

tmušoljub?

§1. navod iz: **Boris Kalin**, *Povijest filozofije*, Zagreb 2003., str. 5

§2. navod iz: *Tako kazuje Heraklit, Efežanin*, Zagreb 2005., str. 9.

§3. navod iz: **Albert Bazala**, *Povijest filozofije*, Zagreb 1988., str. 27. – 28.

izvornik: isto (1906.)

§4. navod iz: **Karl Jaspers**, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Beograd 1967., str. 129.

preveo: Ivan Ivanji

izvornik: **Karl Jaspers**, *Einführung in die Philosophie* (1953.), predavanja na radiju

§5. * navod iz: **Damir Barbarić**, *Grčka filozofija (Hrestomatija filozofije, sv. I.)*, Zagreb 1995., str. 56.

preveo: Milivoj Sironić

navod iz: **Damir Barbarić, *S puta mišljenja*, Zagreb 1997., str. 274.

preveo: Damir Barbarić

*** navod iz: *Tako kazuje Heraklit, Efežanin*, Zagreb 2005., str. 21.

pokušao prevesti: B. D.

izvornik: **Herakleitos** (6. st. pr. Kr)

§6. navod iz: **Martin Heidegger**, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb 1996., str. 269.-271.

preveo: Ivan Salečić

izvornik: **Martin Heidegger**, *Was ist das – die Philosophie?* (1955.)

§7. navod iz: **Franci Zore**, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, Zagreb 2006., str. 176.

...jer niman postole

§1. navod iz: **Vladimir Filipović**, *Klasični njemački idealizam* (hrestomatija), Zagreb 1982., str. 277.-278.

preveo: V. D. Sonnenfeld

izvornik: **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, *Phänomenologie des Geistes* (1807.)

§2. navod iz: **Karl Jaspers**, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Beograd 1967., str. 126.

preveo: Ivan Ivanji

izvornik: **Karl Jaspers**, *Einführung in die Philosophie* (1953.), predavanja na radiju

§3. navod iz: **Milan Galović**, *Suvremena filozofija II.* (Filozofska hrestomatija, sv. VIII.), Zagreb 1996., str. 408.

preveo: Filip Grgić

izvornik: **Ludwig Wittgenstein**, fragment iz rukopisne ostavštine (1937.), objavljen u *Philosophische Bemerkungen*, (1964.), priredio Rush Rhees

majstor i filosof? (vježba §1.)

vježba uz: [...jer niman postole](#)

Jedan se drugi *Nagovor na filosofiju* (*) zabavljao zamišljanjem razgovora davnašnjega filozofskog profesionalca, profesora Hegela, s njegovim postolarom (a koji je, pretpostavlja se, potaknuo onu usporedbu postolarenja i filosofiranja iz *Fenomenologije duha*). Tamo nagovarač, pitajući se čije umijeće ima veću težinu, skoro u potpunosti vuče na Hegelovu stranu vage – on naglašava dugoročne (mada najprije teško zamjetne) dobrobiti od filosofije koje daleko nadilaze svima odmah očitu pragmatičnu korisnost postolarevog zanata. Pritom se poziva na već u antici uvriježeno suprotstavljanje dalekosežnih uvida filozofa i notorne kratkovidnosti neukoga puka. Tako se pouka priče zadržava na tradicionalnoj europskoj strani onog nama suvremenog duhovnog događanja koje je, polu u šali, već nazvano "euro-taoizmom" (mada inače u knjizi autor pokazuje stanovitu sklonost tom gledištu).

Da se, pak, više usmjerio na drugi pol te kovanice, otvorila bi se jedna drugačija mogućnost za tu priču o Hegelovom postolaru. U taoističkim se pripovijestima, naime, često postavlja baš takva scena: neki ugledni državni službenik, naravno konfucijanac (konfucijanci su bili neka vrsta kineskih državnih učenih ljudi, *Staatphilosoph*-a, čuvara državnih institucija i ćudoređa, posrednika tradicionalne mudrosti), bude doveden u poražavajuću misaonu nepriliku od nekog pučanina, često obrtnika – a zapravo samozatajnog taoističkog mudraca. U nenametljivoj praktičnoj vještini "tihog obrta" takvoga majstora (koji je ujedno i Majstor) redovito bude skriveno daleko dublje znanje od svakog poznavanja spisa kojim bi se mogao podičiti konfucijanski "kvalificirani" pametnjaković.

Slične su mudrosne pripovijesti u novije doba prožele i našu kulturu, ne samo putem taoističkih i zen priča, nego i u onim popularnim romanima o starom i na prvi pogled neuglednom vraču meksičkih Yaqui Indijanaca koji poučava zbunjenog sveučilišnog profesora antropologije, *senor doctorea Castanedu*, čineći ga pritom urnebesno smiješnim u njegovoj preozbiljnoj učenosti.

Iz takve bi perspektive neki umješni filozofski pisac mogao ispričovjediti zgodu u kojoj bi istančana dialektička posredovanja *Herr Doktora Hegela* iznenada prekinuo zveket postolareva neposrednog udarača čekićem posred nekog čavla... A potom i neki podjednako neposredni i udarački raskrivajući mudrorijek – možda čak i poluglasno "Biti, to je baš ništa." (**)

U sretnom slučaju, priča na tom mjestu trijumfalno okončava – naš bi se dotadašnji filozofski plaćenik u istom trenutku prosvijetlio, te se možda i sam započeo baviti nekim korisnijim zanatom. U manje sretnom bi, potaknut onom rečenicom, napisao tri toma *Znanosti logike*.

Kako god stajalo to s prosvjetljenjem, Hegelova obrtnička lekcija mi se čini neospornom – baš kao što su neki vještiji od drugih u postolarenju, i baš kao što naukovanje kod iskusnijih postolara najčešće unaprijeđuje tu postolarsku vještinu, isto tako je i s filosofiranjem. I tu je neizbježno iskustvo naukovanja, vježbanja.

Potvrđuje to i onaj filozof koji bi s najviše prava mogao reći suprotno. Wittgenstein je bio filozofski samouki genij, poznat između ostalog po svom odbijanju da čita klasike, i po tome što je, jednostavno preskočivši sve stepenice u formalnom filozofskom obrazovanju, svojim prvim filozofskim spisom odmah doktorirao na Cambridgeu. Da priča zazvuči još efektivnije: pri obrani doktorata je morao tješiti tada najuglednije britanske filozofe kod kojih je branio doktorat, jer ga ovi nisu uspijevali potpuno slijediti. Naravno, svima nam se odmah sviđa ta istinita rockyjevska priča u kojoj neki *natural-born-philosopher* pomete pod s onima koji su (uludo?) uložili puno truda u formalno obrazovanje. To nam budi nadu da se ni nama nije baš nužno gnjaviti s ona tri Hegelova toma – lako nam pada poistovjetiti se s takvim junakom. Tim više što je isti taj Wittgenstein potom učinio upravo ono što Hegel iz moje gornje pričice ipak nije – napustio je filosofiranje kao profesiju i započeo se baviti "korisnijim" zanatima (među ostalim je neko vrijeme bio i vrtlar, pa seoski učitelj; ipak, kasnije se vratio filosofiji). No, i on je jasan po ovom pitanju: tko ima više iskustva u mišljenju, tko je filozofski uvježbaniji, taj najčešće bolje vidi, lakše uočava. Ako ništa drugo, na mnogim se stranputicama već zavrtio u nekom poročnom krugu, ili dospio u bespuće, pa ih brže prepozna.

U čemu se, onda, može sastojati *vježbanje filosofije*? Naravno, ne u prihvaćanju bilo kakvog već gotovog konfekcijskog nauka – ništa ne bi moglo biti manje filozofsko od toga. Kant je to mjerodavno izrekao: nije moguće poučavati filosofiju nego filosofiranje. Isti je smisao i Wittgensteinovog navoda. Ali, što to znači, filosofirati? Pri čitanju filozofa se ne može raditi o kupovini bilo kakvog gotovog proizvoda – naprotiv, bez vlastitog sudjelovanja nema filosofije. Filosofirati ne znači ništa drugo do *razgovarati s filosofima*. Takav se razgovor može odvijati uživo, na predavanju, na pijanki, putem pisama, može na

forumu, može čovjek razgovarati sam sa sobom, sa svojom dušom, savješću, čak i s Bogom možda... no može i čitajući tekstove koje su pisali oni koji su filosofirali prije nas. Pa mada taj knjiški razgovor ima očito ograničenje ("knjiga odgovara uvijek isto, kako god je pitali"), ipak, i to može biti pravi razgovor. Čitanje filozofskog teksta ne uspijeva sve dok i čitatelj ne progovori zajedno s pisanim tekstom. A onda se razgovor događa, čak i preko desetljeća i stoljeća, čak i kroz pisani tekst. Zar onaj Jaspersov ulomak ne zvuči kao izravna replika na Hegelov, napisan petnaest desetljeća ranije? I upravo u tom smislu on zahtjeva pristupačnost filozofije svakome, profesionalcu kao i postolaru: baš svatko je pozvan na razgovor (što ne znači da svatko jednako dobro govori).

Na ovom *Uvodu u filozofiju*, za koga je dobronamjerno primijećeno da ima oblik *mandale*, razgovor se dvije godine kasnije vraća na početak. Ovaj put uz nešto više moga govora, ali, nadam se, i dalje u razgovoru.

Sofia's fans? (vježba §2.)

vježba uz: [tmušoljub?](#)

They gave me the Oscar, but I want Sofia – vikao je Roberto Benigni pred hollywoodskim novovjekovnim Olimpijancima, koji su se meškotaljili u neprilici (jer im valjda nitko još nije rekao što bi se o toj talijanskoj ludi imalo misliti). Tim se izriječkom dotični benigni lakrdijaš potvrdio kao onaj koji, nasuprot svim suviše ljudskim ugledništvima i priznanjima, *filei* jedino *Sofiju*, dakle, kao pravi filo-sof. Dakako, taj njegov kinički ispad ne bi bio dovoljan za tako prestižan naslov, a osobito s obzirom na vrlo konkretnu individualnu inkarniranost one Sofije koju on žudi, da nije njegovih filmova. Barem ona dva koja sam gledao mogu mirne duše i nasmiješenog lica proglasiti, za moj pojam, doista filosofičnima. U filmu za koji je dobio rečeno priznanje (*) njegov lik vedrog schopenhauerovca kazuje Da životu posred onoga što naša kultura uvriježeno drži za krajnje Zlo; u skladu s formulom *amor fati* i na takvom mjestu potvrđuje da *la vita e bella*. Njegov Atillio iz *Tigra i snijega (**)*, pjesnik koji od ljubavi čini poziv, svime što čini potvrđuje Platonov anti-racionalistički rijek iz *Fedra* da od ludosti ništa bolje nije – naime, ako je ta od bogova.

Ali, koja *mania* jest od bogova a koja nije? I čemu sad govor o bogovima? Zašto uopće, uz obilje dovoljno uglednih i svake hvale dostojnih imena velikana s početnoga linka, u priču uvodim tog komedijaša?

Motiv koji se provlači kroz tekstove s navedenog linka (Bazalin/Ciceronov o Pitagori, Heideggerov o Heraklitu, Zoreov o Platonu) jedan je te isti, mada dvostruk. Ta dvostrukost odgovara tome da je riječ *filo-sofia* složenica. S jedne strane svi ti fragmenti kazuju da mudrost, *sofia*, *to sofón*, nije nešto puko ljudsko, nešto čime bi čovjek mogao po volji raspolagati. Obrnuto, čovjek se može staviti na raspolaganje tome, uskladiti se s time, sudjelovati, prigoditi se tome što je *sofón*. Red nije nešto što bi čovjek nametao "prirodnom" kaosu besmislenoga svemira – obrnuto, red je skriven, već utkan u svemu što jest. Druga je strana te dvostrukosti: raspoloživanje, ugođavanje, usklađivanje sa *sofón* odvija se u *filein*, u "naklonjenom bivanju u blizini", u "uzajamnom prilagođavanju", ili, jednostavno rečeno, u ljubavi. Biti *filo-sof* znači u ljubavi se otvarati za skriveni red svijeta koji se onda čovjeku zauzvat raskriva. Red, *logos*, već je u stvarima samim, i raskriva se onima koji ih vole.

Ali, zar to nije neki davno prevladani animizam, ta naivna vjera da je svemir pun dubljeg reda i smisla, čak i tamo gdje na prvi pogled ne vidimo ništa do kaos ili ravnodušnu običnost? Ne zvuči li to poput nečeg iz Voltaireovog *Candide*? Nije li nas upravo moderna znanost poučila da se jednom za svagda okanimo svrha/smisla u prirodi?

Optužba poziva za svjedoka Jacquesa Monoda, biologa.

"Potrebno je da se čovjek konačno trgne iz tisućljetnog sna i uvidi svoju posvemašnju osamljenost i stranost. Tada će shvatiti da se poput Cigana nalazi na margini svijeta u kojem je prisiljen živjeti, svijeta gluhog za njegovu glazbu, ravnodušnog prema njegovim nadanjima jednako kao i prema njegovim patnjama ili zločinima. (...) Čovjek konačno zna da je sam u neizmjerne ravnodušnosti Univerzuma iz kojeg je igrom slučaja ponikao."

Lako je uočiti da osim što eksplicite negira jednu stranu o kojoj sam gore pisao – naime to da je svemir (baš kao i duša/psiha) nekako protkan dubljim redom i harmonijom kojoj se čovjek može prigoditi – Monodov pasus je posve lišen i onog drugog što čini filosofiju (shvaćenu u doslovnosti njenog naziva): naime onog raspoloženja koje je nazvano *filia*. "Osamljenost, stranost, prisiljen živjeti, ravnodušan, gluh, sam, slučajan" - to je raspoloženje iz kojeg govori Monodovo "znanje". Unatoč tome, on insistira da je takvo raspoloženje upravo "potrebno". Zar doista jest potrebno? Otkud taj imperativ?

Jaspers kaže da filosofija nije posjedovanje znanja, nego neko traganje, neko "biti na putu". No, Monod ne može biti na putu, jer ne vjeruje da ikakvog puta ima, da ima bilo čega za tražiti i naći – sve što jest tek su puke slučajnosti. Bilo što drugo je nemoguće, budući da je za njega svako "kamo?", svako pozivanje na svrhu i smijer prirodnih zbivanja, već unaprijed načelno pogrešno postavljeno pitanje i nije drugo do "san". Atillio pak, ta božja luda, jest uvijek na putu "tamo di je davno tija". Svaka "slučajnost" njemu je putokaz, važniji od kaosa kroz koji luta tako bezglavo punog srca.

Izbor je dakle: metodično "čovjek, posve slučajno inteligentan, prisiljen živjeti u kaotičnom i stranom svemiru" naspram naivnoga "uzajamno prilagođavanje u ljubavi i bitnoj istovjetnosti mene sa svime što susrećem". Pa, tko ne bio bio naivan? 😊

I nije trebalo čekati tisućljeća da moderna znanost čovječanstvo "trgne iz sna", pa odbaci ujedno i *filiju* i bilo kakvu ne-puko-ljudsku *mudrost*. Tim više kad se takvo odbacivanje ujedno proglasi za "znanje". Ono

nastupanje "sofističkog razuma koji je za sve imao gotovo svakome otprve razumljivo objašnjenje i na trgu ga iznosio" u osvitu naše civilizacije imalo je mnoge srodne značajke s takvom modernošću (pa stoga ne čudi moderna rehabilitacija sofista): nema nikakve umnosti u samim stvarima, nego isključivo u ljudskim govorenjima o stvarima (a koja govorenja opet počivaju prvenstveno/isključivo na interesu govornika); nema nikakve mjere ni harmonije izvan ljudskih proizvoljnih konvencija (a te se konvencije uspostavljaju prvenstveno u sporenju, pri čemu najjači najbolje prolazi); znanje je posjed (ogradaen, uređen, siguran od vanjskog kaosa), kojim se može trgovati, koje se može predavati i prodavati,...

S takvog je stajališta, naravno, i riječ *filo-sofija* posve konvencionalna, proizvod slučajnih i u biti smisla lišenih okolnosti. Stoga je zapravo svjedno napisati *filoSof* ili *filoZof* – ali je ovo drugo u skladu s trenutno vladajućom konvencijom, pa stoga i jedino smisljeno. A spominjati da bi to Greima zvučalo kao "ljubitelj tmine" je valjda anakrono patetično cjepidlačenje.

Ipak, u svakoj generaciji ima i onih koji ono *filein to sofon* shvate doslovno. I to u tolikoj mjeri da o svome filosofiranju govore, citiram, kao o erosu, dodiru, plamenu, začecu, porađanju, baubo, ljubavi, zanosu, strasti, pomami, pogođenosti, ... Za njih filozofija nije neki jednom zauvijek stečeni i napredujući imetak znanja, nego otvoreni, ljubavlju vođeni, put traganja u neizvjesnom ali bliskom i voljenom. I kao da su jedni oduvijek "moderni" u svojem "nekad se varao cijeli svijet" te "radikalnim" svaki put posve novim početcima svakih par desetljeća, a drugi baš oduvijek "zastarjeli" i "nesuvremeni".

A meni se – *ma che coincidentia* – upravo ovi drugi sviđaju.

budi svoj? (vježba §3.)

vježba uz [sapere aude!](#)

"*Budi svoj – pij Fantu!*" (ili tako nekako) kaže reklama. Osobito apsurdan bezobrazluk: poslušam li taj nalog upravo nisam "svoj" nego njihov – s tom sam *Fantom* ujedno "popio" i priču by Coca Cola Company.

No, i Kant nas na sličan način poziva da budemo svoji: "*Sapere aude! Služi se vlastitim razumom!*" Poučeni reklamama i oprezni spram svih uskličnika, pitamo se već pomalo paranoično: ne krije li se i u tom pozivu neki marketinški trik? Jer, ne radi se samo o još jednom *nagovoru na filosofiju*; to je bio bojni poklič čitavog jednog pokreta. *Prosvjetiteljstvo* je tijekom prethodnih dva i nešto stoljeća u naš životni svijet ugrađivalo stanovitu liberalnu-demokratsku-sekularnu-znanstvenu paradigmu koja je danas nosivi stav mislećeg Zapada. Jesmo li stoga mi današnji bliži toj *vlastitosti*? (Može li se o vlastitosti uopće govoriti u množini, iz nekoga "mi"?)

Kantov programatski tekst doista sadrži jednu bjelodanu dvoznačnost. "Nezrelost čovjeka", što je glavna tema i samog teksta i pokreta na koga poziva, najprije se naziva "samoskrivljenom", naime posljedicom vlastite lijenosti i kukavičluka. Ipak odmah potom za nju su-okrivljuje i stanovite "tutore" koji su se zbog ovih ili onih interesa pobrinuli da ljudi u toj nezrelosti zaostanu. Dvoznačnost je kasniji prosvjetiteljski pokret jednostavno pokratio zanemarivši uglavnom "samoskrivljenost", da bi zauzvrat pre naglasio krivnju rečenih "tutora". Možda drugačije nije ni moglo biti, budući da se radilo o kolektivnom oslobodilačkom poduhvatu – u bilo kojoj borbi *nas protiv njih* svaka je pomisao na "samoskrivljenost" nepoticajna. Krivac mora biti onaj Drugi - protivnika se najbolje vidi u crno-bijeloj tehnici. Za prosvjetitelje su omiljeni takvi Drugi (bile) religijske institucije. Od Lessinga i Voltairea do *Da Vincijevog koda* i R. Dawkinsa, refren je (još) uvijek isti: "za sve to je kriva Crkva!" Uz navedenog vječno dežurnog krivca za svačiju nezrelost, Kant je dalekovidno naslutio još jednoga, koji također dežura već dobro preko stoljeća – naime tutorstvo muškaraca spram žena. I tu je Prosvjetiteljstvo izgradilo golemu i teško oborivu optužnicu. A od kad smo se uz sekularizaciju i feminizam usrećili i psihoanalizom, imamo još jednog "tutora" kojeg valja ni manje ni više nego "ubiti" (doduše tek "simbolički") – krivi su nam i roditelji koji su nas (baš svakoga ponaosob) izludili već u najranijem djetinjstvu.

Znači li takvo sustavno detroniziranje "tutora" ujedno samo po sebi i to da se ljudi "služe vlastitim razumom"? Kant je tada vjerovao da jedno slijedi iz drugoga, i to čak "neizbježno". Danas po tom pitanju imamo više iskustva a manje optimizma: ateistički su nas totalitarizami prošloga stoljeća na užasan način poučili da sekularizacija sama po sebi ne mora značiti neku prosvjećenost. Znamo i to da višedesetljetna psihoanaliza vlastitih djetinjih neprilika s roditeljima ne mora dovesti do ičeg zrelijeg od npr. Woodyja Allena. Također i to da uklanjanje tutorstva tradicije suviše često ne donosi ništa samostalnije od slijeđenja uputa npr. *Playboya* ili *Seksa i grada* ili reklama Coca Cola Company o tome što to znači *dobro živjeti*.

Izvjesno je, dakle, da puko uklanjanje nekog "tutora" samo po sebi ne mora značiti više od otvaranja mogućnosti nekome drugome da zauzme ispražnjeno mjesto. Odnosno, uklanjanje neke *heteronomije* (zakonodavstva drugih) ne znači već i *autonomiju* (sebe-zakonodavstvo, vlast nad samim sobom). Stoga bi valjalo konačno za ozbiljno uzeti onu Kantovu sintagmu: "samoskrivljena nezrelost". Ukoliko se mogu služiti vlastitim razumom, svako zanemarivanje te mogućnosti moja je vlastita odgovornost. Bilo kakva "krivnja" za moju nezrelost nije na bilo kome Drugome: na Crkvi, na roditeljima, na muškarcima, na konzervativnoj sredini, na zlim političarima, na društvu ili državi, na konzumerizmu i zatupljujućim medijima, na komšiluku, na nihilizmu, Kali yugi, kapitalizmu, genima niti horoskopu. Mnogošto od toga nas neporecivo uvjetuje – no, zahtjev samosvijesti za autonomijom je podjednako neporeciv. Bez *vlastitoga uvida* u ispravnost neke norme, nepodnošljiv je svaki zahtjev za poslušom.

Prazan redak u tekstu znači: vrijeme je za obrat teze. 🤖 Obrnimo dakle: nisu li pak mnogi, kao što reče Nietzsche, izgubili baš svaku vrijednost kad su odbacili one vrijednosti koje su im zadali drugi? Svi smo, naravno, još u pubertetu otkrili da za bilo koje "trebaš" lako možemo pronaći nekakav "argument" zbog kojega "ne trebam". Ali, isto tako se i za svako "jest" neko "e baš nije" čini nadohvat ruke. No, ako je u mojoj moći odbiti svako "trebaš", mogu li ja svojim "argumentima", svojim ne-pristajanjem, svojim kazivanjem "Ne!", doista učiniti da *ne bude ono što jest*?

I nije li u onom "liberalnom individualizmu" po čijim predočbama svatko može olako odabrati da bude što god hoće, svatko može sam sebi kreirati neku osebnju osobnost neovisnu o uvjetima iz kojih

izrasta... skriveno jedno puko poricanje *onoga što jest?* Ako je Zapad s Prosvjetiteljstvom doista načinio neki korak iz nezrelosti, reklo bi se da za sad nije otišao dalje od puberteta.

No, filozofija je starija od Prosvjetiteljstva. Radi li se već u Sokratovom *spoznaj samoga sebe* o "samosvjesnom forsiranju individualnosti"? Zahtjeva li se time autonomija tog Sebe? Spoznavanje nečega pretpostavlja da to što spoznajemo nekako postoji i prije spoznaje. Ne kreiramo sami to Sebe, ako ono uvijek već prethodi spoznaji. Uputa delfijskog boga mudrosti je daleko od moderne pobune protiv vlastite uvjetovanosti: *gnothi seauton* poziva čovjeka da sebe spozna upravo kao čovjeka a ne boga, naime kao smrtnika, kao onoga uvjetovanoga. Vjerujem da bi stoga sve ovo suvremeno poricanje tla bez kojeg nas ne bi bilo – ponajprije roditeljskog naslijeđa (što ja nazivam "zamijenili su me u rodilištu" sindrom), potom uopće svake urođenosti (kao nekog fašistoidnog biologizma), bilo kojeg autoriteta (kao autoritarnog), svake tradicije (kao anakronog mita),... – dakle, vjerujem da bi sve to apolonijski posvećenici smatrali pukim *hybrisom* (preuzetnošću, samovoljom). "Spoznati sebe" je značilo spoznati da smo, kako kaže Heidegger, mi oni naprosto uvjetovani.

Je li to rezignirani pristanak na heteronomiju? Uvjeti me određuju, dakle ne ja sam sebe?

Takav bi zaključak počivao na zamisli o nekom "ja" koje bi bilo nešto drugo od svih uvjeta koji ga određuju. Ipak, *drugo i drugi* su uvijek drugi *za mene*; a ja *sam sebe* opet mogu vidjeti jedino u zrcalu *drugog i drugih*. Sebe-spoznaja je put sagledavanja vlastite uvjetovanosti drugim i drugima. U tom se sagledavanju svaki put stječe stanoviti novi odnos između "ja" i "ne-ja", između Sopstva i Drugog; takav stjecaj oblikuje nove uvjete koji opet mogu biti (ili ne biti) sagledani, i samim tim sagledavanjem promijenjeni; itd. Ta igra zrcaljenja stapa i opet razdvaja na svaki put novi način "mene" i "drugo". I nijedno od njih nije samostalno, pa samim time niti nadređeno. Jaz između neslobode *hetero-nomije* i privida *auto-nomije* može nadrastiti tek neka *holo-nomija* – zakonodavstvo cjeline. Zrelost ne dolazi onome što je odvojeno od tla iz kojeg izrasta, niti onome što se ne usudi otvarati se nepoznatome.

svrhovito?

Pojam teleologija je povezan s riječju telos, koja je Aristotelova riječ za 'svrhu': teleološko je objašnjenje ono koje se poziva na svrhe, odnosno finalne uzroke. Finalni se uzroci [prema Aristotelovom shvaćanju] u djelima prirode ne pojavljuju ništa manje nego u proizvodima ljudskog umijeća i da bismo objasnili prirodne pojave moramo se pozivati na ono 'radi čega'.

Zašto vodene ptice imaju plivaću kožicu?

"...imaju takve noge radi života, tako da, živeći u vodi gdje su im krila beskorisna, mogu imati noge koje su korisne za plivanje. Jer one su poput vesla za veslača ili peraja za ribe, tako da ako se u riba unište peraje, ili u vodenih ptica plivača kožica, one više ne plivaju."

Finalni su uzroci prvotni jer su isto što i 'opis stvari': biti plivač je dio patkine biti, a pravi opis onoga što znači biti patka zahtjevat će spominjanje plivanja. Finalni uzroci nisu prirodi nametnuti iz teoretskih razloga, nego se primjećuju u prirodi: "mi vidimo više od jedne vrste uzroka."

No, da li mi u prirodi 'vidimo' finalne uzroke? I što se točno pretpostavlja da vidimo? Izgleda da su fraze 'da bi' i 'radi' prvotno u službi objašnjavanja intencionalnih djelatnosti svjesnih djelatnika. Znači li to onda da Aristotel prirodnim pojavama pripisuje intencionalnost? Sigurno je da on životinjama i biljkama ne pripisuje intencije, a niti kaže da su finalni uzroci njihovih aktivnosti ono čemu one teže, jer očito da patke ne planiraju imati plivaću kožicu niti biljke planiraju imati lišće. Aristotelova se teleologija ne sastoji u djetinjastu pripisivanju intencija biljkama.

Ako Aristotelovu teleologiju ne možemo protumačiti pomoću pojma intencionalnoga planiranja, kako je onda možemo protumačiti?

Općenito govoreći, većina strukturalnih obilježja i crta ponašanja životinja i biljaka imaju određenu funkciju. Drugim riječima, one služe obavljanju neke djelatnosti koja je bitna, ili barem korisna za organizam; kad organizam ne bi obavljao tu funkciju, on uopće ne bi preživio, ili bi preživio samo s teškoćama. Želimo li razumjeti život životinja, moramo shvatiti funkcije povezane s djelovima i ponašanjem životinjskoga stvorenja. Ako znamo da patke imaju plivaću kožicu te ako znamo da plivaju, to još nije potpuno razumijevanje – trebamo povrh toga shvatiti da plivaća kožica pomaže patkama da plivaju te da je plivanje bitan dio patkina života.

Aristotel to izražava tvrdnjom da jedan odgovor na pitanje 'Zašto patke imaju plivaću kožicu?' glasi 'Da bi plivale'. Njegovo 'da bi' zvuči nam čudno samo zbog toga što mi 'da bi' povezujemo prvenstveno s intencionalnom djelatnošću. Aristotel to 'da bi' povezujemo s funkcijom; u prirodi vidi funkciju. Sigurno je u pravu. Prirodni predmeti uistinu sadrže funkcionalne djelove te pokazuju funkcionalno ponašanje; znanstvenik koji nije svjestan takvih funkcija ne poznaje velik dio predmeta svojega istraživanja.

'Priroda ništa ne čini uzalud' regulativno je načelo znanstvenoga istraživanja. Aristotel znade da neki aspekti prirode nemaju funkciju. No, uviđa da je shvaćanje funkcije ključno za razumijevanje prirode. Njegovi slogani o mudrosti Prirode nisu djetinjasto praznovjerje, nego podsjetnici na središnju zadaću prirodoznanstvenika.

(Jonathan Barnes, *Aristotel*)

Aristotelova je filosofija [prirode] animistička. On je vjerovao da je priroda živa, i da sva živa bića imaju psihe, ili duše. Te duše nisu transcendentne, nego neodvojive od zbiljskog živog bića. Na primjer, duša neke bukve vodi razvoj sadnice ka zreloj formi njene vrste, odnosno ka cvatu, plodu, i bacanju sjemena. Duša bukve daje stvari drveta njegov oblik i vodi njegov razvitak. Duše unutar sebe sadrže ciljeve razvoja i ponašanja živih organizama; one im daju forme i svrhe, i one su izvor njihove svrhovite djelatnosti.

Aristotelovska tradicija nastavila je živjeti u biologiji u obliku vitalizma. Dok su mehanicisti smatrali da su živi organizmi beživotni strojevi, vitalisti su tvrdili da su istinski živi. Unutarnje svojstveno organizirajuće počelo biljaka i životinja, koje je Aristotel nazivao dušom, označavalo se raznolikim terminima poput vitalni faktori, nusus formativus (formativni impuls), ili entelehija. Vitalisti su smatrali da ti nematerijalni vitalni faktori organiziraju tijela i ponašanje živih organizama na cjelovit i svrhovit

način, vodeći organizme ka ozbiljenju njihovih potencijalnih formi i načina ponašanja.

Mada se vitalizam danas rijetko zastupa u eksplicitnom obliku, on nastavlja snažno, mada često nesvjesno, utjecati na mišljenje biologa. U suvremenoj biologiji teorijski entiteti poput genetskih programa i 'sebičnih gena' igraju uloge slične vitalnim faktorima.

(Rupert Sheldrake, *Prisutnost prošloga*)

Od sedamnaestog je stoljeća nadalje uvriježeno mišljenje da dok su skolastici bili obmanuti u pogledu karaktera činjenica prirodnog i društvenog svijeta upletanjem aristotelovske interpretacije između njih i stvarnosti kao predmeta iskustva, mi moderni – to jest, mi moderni iz sedamnaestog i osamnaestog stoljeća – odbacili smo interpretaciju i teoriju te smo se suočili s činjenicama i iskustvom kao takvim. Upravo su se na temelju toga ti moderni proglasili i nazvali prosvjetiteljima, dok su srednjovjekovnu prošlost razumjeli naprotiv kao mračno doba. Ono što su složno poricali i isključivali najvećim su dijelom bili svi aristotelovski aspekti klasičnoga pogleda na svijet. To što je Aristotel zamračio, oni vide. Dakako, ta je umišljenost bila, kao što je to uvijek s takvom umišljenošću, znak nepriznatoga i neprepoznatoga prijelaza s jednoga teorijsko-interpretativnoga stajališta na drugo. Prema tome, prosvjetiteljstvo je razdoblje par excellence u kojem većini intelektualaca nedostaje samospoznaja. Koje su bile najvažnije sastavnice tog prijelaza u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću u kojem slijepi kliču da vide?

Za srednji su vijek mehanizmi bili eficientni uzroci u svijetu koji se razumijevao s obzirom na finalne uzroke. Svaka vrsta ima neku prirodnu svrhu, pa objasniti promjene u nekom pojedinačnom biću i njegovo djelovanje znači objasniti kako se to pojedinačno biće kreće prema svrsi koja je primjerena pripadnicima te konkretne vrste.

(Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom*)

Razmišljajući o usporedbi živih bića i strojeva, palo mi je u oči da u jednoj presudnoj točki proturječi Darwinovom učenju; to jest tamo gdje u Darwinovoj teoriji nastupa slučaj. Razni čovjekovi pronalasci ne nastaju slučajno, nego namjerom i razmišljanjem ljudi. Pokušao sam sebi predočiti što bi ispalo kad bi se usporedba uzela ozbiljnije i što bi onda moralo zamijeniti npr. Darwinov slučaj. Bi li se ovdje nešto moglo učiniti pojmom "namjera"? Mi, u stvari, samo kod čovjeka shvaćamo što se podrazumjeva riječju "namjera". Za nuždu možemo valjda jos psu kad skoči na kuhinjski stol pripisati "namjeru" da pojede kobasicu. Ali ima li bakteriofag kad se približuje nekoj bakteriji namjeru prodrijeti u nju i rasploditi se? A ako bismo tu bili spremni reći "da", onda možda i strukturi gena možemo pripisati namjeru da se promijeni tako da bude bolje prilagođena uvjetima sredine?

Očigledno se ovdje zloupotrebljava riječ "namjera". No, možda bi se za ovo pitanje mogla odabrati preciznija formulacija: može li ono što je moguće, to jest cilj kome se teži, utjecati na uzročni ishod?

Međutim, time smo gotovo opet u okviru kvantne teorije. Jer valna funkcija kvantne teorije predstavlja ono što je moguće, a ne ono što je faktično, stvarno.

(Werner Heisenberg, *Fizika i metafizika*)

Aristotel je razlučivao četiri vrste uzroka:

- tvarni ili materijalni
- djelatni ili eficientni
- oblikovni ili formalni
- svršni ili finalni.

Dobar primjer pomoću kojeg se može razumjeti to razlučivanje stječemo razmatranjem nečega živućeg, poput nekog stabla ili životinje. Tvarni uzrok je sama tvar na kojoj djeluju svi drugi uzroci i iz koje je stvar sačinjena. U slučaju biljke tvarni uzrok je tlo, zrak, voda i sunčeva svjetlost, koji tvore građu biljke. Djelatni uzrok je neko djelovanje, izvanjsko dotičnoj stvari, koje pokreće cijelo zbivanje. Primjerice, u slučaju stabla, za djelatni uzrok bismo mogli uzeti sadnju.

Od presudnog je značenja u ovome kontekstu razumjeti što se mislilo pod formalnim uzrokom. Na nesreću, suvremena se konotacija riječi 'formalno' uglavnom odnosi se na izvanjski oblik koji nije osobito značajan (npr. kao u 'formalno odjeven', ili 'puka formalnost'). No, riječ forma je u antičkoj grčkoj filozofiji značila u prvom redu unutarnju oblikovnu djelatnost koja je uzrok rastu stvari te razvoju i razlikovanju njihovih raznih bitnih oblika. Na primjer, u slučaju hrasta, formalni uzrok označava cijelo unutarnje kretanje biljnih sokova, rast stanica, tvorbu grana, lišća, itd., koje je svojstveno toj vrsti drveta i različito od onog što se zbiva s drugim vrstama drveća. U suvremenom bi jeziku to bilo bolje nazvati formativnim uzrokom da bismo naglasili kako on ne uključuje puko izvanjski nametnut oblik, nego uređeno i strukturirano unutarnje kretanje bitno za ono što stvari jesu.

Svaki takav oblikovni uzrok očito mora, barem implicitno, imati svrhu ili proizvod. Tako nije moguće govoriti o unutarnjem kretanju žira iz koga raste hrast bez da se istodobno govori o hrastu koji će iz tog kretanja uslijediti. Dakle oblikovni uzrok uvijek podrazumijeva svršni uzrok.

Dakako, svršni uzrok znamo i kao nacrt, misao koju se svjesno drži u umu (to se poimanje proširilo na Boga, za koga se smatralo da je stvorio svemir prema nekom veličanstvenom nacrtu). No, nacrt je samo osobit slučaj svršnog uzroka. Na primjer, ljudi u svojim mislima često teže određenim ciljevima, no ono što se zapravo pojavljuje iz njihovih djela općenito je različito od onog što je bilo u njihovom nacrtu, mada je ipak nešto što je bilo implicitno u tome što su radili, pa ako i ne svjesno opaženo od sudionika.

Po antičkom se nazoru smatralo da je pojam oblikovnog uzroka u biti iste naravi za um i za život i svemir kao cjelinu. Zapravo je Aristotel svemir smatrao jedinstvenim organizmom u kome svaki dio raste i razvija se kroz svoj odnos sa cjelinom i u kome ima svoje primjereno mjesto i namjenu.

Pojam oblikovnog uzroka je relevantan za gledište nepodijeljene cjelovitosti tijeka gibanja, što ga podrazumijeva suvremeni razvoj fizike, osobito teorija relativnosti i kvantna teorija. Tako je već istaknuto da svaku razmjerno samostalnu i postojanu strukturu (npr. atomsku česticu) valja razumjeti ne kao nešto neovisno i trajno postojeće, nego prije kao proizvod koji se oblikovao cjelinom tijeka gibanja, i koji će se naposljetku rastočiti natrag u to gibanje. Kako se on oblikuje i održava, to ovisi o njegovome mjestu i namjeni u cjelini. Vidimo, dakle, da određeni razvoj suvremene fizike podrazumijeva takav uvid u prirodu koji je u pogledu pojmova oblikovnoga i svršnoga uzroka bitno sličan nazorima uobičajenim u ranijim vremenima.

(David Bohm, *Cjelovitost i implicitni red*)

se?

Sam on [čovjek] nije, bitak su mu odnijeli Drugi. ... Pri tome ti Drugi nisu određeni Drugi. Naprotiv, njih može zastupati svatko Drugi. Odlučujuća je neupadljiva vladavina Drugih, koju je tubitak [čovjek] kao ono biti-skupa nehoteći prihvatio. Sam se pripada Drugima i učvršćuje se njihova vlast. "Drugii", koje se tako naziva da bi se prikrija vlastita bitna pripadnost njima, jesu oni koji "su tu" u svakidašnjem biti-skupa najprije i najčešće. Tko - nije ni ovaj niti je onaj, nije netko sam i nisu neki, niti je to zbroj sviju. "Tko" jest neutrum, Se.

U korištenju javnih prometnih sredstava, u upotrebi sredstava informiranja svatko je Drugi poput Drugoga. To biti-skupa potpuno rastače vlastiti tubitak u način bitka "Drugih", i to tako da Drugi još većma iščezavaju u pogledu svoje različitosti i izrazitosti. U toj neupadljivosti i neustanovljivosti razvija Se svoju pravu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se kao što se uživa; čitamo, gledamo i sudimo o književnosti i umjetnosti kao što se gleda i sudi; ali mi se i povlačimo iz "velike gomile" kao što se povlači; smatramo "odvratnim" ono što se smatra odvratnim. To Se, koje nije određeno, a koje su svi, premda ne kao zbroj, propisuje način bitka svakidašnjice.

Ono se zadržava u prosječnosti onoga što se pristoji, što se uvažava a što ne, čemu se priznaje uspjeh i čemu se on odriče. Ta prosječnost u skiciranju onoga na što se može i smije odvažiti stražari nad svakom iznimkom koja strši. Svako se prvenstvo nečujno potlačuje. Sve izvorno preko noći je uglačano kao odavno poznato. Sve izboreno postaje svima na dohvat. Svaka tajna gubi svoju snagu.

Svako izlaganje svijeta i tubitka najprije regulira "javnost", i u svemu je u pravu. I to ne na temelju nekog osobitog i primarnog odnosa prema "stvarima", nego na temelju neulaženja "u stvari", stoga što je

neosjetljiva prema svim razlikama nivoa i stupnjevima pravosti. Javnost sve zatamnjuje i ovako zakрито izdaje za poznato i svima pristupačno.

Ali zato što to Se unaprijed određuje svako prosuđivanje i odlučivanje, ono oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku [čovjeku]. Se može sebi, tako reći, priuštiti da "se" stalno poziva na njega. Ono ponajlakše može odgovoriti na sve jer nije nitko tko treba da stoji iza nečega. To uvijek "bijaše" Se, pa ipak je moguće reći da nije bio "nitko". U svakidašnjici tubitka [čovjeka] većinom nešto nastaje putem onoga o čemu moramo reći da nije učinio nitko.

Se rasterećuje tako svaki pojedini tubitak [čovjeka] u njegovoj svakidašnjosti. Ne samo to; s tim rasterećenjem bitka ide Se na ruku tubitku, ukoliko u njemu počiva tendencija k olakom uzimanju i činjenju olakim. I jer Se s rasterećenjem bitka neprestano ide na ruku svakom pojedinom tubitku [čovjeku], ono zadražava i učvršćuje svoju tvrdokornu vladavinu.

Se jest na način nesamostalnosti i nepravosti.

Kao Se-ličnost, svaki je pojedini tubitak [čovjek] razasut u Se i mora sebe tek naći. Ako je tubitak [čovjek] sam sebi prislan kao Se-ličnost, tada to ujedno znači da najprije Se skicira izlaganje svijeta i onoga biti-u-svijetu, a u granicama što su utvrđene prosječnošću Se.

Ako tubitak [čovjek] posebno otkriva svijet i čini ga sebi razumljivim, ako sam sebi dokučuje svoj pravi bitak, tada se to otkrivanje "svijeta" i dokučivanje tubitka uvijek ostvaruje kao uklanjanje pokrova i zatamnjenja, kao razbijanje izokretanja kojima tubitak [čovjek] završuje sebe pred samim sobom.

(**Martin Heidegger**, *Bitak i vrijeme*)

Što je to osebujno biće koje Heidegger izvodi pred nas pod imenom bezlično Se? Ono na prvi pogled sličí modernim plastikama koje ne prikazuju nikakav određeni predmet i u poliranim površinama kojih se ne da iščitati nikakvo "posebno" značenje. A ipak su one neposredno zbiljske i do dodira konkretne. U tome smislu, naglašava Heidegger, da bezlično Se nije nikakva abstrakcija – primjerice neki općeniti pojam koji obuhvaća "sva jastva", nego ga, kao ens realissimum, hoće povezati na nešto što je prisutno u svakome od nas. No, ono iznevjeruje očekivanja za osobnošću, individualnim značajem i eksistencijalno odlučujućim smislom. Ono eksistira ali ništa "nije iza toga". Ono je tu poput moderne, nefigurativne plastike: realno, svagdanje, konkretni dio nekog svijeta; no ono ipak, ni u koje vrijeme, ne ukazuje na neku pravu osobu, neki "zbiljski" značaj. Bezlično Se je neutrum našeg jastva: svagdašnje ja, ali ne "ja-sam". Ono u stanovitoj mjeri prikazuje oju javnu stranu, a u odnosu na to, prosječnost je vazda u pravu. Kao nenavlastito jastvo bezlično Se odterećuje od svake vlastite, posve osobne odlučnosti; prema svojoj prirodi ono bi htjelo sve učiniti lakim, sve uzeti s vanjske strane te se pridržavati konvencionalna privida. U stanovitom pogledu ono se tako odnosi i prema sebi samome, jer ono što ono "samo" jest, to ono, dakako, također preuzima baš kao nešto tek zatečeno među drugim danostima. Tako se ovo bezlično Se daje razumijeti samo kao nešto nesamostalno, koje ništa ne posjeduje od sebe samoga i samo za sebe. Što ono jest, kažu mu i daju drugi; to objašnjava njegovu bitnu raspršenost; ono, dapače, ostaje izgubljeno u svijetu koji ga prvotno susreće.

Heidegger:

"Prvotno 'ja jesam', ne u smislu vlastitog Sebe, nego Drugih na način bezličnog Se. Iz ovoga naovamo i kao ovaj bivam 'sebi' prvotno 'dan'. Tubitak [čovjek] je bezlično Se i ponajčešće ostaje on takvim." "Kao bezlično Se već vazda živim pod nezamjetnim gospodstvom Drugoga." "Svatko je Drugi i nijedan on sam. Bezlično Se... je Nitko..."

Ovo Se, s kojim Heidegger osvaja mogućnost da filozofijski govori o jastvu a da to ne mora učiniti u stilu subjekt-objekt filozofije, djeluje poput povratnog prijevoda izraza subjekt u svakodnevni jezik, gdje ono znači "ispod bačeno" (sub-jacere). Tko je "ispod bačen" misli da sama sebe više ne posjeduje. Pa čak niti jezik bezličnog Se ne izriče nešto vlastito, nego samo sudjeluje u općem "brbljanju" (discours). U brbljanju – s kojim se kazuju stvari koje se već kazuju – zakačunava se bezlično Se protiv zbiljskog razumijevanja vlastitog bitka i tako kazivanih stvari. U brbljanju se prokazuje "iskorijenjenost" i "nenavlastitost" svagdanjeg tubitka [čovjeka]. Njemu odgovara radoznalost koja se, prolazno i "bez

predaha", podaje onome što je upravo najnovije. Radoznalome bezličnom Se, koliko god inače "gaji komunikaciju", nikada nije do zbiljskog razumijevanja nego do njegove opreke, izbjegavanja uvida, izmicanja pred navlastitim pogledom u tubitak.

Ovo izbjegavanje Heidegger dokumentira pojmom rastresenosti... Zbiljnošću vladaju utvare, imitatori, izvana upravljani ja-strojevi. Svatko bi mogao biti svojim dvojnikom umjesto sama sebe. No, kako da ga prepoznamo? Na kome se još vidi je li on "on sam" ili bezlično Se? To budi penetrantnu brigu eksistencijalista oko tako važnog, koliko i nemogućeg razlikovanja između onog pravog i onog nepravog, onog izrečenog i onog neizrečenog, između onog odlučnog i onog neodlučnog (što je "tek tako"):

"Sve izgleda kao pravo razumljeno, usvojeno i izrečeno a u osnovi ipak nije ili tako ne izgleda a u osnovi ipak jest."

Jezik, kako se čini, teško razdvaja ono što samo "tako izgleda" i ono što zbiljski "tako jest". Sve izgleda kao. Filozof grize ovaj Kao. Za pozitivista sve bi bilo kako jest; nema diferencije između biti i pojave – to bi opet bila samo metafizička utvara koju valja dokrajčiti. No Heidegger ustrajava na diferenciji te se čvrsto drži uz ono drugo koje nije samo "kao" nego za sebe posjeduje ono bitno, pravo, navlastito. Metafizički ostatak u Heideggera i njegov otpor protiv čistog pozitivizma odaje se u volji za navlastitošću. Postoji još neka "druga dimenzija" – čak i kada se otima naznaci, jer ne pripada naznačivim "stvarima". Za izvanjski pogled ni na koji se način ono "navlastito" ne izdiže iz onog "nenavlastitog". (...)

Da bi stvar učinio u potpunosti napetom Heidegger povrh toga naglašava da "zapalost" tubitka [čovjeka] kao bezličnog Se u svijet ne znači nikakvo ispadanje iz nekog višeg ili iskonskijeg "prastanja", nego da on odvajkada i "uvijek već" zapada. Heidegger zamjećuje s prijesnom ironijom da se Se uljuljkuje u mnijenje da vodi pravi, puni život, kada se bez ustezanja sručuje u pogon svijeta. On, naprotiv, u tome spoznaje samo zapalost. Mora se priznati da autor Bitka i vremena umije razapeti na muke čitatelja što nestrpljivo očekuje ono navlastito. On nas vodi, fantastično eksplicitno, kroz labirintske vrtove pozitivne negativnosti, on govori o Se i njegovom brbljanju, njegovoj radoznalosti, njegovoj zapalosti u pogon, jednom riječju o "otuđenju", no u istom dahu tvrdi da to sve biva uglavljeno bez daška "moralne kritike"; štoviše, sve to da je analiza "u ontologijskoj nakani" a tko govori o bezličnom Se nipošto ne opisuje neko posrnulo sopstvo nego kvalitetu bitka podjednako iskonsku kao i navlastiti samobitak. Tako je, dakle, od početka, a izraz otuđenje ne ukazuje unatrag na neki prijašnji, viši, bitni vlastiti bitak bez tuđosti! Otuđenje, tako učimo, ne mnije da bi tubitak bio otrgnut sebi "samome" nego je nenavlastitost tog otuđenja od početka najmoćnija i najizvornija vrsta bitka tubitka [čovjeka]. Na njemu ne nalazimo ništa što bismo u vrednujućem smislu mogli označiti kao loše, negativno ili krivo. Otuđenje je naprosto vrst bitka bezličnog Se.

Razlika navlastito-nenavlastito pričinja se zagonetnijom nego što uistinu jest. Kao posljednja diferencija što se daje misliti, ostaje ona između odrješitog i neodršitog tubitka, želim reći: između onog svjesnog i onog nesjesnog. No ipak, opreku svjesno-nesvjesno ne smijemo uzeti u smislu psihologijskog objašnjenja; svjesno i nesvjesno ovdje nisu kognitivne opreke, pa niti opreka informacije, znanja ili znanosti, nego ekstistencijalne kvalitete. Kada bi bilo drugačije, tad ne bi bio moguć Heideggerov pathos navlastitosti.

Heidegger nasrće na čitatelja s patetičnim pozivom za navlastitom eksistencijom ali se zaogrće šutnjom kada bismo htjeli upitati: no kako? Jedini, dakako fundamentalni odgovor, morao bi dešifriran glasiti: svjesno. To više nije nikakav konkretni moral što daje naputke da se nešto čini ili ne čini. Ali ako filozof više ne može davati direktive, onda ipak neku prodornu sugestiju za navlastitost. Dakle: ti možeš činiti što hoćeš, možeš činiti što moraš; ali čini to na način da možeš ostati intenzivno svjestan onoga što činiš. Izgleda da je ethos svjesnog života jedini što se može potvrditi u nihilističkim strujanjima moderne, jer, u osnovi uzevši, nije nikakav. On ne ispunja čak ni funkciju nadomjestka morala. Onaj tko zbiljski misli u onostranosti dobra i zla zatječe još samo jedinu opreku od važnosti za život, koja je istodobno i jedino nad čime, bez idealističkih prenaprezanja, posjedujemo moć iz vlastitog opstanka: između svjesnog i nesvjesnog čina. Ako je Sigmund Freud u znamenitom zahtjevu izrekao rečenicu: "Gdje je bilo Ono treba biti Ja", Heidegger će reći: "Gdje je bilo Se, treba biti navlastitost." Navlastitost bi bila – slobodno interpretirana – ono stanje koje dosižemo kada u našem opstanku proizvedemo kontinuum svjesnosti. Samo on probija okov nesvjesnosti pod kojim živi ljudski život, pogotovo kao podružvljeni; rastresena

svijest Se osuđena je da ostane diskontinuirana, impulsivno-reaktivna, automatička i neslobodna. Bezlično Se je moranje. Tome nasuprot izrađuje se svjesna navlastitost – viša kvaliteta budnosti. Ona u svoj čin ulaže svu težinu svoje odlučnosti i energije, budizam govori o tome u usporedivim obratima. Dok jastvo bezličnog Se spava, tubitak navlastitog sopstva budan je prema sebi. Tko sam sebe istražuje u kontinuiranom bitku budnosti iz svoje situacije iznalazi što je za nj činiti.

(Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*)

(pri)povijest?

Svi se jadi mogu podnijeti ako ih staviš u neku priču ili o njima pripovijedaš.

(Karen Blixen)

Jedinstvo pojma osobnosti, pojma jastva, počiva u jedinstvu pripovijedanja koje povezuje rođenje, život i smrt kao pripovjedni početak, sredinu i kraj.

Opće je mjesto, kako za filozofe tako i za obične djelatnike, da se jedan te isti odsječak ljudskog ponašanja može valjano okarakterizirati na niz različitih načina. Na pitanje "Što on to radi", podjednako istiniti i primjereni odgovori mogu biti: "Kopa", "Obraduje vrt", "Vježba", "Priprema se za zimu" ili "Ugađa svojoj ženi". Neki će od tih odgovora opisivati djelatnikove namjere, a neki nenamjeravane posljedice njegovih postupaka; nekih od tih nenamjeravanih posljedica djelatnik može biti svjestan, a nekih ne. Odmah je važno uočiti da svaki odgovor na pitanja o tome kako trebamo razumjeti ili objasniti zadani odsječak ponašanja pretpostavlja neki prethodni odgovor na pitanje o međusobnom odnosu tih različitih odgovora na pitanje "Što on radi?".

Jer ako je nečija osnovna namjera urediti vrt prije zime, a tek usputno također na taj način vježba i ugađa svojoj ženi, imamo posla s jednom vrstom ponašanja koju treba objasniti; ali ako je djelatnikova osnovna namjera vježbajući ugoditi svojoj ženi, tad imamo posla sa sasvim drugačijom vrstom ponašanja. U prvom slučaju događaj je smješten u godišnji ciklus kućanskih aktivnosti, a ponašanje utjelovljuje namjeru koja pretpostavlja naročitu vrstu okruženja (život u kući s vrtom) s osebujnom pripovjednom poviješću toga okruženja, u kojoj je taj odsječak ponašanja jedna epizoda. U drugom slučaju događaj se smješta u pripovjednu povijest jednoga braka – dakle vrlo različitog, premda srodnog, okruženja.

Drugim riječima, ponašanje ne možemo okarakterizirati neovisno o namjerama, a namjere opet neovisno o okruženjima koja te namjere čine razumljivima i samim djelatnicima i drugima. Za ideju okruženja, onako kako je ja razumijem, najvažnije je to da okruženje ima povijest, i to povijest koja ne samo da sadržava nego i mora sadržavati osobne povijesti pojedinačnih djelatnika, i to zato što bi bez okruženja i njegovih promjena u vremenu povijest pojedinačnog djelatnika i njegovih promjena u vremenu bila nerazumljiva. Dakako, jedno te isto ponašanje može pripadati mnogim okruženjima.

Tamo gdje se radi o namjerama moramo znati koje su namjere bile prvobitne, to jest, u kojem slučaju djelatnik, da je imao drugačiju namjeru, ne bi učinio to što je učinio. Razmotrimo još jedan jednako trivijalan primjer skupine kompatibilno ispravnih odgovora na pitanje "Što on to radi?": "Piše rečenicu", "Dovršava knjigu", "Daje svoj prilog raspravi o teoriji djelovanja", "Pokušava dobiti stalno namještenje". Tu se namjere mogu poredati s obzirom na vremensko razdoblje o kojem se radi. Svaka se od tih kratkoročnih namjera razumijeva, i jedino može razumjeti, u odnosu na neke dugoročne namjere; a karakterizacija ponašanja s obzirom na dugoročne namjere može biti ispravna jedino ako su neke od karakterizacija s obzirom na kratkoročne namjere također ispravne. Prema tome, ponašanje je primjereno okarakterizirano samo kada znamo koje su namjere dugoročne i najdugoročnije, te u kakvom su odnosu kratkoročne namjere s dugoročnima. Opet imamo posla s pisanjem pripovjedne povijesti.

Namjere se, dakle, mogu poredati i uzročno i vremenski, a oba će rasporeda upućivati na okruženja (što se posredno već čini izrazima poput "vrtlarjenje", "žena", "knjiga" i "namještenje"). Nadalje, ispravno utvrđivanje djelatnikovih vjerovanja bit će sastavni dio te zadaće – neuspjeh na tom mjestu značio bi neuspjeh čitava pothvata.

Određeno djelovanje identificiramo, dakle, isključivo pozivajući se (barem implicitno, ako već ne eksplicitno) na dvije vrste konteksta: s obzirom na njegovu ulogu u djelatnikovoj osobnoj povijesti, te s obzirom na njegovu ulogu u povijesti okruženja kojima pripadaju. Na taj način, ustanovljujući kakva je bila uzročna djelotvornost djelatnikovih namjera, te koliko su uspješno ili neuspješno njegove kratkoročne namjere konstituirale dugoročne namjere, mi sami ispisujemo nastavak tih povijesti. Svojevrsna pripovjedna povijest pokazuje se osnovnim i bitnim žanrom ljudskog djelovanja.

Prema tome, ljudska djelovanja uopće prikazujem kao uprizorene pripovijesti. Pripovijest nije pjesničko, dramsko i romaneskno djelo što promišlja događaje koji nisu imali nikakav pripovjedni red dok im ga nije nametnuo pjesnik ili pisac; pripovjedni oblik nije ni krinka ni ures. Barbara Hardy je, tvrdeći to isto, napisala kako "sanjamo u pripovjestima, sanjarimo u pripovjestima, sjećamo se, slutimo, nadamo se, očajavamo, vjerujemo, sumnjamo, snujemo, revidiramo, kritiziramo, konstruiramo, ogovaramo, učimo, mrzimo i volimo pripovjesno".

Da bismo uspjeli prepoznati i shvatiti ono što netko čini, događaj uvijek smještamo u kontekst nekolicine pripovjednih povijesti (kako osobnih povijesti dotičnih pojedinaca, tako i povijesti okruženja u kojima djeluju i trpe). Djelovanja drugih sebi činimo razumljivima na taj način zato što samo djelovanje ima bitno povijestan karakter. Upravo zato što svi mi svoj život proživljavamo kao pripovijest i zato što ga shvaćamo u smislu pripovijesti koju proživljavamo, pripovjedni je oblik primjeren za shvaćanje djelovanja drugih. Priče se žive prije nego što budu ispričane.

Djelatnik je ne samo akter nego i autor. Na ono što je djelatnik u stanju razumljivo reći i učiniti snažno utječe činjenica da mi nikada nismo nešto više (ali ni manje) od su-autora svojih vlastitih pripovijesti - jedino u mašti živimo u pričama u kojima želimo. U životu smo uvijek sputani stanovitim ograničenjima. Stupamo na pozornicu koju nismo kreirali i postajemo dijelom zbivanja koje nismo prouzročili. Svatko od nas, bivajući glavni lik u vlastitoj drami, igra sporedne uloge u dramama drugih, a svaka drama ograničava ostale.

Svako djelovanje je moment u nekoj mogućoj ili zbiljskoj povijesti odnosno u nizu takvih povijesti. Zamisao povijesti jednako je bitna kao i zamisao djelovanja. Jedna podrazumijeva drugu. To što nazivam poviješću jest uprizorena dramska pripovijest u kojoj su likovi također i autori. Likovi, dakako, nikad ne počinju doslovno ab initio; oni uranjaju in medias res, a početci njihove priče su već pripremljeni onim što im je prethodilo. Razlika između izmišljenih i stvarnih likova nije u pripovjednoj formi, nego u stupnju autorstva onoga što čine. Dakako, kao što ne započinju tamo gdje bi željeli, tako se ne mogu ni dalje ponašati onako kako bi željeli. Svaki je lik ograničen djelovanjem drugih likova, kao i društvenim okruženjima što ih pretpostavlja njegovo i njihovo djelovanje.

Ključno je to da mi ni u jednom trenutku u uprizorenoj dramskoj predstavi ne znamo što će uslijediti. Ta nepredvidljivost postoji usporedno s drugom bitnom značajkom svih življenih pripovijesti, a to je stanoviti teleološki [svrhoviti] karakter. Svoj život proživljavamo, kako individualno tako i u svojim odnosima s drugima, u svjetlu stanovitih koncepcija moguće zajedničke budućnosti, budućnosti u kojoj nas određene mogućnosti privlače, a druge odbijaju, neke se čine već isključenima, a druge možda neizbježnima. Nema sadašnjosti koja ne bi bila prožeta nekom predočbom neke budućnosti, i to predočbom budućnosti koja se nadaje u formi nekog telosa – ili niza različitih svrha i ciljeva – prema kojemu se krećemo ili ne krećemo u sadašnjosti. Prema tome, nepredvidljivost i teleologija su-postoje kao dio našeg života: poput likova u izmišljenoj pripovijesti mi ne znamo što će se dogoditi, ali unatoč tome naš život ima određeni oblik koji se projicira u našu budućnost. Da bi se pripovijest našeg života odvijala razumljivo – a svaka pripovijest može zastraniti u nerazumljivost – uvijek se, s jedne strane, radi o tome da postoje ograničenja u pogledu toga kako se priča može nastaviti, te, s druge strane, da unutar tih ograničenja postoji beskrajno mnogo načina na koji se može nastaviti.

Polako, dakle, na vidjelo počinje izlaziti središnja teza: čovjek je u svom djelovanju i praksi, baš kao i u svojim izmišljenim pričama, bitno pripovjedačka životinja. On je, ne u svojoj biti nego u postajanju kroz svoju povijest, pripovjedač priča koje pretendiraju na istinitost.

Ali ključno pitanje za čovjeka nije pitanje njegova autorstva – na pitanje "Što mi je činiti?" mogu odgovoriti samo ako sam u stanju odgovoriti na prethodno pitanje, "Koje priče ili kojih priča sam ja dio?". Drugim riječima, u ljudsko društvo stupamo s jednim ili više pripisanih karaktera – uloga koje su nam dodijeljene – i mi ih moramo naučiti da bismo mogli razumjeti kako drugi reaguju na nas i kako

naše reakcije na njih mogu biti protumačene. Upravo kroz slušanje priča o zlim maćehama, izgubljenoj djeci, dobrim ali zavedenim kraljevima, vučicama što doje blizance, najmlađim sinovima što ostaju bez nasljedstva pa moraju sami uspjeti u životu i najstarijim sinovima što rasipaju sovje bogatstvo pa odlaze u progonstvo živjeti među svinjama... djeca uče, ili pak krivo uče, što je dijete a što roditelj, koji su mogući likovi u drami u koju su rođenjem dospjeli, te kako svijet općenito funkcioniра. Uskratite djeci priče i ona će ostati dezorijentirana, nesigurni mucavci u svojim djelima kao i u govoru. Stoga nema drugog načina da nam se omogući razumijevanje bilo kojeg društva, uključujući i naše vlastito, osim kroz određeni broj priča koje čine njegov prvotni dramski potencijal. Mitologija se, u svom izvornom značenju ["govorenje priča"], nalazi u srcu stvari.

Sada se možemo vratiti na pitanje od kojega smo krenuli: u čemu se sastoji jedinstvo individualnog života? Odgovor glasi: to je jedinstvo pripovijesti utjelovljene u pojedinačnom životu. Upitati "Što je za mene dobro?" znači upitati kako bih najbolje mogao živjeti to jedinstvo i privesti ga ispunjenju i svršetku. Kada se netko žali – kao što čine neki od onih koji pokušavaju ili počine samoubojstvo – da mu je život besmislen, taj se često, a možda i karakteristično, žali da mu je pripovijest vlastita života postala nerazumljivom, da se ne kreće prema nikakvu vrhuncu ili telosu. Stoga se takvoj osobi čini da nema nikakva smisla učiniti jednu stvar umjesto druge u ključnim životnim situacijama.

Jedinstvo ljudskoga života jest jedinstvo pripovijednoga traganja. Potrage katkada ne uspijevaju, bivaju osujećene, napuštene, ili se rasprše i zastrane; a i ljudski život može zakazati na svaki od tih načina. Ali jedini kriterij uspjeha ili neuspjeha u ljudskom životu u cjelini jesu kriteriji uspjeha ili neuspjeha u potrazi. Potrazi za čim?

Tek se tijekom potrage i samo kroz suočavanje i hvatanje u koštac s različitim nedaćama, opasnostima, iskušenjima, i zabludama što tvore epizode i događaje svake potrage ima konačno razumjeti svrha potrage. Potraga je uvijek samoodgoj, kako u pogledu onoga što se traži, tako i u samospoznaji.

(*Alasdair MacIntyre, Za vrlinom*)

thymos?

Prema Hegelu ljudi kao i životinje imaju prirodne potrebe i želje za objektima izvan samih sebe, poput hrane, pića, skloništa, a prije svega za očuvanjem vlastitog tijela. Čovjek se, međutim, bitno razlikuje od životinja po tomu što želi i želju drugih ljudi, naime po tomu što želi biti "priznat". On posebno želi biti priznat kao ljudsko biće, tj. kao biće koje ima određenu vrijednost ili dostojanstvo. Ta se vrijednost u prvome redu odnosi na njegovu spremnost da žrtvuje svoj život u borbi za čisti prestiž. Samo je čovjek u stanju nadvladati svoje najosnovnije životinjske nagone poput nagona za samoodržanjem u korist viših, apstraktnijih načela i ciljeva. Prema Hegelu, želja za priznanjem u početku navodi dva primitivna borca da u borbi na život ili smrt jedan od drugoga traže "priznanje" ljudskosti time što na kocku stavljaju vlastiti život. Kada prirodni strah od smrti dovede do toga da se jedan od boraca preda, rađa se odnos gospodara i roba. Ulog u ovoj krvavoj bitci na početku povijesti nije hrana, sklonište ili sigurnost, nego čisti prestiž. A Hegel u njoj vidi prvi nagovještaj ljudske slobode upravo zato što cilj bitke nije određen biologijom.

Želja za priznanjem na prvi je pogled neuobičajen pojam, ali on je star koliko i stara tradicija zapadnjačke političke filosofije i tvori potpuno običan dio ljudske osobnosti. Prvi je put opisan u Platonovoj Državi [Politeia], u poglavlju koje govori o tri dijela duše (*): požudnome, umnome i trećemu koji Platon naziva thymos ili odvažnost. Dobar se dio ljudskog ponašanja može objasniti kombinacijom prvih dvaju dijelova, želje i uma: želja potiče ljude da žude za stvarima izvan sebe, dok im razum ili proračunatost govore kako da do tih stvari dođu na najbolji mogući način. Ali, osim toga, ljudi traže priznanje vlastite vrijednosti, odnosno priznanje ljudi, stvari ili načela koje smatraju vrijednima. Sposobnost da se vlastitome ja dodijeli određena vrijednost i da se zahtijeva priznanje te vrijednosti danas se obično naziva "samopoštovanjem". Thymos je dio duše koji stvara osjećaj samopoštovanja. On je poput urođenog ljudskog osjećaja za pravdu. Ljudi vjeruju da imaju određenu vrijednost, a kada se drugi ljudi ponašaju prema njima kao da su manje vrijedni, tada osjećaju bijes [srdžbu]. I obrnuto, kada ljudi ne uspijevaju živjeti onako kako ima nalaže osjećaj vlastite vrijednosti, tad osjećaju stid, a kada ih se

vrednuje ispravno u odnosu spram vlastite vrijednosti osjećaju ponos. Želja za priznanjem i prateće emocije bijesa, srama i ponosa osobine su koje odlučujuće utječu na politički život. Prema Hegelu, upravo one pokreću cijeli povijesni proces.

Prema Hegelovu mišljenju, želja da budemo priznati kao dostojanstvena ljudska bića potaknula je ljude na početku povijesti na krvavu i smrtnu bitku za prestiž. Rezultat te bitke bila je podjela društva na klasu gospodara voljnu da život stavi na kocku i klasu robova koja se predaje zbog straha pred smrću. Ali odnos gospodstva i ropstva koji se na raznovrsne načine pojavljivao u svim neravnopravnim društvima što čine glavninu povijesti nije zadovoljio želju za priznanjem ni gospodara ni robova. Rob, naravno, ni na koji način nije priznat kao ljudsko biće. Ali priznanje koje uživa gospodar također je nepotpuno jer njega ne priznaju drugi gospodari, nego samo robovi čija je ljudskost dosad ionako nepotpuna.

Pojam "priznanje" nije izmislio Hegel. Tisućljećima nije bilo riječi koja bi se dosljedno upotrebljavala za psihološki fenomen "želje za priznanjem". Platon govori o thymosu, Machiavelli o čovjekovoj težnji za slavom, Hobbes o njegovu ponosu ili taštini, Rousseau o amour-propre, Hegel o priznanju, a Nietzsche i čovjeku kao o "zvijeri sa crvenim obrazima". Svi se ovi pojmovi odnose na dio čovjeka koji osjeća potrebu da vrednuje stvari – u prvome redu sebe, ali također ljude, djela ili stvari oko sebe. To je dio osobnosti iz kojega izvire emocije ponosa, ljutnje i stida, i ne može se svesti ni na poriv ni na razum. Želja za priznanjem je najspecifičniji politički dio ljudske osobnosti jer potiče ljude da se nameću drugima i time učvršćuju ono što Kant naziva stanjem "asocijalne društvenosti". To je mehanizam koji nije razum, nego je njegova suprotnost: sebični antagonizam koji nagoni ljude da napuste rat svih protiv svih, da se udruže u civilna društva, da potom ohrabruju umjetnosti i znanosti kako bi se društva mogla međusobno natjecati. Upravo čovjekova kompetitivnost i taština, njegova želja da dominira i upravlja, izvori su društvene kreativnosti koji osiguravaju ostvarivanje čovjekovih potencijala koji bi ostali skriveni da čovjek živi arkadijskim pastirskim životom. Stoga nas ne mora iznenaditi što je toliko mnogo političkih filozofa središnji problem politike shvaćalo kao problem kroćenja ili zauzdavanja želje za priznanjem koje bi bilo korisno za političku zajednicu u cjelini. U kroćenju želje za priznanjem moderna je politička filosofija bila toliko uspješna da mi, građani modernih egalitarnih demokracija, u sebi malokad prepoznamo želju za priznanjem.

Thymos se pojavljuje u Platonovoj Državi kao nešto povezano s vrijednošću koju netko sebi pridaje, što bismo mi danas mogli nazvati "osjećajem vlastite vrijednosti". Sokrat objašnjava da što je čovjek otmjeniji – tj. što više vrednuje sebe – to se više ljuti kad s njim postupaju nepravedno: njegov duh "vrije i postaje nemišljen" stvarajući "borbeni savez s onima koji postupaju pravedno", čak i ako "pati zbog gladi, hladnoće i svega sličnoga..." Bliski odnos između samovrednovanja i bijesa može se vidjeti u riječi latinskog podrijetla koja je sinonim za bijes, "indignacija". "Dignitet" se odnosi na čovjekov osjećaj vlastite vrijednosti; "in-dignacija" nastaje kada se dogodilo nešto što je povrijedilo taj osjećaj vlastite vrijednosti.

Bijes je potencijalno svemoćni osjećaj, sposoban nadvladati, kako to Sokrat pokazuje, prirodne nagone poput gladi, žeđi i nagona za samoodržanjem. No on nije želja za bilo kojim materijalnim objektom koji se nalazi izvan nas; ako o njemu uopće možemo govoriti kao o želji, onda je on želja za željom, tj. želja da osoba koja nas je prenisko procijenila promijeni svoje mišljenje i prizna nas u skladu s našom procjenom svoje vrijednosti. Platonov thymos stoga nije ništa drugo do psihološko sjedište Hegelove želje za priznanjem; jer, aristokratskog gospodara u krvavoj bitki vodi njegova želja da ga drugi ljudi procjenjuju prema vlastitoj procjeni vlastite vrijednosti.

Thymos koji se pojavljuje u Platonovoj Državi nalik je na urođeni ljudski osjećaj za pravdu, i kao takav je psihološko sjedište otmjenih vrлина nesebičnosti, idealizma, moralnosti, požrtvornosti, hrabrosti i časti. Thymos osigurava vrlo snažnu emocionalnu potporu procesu vrednovanja i omogućava ljudima da nadvladaju svoje prirodne instinkte u korist onoga što vjeruju da je pravedno ili ispravno. Ljudi vrednuju i pripisuju vrijednost sebi, u prvom redu, i osjećaju indignaciju zbog sebe. Ali, oni su isto tako sposobni pripisati vrijednost drugim ljudima, i osjećati bijes u ime drugih. To se najčešće pojavljuje kada pojedinac nastupa kao član grupe s kojom se nepravedno postupa, npr. feministkinja u ime svih žena, ili nacionalist u ime svoje etničke skupine. Indignacija zbog sebe tada se proširuje na grupu u cjelini i obuhvaća osjećaj solidarnosti. Postoje također slučajevi bijesa u ime skupine ljudi kojoj netko ne pripada. Indignacija u ovim slučajevima nastaje zato što se npr. spram žrtava rasizma ne odnosimo s dostojanstvom koje žrtve rasizma zaslužuju kao ljudska bića, tj. zato što žrtve rasizma nisu priznate.

Želja za priznanjem koja izrasta iz thymosa duboko je paradoksalni fenomen jer je thymos psihičko

sjedište pravednosti i samozatajnosti, ali je istodobno blisko povezan sa sebičnošću. Timotično "jastvo" zahtjeva priznanje vlastita osjećaja za vrijednost, samoga sebe i drugih ljudi. Nema nikakvog jamstva da će taj osjećaj za pravdu odgovarati osjećaju za pravdu drugih jastava. Postojanje moralne dimenzije ljudske osobnosti koja neprestance vrednuje sebe i druge ipak ne znači da se svi slažu oko bitnog sadržaja moralnosti. U svijetu timotičnih moralnih jastava ono će se neprestance svađati i izražavati neslaganje, ljutiti se jedna na druge, zbog brojnih velikih i malih pitanja. Na taj je način thymos početka točka ljudskih sukoba čak i u svojoj najskromnijoj manifestaciji.

Štoviše, nema nikakva jamstva da će se procjena nečije vlastite vrijednosti zadržati unutar granica "moralnog" jastva. Netko može tražiti priznanje ne samo svoje moralne vrijednosti nego i bogatstva, moći, ili fizičke ljepote. Još je važnije to što nema razloga za vjerovanje da će se svi ljudi smatrati jednaki drugima. Možda će tražiti da ih se prizna kao superiorne, možda čak i na temelju istinske unutrašnje vrijednosti, ali ipak mnogo češće zbog vlastite precijenjenosti i taštine. Želju za priznanjem superiornosti prema drugim ljudima imenovat ćemo novom riječi s drevnim grčkim korijenom, megalothymia. Megalothymia će se pokazivati u tiranina što napada i zaslužuje susjedni narod koji tad mora priznati njegov autoritet, ali i u pijanista koji želi da ga priznaju kao najboljeg interpreta Beethovena. Ona je suprotna isothymiji, želji da se bude priznat kao jednak drugim ljudima.

Megalothymia je u politici, naravno, krajnje problematična strast, jer ako pojedinac od jedne osobe stekne priznanje svoje vlastite superiornosti, onda će ga priznanje svih zadovoljiti više. Thymos, koji je isprva bio tek skromna vrsta samopoštovanja, može postati želja za dominacijom. Ta mračna strana thymosa bila je u Hegelovu opisu krvave bitke prisutna od samog početka, jer je želja za priznanjem uzrokovala prvobitnu bitku i napokon dovela do dominacije gospodara nad robom. Gotovo svatko tko je ozbiljno razmišljao o politici i problemima pravednoga socijalnog poretka mora se suočiti s moralnom dvojnošću thymosa, pokušati iskoristiti njegove pozitivne aspekte i neutralizirati njegovu mračnu stranu.

(Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*)

Izvor principijalnoga nesporazuma što ga je skrivila psihoanaliza njezina je naturalistički zamaskirana namjera da se cjelokupna *conditio humana* protumači polazeći od dinamike libida, dakle, polazeći od erotike. To ne bi trebalo imati sudbonosne posljedice da su legitimni interesi analitičara erotičkog pola psihe, koji je pun energije, bili povezani s jednako živahnim bavljenjem polom timotičkih energija. No psihoanaliza nikada nije bila spremna da se jednako opširno i temeljito pozabavi thymosom čovjeka oba spola: njegovim ponosom, njegovom hrabrošću, željom da se potvrdi, žudnjom za pravednošću, osjećajem časti i dostojanstva, njegovim gnušanjem i njegovim borbeno-osvetničkim energijama.

Onaj tko se zanima za čovjeka kao nositelja ponosnih namjera, namjera samopotvrđivanja, trebao bi se odlučiti na presjecanje čvora precijenjene erotike. Onda se valjda moramo vratiti temeljnom stavu grčke filozofijske psihologije po kojemu se duša ne izražava samo u erosu i njegovim raznovrsnim sklonostima, nego i u thymosu i njegovim nagnućima. Dok nam erotika ukazuje na putove kojima dolazimo do "objekata" koji nam nedostaju i čijim se posjedovanjem ili blizinom osjećamo dopunjeni, timotika nas upućuje na to kako da izrazimo ono što imamo, ono što možemo, ono što jesmo i što želimo biti. Čovjek se nipošto ne smije prepustiti isključivo požudnim afektima. Jednako pažljivo mora nadzirati zahtjeve svojega thymosa. Od čovjeka se traži da čuva svoje dostojanstvo i da zavrijedi poštovanje drugih i samoga sebe u svjetlu visokih mjerila. To je tako i ne može biti nikako drugačije budući da život zahtijeva od svakoga pojedinca da nastupa na ekstremnim pozicijama opstanka i da svoje snage dokaže među jednakima, na svoju korist i na korist drugih.

Onaj tko želi ovo drugo čovjekovo određenje dokinuti u korist prvoga [naime thymos u korist erosa], izbjegava nužnost dvostruke psihičke vezanosti i izokreće odnos energija u unutrašnjem domaćinstvu – na štetu domaćina. Takva su se izokretanja ranije mogla prije svega promatrati u nekim vjerskim redovima i podkulturama poniznosti u kojima lijepe duše jedne drugima šalju mirovne poruke. U tim eteričnim krugovima čitavo se timotično polje ograđuje prigovorom da je na djelu superbia [oholost], dajući prednost užiticima skromnosti. Čast, ambicija, ponos, samopoštovanje – sve se to skriva debelim zidom moralnih propisa i psihologijskih spoznaja potpuno usmjerenih na savladavanje takozvanog "egoizma". Ressentiment protiv jastva i njegove sklonosti da se nameće umjesto da bude sretno u podređivanju u imperijalnim se kulturama i njihovim religijama učvrstio već rano te je odvrćao pažnju od uvida da je toliko ozloglašeni egoizam zapravo često samo inkognito najboljih ljudskih mogućnosti.

Tek se Nietzsche pobrinuo za jasnoću u tom pitanju.

Vrijedno je pažnje da aktualni konzumerizam postiže to isto isključivanje ponosa u korist erotike, i to bez altruističkih, holističkih i drugih izgovora tako da materijalnim pogodnostima otkupljuje od ljudi interes za dostojanstvom. Tako se kod postmodernih potrošača ozbiljuje u početku potpuno nevjerodostojna konstrukcija homo oeconomicusa. Puki je konzument onaj koji ne poznaje i ne treba poznavati više nikakve druge požude osim onih koje, da govorimo Platonovim riječima, proizlaze iz erotičkog ili žudnog "dijela duše". Nije slučajno instrumentaliziranje golotinje najistaknutiji simptom potrošačke kulture budući da je golotinja uvijek vezana uz napad na žudnju.

Kao što smo već rekli, za bolje razumijevanje takvih fenomena dobro je vratiti se vidovitim formulacijama u grčkoj filozofijskoj psihologiji. Danas možemo točnije sagledati bipolarnost ljudske psihodinamike koju su ustvrdili velikani grčke misli – osim na Platona erotologa i autora Gozbe [Symposion] obratimo pozornost i na Platona psihologa samopoštovanja.

Platon je u 4. knjizi svoje rasprave o zajednici, Politeji, dao nacrt nauka o thymosu pun psihologijskog bogatstva i dalekosežnog političkog značenja. Značajno postignuće toga platonskog thymosa je sposobnost da se neka osoba naljuti na samu sebe. To okretanje protiv samoga sebe može se dogoditi kada osoba ne udovoljava zahtjevima potrebnima za samopoštovanje. Platonovo je otkriće upućivanje na moralno značenje žestokog nezadovoljstva samim sobom. To se nezadovoljstvo manifestira na dva načina – ponajprije u sramu kao totalnom afektivnom raspoloženju koje subjekt duboko prožima, a onda u srdžbom prožetom samoprijekoravanju u vidu unutrašnjeg govora. Samoprekoravanje za mislioca je dokaz da čovjek ima urođenu iako mutnu ideju onoga što je pravedno, skladno i pohvalno, a kada se to ne ispunjava jedan se dio duše – upravo thymos – buni. Taj okret samoprekoravanja početak je pustolovine samostalnosti. Samo onaj tko sebe može koriti može sobom i upravljati.

Na liniji platonovskih pobuda i Aristotel ima dvije-tri povoljne riječi o srdžbi. Ovaj je afekt ocijenio iznenađujuće povoljno u onoj mjeri u kojoj je povezan sa hrabrošću te se javlja kao primjereni otpor spram nepravde. Legitimna srdžba "ima posluha za umno" i onda kad kao previše revni sluga potrči prije nego do kraja posluša gospodara. U zlo se pretvara tek kada se poveže s neumjerenošću tako da promašujući sredinu dovodi do pretjeranosti. "Srdžba je potrebna i ništa se bez nje ne može provesti ukoliko ne ispuni dušu i potakne odvažnost. No ne smije postati vođa, samo suborac."

Ukoliko je građanski kondicionirani thymos psihologijsko sjedište onoga poriva za priznavanjem što ga je prikazao Hegel, postaje razumljivo zašto izostajanje priznanja od strane drugih izaziva srdžbu. Onaj tko od nekog određenog na onoj strani zahtjeva priznavanje provodi moralni test. Kada se onaj drugi izmiče takvoj kušnji, mora računati sa srdžbom izazivača jer se izazivač osjeća poniženim. Provala srdžbe ponajprije je izazvana uskraćivanjem priznanja od strane drugoga (pa nastaje ekstrovertna srdžba), ali nastaje i kad samom sebi uskraćujem priznavanje već prema svojim vlastitim zamislama o vrijednosti (pa imam razloga naljutiti se na sebe). U skladu s naukom Stoe, koji borbu za priznavanjem smješta sasvim u unutrašnjost, mudracu bi trebalo biti dostatno samopriznavanje, najprije zato što pojedinac ionako nema moći nad sudom drugih, a onda i zato što će se mudar čovjek nastojati osloboditi svega što ne ovisi o njemu samome.

U pravilu je, međutim, timotička sklonost povezana sa željom da se osjećaj vlastite vrijednosti potvrdi u odjeku drugoga. To je želja koju bismo bez daljnijega morali smatrati zajamčenom uputom za trajnu nesreću, da se tu i tamo ne pojavljuju primjeri uspješnoga uzajamnog priznavanja.

(Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme – političko-psihološki ogled*)

iskaz?

Ono znakovno pomoću čega nastojimo nešto izraziti u sebi ima nešto kontingentno. To uvijek dovodi do pojave samo jedan aspekt onoga što valja kazati, ne i cijeli sadržaj. Jezični znak nije nešto dovršeno, on uvijek predstavlja samo nesavršen prijevod (interpretatio), koji ostaje upućen na daljnji govor, ako želimo pokušati sagledati cijelu stvar.

Svaki iskaz čini tek isječak iz dijaloga od kojega jezik živi. "Do kraja mišljen sadržaj" ili ispunjenje

govora, koje se ne da ograničiti na stvarno očitovani govor, živi jedino u tom dialogu koji teži za razumijevanjem. Od Augustina je Gadamer naučio da smisao koji posreduje jezik "ne znači logički smisao iskaza koji se može apstrahirati, nego preplitanje koje se u njemu zbiva." Fiksiranje zapadnjačkog mišljenja na iskaz znači dakle da se jeziku oduzima njegova odlučujuća dimenzija, tj. smještanje svakoga govora u neki dialog. Logističko koncentriranje na ono iskazano apstrahira naime nezaobilazan karakter riječi kao odgovora, njezinu upućenost na nešto ranije, na pitanje. U toj dialektici pitanja i odgovora leži istinska univerzalnost jezika. Pomoću tog dialoškog viđenja Gadamer želi nadići zapadnjački zaborav jezika, naime fiksiranje na iskaz kao na nešto posljednje.

Treba postaviti u pitanje tradicionalno fiksiranje filozofijskog mišljenja na pokaznu izjavnu rečenicu koja je "teorijska utoliko što apstrahira sve što izričito ne kazuje." Želimo li prikovati jezik uz ono što je tako teorijski iskazano, to je sužavanje jezika. "Gradnju logike na izjavi" Gadamer s Heideggerom smatra "jednom od najkobnijih odluka zapadnjačke kulture". Njegovoj dialoškoj hermeneutici primarni je motiv da djeluje protiv te odluke, a njena najjednostavnija teza mogla bi glasiti "Jezik se ne ostvaruje u izjavama nego kao dialog." Nasuprot logici izjave, za koju je rečenica samodovoljna jedinica smisla, hermeneutika podsjeća da se izjava nikada ne može odvojiti od svoga motivacijskog sklopa, tj. od dialoga u koji je smještena i iz kojega jedino stječe smisao. Iskaz je konačno apstrakcija koju nikada ne susrećemo u životu jezika. Tako Gadamer izaziva: "Ima li takvih čistih izjavnih rečenica, i kada, i gdje?"

Istaknutost metode u novovjekovnoj svijesti najtješnje je povezana s logičkom privilegiranošću iskaza. Jer, zamisao metode stječe svoju snagu stoga što u eksperimentu možemo izolirati određena područja ili slučajeve da bismo ih mogli svladavati. Davanje prvenstva iskazu potječe odatle što ga možemo izlučiti iz njegova dialoškog konteksta. No takvo je izoliranje nasilje nad jezikom. Jezično se razumijevanje naime ne reducira na subjektivno intelektualno shvaćanje izolirana sadržaja, nego isto tako rezultira i iz pripadnosti jednoj tradiciji koja se nastavlja oblikovati, tj. dialogu iz kojega ono što je iskazano jedino stječe konsistentnost i smisao. U Gadamerovu promatranju jezika vrhunac je dakle prigovor protiv novovjekovne privilegiranosti onoga metodološki. Ta privilegija obećava svladavanje, a time i raspolaganje onim metodološki upojedinjenim. No pitanje je hoće li takvo izoliranje uspjeti pri vlastitom razumijevanju. Razumijevamo li zbog toga i utoliko što nešto svladavamo?

Nasuprot prvenstvu logike iskaza, koja razumijevanje poima, i ujedno promašuje, kao raspolaganje, Gadamer razvija svoju hermeneutičku logiku pitanja i odgovora, koja razumijevanje razumijeva kao dioništvo: u smislu, tradiciji, konačno i dialogu. U tom dialogu "nema" iskaza, nego samo pitanja i odgovora koji opet pobuđuju nova pitanja. "Nema iskaza koji možemo shvatiti samo prema sadržaju koji nosi, ako ga želimo shvatiti u njegovoj istini. Svaki je iskaz motiviran. Svaki iskaz ima pretpostavke koje ne iskazuje. Jedino onaj tko misli i te pretpostavke može doista sagledati istinu nekog iskaza. Sada tvrdim: posljednja logička forma takve motivacije svakog iskaza jest pitanje." Tu diramo u srce hermeneutičke filozofije, naime, da iznova navedemo Gadamerovu dojmljivu formulaciju, u "hermeneutički iskonski fenomen da nema mogućeg iskaza koji se ne može razumjeti kao odgovor na pitanje, i da ga možemo razumijevati jedino tako".

Iskonski fenomen jezika, dakle njegova univerzalna dimenzija, otvara se dialektikom pitanja i odgovora. Ona nadomješta tradicionalnu logiku koja se orijentirala na predležee, apstraktne iskaze. Upućenost jezičnog izraza na neko pitanje koje mu prethodi očituje motivacijski horizont pitanja i očekivanja svekolikog iskazivanja.

(Jean Grondin, *Smisao za hermeneutiku*)

suvremena filozofija?

Kada se govori o suvremenoj filozofiji, obično se pod tim razumijeva filozofija 20. stoljeća. To ograničenje nije slučajno. Oko 1900. godine zbio se stanovit obrat u zapadnjačkom filozofiranju. Nastupile su nove tendencije i postale povijesne. To su u prvom redu tri velike skupine filozofskih stajališta tipičnih za suvremenu filozofiju:

- Fenomenološki usmjerena stajališta: ovamo prije svega spadaju klasična fenomenologija, eksistencijalizam i hermeneutička filosofija.

- Pozitivistički usmjerena stajališta: u njih se ubrajaju novopozitivizam, kritički racionalizam te brojna logičko-empiristička i lingvistička stajališta u okviru takozvane analitičke filosofije.

- Marksistički usmjerena stajališta: ovamo spadaju različiti oblici novomarksizma te marksizam-lenjinizam koji je bio službena doktrina bivših komunističkih država.

(**Arno Anzenbacher**, *Filosofija*)

Uvijek je teško orijentirati se u nepreglednom polju sadašnjeg filosofiranja. No upravo se stoga to uvijek iznova mora pokušavati. Prije više od 20 godina pošao je K. O. Apel od toga da postoje tri osnovna pravca filosofije: marksizam, analitička filosofija, te na posljepku fenomenologijsko-eksistencijalističko-hermeneutičko mišljenje. Od tih triju "škola" marksizam je filosofijski jamačno izgubio ponešto od aktualnosti. Nasljeđe kritičke teorije društva koja se nastavlja na Marxa i Lukacsa jedva da se još zastupa kao marksizam ili kao historijski materijalizam...

U zbilji preostaju još samo analitička i fenomenologijsko-egzistencijalističko-hermeneutička tradicija. Trostruku karakterizaciju posljednje treba pojmiti u smislu povijesnog razvijanja. Ako se kontinentalna filosofija početno spoznala u široko razumljenoj fenomenologiji (Husserl, Scheler, Lipps, a prema stvari i Heidegger), bila je u neposrednom poraću prije zastupana pod nazivom eksistencijalizma (Jaspers, Heidegger, Merlau-Ponty, Sartre), koji se svagda isticao kao konkretizacija fenomenologijskoga stajališta. Dospijevši u međuvremenu na glas da je bio pukom modom, ustupio je eksistencijalizam mjesto hermeneutičkoj filosofiji (ponovno Heidegger, Gadamer). Pod hermeneutikom bivaju tako obuhvaćena različita ishodišta, kao sama Gadamerova filosofija, zatim pod njenim utjecajem nastala rehabilitacija praktičke filosofije (H. Arendt, J. Ritter, M. Riedel, R. Bubner i dr.), koja se sama često nazivala "neoaristotelizmom", uz to i povijesno relativizirajući smjer unutar teorije znanosti (Kuhn, Feyerabend) i filosofije jezika (Rorty, Davidson), ali i Nietzscheu blizak postmodernizam neostrukturalističke avangarde. Sve to važi danas kao "hermeneutičko" misaono dobro.

Uz kontinentalno-hermeneutičku vlada prije svega u anglosaksonskim zemljama zastupana analitička filosofija...

(**Jean Grondin**, *Uvod u filosofijsku hermeneutiku*)

Koje su glavne globalne težnje u suvremenoj filosofiji, sagledamo li je iz neke ptičje perspektive?

Mislím da se može reći kako se danas u filosofiji dade razlikovati tri glavna smjera. Ti smjerovi odgovaraju, donekle, trima zemljopisnim položajima. Najprije ću ih imenovati, a potom opisati. Prvo se može nazvati hermeneutičkim smjerom koji povijesno seže od njemačkog romantizma. Najpoznatija imena koja se povezuju s tim smjerom su Heidegger i Gadamer, i njegovo izvorno povijesno mjesto je Njemačka. Postoji potom analitički smjer ponikao unutar Bečkog kruga. Glavna imena povezana s njim su Wittgenstein i Carnap. Unatoč svojem austrijskom porijeklu on danas prevladava u engleskoj i američkoj akademskoj filosofiji. Konačno, imamo ono što se može nazvati postmodernim smjerom koji zapravo posuđuje od oba druga. Bez sumnje je najdjelatniji u Francuskoj, a uključuje tako različite mislioce poput Jacquesa Derride i Jean-Francoisa Lyotarda. Podjednako je djelatna u Španjolskoj, Italiji i Latinskoj Americi.

Hermeneutički smjer, analitički smjer, i postmoderni smjer: postoje, naravno, nebrojiva sjecišta, mješavine i mreže protoka između tih triju, ali zajedno oni oblikuju najglobalniju i najzorniju moguću geografiju suvremene filosofije. Ono što nas dakle zanima jest kako svaki od smjerova određuje ili identificira filosofiju.

Hermeneutički smjer dodjeljuje filosofiji namjeru dešifriranja smisla onoga Biti, smisla biti-u-svijetu, a središnji mu je pojam tumačenja. Postoje iskazi, činovi, zapisi, i postavi čiji je smisao nejasan, pritajen, skriven ili zaboravljen. Filosofija mora pružiti metodu tumačenja koja će poslužiti za pojašnjenje te nejasnoće, i iz toga proizvesti autentični smisao, smisao koji bi bio jedna figura naše sudbine u odnosu sa sudbinom samoga onoga Biti. Temeljna opreka je između zatvorenoga i otvorenoga. U onome danome, u neposrednom svijetu, ima nečega zabludnoga i zatvorenoga. Namjera tumačenja jest raščiniti tu

zatvorenost i rastvoriti je za smisao. S tog je gledišta poziv filosofije "poziv ka otvorenome". Taj poziv označava spor između filosofije i svijeta tehnike, budući da je ovaj drugi postignuće zatvorenog nihilizma.

Analitički smjer drži da je namjera filosofije strogo razgraničavanje onih iskaza koji imaju smisla i onih koji nemaju. Namjera je razgraničiti ono što se može reći od onoga što je nemoguće ili pogrešno reći. Bitni instrument analitičke filosofije je logička i gramatička analiza iskaza, i naposljetku čitavog jezika. Središnji pojam nije tumačenje nego pravilo. Zadaća je filosofije otkriti ona pravila koja jamče suglasnost o smislu. Temeljna je opreka ovdje između onoga što se može regulirati i onoga što ne može, ili onoga što se podvrgava nekom spoznatom zakonu koji osigurava suglasnost o smislu, i onoga što izmiče svim eksplicitnim zakonima i time potpada pod zabunu ili nesuglasnost. Za analitički je smjer namjera filosofije terapijska i kritička. To je pitanje liječenja od zabuna i jezičnih grešaka koje nas dijele tako da izoliramo ono što nema nikakvog smisla i vratimo se pravilima koja su svima prozirna.

Konačno, postmoderni smjer drži da je namjera filosofije dekonstrukcija prihvaćenih činjenica našeg modernog doba. Osobito postmoderna filosofija predlaže razlaganje velikih konstrukcija devetnaestog stoljeća čiji smo zarobljenici – zamisliva povijesnog subjekta, progresa, revolucije, humanosti i ideala znanosti. Njena je namjera pokazati da su te velike konstrukcije zastarjele, da živimo u onom mnogostrukom, da nema velikih pripovijesti historije ili mišljenja; da postoji nesvodiva mnoštvenost govora i jezika kako u mišljenju tako i u djelovanju; govora tako raznolikih i raznovrsnih da ih nikakva velika ideja ne može obuhvatiti ili pomiriti. U osnovi, cilj je postmoderne filosofije dekonstrukcija ideje sveobuhvatnosti – i to dotle da se i sama filosofija nalazi destabiliziranom. Slijedom toga moglo bi se reći da postmoderni smjer djeluje mješovitim postupcima, ne-obuhvatnim postupcima, ili nečistim misaonim postupcima. On situira mišljenje na rubove, u područja koja ne mogu biti okružena. Posebno smješta filosofsko mišljenje na periferiju umjetnosti i predlaže netotalizirajuću mješavinu pojmovne metode filosofije i osjetilno usmjerenog umjetničkog nastojanja.

Imaju li ova tri smjera – opisana tako sumarno – nešto zajedničko? Dopušta li nam išta da kažemo kako se, unatoč ovoj različitosti, mogu naći svojstva koja ukazuju na neko jedinstvo suvremene filosofije? Tvrdim da postoje dva glavna svojstva koje ova tri smjera, hermeneutički, analitički i postmoderni, imaju kao zajednička. Ta tri zajednička svojstva ukazuju da su sva ova tri smjera filosofije suvremeni, i da im je sudbina, kako god različiti mogli biti, sjedinjena: oni ne pružaju tek jednu moguću podjelu mišljenja, nego prije pružaju tri izraza istih zahtjeva koje naša epoha traži od filosofije.

Prvo od ovih dvaju svojstava je negativno. Sva tri smjera drže da smo na kraju metafizike, da filosofija više nije u položaju da održi svoj locus classicus; naime veliku figuru metafizičke tvrdnje. U određenom smislu, ta tri smjera smatraju da je sama filosofija situirana na kraj filosofije, ili da filosofija proglašava siguran kraj samoj sebi.

Možemo odmah dati tri primjera. Očito je za Heideggera tema kraja središnji element njegovog mišljenja. Za Heideggera je značajka našega vremena okončanje povijesti metafizike, pa time i čitave epohe započete s Platonom, čitave jedne epohe bitka i mišljenja. To okončanje se najprije očituje u tjeskobi i neprepoznatom nalogu tehnologije.

Nijedna filosofija ne može biti dalje od Heideggerove nego Carnapova. Ipak i Carnap također navješćuje kraj svake moguće metafizike zato što se za njega metafizika ne sastoji ni od čega do od iskaza koji su nepravilni i lišeni smisla. Namjera je analitičke terapije izliječiti metafizički simptom: naime, izliječiti pacijenta od iskaza čija analiza pokazuje nemogućnost izazivanja pristanka zato što su lišeni smisla.

Uzmemo li Jean-Francoisa Lyotarda, jedna je od njegovih središnjih tema ono što on naziva "kraj velikih priča" – velikih priča o revoluciji, o proleterijatu, o progresu. Još jednom imamo "kraj": kraj velikih priča koji je kraj velikih konfiguracija subjekta i povijesti koji su bili povezani s modernom metafizikom.

Nalazimo dakle temu zajedničku svim smjerovima, naime temu kraja, dovršetka. Ta se tema može uobličiti na jedan drugi način: ideal istine kojega je postavljala klasična filosofija je došao do kraja. Zamisao istine mora biti zamijenjena zamisli o mnoštvu smislova. Ta opreka između klasičnog ideala istine i suvremene teme višestrukosti smisla je, po mom mišljenju, bitna opreka. Mogli bismo reći na jedan shematski mada ne netočan način da suvremena filosofija znači prijelaz sa filosofije usmjerene na istinu ka filosofiji usmjerenoj ka smislu.

U svakoj od ovih načelnih orijentacija suvremena filozofija stavlja na kušnju kategoriju istine, a s njom i klasičnu figuru filozofije. To je ono što ova tri smjera imaju zajedničko s negativne strane. Ono što imaju zajedničko s pozitivne strane - a to je ključno - je središnje mjesto dodijeljeno pitanju jezika. To je jasno iz samih odredbi smjerova o kojima sam govorio: hermeneutički smjer se, u određenom smislu, uvijek sastoji od tumačenja činova govora; analitički se smjer sastoji od suprotstavljanja između iskaza i pravila koji upravljaju iskazima; a postmoderna smjer promiče zamisao mnoštvenosti rečenica, fragmenata i formi diskursa u odsutnosti jednoznačnosti.

Moje je uvjerenje da ova dva aksioma (naime, da je metafizika istine postala nemoguća, i da je jezik ključno mjesto mišljenja) predstavljaju stvarnu opasnost za mišljenje općenito i filozofiju posebno.

Ako je filozofija u biti razmatranje jezika, ona neće uspjeti u uklanjanju onih prepreka koje specijalizacija i fragmentacija svijeta suprotstavljaju univerzalnosti. Prihvatiti horizont jezika kao absolutni horizont filozofske misli u stvari znači prihvatiti fragmentiranost i iluziju komunikacije - jer je istina našeg svijeta da ima onoliko jezika koliko ima zajednica, djelatnosti ili vrsta znanja.

S druge strane, ako se kategorija istine zanemari, ako se nikad ne susrećemo ni sa čim osim s višestrukošću smislova, tad filozofija nikad neće prihvatiti izazov kojega postavlja svijet podređen trgovanju novcem i informacijama.

(Alain Badiou, *Beskrajna misao*)

Živjeti sa sobom (savjest)?

Onih tek nekoliko moralnih stavaka za koje se pretpostavlja da sažimaju sve posebne propise i zapovijedi poput "Voli bližnjega kao samoga sebe", "Ne čini drugome ono što ne želiš da se čini tebi", te konačno Kantova slavna formula: "Djeluj na takav način da maksima tvoga djelovanja može postati opći zakon za sva umna bića" – sve one kao svoj kriterij uzimaju sopstvo, a time i ophođenje čovjeka sa samim sobom. To nas iznenađuje – budući da je moral, na kraju krajeva, navodno nešto što upravlja čovjekovim ponašanjem spram drugih.

Savjest u svim jezicima izvorno ne znači sposobnost razlikovanja ispravnog i pogrešnog, nego ono što sada nazivamo svijest, naime sposobnost kojom znamo za sebe. U latinskom i grčkom riječ za svijest preuzeta je za obilježavanje savjesti, na francuskom conscience još uvijek se rabi za jedno i drugo, za kognitivno i moralno značenje; u engleskom jeziku riječ conscience tek je nedavno dobila specijalno moralno značenje.

Savjest je prijetnja onim sebe-kažnjavanjem koje obično nazivamo kajanjem. U Kantovom slučaju savjest prijeti sebe-prezirom, a u Sokratovom prijeti da bude u proturječju sa samom sobom. No, oni koji se boje sebe-preziranja ili proturječnosti su oni koji žive sa samima sobom, njima su moralne postavke same po sebi razumljive, ne treba im obveza.

To možemo ilustrirati nedavnim primjerom. Ako pogledate ono malo, vrlo malo ljudi koji su u moralnom kolapsu nacističke Njemačke ostali posve neokaljani i bez krivnje, otkrit ćete da nisu prolazili kroz neki veliki moralni konflikt ili krizu savjesti. Nisu uspoređivali razne aspekte – stajalište manjeg zla ili lojalnosti spram vlastite zemlje ili zakletve ili nečeg sličnog. Toga nije bilo. Moglo je biti rasprave o razlozima za i protiv djelovanja i uvijek je bilo razloga za sumnju u uspjeh; moglo ih je biti strah, za što je doista bilo mnogo razloga. No nikada nisu posumnjali u to da zločini ostaju zločini i onda kada ih vlast legitimira i da je bolje bez obzira na okolnosti ne sudjelovati u tim zločinima. Ukratko nisu osjećali neku obvezu, nego su djelovali u skladu s nečim što se njima samima činilo samo po sebi razumljivo, iako za ljude oko njih to više nije bilo tako. Stoga njihova savjest, ako je to bila savjest, nije imala obvezujuć karakter. Oni nisu govorili "to se ne smije", nego vrlo jednostavno "ja to ne mogu". Kada dođe do toga da

se doista moraju pokazati, jedini pouzdani ljudi su oni koji kažu "ne mogu".

Loša strana ove savršene primjerenosti navodne samo-po-sebi-razumljivosti jest da ne govori ništa više nego da ću radije patiti nego učiniti zlo. Govoreći politički – to jest sa stanovišta zajednice, ili svijeta u kojem živimo – to je neodgovorno; kriterij je sopstvo, a ne svijet, ne popravljavanje ili promjena svijeta. Ti ljudi nisu ni sveci ni heroji, a ako postanu mučenici, što se naravno može dogoditi, to se događa mimo njihove volje. Štoviše, u svijetu u kojemu vlada moć oni su nemoćni. Možemo ih nazvati moralnim osobama, ali kasnije ćemo vidjeti da je to gotovo redundantno: kvaliteta da se bude o-sobom, za razliku od toga da se bude samo ljudsko biće, upravo je "moralna" kvaliteta.

U Gorgiji Sokrat iznosi tu paradoksalnu tvrdnju: Bolje je podnijeti zlo nego činiti zlo. Obratimo pažnju s jedne strane na Sokratovu nesposobnost da u to uvjeri ostale, a s druge strane na njegovo čvrsto uvjerenje da je u pravu, mada je čitav svijet suprotnog mišljenja. Suočen s paradoksalnom prirodom svoga iskaza i svojom nesposobnošću da bude uvjerljiv, Sokrat odgovara na sljedeći način: najprije kaže da Kalkilo neće "biti u skladu sa samim sobom i čitav će život sebi proturječiti". A onda dodaje da je, što se njega samoga tiče, "bolje da njegova lira ili zbor što bi ga vodio budu neusklađeni i krivog zvuka pa da se većina ljudi ne složi s njim, nego da ja koji sam jedan budem sam sa sobom neusklađen i proturječan". Ključna predočba u toj rečenici jest "ja koji sam jedan", a to je u mnogim prijevodima često ispušteno. Značenje je jasno: iako sam jedan, nisam naprosto jedno, nego imam sopstvo prema kojemu se odnosim kao prema svome sopstvu. To sopstvo nije naprosto iluzija; nameće mi se u razgovoru – govorim sa samom sobom, nisam tek same sebe svjesna – i u tom smislu, iako sam jedno, to jedno je dvostruko pa mogu biti u harmoniji ili disharmoniji sa samom sobom. Kada se ne slažem s drugim ljudima mogu otići; no samu sebe ne mogu ostaviti te je stoga bolje da se sporazumijem sa samom sobom prije nego sa drugima. To je rečenica koja izriče pravi razlog zašto je bolje podnositi zlo nego činiti zlo: ukoliko činim zlo osuđena sam na to da živim u nepodnošljivoj bliskosti sa zlikovkom; nikada je se neću riješiti. Stoga nema zločina koji je skriven od bogova i od ljudi: budući da sam svoj vlastiti partner, kada mislim, svjedočim i o svojem djelovanju. Znam počinitelja i živim s njim. Nije nijem. To je jedini razlog što ga Sokrat ikad daje, a pitanje ostaje i to zašto taj razlog sugovornicima nije uvjerljiv i to zašto on dostaje onima što ih Platon u Politeji nazivlje ljudima obdarenim plemenitom naravi. Dakako, teško je, gotovo nemoguće razgovorom uvjeriti, no vi sami dolazite do toga kako biste mogli živjeti sa samim sobom i nadaje vam se u razgovoru sa samim sobom. Ukoliko ste u raskoraku sa samim sobom, to je kao da ste prisiljeni svakodnevno živjeti i općiti sa svojim neprijateljem. Takvo što nitko ne može htjeti. Kada počinite zločin živite sa zločincem, pa iako mnogi radije počine zločin nego da budu njegova žrtva, nitko ne želi živjeti sa zločincem, lopovom ili lažovom.

U Gorgiji ima samo jedna kratka referenca o tomu iz čega se sastoji odnos između Ja i Sopstva, između mene i mene same. Stoga ću sada govoriti o drugome dialogu, o Teetetu, dialogu o prirodi znanja, gdje Sokrat jasno govori o tome. Nastoji objasniti na što misli kada govori o dianoeisthai, o tome da se nešto dobro promisli, pa kaže: "Tako nazivljem razgovor što ga um vodi sam sa sobom o bilo kojem predmetu razmatranja. I objasnit ću vam to iako nisam posve siguran. Čini mi se da to nije ništa drugo do dialegesthai, kad se dobro o nečemu porazgovaramo, samo što um samome sebi postavlja pitanja i samome sebi daje odgovore, suglasuje se ili pak ne." U Sofistu ćete naći skoro isti opis: mišljenje je dialog unutar uma bez zvukova, a stav je rezultat toga dialoga. Čini se dosta jasnim da zlikovac nije dobar partner za nečujni dialog.

Po onome što znamo o povijesnome Sokratu vjerojatno je da je on, koji je svoje dane provodio na tržnici, morao vjerovati da svi ljudi govore sami sa sobom. Ili, tehnički formulirano, da su svi ljudi dvoje u jednome, ne samo u smislu svijesti i samo-svijesti, nego u vrlo specifičnom i aktivnom smislu tihog dialoga, stalnog raspravljanja i razgovaranja sa samima sobom. Kada bi barem znali što rade, morao je misliti Sokrat, morali bi shvatiti koliko je važno da ih ništa u tomu ne ometa. Ukoliko sposobnost govorenja razlikuje čovjeka od drugih životinjskih vrsta – a Grci su to doista vjerovali, a Aristotel kasnije i izrekao u svojoj poznatoj definiciji čovjeka – onda je to taj nečujni dialog sa samim sobom ono što potvrđuje specifično ljudsku kvalitetu. Drugim riječima, Sokrat je vjerovao da ljudi nisu samo racionalne

životinje, nego bića koja misle, i da bi se radije odrekli svih svojih drugih ambicija i podnijeli bol i patnju nego da tu sposobnost izgube.

Mišljenje kao aktivnost može biti potaknuto bilo kojim povodom; prisutno je kada, nakon promatranja nekog događaja na cesti ili bilo koje druge zgrade, počnem razmišljati o toem što se dogodilo, izlažući to sebi kao neku vrstu priče, pripremajući tako kako ću je izgovoriti za druge i rako dalje. To je naravno još izraženije kada je predmet mog nečujnog razmišljanja nešto što sam sama uradila. Zločinačko ponašanje kvvari tu sposobnost; za zločinca je najsigurnije, ukoliko želi izbjeći otkrivanje i kaznu, da zaboravi na to što je učinio i da više ne misli na to. U skladu s tim mogli bismo reći da se kajanje sastoji u tomu da ne zaboravimo što smo učinili, u tomu da se "vraćamo" (što je značenje hebrejskog glagola shuv). Veza između mišljenja i sjećanja naročito je važna u našem kontekstu. Nitko se ne može sjećati stvari što ih nije promislilo u razgovoru sa samim sobom.

Nema sumnje da mogu odbiti da mislim i da se sjećam pa da ipak budem normalno ljudsko biće. No opasnost, ne samo za mene, čiji govor odustajanjem od najvišeg očitovanja ljudske sposobnosti govorenja postaje besmislenim, nego i za druge koji su tako prinuđeni da žive s možda vrlo inteligentnim ali posve ne-mislećim bićem, vrlo je velika. Ukoliko odbijam sjećanja, zapravo sam spremna učiniti bilo što – kao što bi hrabrost bila bezgranična kada bismo, na primjer, odmah zaboravili iskustvo bola.

Već sam spomenula da se kvaliteta biti-osoba razlikuje od običnog biti-čovjek i rekla sam da je gotovo redundandtno govoriti o moralnoj osobnosti. Slijedeći Sokratovo opravdanje moralne pretpostavke možemo sada reći da ja u tom procesu mišljenja, u kojemu aktualiziram ljudsku differentia specifica, naime govorenje, samu sebe eksplicitno konstituiram kao osobu i osobom ostajem sve dok sam u stanju iznova se konstituirati.

Možda se u vezi s tim može nešto bolje razumjeti neobično insistiranje svakoga moralnog i religioznog mišljenja na tomu da držimo do sebe. Nije stvar u tome da mogu voljeti sebe kao što volim druge, nego o tome da možda više ovisim o svom nečujnom partneru nego o bilo kome drugome. Strah pred gubitkom samoga sebe je opravdan, jer je to strah od nemogućnosti daljeg razgovora. Ne samo tuga i žalost nego i sreća i radost i sve druge emocije bile bi posve nepodnošljive da moraju ostati nijeme i neartikulirane.

Ali, ima još nešto. Sokratovsko-platonovski opis procesa mišljenja čini mi se toliko značajan zato što implicira, iako tek uzgred, činjenicu da ljudi postoje u pluralu, a ne u singularu; da svijet nastanjuju ljudi a ne čovjek. Čak i kada smo sami i artikuliramo, doživljavamo to biti-sami, vidimo da smo u društvu, naime u društvu s nama samima. Usamljenost, koja nas kao što znamo može napasti i usred gomile, upravo je ta napuštenost od nas samih, privremena nesposobnost da budemo dvoje u jednome i to u situaciji kad nemam drugoga društva. Promatrano s toga stajališta doista je tako da će moje ponašanje spram drugih ovisiti o mojem ponašanju spram sebe same.

(Hannah Arendt, *O zlu*)

philosophia perennis?

Istina je rasprostranjena daleko šire nego što se misli, no odveć često biva premazana, odveć često prikrivena, pa i oslabljena, osakaćena, izopaćena dopunama koje je zatiru i čine manje korisnom.

Upozoravajući na te tragove istine kod starih, ili (općenitije govoreći) kod prethodnika, zlato bi se izvadilo iz blata, dijamant iz njegova rudnika, i svjetlost iz tmine; i to bi uistinu bila nekakva perennis philosophia [vječna filosofija].

(Leibniz, u jednom pismu)

Razmišljajući o povijesti filosofije, nameće se jedno osnovno pitanje: ima li u mnoštvu metafizičkih sistema nešto zajedničko svima njima, što bi činilo sadržaj i supstanciju jedne vječne filosofije – philosophia perennis? Pod tim imenom je u 16. stoljeću A. Steuchus naveo kršćansku filosofiju, posebno onu svetoga Tome, kao vječnu filosofiju. Po tom nazoru filosofija je u sustavu svetog Tome dosegla svoj vrhunac i ujedno kraj, i može se samo u detaljima eventualno mijenjati i poboljšavati, u cijelosti pak ostaje jedna i nepromjenjiva. Tu ideju vječne filosofije preuzet će i Leibniz, samo s tom razlikom da on u svakom filosofemu vidi stanovitu istinu, dok se istini samoj tek beskonačno približavamo. U naše vrijeme ideju philosophiae perennis razmotrit će Karl Jaspers. On u svakoj filosofiji vidi trag istine, zapravo njenu šifru, i svaka od tih šifri govori nam nešto o biti bivstvovanja.

Po svojim pitanjima filosofija je odista philosophia perennis. Ono što je trajno u filosofiji njena su pitanja, koja sad ovdje sad ondje donose i određene odgovore. Ali bit ostaje u pitanjima, prije svega u pitanju o bitku, koji je nužno jedan i vječan jer uvijek transcendira svaku konačnost i svako određenje.

(Marijan Cipra, Temelji ontologije)

Nigdje nikada philosophia perennis nije doseguta, pa ipak takva filosofija uvijek postoji u ideji filosofijskoga mišljenja i u općoj slici istine filosofije shvaćene kao njezina povijest, stare više od tri tisuće godina, koja postaje jedno jedinstveno razdoblje.

Zapravo postoji samo razjašnjenje sveobuhvatnog; to razjašnjenje nikada nije dovršeno.

Stoga nijedna smisljena filosofija ne može biti u sebi zatvoren sistem ideja.

Tri tisuće godina povijesti filosofije očituje se kao jedna jedinstvena sadašnjost. Mnogostrukost vidova koje je izgradila filosofijska misao kriju u sebi jednu istinu.

Nama je važno da savršenstvo koje filosofija dosegne u svakom pojedinom razdoblju usvojimo tako da ostanemo u stalno obnavljanoj vezi s pojavama prošlosti, ne kao nadmašenim, nego kao sa suvremenim tvorevinama. – Samo onda kad je sva filosofija suvremena, ona spoznaje svoju sadašnju bit kao pojavu iskona, spoznajući neminovnost univerzalne predaje... Tada u vremenskom prijelazu spoznaje suvremenost i istovremenost bitne istine philosophiae perennis...

Jedino putem filosofske vjere koja se uvijek vraća prvotnome izvoru, koja sebe prepoznaje u drugome, može se pronaći put kroz zbrku stranputica u povijesti filosofije sve do istine koja je u njoj osvanula.

Filosofska vjera je dialog s tom tradicijom.

Danas je filosofija jedino utočište za one koji, pri punoj svijesti, nisu okučeni religijom.

Lišen svoje vjere gubitkom vlastite religije čovjek revno posvećuje ustrajno mišljenje prirodi svoga vlastitog bića... Razotkriveno božanstvo o kojemu sve ovisi više nije prvo; a nije ni svijet koji postoji oko nas; ono što dolazi prvo jest čovjek. No on sebe ne može prihvatiti kao biće, nego se nastoji transcendirati.

Dokazani bog nije bog.

Istina koju mogu dokazati stoji izvan mene; ona je općevaljana, nepovijesna, bezvremena, ali ne i apsolutna. Istina kroz koju ja živim stoji samo ako ja postajem istovjetan s njom. Ona je povijesna u formi; kao kakva objektivna izjava ona nije općevaljana, ali jest apsolutna.

(Karl Jaspers, *Filosofska vjera*)

tehnika?

Iako smo preblizu da bismo mogli donijeti objektivni sud, postalo je očito da je naša vlastita kultura dospjela u stanje opasne neravnoteže, te da danas stvara izobličene i neuravnotežene umove. Jedan dio naše civilizacije – onaj posvećen tehnologiji – uzurpirao je vlast nad svim drugim komponentama, geografskim, biološkim i antropološkim: zapravo najpomamniji zagovornici tog procesa javno obznanjuju da se danas cijeli biološki svijet odmjenjuje tehnološkim, te da će čovjek ili postati dragovoljnom tvorevinom svoje tehnologije, ili će prestati postojati.

(Lewis Mumford, *Mit o mašini*)

Suvremeni čovjek susreće se s tehnikom ponajprije u obliku osjetilne datosti koja ga posvuda okružuje, omogućujući mu jedan određeni oblik života i sputavajući ga istovremeno strogo formaliziranim, znanstveno postvarenim zakonitostima tog života.

Golemi industrijski gradovi, koji poput mitoloških aždaja proždiru stada i ispijaju rijeke, predstavljaju izvor elementarne osjetilne nelagode suvremenog čovjeka i, još više od toga, rađaju njegovu existencijalnu tjeskobu. Odsustvo zraka, vode, sunca, vedrog neba, prostora za slobodno kretanje, koje je posvuda suzbijeno sistemom komunikacija što strogo predodređuju pravce kretanja, opći nedostatak vremena koji je ukinuo prirodni tijek godišnjih doba, dovodeći čovjeka u osjetilno evidentan raskorak s prirodnom uvjetovanošću i strukturom njegove cjelokupne osjetilnosti i tjelesnosti, posvuda uzrokuje jednako elementarnu osjetilnu pobunu protiv tog stanja koje prijete samoj elementarnoj vatri života definitivnim ugušenjem.

Suvremena ekologija kao društveni pokret javlja se u tom kontekstu kao naivno, elementarno, osjetilno, nagonско, tjelesno reagiranje na tu elementarnu nepogodu.

S druge strane, naime, iz aspekta pozitivne znanosti, javlja se suvremena ekologija kao znanstvena stilizacija i artikulacija ove elementarne osjetilne nelagode, te kao znanost nudi perspektivni plan jednog "efikasnog" tehničkog obuzdavanja tehnike, perspektivu tehničkog očuvanja prirode i čovjeka.

O toj vrsti tehničkog lijeka, kojem s mnogo nade pribjegavaju vlade gotovo svih država svijeta, govorio je Marx u *Kapitalu I* sa izuzetnom jasnoćom i preciznošću i gotovo proročanskim patosom: "Svaki napredak kapitalističke agrikulture nije samo napredak u vještini pljačke radnika nego i u vještini pljačke tla. Svaki napredak u povećanju njegove plodnosti u određenom roku istovremeno je napredak u upropaštavanju trajnih izvora te plodnosti. Što više neka zemlja, primjerice poput SAD, polazi od teške industrije kao pozadine njena razvitka, to je brži taj proces razaranja. Kapitalistička proizvodnja razvija stoga tehniku i kombinaciju društvenog proizvodnog procesa jedino ukoliko istovremeno potkopava izvore sveg bogatstva: zemlju i radnika." ...

Nije li, međutim, u velikoj mjeri neobično što ne samo Marx nego već i Hegel, da se ne govori o predstavnicima engleske klasične ekonomske škole, razmatraju tehniku sa stajališta političke ekonomije, a ne sa stajališta prirodnih znanosti, fizike, kemije, matematike, iako nas jednostavno iskustvo uči da baš te prirodne znanosti razvijaju i utemeljuju suvremenu tehniku?

Ovu neobičnost treba svakako objasniti jer u objašnjenju će se pokazati sama bit kapitalističkog sistema reprodukcije života. Običnoj bi svijesti bilo prirodno da se fenomenu strojne tehnike kao realiziranog znanstvenog proračuna, kao postvarene, naime u stvar preobražene znanosti, priđe izravno, tj. onako kako

se ona u svom tehničkom karakteru i funkciji neposredno pokazuje, a ne posredstvom analize njene funkcije u sklopu njezinoj biti izvanjske svrhe u proizvodnji jednog određenog tipa povijesnog života.

Pa ipak, svi spomenuti mislioci, uključujući i Marxa, analiziraju fenomen tehnike sa stajališta njene funkcije i primjenjivosti u procesu proizvodnje života. Tehnika se tako, generalno govoreno, promatra kao sredstvo za jednu drugu svrhu, a ne kao ono što ona nezavisno o svim svrhama o sebi jest.

Predmet analize postaje tako svrha i funkcija tehnike, a sama se tehnika promatra kako u onom što o sebi jest tako i u svojim razvojnim metamorfozama samo kao epifenomen svrhe kojoj služi i kojoj se stoga neprekidno prilagođava.

Što je, dakle, prema Marxu, svrha ili funkcija tehnike?

Generalno uzevši, tehnika služi proizvodnji života. Kako god se na stvar gledalo, čovjek se u zbrinjavanju svog života uvijek služi nekim sredstvom koje mu pomaže pri radu, kojim proizvodi predmete svojih potreba.

Međutim, upravo to tako prirodno stanje stvari postaje u kapitalističkom sistemu reprodukcije života posve problematično. Postaje, naime, problematično da li razvitak tehnike kao sredstva za proizvodnju života služi lakšemu, čovjeku primjerenijemu, zbrinjavanju i zadovoljavanju njegovih potreba, ili, naprotiv, same ljudske potrebe, čak i u svom posve sirovom prirodnom obliku, dakle u formi elementarene ljudske gladi, postaju sredstvo razvitka tehnike.

Upravo o ovom posve protuprirodnom obratu unutar kojeg tehnika ne služi zadovoljavanju ljudskih potreba, nego ljudske potrebe postaju sredstvo razvijanja tehnike, i jest riječ u Marxovim kritičkim analizama političko-ekonomskog zdravog razuma, koji vidi samo pozitivnu tradicionalističku funkciju tehnike. Marx, naime, otkriva da tehnika kao sredstvo za proizvodnju života u kapitalističkom sistemu reprodukcije života ne služi proizvodnji života naprosto, nego da, naprotiv, služi stjecanju profita (dohotka) kao abstraktnog preduvjeta određenog tipa života. U kapitalističkom sistemu reprodukcije života profit je ona abstraktna svrha kojoj tehnika služi kao sredstvo. Budući da je glad za profitom kao svrhom kapitalističke proizvodnje nezasitna, to unutar tog sistema proizvodnje života nema granica razvitku tehnike, jer je njen razvitak potican elementarnom glađu za životom građanskog privatnog vlasnika svoje osobe. U skladu s tim, suvremeni ekološki problemi nisu popratna pojava kapitalističkog sistema proizvodnje života, nego njegova bit, koju je načelno nemoguće prevladati u okviru suvremenog na profitu zasnovanog sistema reprodukcije života.

(Davor Rodin, *Dialektika i fenomenologija*)

Scheler je znao da filosofija tehnike ne može nešto smisljeno kazati o samoj tehnici ako je reducira na puko sredstvo i odvoji od znanosti i društva. Cjelovitu smislenu svezu čine znanosti, tehnika u užem smislu i gospodarstvo s odgovarajućim društvenim odnosima... Ipak, postoji i jedna neovisna i određujuća varijabla: "Neovisna varijabla, koja određuje oba carstva forme znanja i radne tehnike, jest postojeća nagonaska struktura vođa društva... – u najužem jedinstvu s onim što nazivljem ethosom, tj. svagda vladajućim i važećim pravilima duhovnog pred-postavljanja vrijednosti; ili, jednostavnije, s vodećim vrijednostima i idejama na koje su zajednički usmjereni vođe skupina i kroz njih skupine same..." Nagonaska struktura koja nastupa kao neovisna antropologijsko-socijalna varijabla u osnovi je nagon za moći, ili, na osobno-duhovnoj razini, volja za moći vođa društva ili pak, kao što ih on naziva, "vodećih duhova civilizacije" (znanstveni istraživači, tehničari, državnici i gospodarski poduzetnici), naglašavajući da je riječ o civilizaciji u kojoj su zapostavljene sve ostale vrijednosti za volju vrijednosti korisnosti, moći, ovladavanja, gospodstva nad stvarima i ljudima. Posrednik u svezi modernog trojstva koje određuje život i mišljenje – znanost, tehnika i gospodarstvo – jest tehnika, s time da se ostala područja moraju prilagoditi "duhu tehnike".

(Milan Galović, *Uvod u filosofiju znanosti i tehnike*)

Zemlja i njezina atmosfera postaju sirovinom. Čovjek postaje ljudskim materijalom, koji je postavljen na pred-postavljene ciljeve. Moderna znanost i totalna država kao nužne posljedice biti tehnike istovremeno su njena pratnja. Ne biva tehnički opredmećeno samo ono živo u uzgoju i iskorištavanju, nego... u temelju treba da se bit samog života preda tehničkom uspostavljanju.

(Martin Heidegger, *Čemu pjesnici*)

Lugar koji u šumi premjerava posječeno drvo i po svoj prilici kao i njegov djed na isti način obilazi šumu istim šumskim putovima, danas je postavljen od drvoprerađivačke industrije, znao on to ili ne. On je postavljen za svrhu ispostavljenosti celuloze, koja je pak izazvana potrebom za papirom, što se dostavlja glasilima i ilustriranim magazinima. A oni na javno mnijenje postavljaju zahtjev da to tiskano progutaju, kako bi postali podatnima njegovu naručenom usmjeravanju.

(Martin Heidegger, *Pitanje o tehnici*)

Heidegger u traženju odgovora na pitanje o biti tehnike ne počinje antropologijskim pristupom od aparata, stroja, mašine, koji se očituju kao sredstva čovjekova rada, da bi potom postavio uobičajeno pitanje o odnosu tehničkih naprava-sredstava spram ljudskih svrha kojima služe. Krajnji je rezultat takvih razmišljanja kritičko uočavanje da se moderna tehnika, kao sredstvo koje bi trebalo služiti čovjekovu blagostanju i moći nad prirodom, pervertirala u moćnu svrhu njegova života, te da se razvija takav odnos spram tehnike u kojemu se ona iz služnosti čovjeku preobražava u moć kojoj čovjek služi. Heidegger pokazuje da tehnika ne samo da nije sredstvo nego ona iz sebe ispostavlja i sebi odgovarajuće svrhe koje se postižu tehničkim sredstvima. Heidegger naglašava da se posredstvom tehnike ne mogu postići atehničke individualno-ljudske ili socijalne svrhe. Tehničke naprave postaju određujuće za ono čemu služe, pridavajući svemu tehničku odrednicu. Hidrocentrala i avion nisu sredstva pomoću kojih se postiže nešto što je spram tehnike neutralno. Pohanjivanje i korištenje električne energije tehnikom su određene svrhe. Ovdje prestaje i priča o opasnostima tehnike koje se otklanjaju ovladavanjem tehnikom, tj. njenim usmjeravanjem spram tobože pravih, korisnih, dobrih ciljeva.

Ako ozbiljno shvatimo sintagme "znanstveno-tehnički svijet" ili "svijet tehnike", kojima se hoće reći da je na djelu jedna znanošću i tehnikom određena cjelina bića, valja se upitati što je s bićima u takvu svijetu... Na različitim mjestima u svom opusu Heidegger varira još od Marxa poznate stavove prema kojima su zemlja i njena atmosfera postale sredstvom eksploatacije, sirovinom, a čovjek ljudskim materijalom, pa je, bez obzira na klasnu pripadnost, čovjek dospio u "najamni odnos" u radno ustrojenu društvu. Poznati su i stavovi da stroj više nije produžetak ili nadomjestak čovjekovih organa, nego da je čovjek postao privjesak stroju, pa se tako u Heideggerovu zaoštavanju, koje se nekima nadaje paradoksalnim, ne može kazati da je, primjerice, hidrocentrala na rijeci, nego da je rijeka na hidrocentrali. ... Svako biće, svaka stvar na tom svijetu, pa i čovjek sam, jesu nekako "tu", prisutni su, ako su prethodno planski i računom dovedeni u "naručljivo stanje". Na primjer, rijeka je "tu" tako što je očišćena od svoje prirodne sveze s krajolikom i zemljom, "postavljena" da isporučuje vodeni pritisak za hidrocentralu ili zabavni i estetski doživljaj za konzumente doživljaja "prirode", turiste. Ne pristupa se rijeci na stari motriteljski način kao dijelu krajolika, kao rijeci koja pokazuje sama sebe, koja je izvorno prisutna kao rijeka... Rijekom se "računa" i "planira" od elektroindustrije unutar elektroenergetskog sustava neke zemlje ili od turističkog gospodarstva. Rijeka je u funkciji elektroenergetskog sustava. Svako je biće izpostavljeno, i kao puka ispostava ono je izazvano na isporuku onoga što je u njegovu specifičnom "naručljivom stanju" "pohanjeno" (energija, sirovina, kadrovski radni potencijali, kulturni doživljaji).

Razmišljajući dalje sukladno ovom Heideggerovom napatku, možemo navesti još neke karakteristične situacije u kojima se očituje tehnički "svijet". Ne samo da šuma nije zajednica biljaka i skrovito obitavalište životinja, dio krajolika i nadahnuće slikaru, ona nije ni to što je oduvijek bila, naime izvor drvnog materijala za ogrjev i gradnju ljudskih nastambi. Ono što se danas naziva šumom, prethodno je "teorijski", tj. znanstveno-tehnički istraženo i analitički rastvoreno u isporučljive elemente (celuloza, kisik, građa, itd.), i tako dovedeno u stanje raspolaganja, kao uskladišteni resurs različitih gospodarskih grana (npr. industrije papira) i, dalje, preko toga priključeno sustavu društvenog gospodarskog funkcioniranja održavanja, pošumljavanja. Zato se i pri opisu gospodarskih potencijala neke zemlje, a u posljednje vrijeme i planeta u cijelosti, pristupa proračunsko-planerski obračunavajući njezin "potencijal", i traga za nadomjestcima (npr. raspravlja se o količini, iscrpivosti i zamjeni pogonske energije). U tom su znanstveno-tehničkom sklopu svako biće i ljudi kao društveni individuumi u svojim socijalnim ulogama, zamjenjivi i nadomjestivi. Danas je očito da u tehničkim sustavima "čovjeka" može odmijeniti aparat, stroj, kompjutor, robot, a to je moguće čak i u "kreativnim" djelatnostima u kojima su se uvijek očekivali i tražili individualnost, osobnost, autorstvo (usp. kompjutorsko simuliranje različitih vojnih,

gospodarskih, novčarskih i drugih sustava, komjutorski dizajn tekstila, kompjutorska glazba, poezija). U svijetu tehnike stvari nemaju svojom naravi dano mjesto, kao ni svoje izvorne naravi. Naš svijet više nije uređena cjelina, kosmos antičkih Grka, niti od boga stvoreni mundus kršćana. Sve u njemu može biti izmješteno, premješteno i nadomješteno.

(**Milan Galović**, *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike*)

komunizam?

Čak i ako dopustimo da je staljinistički teror bio nužan ishod socijalističkog projekta, još imamo posla s tragičnom dimenzijom jednog emancipatorskog projekta koji je pošao naopako, jednog pothvata koji je na fatalan način potcjenio posljedice vlastite intervencije, za razliku od nacizma kao anti-emancipatorskog pothvata koji je predobro uspio. Drugim riječima, komunistički je projekt bio za bratstvo i dobrobit svih, dok je nacistički projekt izravno bio projekt dominacije.

(**Slavoj Žižek**, *O vjerovanju*)

Tragedija je počela već u prvim danim Ruske revolucije, kad se pokazalo da je Lenjinova trezvenost moralno skinula čaroliju s radikalne ljevice – za prihvaćanje tog nestanka čarolije bilo je potrebno nekoliko generacija. Već u jesen 1918. radnici su Petrograda pozvani na masakr protiv ruskih socijaldemokrata: "Drugovi, tucite desno socijalne revolucionare bez milosti, bez sućuti, sudovi i suđenje nije potrebno. Neka se vidi radnički gnijev... istrijebite neprijatelje." Nije, dakle, tek slamanjem mornarske pobune u Kronštatu ožujka 1921. sa strane boljševičkog vodstva, kada su se najvjerniji sljedbenici Lenjina pobunili sa zahtjevima za sovjetsku demokraciju, a protiv monopoliziranja revolucije, postalo jasno kuda ide revolucionarni put. To da se organizator Crvene armije i kasniji nositelj nade antistaljinističkih iluzija, Lav Trocki, istaknuo u klanju kronštatske opozicije, znakovito je za silaznu putanju kojom se kretala stvar revolucije u Rusiji ništa manje jasno nego i činjenica da se Lenjin osobno nije ustručavao da na 10. partijskom kongresu Komunističke partije Rusije, koji se održavao nekako u to vrijeme, denuncira veliku većinu bona fide socijalističkih ustanika kao malograđanske kontrarevolucionare.

Lenjin je već 1918. prihvatio dogmu da se u borbi protiv barbarstva mogu prihvatiti i barbarske metode. Čovjek koji je u trenutku uskakanja na vlast zapisao: "Povijest nam neće oprostiti ako sada ne prigrabimo vlast" ili "Oklijevanje sada postaje naprosto zločinom" očito nije bio sklon tome da propusti priliku, ma koliko gruba sredstva osvajanja i monopoliziranja vlasti bila u oštrom kontrastu spram plemenitoga cilja cijeloga pothvata. Već se tada moglo predvidjeti da će se revolucija zapravo pretvoriti u trajni puč, pa će biti potrebni sve groteskniji postupci kako bi se odglumila vjernost programu. Time što je lenjinizam masovni teror postulirao kao recept za uspjeh revolucionarnog stvaranja države razorio je onu vezu punu elana između ogorčenja i idealizma, a koja je do 1917. bila privilegija utopijske politike ljevice.

To je imalo dalekosežne posljedice za ono što je kasnije nazvano "političkom suspenzijom morala". Svaki suvremenik 1917. godine mogao je vidjeti da je nastupilo razdoblje izvanrednog stanja. Ipak, nitko nije bio pripremljen na zaoštavanje revolucionarnog ekstremizma koji se je tako reći od prvog dana pojavio na sceni u punoj opremi. Prema Lenjinu prva je dužnost revolucionara bila da si uprlja ruke. S jasnim osjećajem za nove prilike boljševici su u svojem glasilu, novini Pravda, 31. kolovoza 1918. objavili svoj program: "Himna radničke klase od sada će biti pjesma mržnje te osvete!" Kao prvo eksplicitno dokidanje pete zapovijedi "Ne ubij!" lenjinski je nauk o nužnosti revolucionarne brutalnosti doveo do otvorenog prekida sa židovskom, kršćanskom i civilnom moralnom tradicijom stare Europe, iako je taj prekid još uvijek proglašavan kao privremeni. Dosljednošću vatrenog konvertita Georg Lukacs je već 1920. krenuo promisliti nova pravila ubijanja u dobru svrhu pod naslovom "Druga etika". Druga zato što se, doduše, priznaje postojanje ubijanju neprijateljske etike judeo-kršćanske tradicije, ali se svjesno odustaje od nje, kako bi se bez opterećenja krenulo u revolucionarno djelovanje. Apsolutni idealizam revolucionarnoga angažmana potiče totalni instrumentalizam u uklanjanju prepreka novome. Za Lenjina, kao i za Lukacs, bilo je izvan svake sumnje da je revolucija koja se realno zbiva obdarena i funkcijom pročišćenja: iz logike međucarstva između klasnog društva i komunizma nužno slijedi obrazac

djelovanja "čišćenja". Budući da se svjetska povijest pretvorila u svjetski sud, istinski revolucionar mora biti tvrd protiv ostataka prošlosti. Nije formula ruske avangarde uzalud glasila: "Vrijeme je uvijek u pravu". Kad budućnost kuca ona ulazi kroz vrata strave.

U manje suptilnim kontekstima političko se suspendiranje morala – jednostavnije, dužnost da se čine zločini – pozivalo na jednostavno kvantitativno razmišljanje. Kako bi se spasilo živote mnogih milijuna, mora se pristati na žrtvovanje nekoliko tisuća osoba – nijedan razuman čovjek neće odbiti takav račun. Brzo nakon toga vidjet će se prizor kako se milijuni žrtvuju da bi se na vlasti održalo najprije nekoliko tisuća, a na kraju jedva tucet pod vodstvom nepovjerljivog kralja filozofa – ma koliko ova nekolicina i dalje tvrdila da svoju moć koriste u interesu najuzvišenijih nada čovječanstva. Nikada paradoks egalitarnosti nije jasnije došao do izražaja nego u vrijeme boljševizma: tada je alfa životinjama besklasnosti uspjelo da u svojim rukama akumuliraju čitavu moć. Uostalom, već rano su se pojavile i grublje varijante tih tragičnih računa. U bliskom okruženju Lenjina formulirane su teze poput ove: kod tako brojnog naroda kao što je ruski može se bez daljnjeg žrtvovati desetina ako se ostali mogu uspješno obraditi. Autor ovih klasno genocidnih fantazama, Lenjinov bliski suradnik Zinovjev, ne bi tako nešto nikada izgovorio da nije bio siguran u podršku vođe revolucije. Sve od 1918. arhetip decimiranja provlači se kroz dekrete partijskog vođe: da se tu i tamo svaki deseti eliminira ostali bi se po sebi pretvorili u podatnu masu. O Trockom se također izvještava da je kao komandant Crvene armije kod neznatnih povoda naredio strijeljanje svakog desetog vojnika. Lenjinovo objašnjenje da je represija potrebna samo još u prijelaznom razdoblju od kapitalizma u komunizam možda nikad nije bila ništa drugo nego parola kojom su se suspendirali moralni skrupuli. Argument koji se ponekad dodavao, da je ovaj put riječ o potlačivanju manjine sa strane većine, pokazao se kao formula smirivanja koja je aktivistima prikrivala fatalni smjer kojim je krenuo njihov projekt. U retrospektivi su – svakome tko nema razloga da to ne želi znati – očiti motivi zašto je komunizam kao državna vlast od prvog dana bio vrijeme prelaženja od najgorega na najgore.

Prihvatimo li tezu po kojoj je "fašizam" u svojoj početnoj fazi značio pokušaj da se elan ratnih socijalizama prenese na životne forme poslijeratnih društava, nije moguće zanijekati: Lenjinove direktive iz kasne jeseni 1917. potaknule su prve autentično fašističke inicijative 20. stoljeća. Prema njemu su se Mussolini i njegovi klonovi mogli ponašati samo kao epigoni. Tezu da je Lenjin inaugurirao fašizam izgovorili su u pedesetim godinama sovjetski znanstvenici, na primjer dobitnik Nobelove nagrade za fiziku Lav Davidovič Landau. I Romain Rolland (koji je nakon znakovitog susreta sa Staljinom 1935. postao stjegonošom zapadnog prosovjetizma) krajem je tridesetih godina zabilježio da je komunizam proizveo fašizam utoliko što je fašizam tek "obrnuti boljševizam". Landauova je teza u usporedbi točnija i radikalnija budući da lenjinizam ne identificira samo "dialektički" kao provokacijsko žarište fašizma nego i kao njegov prototip.

Na lijevo-fašističkom originalu lenjinske vrste značajke novoga političkog stila, koji nikada nije tajio svoje porijeklo iz realizma svjetskoga rata, izrazile su se do kraja. Među njima valja nabrojati: latentna ili manifestna koncepcija monologičnosti odnosa između vođe i vođenih; trajna mobilizacijska agitacija "društva"; prenošenje vojnog habitusa na ekonomsku proizvodnju; rigorozni centralizam štabova vodstva; kult militantnosti kao forme života; asketski kolektivizam; mržnja spram liberalnih oblika ophođenja; prinudni entusijazam za revolucionarnu stvar; monopoliziranje javnoga prostora partijskom propagandom; obuhvatno odbijanje građanske kulture i uljuđenosti; podređivanje znanosti zakonima partijnosti; prezir spram pacifističkih ideala; nepovjerenja spram individualizma, kosmopolitizma i pluralizma; stalno špijuniranje vlastitih sljedbenika; eksterministički model postupanja s političkim protivnikom te konačno od jakobinskog terora preuzeta sklonost kratkim procesima u kojima optužba već uključuje osudu.

Na vrhu tog popisa značajki tipičnih za fašizam izričito je opozivanje pete zapovijedi pa makar i samo za vrijeme nekog "prijelaznog razdoblja" do iskorijenjivanja klasnog neprijatelja (na početku još nazivanog "narodnim neprijateljem"). Pritom se, valja naglasiti, ne radi o onim iznimkama od starozavjetne zabrane ubijanja koja se oduvijek priznavala židovskim borbama i kršćanskim vojnicima. Korisnici iznimnih zakona ovaj puta su pripadali napola civilnoj eliti koja kao osvetnička avangarda čovječanstva nije morala slušati obični moral. Samo za pripadnike toga reda žrtvovanja važila je oznaka "profesionalni revolucionar", čijim je izumom Lenjin učinio presudni korak u praksu hipermoralno motiviranog amoralizma. Kada je Camus u svome pametnom sažetku Hegelovog amoralizirajućeg utjecaja na mišljenje revolucionara u 19. i 20. stoljeću zabilježio: "Svaki moral postaje privremenim", to upućuje na sve veće otuđenje revolucionarnog aktivizma od njegovih idealističkih početaka. Pragmatični razlozi za

privremenost morala u vrijeme permanentne borbe pokazali su se u modusu operandi Ruske revolucije kada je ubijanje zbog Dobra poprimilo kronične, profesionalne i institucionalne osobine. Već nakon kratkog vremena praksa ubijanja je habitualizirana, sistematizirana i birokratizirana, a da nikada nije izgubila svoj nepredvidljivi karakter. Kako nitko nije bio u stanju reći hoće li moralno iznimno stanje ikada završiti, nije čudno da su se uskoro pojavili glasovi koji su tražili moral podobniji za stalni rat.

Aktivisti su o ubijanju u službi Velike stvari govorili kao o tragičnom odustajanju od osobnog morala u korist božice Revolucije. Među komesarima se umijeće ubijanja hvalilo kao svećenička kompetencija koja revolucionara razlikuje od buržuja. Nespremnost na ubijanje je u očima aktivista bila najsigurniji znak za postojanje građanske inertnosti. Dio je legende o Lenjinu, kao što znamo, jaka doza moralnoga kiča, zasnovanog na pohvalama vođe revolucije previše osjetljivog za svoju zadaću.

Kasniji fašistički pokreti na nacionalističkom krilu, o čijoj se ugroženosti zbog pretjerane osjetljivosti doista nije trebalo brinuti, samo su morali zamijeniti objavu rata klasnome neprijatelju objavom rata nacionalnom ili rasnom neprijatelju da mogu lenjinistički model prenijeti na nacionalne pokrete srednje i južne Europe. Njihov bijes – ni to se ne smije osporiti – sigurno nije bio samo imitativne prirode. Vlastiti doprinosi njemačkih, talijanskih, rumunjskih, hrvatskih itd. radikalno-nacionalističkih stranaka cjelokupnoj slici eksterminističkih pokreta u Europi doista su dovoljno teški u cjelokupnoj bilanci. Zadovoljimo se ovdje s gotovo resigniranom spoznajom da je obični moral preopterećen kod vrednovanja makro-kriminalnih kompleksa. Suha statistika govori o tomu da su u 20. stoljeću na jedno ubojstvo u ime rase dolazila dva ili tri u ime klase.

Što se ostalog tiče, dogodilo se ono što se moralo dogoditi. Čim su se prepoznali, proglasili su borbu s onim drugim za prvi razlog svojega opstanka. Antiboljševizam fašističkog pokreta i antifaziizam kominterne poklapaju se kvazi a priori. To da su nominalno iskazani fašizmi svoje poslovne ciljeve od samoga početka oglašavali kao antiboljševičke proizlazilo je iz vremenske i stvarne prednosti komunističkih fenomena. Radikali s desnoga krila imali su pred očima primjer lijeve konkurencije kada su počeli kopirati formulu njenog uspjeha. Komunizam je pričekao neko vrijeme dok nije prepoznao svoju priliku u mobiliziranju svih snaga u borbi protiv konkurenta na desnici.

Time što se vođa boljševizma, Staljin, pred svijetom presentirao kao jamac otpora protiv nacističke Njemačke, naložio je Hitlerovim protivnicima svake vrste "antifaziizam" kao jedinu moralnu opciju epohe – pa je tako Sovjetski Savez imunizirao od unutrašnjih i vanjskih kritičara. Ti su se morali bojati da će ih denuncirati kao profašiste čim izreknu i najmanji prigovor Staljinovoj politici. Koliko je taj strah bio opravdan dokazuje Staljinova propaganda koja je Trockog i Hitlera spominjala zajedno kao personificirane opasnosti za otačbinu svjetskoga proleterijata.

Sve od Lenjinovih Dekreta o crvenom teroru od 5. rujna 1918. uzimanje talaca i masovna strijeljanja "elemenata neprijateljskih revolucija" proglašeni su revolucionarnom dužnošću. Navodno je samo 1919. strijeljano pola milijuna ljudi; a već je godinu dana ranije teror poprimio masovne crte – Čeka je naročito voljela objavljivati popise strijeljanih kako bi stanovništvu objasnili smisao mjera. Prijelaz od ustanka protiv staroga društva na teror protiv vlastitoga naroda, pa onda na teror protiv vlastitih nedovoljno odlučnih sljedbenika, stvorili su klimu koja je došla blizu onog "amorfizma" što ga je zahtijevao Bakunjin. Kolovoza 1918. Lenjin je, potaknut aktivističkom groznicom, slao telegrame po čitavoj zamlji u kojima zahtjeva masovno vješanje buntovnih seljaka – "učinite to tako da narod vidi u udaljenosti od stotine vrsta i da se strese". U istom je duhu narodni komesar za pravosuđe, Kriljenko, od svojih podređenih zahtjeva da likvidiraju i očito nedužne: takvo će tek postupanje stvoriti pravi utisak u "masi".

Kalkulacija spomenutoga komesara doista je duboka: zar nećemo jednog dana iz prekomjernih ekscesa zaključivati o pravednosti stvari zbog koje su bile potrebne takve žrtve? Poljski je pjesnik Alexander Wat logiku hladnoga bijesa opisao u svojim razgovorima sa Czeslawom Miloszmom: "Znaš, riječ je o toj apstraktnoj krvi, nevidljivoj krvi, krvi na drugoj strani zida – koliko čista i uzvišena mora biti stvar za koju se proljeva toliko krvi, toliko nedužne krvi. Već je i to izazivalo neizmjernu privlačnost..." Tamo gdje je sve pokazivalo ka neumjerenosti i masovnosti, zar nije bilo samo po sebi razumljivo da se i kod uništavanja protivnika radi u takvim omjerima? Ostap Mandeljštam već je 1922. shvatio da se Sovjetski Savez pretvara u orientalnu despociju. "Možda smo doista Asirci pa se stoga odnosimo tako ravnodušno prema masovnom ubijanju robova, zatvorenika, talaca i neposlušnih?" Statistike historičara neumitno pokazuju da se pod Lenjinovom vlašću iz tjedna u tjedan likvidiralo bez procesa više ljudi nego u carskim procesima tijekom stoljeća.

Kako boljševici nakon završetka građanskog rata od 1921. pa nadalje nisu više imali neprijatelja kojega bi se moglo dostatno eksternalizirati, morali su otvoriti novu frontu iz duha čiste mobilizacije. Tom je operacijom započelo najmračnije poglavlje u inače tamnoj povijesti revolucionarnih poslova sa srdžbom. Govorimo o namjernom preusmjeravanju "masovnoga gnijeva" na dobrostojeće seljake Sovjetskoga Saveza, naročito one u Ukrajini, koji su na žalostan način postali poznati pod imenom kulaka. Oni su još uvijek najveći kolektiv žrtava genocida u povijesti čovječanstva – ujedno i skupina koja se najmanje može obraniti od zaborava nepravde koju su pretrpjeli.

U skladu s marksističkom doktrinom sovjetsko bi vodstvo u seljaštvu svoje zemlje moralo vidjeti klasu proizvođača, djelomično analognu proleteijatu. Budući da su ipak pripadali preindustrijskom univerzumu, bili su kategorija proizvođača krive vrste, o kojoj se znalo da su historijski osuđeni na propast. Tako su seljaci Rusije već rano bili na dvostrukoj meti revolucionara – s jedne strane kao utjelovljenje neprihvatljive zaostalosti koju valja dokinuti prisilnim mjerama moderniziranja, a s druge strane kao proizvođači životnih namirnica na koje su revolucionarni elementi od prvih dana nemira polagali pravo. Lenjin sam je predvodio u grubom tonu kulačke politike kada je samostalne seljake, pored buržoazije, klera ("što ćemo više predstavnika reakcionarnog svećenstva pobiti, to bolje"), te menjševičkih reformatora, svrstao u prvi red "klasa" koje je trebalo likvidirati. "Dekulakizacija" je samo u hladnoj zimi 1932.-33. koštala do osam milijuna ljudskih života.

Publika još nije shvatila koliko je klasizam ispred rasizma kada je riječ o oslobađanju genocidnih energija u 20. stoljeću. Ono što tim zbivanjima daje njihovo uznemirujuće značenje jest lakoća s kojom je vođama sovjetske KP uspjelo kod mnogih sudionika zlih akcija izazvati onu opijenost zloćom čiji nositelji postaju podobni da sudjeluju kao pomagači kod brisanja obezvrijeđenih "klasa". O motivima Hitlerovih dobrovoljnih pomagača istraživanje je mnogo toga pokazalo; što se tiče Staljinovih pomoćnih četa, skrivaju se u katakombama povijesti. Doista se kod genocidnih ekscesa u ime klase pokazuje u kojoj mjeri socijalna povezanost, koju prizivaju sociolozi, uvijek sadrži i mržnju koja veže one koji su zanemareni i prividno ili doista privilegirane. Tamo gdje zavist oblači odjeću socijalne pravde dolazi do izražaja želja za uništavanjem koja je već na pola puta do uništavanja.

Od te mrlje boljševički se sistem nikada više ne bi oporavio da staljinizam nije spašen ratom što ga je Hitler unio u Sovjetski Savez. Antihitlerovski impuls se pobrinuo za to da je što se tiče staljinističkih grozota prevladao interes da ih se ne vidi upravo kod zapadnih sljedbenika i simpatizera koji su u snazi svoga uvjerenja ostali nedodirnuti činjenicama. Ingeniozno predstavljanje lijevoga fašizma kao antifašizma postalo je u čitavom području utjecaja staljinizma, i preko toga u novoj ljevici, prevladavajućom jezičkom igrom poslijeratnog vremena – s dugoročnim posljedicama koje se može vidjeti sve do današnjeg dana kod disidentskih subkultura Zapada. Nije pretjerano reći da je bijeg radikalne ljevice u "antifašizam" najuspješniji manevar jezičke politike 20. stoljeća.

Nastavljanje te igre kod zapadne ljevice nakon 1945. dogodilo se prije svega zbog potrebe za obuhvatnom samoamnestijom. Nije teško objasniti zašto je ljevici bilo potrebno pomilovanje. S obzirom na poraznu bilancu staljinizma, imala je višak pogrešaka, propusta i iluzija koje trebalo prikriti, ispričati, relativirati. Dobronamjerni su suputnici znali što nisu htjeli znati – Sartre je, na primjer, bio upoznat s postojanjem deset milijuna zatvorenika u sovjetskim logorima, ali je šutio da ne bi narušio frontu antifašista. Ekstremna ljevica Europe nakon Drugog svjetskog rata bila veoma velikodušna u suosjećanju sa samom sobom. Time što je uvijek iznova spominjala antifašizam smislila je višu moralnu matematiku po kojoj netko treba važiti za nedužnoga ukoliko dokaže da je netko drugi kriminalniji od njega. Da bi se skrenula pažnja s vlastitoga angažmana s ideolojskim premisama najopsežnijih akcija umorstava u povijesti čovječanstva, inscenirali su se montirani procesi u kojima se sve svodilo na kaplara iz svjetskoga rata koji je dovršio povijest Zapada.

Doista je došlo dotle da se gotovo svaka kritika komunizma denuncirala kao "antikomunizam", a antikomunizam kao nastavljanje fašizma liberalnim sredstvima. Nakon 1945. doista nije više bilo otvorenih bivših fašista, ali nije nedostajalo bivših komunista, alternativnih komunista i radikalno nedužnih s krajnjeg ruba koji su glavu držali tako visoko kao da su se razbojstva Lenjina, Staljina, Maoa, Ceausesca, Pol Pota i drugih komunističkih vođa dogodila na planetu Pluton.

(Peter Sloterdijk, Srdžba i vrijeme: političko-psihološki ogled)

dosada?

Predavanja iz 1929.-30. su među Heideggerovim popularnijima, a svakako i najzanimljivijima. Naslov predavanja je Temeljni pojmovi metafizike: svijet, konačnost, samoća. Kao i obično, te tri riječi u podnaslovu odražavaju trostruku strukturu vremenitosti [naime prošlost, sadašnjost, budućnost]. U ovim predavanjima Heidegger prorađuje strukturu vremenitosti kroz zanosnu raščlambu triju sve dubljih oblika dosade.

Gledano izvana, filozofiju je moguće zabunom zamijeniti za znanost, ili za stvaranje nekog svjetonazora. Heidegger drži da ona nije ni jedno ni drugo. Ali ta česta zabuna nije slučajna, i ukazuje na duboko ukorijenjenu dvosmislenost filozofije, koja je dovodi u neugodno blizak odnos s površnošću i sofistikom. Za filozofiju je moguće jedino sazreti cijelim svojim postojanjem [tubitkom], što je razlog zbog kojega sedamnaestogodišnjaci mogu otkriti nešto važno u matematici ali ne i u filozofiji. Filozofi uvijek stoje na rubu pogrešnoga jer stalno pokušavaju osluhnuti dubinu stvari bez da ikad potpuno čuju te dubine. To filozofiju čini burnim pozivom, razdvojenim od traganja za udobnošću. Ne započinjemo filozofirati tako da čitamo velike knjige prošlosti, niti smišljanjem sjajnih argumenata protiv naših protivnika. Umjesto toga, moramo u sebi probuditi neko temeljno raspoloženje koje zahvaća svaki ljudski tu-bitak s vremena na vrijeme, ali koje zahvaća filozofe u osobitom stupnju. U predavanjima 1929.-30. Heidegger odabire temeljno raspoloženje dosade, koje bi svakome trebalo biti dovoljno poznato. On opisuje dosadu u tri sve intenzivnija oblika, i pri tom daje možda najbolje fenomenološke opise koje je ikad načinio.

Dosada – razina prva

Uz prvi oblik dosade Heidegger nas poziva da zamislimo kako smo prerano stigli na vlak, na nezanimljivoj provincijskoj postaji neke sporedne oblasne pruge. Shvatimo da imamo još četiri sata do dolaska vlaka. Imamo uza se knjigu, ali je ne možemo čitati; imamo neke misli koje bi vrijedilo razvijati, ali ne uspijevamo ih sabrati. Umjesto toga, idemo vani i brojimo stabla, koračamo naprijed i natrag po peronu, buljimo besciljno u red vožnje, i stalno ponovo pogledavamo na sat. Ono što nam ovdje dosađuje nije sami čin čekanja, jer čekanje ponekad uključuje uzbuđenje ili napetost iščekivanja. Ono što nam dosađuje jest to da smo prisiljeni ubiti vrijeme. Ne možemo pobjeći, nego smo uhvaćeni u raskoraku dosadnom situacijom dok se vrijeme vuče. Okolne stvari ostavljaju nas nijemima. One ne iščezavaju, jer ostajemo vezani za njih – ali nas nekako ostavljaju praznima. U toj dosadnoj situaciji prepušteni smo sami sebi. Ta nam postaja dosađuje stoga što je ne možemo jednostavno koristiti kao postaju, nego smo prisiljeni visiti tamo. Može to biti i naša vlastita greška, da smo pogrešno pročitali raspored, ili je možda željeznica nesposobno upravljala prometom. Ali bilo koja krivnja je tu nevažna: kako god da se to dogodilo, zapeli smo u toj dosadnoj situaciji, i pokušavamo ubiti vrijeme.

To je prvi oblik dosade, uhvaćeni smo u raskoraku na stanici dok smo istodobno ostavljeni praznima zbog svoje nemogućnosti da iskoristimo to vrijeme. To nas dovodi do prvog pojma iz podnaslova, svijet, jer svijet je ono što nam ovdje dosađuje – jedan sustav međupovezanih stvari koje nas drže u raskoraku.

Dosada – razina druga

Drugi je oblik dosade, prema Heideggeru, još dublji. Zamislite da ste pozvani na jednu malu zabavu. Ne morate poći, ali nemate ni razloga da je izbjegnute; prihvaćate poziv i ostavljate to što radite za tu večer, i dospjevate na zabavu. Ispadne da nema ničega lošeg tamo. Svi su odmjereni i prijateljski raspoloženi. Hrana je ukusna, puše se cigare, i čitavo iskustvo nije neugodno. No, vrativši se kući nakon pristojnog rastanka, shvaćate: "Ova mi je večer bila doista dosadna." Ovaj slučaj dosade je očito različit od onoga na željezničkoj postaji. Nisu vam dosađivali ljudi ili stvari na zabavi, jer tamo ništa nije bilo ni najmanje loše. I ovaj ste put uhvaćeni u raskoraku i ostavljeni praznima, ali ne na isti način kao ranije. Ovdje se dogodilo to da ste svoje pravo sebe ostavili kod kuće za tu večer, i to je ono što vas je ostavilo praznima.

To nije praznina vas samih, niti stvari niti ljudi na zabavi. Uhvaćeni ste u raskoraku jer niste bili doista prisutni na zabavi, i zbog toga ste bili prepušteni praznome sebi. Bili ste potpuno uhvaćeni u sadašnjosti, bez dodira sa svojim mogućnostima ili projektima za biti u svijetu. U ovom slučaju nije vam dosadivao svijet, nego prije samoća vašeg postojanja [tubitka], još jedan od triju ključnih pojmova iz Heideggerova podnaslova. Heidegger vidi ovu vrstu dosade kao osobito relevantnu za moderni svijet, u kojem se svatko nastoji uključiti u sve, ne ostavljajući više nikome dovoljno vremena za bilo što. Svatko je prezaposlen za bilo što bitno.

Dosada – razina treća

Treći je oblik dosade najdublji od svih. Heidegger opisuje tu situaciju frazom: "dosadno je". Na primjer, možemo zamisliti šetnju ulicama velikog grada nedjeljom popodne. Sve je zatvoreno i ulice su puste; nema nikakve mogućnosti za uznemirenje. Sve je pokriveno dubokom prazninom s kojom smo prisiljeni suočiti se, za razliku od drugih dvaju slučajeva gdje smo mogli pokušati ubiti vrijeme ili utopiti se u praznim užicima. Na to nedjeljno popodne bića u cjelini nam se uskraćuju. To nije ista vrsta dosade koju iskušavamo u tjeskobi, jer nas dosadni grad nastavlja svladavati svojim bezuvjetnim prisustvom. Ostavljeni smo na cjedilu, uhvaćeni u raskoraku bićima kao cjelinom. Ali, na taj način uspijevamo dospjeti u dodir s nečim bitnim: naime, izričito [eksplicitno] smo suočeni sa svojim postojanjem [tubitkom], njegovim mogućnostima i njegovom bačenošću u svijet. Ukočeni smo vremenom, u nemogućnosti da mu pobjegnemo. Taj oblik dosade je povezan s trećim ključnim pojmom iz podnaslova, konačnošću, jer nas suočava s ukupnom situacijom našega postojanja [tubitka] u svijetu.

Sada možemo ponovno sagledati sva tri oblika dosade. Željeznička postaja nam pruža dosadu sa svijetom, što odgovara momentu prošlosti – jer nas stvari u koje smo već od ranije uronjeni ostavljaju praznima. Zabava nam pruža dosadu našeg vlastitog bića, što odgovara momentu budućnosti – jer su vlastiti projekti svojih mogućnosti ono što je ispražnjeno od smisla. Ali, dosada grada nedjeljom pruža nam dosadu bićima u cjelini, što odgovara sjedinjućem momentu sadašnjosti – jer je čitava jedinstvena struktura biti-u-svijetu ono što nas ovdje ostavlja praznima. U jednom smislu, samo biti je dosadno.

Najbolji bijeg od takve dosade je, kaže Heidegger, kroz osjećaj opasnosti. ... To bi tražilo jedan trenutak uvida koji kida prazninu bića u cjelosti.

(Graham Harman, *Objašnjeni Heidegger*)