



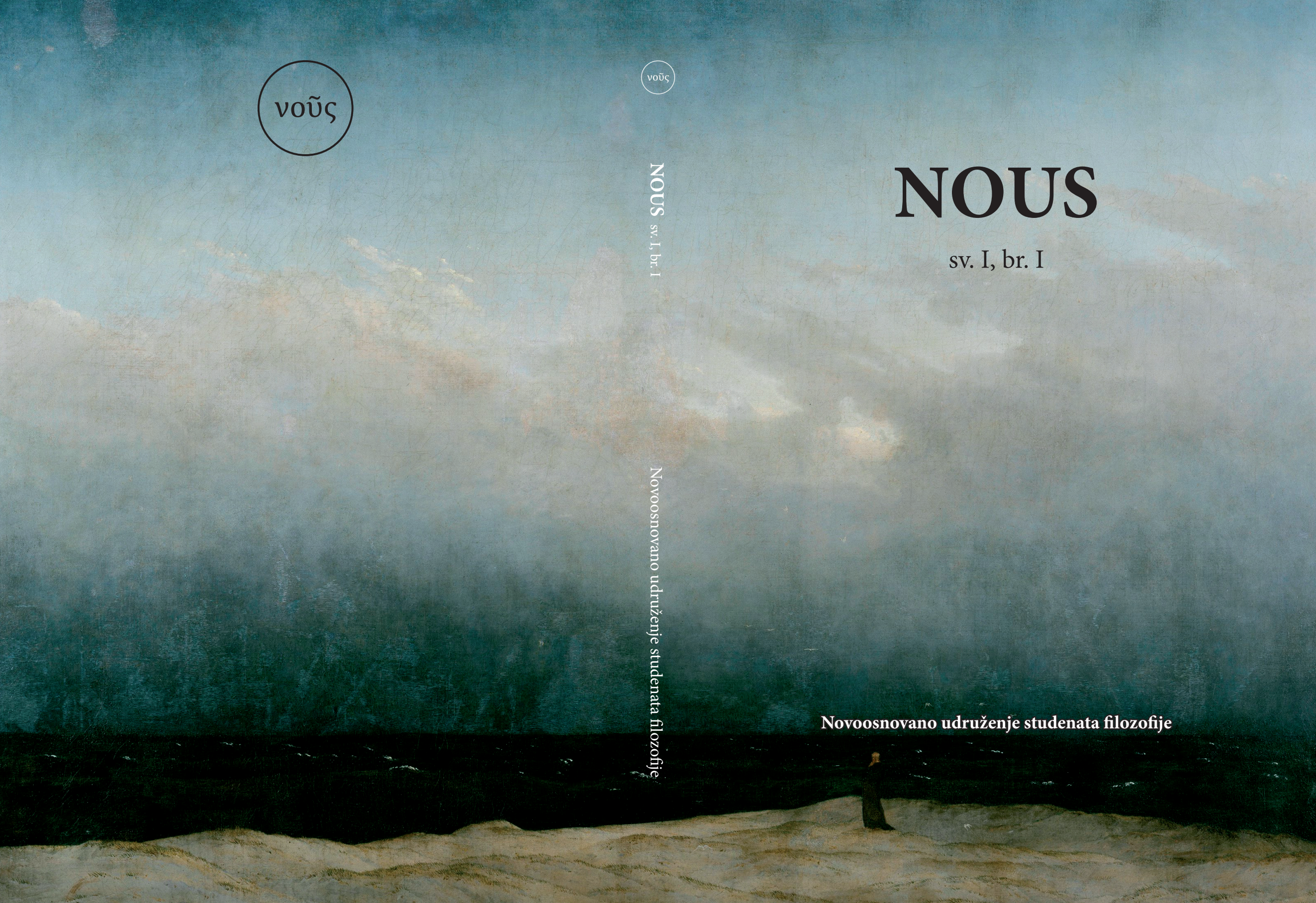
NOUS sv. I, br. I

NOUS

sv. I, br. I

Novoosnovano udruženje studenata filozofije

Novoosnovano udruženje studenata filozofije



NOUS

sv. I, br. 1

Nous
Svezak I, broj 1
Zagreb, svibanj 2023.

Izdavač: Novoosnovano udruženje studenata filozofije (NOUS)
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska
nous.ffzg@outlook.com

Za izdavača: Luka Mayer

Glavni i odgovorni urednik: Kristina Guteša

Uredništvo: Paulo Rašica, Luka Mayer, Jakov Kalajžić, Josip Dobrić

Lektura i korektura: Nika Keserović, Nika Marunović, Ana Mihaljević,
Matea Žindarec, Kristijan Gradečak

Dizajn i prijelom: Tiskara Zelina d.d.
Tisak: Tiskara Zelina d.d.
Naklada: 250

Časopis izlazi jednom godišnje. Tvrdnje i mišljenja u objavljenim radovima izražavaju isključivo stavove autora, te ne predstavljaju nužno mišljenja i stavove izdavača i uredništva.
Izdavanje ovog broja financirao je Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Ključni naslov: Nous (Zagreb)

ISSN: 2991-180X

NOUS

sv. I, br. 1

Što je filozofija?



Novoosnovano udruženje studenata filozofije
Zagreb, svibanj 2023.

SADRŽAJ

- 01 Uvodna riječ
- *RADOVI*
- 05 JOVAN MITIĆ
Schellingova kritika Hegela
- 21 BORNA ŠUĆUROVIĆ
Rad koncepata: O metafizicizaciji Gillesa Deleuzea
i Félixu Guattarija
- 38 LUKA MAYER
Filozofija i psihoanaliza: Od žudnje do znanja
- *ESEJI*
- 65 PAULO RAŠICA
Filozofija?
- 89 SVEN KEZELE
Grčko shvaćanje duše od Homēra do Platōna
- *PRIJEVODI*
- 103 JOSIP DOBRIĆ
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Rasprava o izvoru
vječnih istina
- 117 GORAN BAKSA, HRVOJE BAKSA
Herman Krings: Geneza i materija – o značenju rukopisa
»Timej« za Schellingovu filozofiju prirode
- 149 JAKOV KALAJŽIĆ
Léon Brunschvicg: Spinozina logika
- 161 LUNA ŠARIĆ
Pavlna Tomášová: Tragičnost i transcendencija:
„Nije sve zlo tragično“
- 171 LUKA MAYER
Slavoj Žižek: Lacan i frejdovska politika
- *RAZGOVORI*
- 187 Razgovor s prof. emer. Brankom Despotom

Uvodna riječ

Filozofija je povijesno do same sebe dolazila u dva vida izraza: prvo kao žudnja, tj. želja (za znanjem) i drugo kao znanost ili sistem. No čini se kako niti jedan od ta dva izraza ne može samostalno obuhvatiti puninu filozofije. Štoviše, njihovo je jedinstvo vidljivo gdje god se filozofija otkrila u svom punom sjaju – na mjestu najsnažnije i temeljne žudnje ona proizvodi sistem i obratno, gdje se artikulira kao sistem, ondje kao vlastiti temelj zatiče upravo iskonsku žudnju. Stoga smo ovaj broj časopisa – koji je samo nominalno prvi – priredili u nastojanju da zahvatimo nekoliko (koliko nam to naše mogućnosti dopuštaju) što žudećih, a što sistemskih oblika u kojima se filozofija kroz povijest davala.

Sigurno je da definitivan i konačan odgovor na jedno tako veliko pitanje poput „Što je filozofija?“ nije moguće dati u jednom časopisu – ako je uopće moguće. No ljepota je filozofije upravo u tome što kroz svaki istinski pokušaj samu sebe gradi, nadopunjuje i širi. U tom svjetlu gledamo i na ovaj broj u kojem smo pred sebe postavili veliki zadatak: on nije niti mišljen da ukine potrebu za pitanjem „Što je filozofija?“, već upravo suprotno – da vlastitim pokušajima odgovora potakne dodatno proširenje samog pitanja.

RADOVI

Schellingova kritika Hegela

Sažetak

Tema ovog rada jest Schellingova kritika Hegela koja je bila elaborirana u njegovim minhenskim predavanjima iz 1833./1834. godine. Uspoređuje se Schellingovo stajalište u *Weltalteru* kao i u štutgartskim (1810.) i berlinskim (1841.) predavanjima s Hegelovim objašnjenjem prelaska ideje u prirodu u prvom i drugom izdanju *Wissenschaft der Logik*. Ova usporedba ima tri cilja: 1) objasniti zašto je Schelling smatrao svoje poimanje dijalektičkog kretanja superiornim Hegelovu, 2) objasniti zašto je Schelling smatrao da Hegelovo stajalište na kraju *Wissenschaft der Logik* potvrđuje njegovu tezu, i u skladu s tim 3) objasniti zašto je Schelling smatrao da je njegova kritika unutrašnja, a ne izvanjska. Schelling naglašava tri ključna momenta u Hegelovoj filozofiji: početak logike, negaciju koja se odnosi na sebe i prijelaz ideje u prirodu. Za njega početak logike nije bez pretpostavki, a problem negacije koja se odnosi na sebe vidi se u njenom kretanju kroz koje se umanjuje egzistencija određeni. To na kraju utječe na prijelaz ideje u prirodu i koncipiranje Boga kao apsolutne ideje. Schelling zaključuje da je Hegel usavršio filozofiju čistoga uma, ali da je ona istovremeno najjasniji dokaz nužnosti pozitivne filozofije.

Ključne riječi: Bog, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ideja, priroda, pozitivna filozofija, život

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775. – 1845.) jedan je od najvećih filozofa njemačkog idealizma. Njegova filozofija prirode bila je jedan od najoriginalnijih doprinosa u povijesti filozofije i bila je konačan prekid s kantovskom/fichteanskom tradicijom transcendentalnog idealizma. Napisao je dva filozofska remek-djela – *O bitstvu čovječke slobode* (1809.) i *Doba svijeta* – koja će se pokazati utjecajnama sve do danas. Nećemo sumirati faze Schellingova intelektualnog razvoja – ovdje ćemo se fokusirati na Schellingovu kritiku Hegela u njegovoj *Povijesti novije filozofije* i povući usporedbe između Hegelove *Logike* i Schellingovih *Doba svijeta*, uz neke reference iz štutgartskih i berlinskih predavanja. Donekle je opravdano ustvrditi kako bi Schellingovu shvaćanju pozitivne filozofije nedostajao ogroman dio njegova temelja da Hegel nikada nije raskinuo sa Schellingovim utjecajem. Hegel je, u konačnici, otišao vlastitim putem – i postao vrhuncem onoga što je Schelling smatrao latentnim u svim filozofijama uma – odbacivanja prirode.

(...) nitko ne bi mogao izvršiti ništa veliko (...) bez stalne sollicitacije na ludilo, koje se smije samo prevladati, a nikad ne smije posve izostatiti. U tom bi pogledu mogla donekle koristiti jedna podjela ljudi. Jedna je vrsta, moglo bi se reći, ona u kojoj nema nikakva ludila. To bi bili (...) takozvani razumni ljudi, čija djela i čini nisu ništa drugo nego djela i čini razuma (...). No tamo gdje nema ludila, zacijelo nema ni pravog, djelotvornog, živog razuma (...); jer u čemu se razum treba dokazati ako ne u svladavanju, gospodarenju i upravljanju ludilom? (SW I/8, 338)

Uvod

Schelling kritizira Hegela da je uništio slobodu uma time što ga je uzdigao u sistem *Logike* čija je struktura, kao transcendentalna ontologija, osmišljena da (neopravdano) izvede svijet zbiljske opstojnosti iz svijeta logičkih pojmova. Ono što Schelling zapravo poriče jest da postoji sistem koji može iscrpiti cjelinu Božjeg identiteta. Schellingovo je stajalište da je identitet uvijek uvjet Božje objave kroz stvaranje. To znači da je za Schellinga ovako shvaćeni identitet uvijek proces koji je u tijeku; identitet je ono što podržava i leži u osnovi istinskog početka (u suprotnosti s vječnom prošlošću i vječno kružećim potencijama) i, najvažnije, procesa stvaranja, koji je neprekidan i nastavljaću. Zato Schelling poima Boga na isti način na koji poima Život (Bog = Život), kao apsolutnu produktivnost ili zbiljnost, zbog čega Život nikada ne može biti ideja, biti zahvaćen pojmom (jer se uvijek razvija) ili

opisan kao mehanizam. Život je proces, obnavljanje, ili pozitivno postajanje koje Schelling opisuje kao *Wirklichkeit*. Uzimajući u obzir Schellingovu analogijsku metodu iz *Doba svijeta*, Bog je također personalnost – neispravno je pokušati ga shvatiti samo kao ono neuvjetovano i apsolutno jer ti su pojmovi i dalje u okviru domene negativne filozofije. Pozitivna filozofija za Schellinga mora započeti od bitka i zbiljske egzistencije (za razliku od negativne filozofije koja, prema Schellingu, započinje sjenovitim svijetom pojmova apstrahirajući od zbiljske egzistencije), čime se potvrđuje blaga asimetrija između bitka i mišljenja koju negativna filozofija, čiji je vrhunac u Hegelovoj filozofiji, ne može misliti unutar vlastitih granica. Zbog toga, među ostalim, Schelling smatra pozitivnu filozofiju potrebnom, no kasniji je Schellingov program bio usmjeren k ujedinjenju pozitivne i negativne filozofije u sistemski totalitet.

Asimetrija između bitka i mišljenja

Prvo, zašto postoji asimetrija između mišljenja i bitka? Da bismo ovo razumjeli, moramo se osvrnuti na Schellingova *Doba svijeta* i tri potencije – prvu, negativnu i kontraktivnu potenciju, drugu, pozitivnu i istjećuću potenciju, i jedinstvo prethodnih dviju kao treću potenciju. Ono što Schelling želi pokazati kroz nepredmisliivi čin (odluku) koji je uvijek vidljiv retroaktivno, kao početak početka, jest da Bog žudi biti Nešto i da ozbiljujući stvarnu, ekspanzivnu silu idealnog nad negativnim Bog može izaći iz kruženja u božanskosti i stvoriti svijet. Taj je nepredmisliivi čin nešto što se ne može predvidjeti, pojmiti niti čak uvidjeti kao moguće unutar vječnog kruženja potencija, a ipak je uvijek nešto što se retroaktivno uviđa kao ono što se već dogodilo. Zbog toga *Doba svijeta* nisu samo kritika Hegelova pokušaja dolaska do apsolutnog znanja, nego i kritika Spinozina shvaćanja božanske prirode i njegova necesitarijanizma. Zato što postoji nesvodiva razlika između ekspanzije Boga i njegova mračnog temelja (u korist ekspanzivne djelatnosti), može postojati zbiljska suprotnost koja je bila nemoguća unutar božanskosti, zbog uvijek ponavljajućeg urušavanja treće potencije kao jedinstva prvih dviju. Ovdje možemo vidjeti Schellingovu analogijsku metodu na djelu; kao u ranije navedenom citatu, i Bog i čovjek moraju ovladati tamom u sebi da bi mogli izaći na svjetlo. Zaista, prvo sam Bog mora proći ovu kušnju i samo je zbog toga čovjek slika i prilika Božja.

S tim na umu, konačno možemo vidjeti što razlikuje Schellingov prikaz stvaranja (sebe-otpuštanje ideje u prirodu) od Hegelova – dok je Hegelov prikaz logički, Schelling stvaranje shvaća kao žuđenje (kao kod Böhmea,

gdje Ništa žudi za tim da bude Nešto). Stoga se Schellingovo gledište može opisati kao voluntarističko. Razlog za to je, kao što smo vidjeli u prethodnom paragrafu, u tome što uvijek postoji neka faktičnost, nešto što um ne može zahvatiti – on ne može razumjeti nepredmisliivi čin, koji se može činiti nemogućim, i koji logički jest nemoguć, s obzirom na savršeno kruženje potencija. Vječna odluka mora biti ono koje donosi kraj vječnom početku i vječnom kraju, objavljujući stoga početak početka. Ono s čime se ovdje Schelling hvata u koštac jest problem vremena prije vremena i toga kako Bog sebe otpušta iz ove vječitosti. Za Schellinga ne može postojati logički prikaz koji bi to obuhvatio. Ovo ćemo dalje istražiti u vezi s njegovom kritikom Hegelove logike.

Zato što postoji već ranije spomenuta asimetrija između bitka i mišljenja, Schelling tvrdi, postoji stvaranje. U suprotnom, kada ne bi postojala razlika između bitka i mišljenja, sve stvoreno i stvaranje u cjelini smjesta bi nestalo i prestalo opstojati. Stoga sva filozofija, a posebno negativna, mora priznati da ne može objasniti cjelinu stvarnosti. Hegelova filozofija nije iznimka – ono protiv čega se Schelling posebno buni jest status koji Hegel daje svojoj filozofiji kao apsolutnome znanju. Svaka filozofija koja tvrdi da je sposobna pronaći istinsku početnu točku i iz nje se, kroz apstraktno rasuđivanje, razviti do kraja, naprosto je mrtva. U takvoj filozofiji nema prave egzistencije – to je samo filozofija pojmova koja tvrdi da je otkrila apsolutni identitet bitka i mišljenja, ali to postiže time što iz ove jednadžbe u potpunosti uklanja zbiljski, živi bitak, ostavljajući umjesto njega praznu ljušturu. Kao što smo prethodno vidjeli, Schelling odbacuje svaku filozofiju koja tvrdi da postoji nužna metoda u srži stvarnosti.

Pozitivna i negativna filozofija

Negativna se filozofija prema Schellingu skriva od ovog zapanjujućeg zaključka; ona se ne pita zašto smo uopće u *umu*, ili štoviše zašto uopće ima *uma*. Oduzevši stvarnu, zbiljsku egzistenciju, ona se ne suočava s čistom kontingencijom u samom srcu bitka. Hegelova je filozofija za Schellinga suviše formalna; nije kadra prepoznati inherentnu neumnost u srži samoga bitka. Kako sam Schelling kaže, gotovo da je prikladno kazati da „ono što je racionalno jest ono što je akcidentalno“ (Schelling 2007, 99). Zbog toga je Hegelov sistem za Schellinga sistem čistog uma koji *unutar* čistoga uma može doći do apsolutnog znanja kao zaključka, ali nema refleksije *nad samim umom* i nad pitanjem o tome kako smo uopće u umu. No to ne može biti učinjeno zato

što, kako kaže Schelling, negativna filozofija (Hegel) sebe osigurava unutar svojeg stajališta time što uklanja zbiljsku egzistenciju. Kao što ćemo vidjeti, a to je Schellingova ključna misao, tjeskoba negativne filozofije ponovo izlazi na vidjelo na samome kraju, a egzistencija, koju negativna filozofija svojom uspostavom eliminira da bi kao samouspostavljajuća ostala sebi dosljednom, ponovo se vraća i proganja um. Kako kaže Schelling:

Ništa nije pojmljivije od pojma, i onaj tko njega uzme kao predmet svojeg razvoja, izabrao je sebi najpodatnije gradivo. Zbiljski je pojam samo neki *akt* misli. Ono nepojmljivo počinje tek kod onoga što je *suprotstavljeno* pojmu. (...) Posljedično, filozofija od samoga početka treba *zbiljsku* suprotnost. (...) Svijet se ne sastoji od pukih kategorija ili čistih pojmova, ne sastoji se od konkretnih pojmova, nego od konkretnih i slučajnih stvari, stoga se radi o onom nelogičkom, o onom drugom koje *nije* pojam, nego njegova suprotnost, koju pojam takoreći nehotice prihvaća – o tome se radi. Ovdje filozofija mora proći svoj ispit. *Hic Rhodus, hic salta* (Schelling 2007, 225).

Što to hoće reći? Filozofija koja ima nadoći i ispraviti negativnu filozofiju (Hegel) mora ispraviti grešku odstranjivanja svega stvarnog i živog kao puta do strukture razvitka logičkog pojma. Stoga se za Schellinga dva problema osobito ističu u Hegela: početak i sam kraj. Problem početka očituje se međutim tek retrospektivno. Stoga, prema Schellingu, prvo moramo sagledati kraj.

Kraj Hegelove logike

Ako se apstrahira od sveg bitka i egzistencije, logički se pojam, prema Schellingu, uredno razvija. Vođena impulsom za sve većom pojmljivošću – što je prva optužba koju podiže na račun Hegela jer razvoj nije imanentan onako kao što Hegel tvrdi da jest, nego budući da je struktura logička, ona neprestano zahtijeva daljnje posredovanje, daljnji pojmljivi razvoj – dijalektika ostaje prilično dosljedna do samoga kraja. Međutim, na kraju se kretanje u potpunosti prekida, pa dijalektika na koju se Hegel oslanjao, odnosno za koju je tvrdio da je imanentno kretanje same strukture, prestaje to biti. Zašto? Evo što Schelling kaže:

Samokretanje pojma (...) održavalo se sve dok je sistem napredovao unutar onog puko logičkog, no čim ima učiniti težak korak u *zbiljnost*, put dijalektičkog kretanja *u potpunosti se prekida* (kurziv autorov). Druga hipoteza postaje nužnom, naime da ideji – a da se

ne zna zašto, osim da prekine *dosadu* (kurziv autorov) svoje puko logičke egzistencije – pridolazi ili je spopada da se raspadne u svoje momente, čime bi trebala nastati priroda. *Prva* pretpostavka filozofije koja navodno ništa ne pretpostavlja bila je da logički pojam kao takav ima svojstvo ili narav da se *od sebe* (jer subjektivnost onoga koji filozofira trebala bi se posve isključiti) preokrene u svoju suprotnost (da se tako reći premetne), da bi se onda ponovo preokrenuo natrag u sebe; što se može misliti o nečem živom, zbiljskom, no ne može se ni misliti ni imaginirati o pukom pojmu, nego upravo samo *kazati*. Raskidanje ideje, tj. savršenog pojma od sama sebe bila je *druga* fikcija jer taj prijelaz (u prirodu) nije više dijalektički, nego nekakav drugi za koji se teško može naći ime, za koji u jednom *čisto racionalnom sistemu* ne postoji nikakva kategorija, a ni sam izumitelj u svom sistemu nema nikakvu *kategoriju* (kurziv autorov). Unatoč tom pokušaju da se (...) vrati na stajalište skolastičara i da se metafiziku započne s jednim *čisto* racionalnim pojmom koji isključuje sve empirijsko, (...) ono prethodno odbačeno empirijsko ponovo je bilo uvedeno kroz stražnja vrata ideje koja biva drugom od sebe ili sebi nevjernom; ta dakle epizoda u povijesti novije filozofije (...) poslužila je barem tomu da iznova pokaže da je nemoguće s onim *čisto* racionalnim dospjeti do zbiljnosti¹ (SW I/10, 212-213).

Objasnimo navod dio po dio. Prvo, ono o čemu Schelling govori na početku – potpuno prekidanje dijalektičkog kretanja kad ono ima stupiti u zbiljnost – jest kraj Hegelove logike, naime sebe-otpuštanje apsolutne ideje u prirodu (povratak u Život). Nadalje, naročito je važno spominjanje dosade ideje jer time ovdje hoće istaknuti koliko je logički razvoj lišen zbiljskoga života bez obzira na Hegelove karakterizacije da je život imanentan samom razvoju logičke strukture; Schelling naglašava da to nije istinski život. On hoće pokazati koliko se Hegel vara kada misli da Logika može roditi Život, pa očito nije suglasan s Hegelovim karakterizacijama na kraju Logike da je apsolutna ideja apsolutni život. Schelling potom spominje dvije fikcije: prva je ta da pojam ima sposobnost vratiti se u sebe nakon preokreta u svoju suprotnost, čime hoće naglasiti da samokretanje koje je Hegel pojmiio nije pogrešno, ali se ono ne može pridati pojmovima kao što Hegel čini. Druga fikcija, koju smo spomenuli na početku ovog odlomka, jest sebe-otpuštanje ideje u prirodu. Za Schellinga ono više nije dosljedno samokretanju pojma, koje je prisutno kroz

¹ zbiljnost = Wirklichkeit – taj smo termin spomenuli prethodno kad smo razmatrali Schellingova Boga ili Život

čitavu Hegelovu logiku; ono je zapravo nešto što sam Hegel ne može raspoznati unutar Logike, i za što on nema ni odgovarajuće ime ni kategoriju. Stoga je hegelijanska logika najbolji dokaz, bolji i od Fichteove *Wissenschaftslehre*, koja također pripada negativnoj filozofiji, da se do Života ne može dospjeti samo putem logičkog pojma. Tek se kroz taj neuspjeh negativne filozofije rađa pozitivna filozofija.

Ono što Schelling naročito osporava Hegelu jest da on izbjegava prikazati sebe-otpuštanje ideje u prirodu, a to je pitanje „vremena prije vremena“ – vječne prošlosti. To znači sljedeće: Schellingov je ranije spomenuti cilj u *Dobima svijeta* postaviti sljedeće pitanje: kako Bog izranja iz vječnosti da bi uopće bilo vremena? To se pitanje također neposredno tiče Hegela jer se i Logika odvija u toj oblasti. Schelling ovu prošlost ne poima kao prošlu sadašnjost (nešto što je nekad bilo sada, ali je prošlo i više nije), nego kao vječnu prošlost, dimenziju vremena koja se ne da povezati sa sadašnjim „sada“, nego u potpunosti prethodi empirijskoj prošlosti kakvu poznajemo. Ta je prošlost temelj sadašnjosti, ono u čemu je bio udubljen sam Bog kao božanskost, i to je ono što je istinski *a priori*, a ne Hegelova logika. Schelling hoće pokazati da je istinski *a priori* vječna prošlost, koja se ne može pojmiti unutar logičkog sistema jer je ona punina bitka. Budući da uklanja zbiljsku egzistenciju, Hegel kroz Logiku uspijeva oponašati nešto nalik vječnoj prošlosti, uzevši da se Logika, kao transcendentalna ontologija, zbiva prije vremena. No prema Schellingu, Hegel griješi jer ne priznaje u potpunosti da je upravo ta dimenzija vremena ono istinski *a priori*. Ovo ujedno objašnjava ranije spomenuti „nepredmisliivi čin“; u toj su vječnoj prošlosti sjedinjeni prošlost, sadašnjost i budućnost – među njima nema odijeljenosti zbog vječnog kruženja potencija i jedinstva treće potencije koje se uvijek iznova urušava. Bog odlučuje okončati ovu vječnu prošlost i izaći iz svoje božanskosti, a to je nepredmisliivi čin – čin i odluka da odijeli sadašnjost od prošlosti i prošlost od sadašnjosti, jer kruženje je savršeno i nema naznake da će Bog izaći iz te zapetljanosti u božanskosti; stoga i jest nepredmisliivo! To je Božja slobodna odluka (stoga su *Doba svijeta* kritika Spinoze – odijeljenosti božanskosti kao nužne Božje naravi od slobodne Božje djelatnosti). Ta odluka stoga dakako pokazuje radikalnu kontingenciju, koja je izraz autentične slobode: odlučiti da je dosta, da je „došlo vrijeme“ može se jedino svladavanjem mračnog temelja u sebi. To je ono istinski *a priori* – ne Hegelova logika, nego vječna prošlost iz koje istinski početak može istinski započeti. Ono što Hegel nije priznao jest upravo dimenzija same „temporalnosti“. Zbog toga Schelling kritizira Hegelov povratak Životu, koji uopće ne pokazuje slobodu jer ukida sâm bitak i svodi Boga na Logiku.

Za Schellinga Hegel izvrće poredak egzistencije – poredak subjektova refleksivnog pojma postavljen je iznad izvanlogičkog temelja (izvanlogičkog jer je on temelj uma), zbiljske, opstojeće prirode. Schelling tvrdi da je Hegelov dokaz bestemeljnosti njegove logike samo daljnji dokaz njenog izvrtnja svega naglavačke. Zato Hegel dokazuje jedino identitet pojma bitka i ideje. Sam će kasni Schelling 1852. pojmiti da je negativna filozofija nužan dio cjeline sistema koji ujedno obuhvaća negativnu i pozitivnu filozofiju, no teškoća stvari jest da samoj negativnoj filozofiji nedostaju noge na kojima bi stajala i da, što je najvažnije, ona toga nije ni svjesna. Hegelovo započinjanje s čistim bitkom nije ništa drugo nego pojam koji isključuje sve ostalo. Spomenuli smo da Hegel uklanja svu egzistenciju da bi započeo s onim što Schelling naziva praznim pojmom bitka i, da bismo tu točku povezali s problemom početka, koji smo prethodno spomenuli u vezi s problemom završetka, upravo taj pojam bitka pretpostavlja istinski bitak kao ono što je skriveno u refleksiji pojma. Refleksija nije ono prvo, nego priroda, no Schelling smatra da Hegel to slučajno (ili namjerno) zaboravlja, što je jedini razlog zbog kojeg može dospjeti do apsolutnog znanja i apsolutne ideje, koja je međutim i sama lažna, što se za Schellinga vidi kada se u obzir uzme problem sebe-otpuštanja. Stoga kategorija „otpuštanja“ ukazuje na kretanje koje više nije poznato i koje zapravo prekida Hegelovu imanenciju, na kojoj on ustraje jer zna da osim toga nema drugog razloga zbog kojeg bi se ideja izvanjštila u nešto manje savršeno od nje same (jer priroda je mješavina uma i ne-uma, pa nije slobodna poput apsolutne ideje).

Nadalje, Schelling odbacuje svako objašnjenje toga kretanja koje bi isticalo da je otpuštanje apsolutne ideje dokaz da je ona slobodna time što se izvanjštuje. Schelling bi upitao, kao što je učinio u *Povijesti novije filozofije*, kome se ona dokazuje? Samoj sebi? Ako je to slučaj, nema potrebe za time jer ona već zna da je savršena i apsolutno slobodna. Filozofu? Ako je to istina, onda moramo prihvatiti apsurdan zaključak da apsolutna ideja sebe otpušta da bi se dokazala empirijski opstojećem pojedincu. A ako naglasimo da to čini, kako sam Hegel kaže, samozadovoljno i samouvjereno, Schelling bi odmah ustvrdio da Hegel ovdje vara time što unosi Život u sistem Logike, čija se čitava premisa, kao što smo vidjeli iz Schellingova prikaza, temelji na iskorjenjivanju žive egzistencije i bitka. Schelling bi tvrdio, kao što čini u gornjem citatu, da je to ponovo uvođenje empirijske prirode kroz stražnja vrata ideje. Drugim riječima, ono posve prekida dijalektičko kretanje Logike. Hegel nema odgovor na problem početka jer ne priznaje ono što je temelj njegova sistema. Ali taj se temelj ne može priznati ako prihvatimo jedino riječ uma kao sebe-dokazujuću. Drugim riječima, Hegel je isuviše dogmatičan – on um samo tvrdi.

Negacija koja se odnosi na sebe

Zašto dakle Hegel osjeća potrebu, kao što Schelling misli, da ponovo uvede Život kroz stražnja vrata ideje? Vratimo se pitanju početka Hegelove logike. Schelling vjeruje da Hegel, prije nego što pokrene negaciju iz koje kao rezultat nastaje čisti bitak, ipak nešto pretpostavlja. To znači da kad tvrdi da je čisti bitak čista neposrednost (da on nije uvjetovan nikakvim određenjem, tj. da je neuvjetovan), Hegel također mora postaviti ništa kao isto s bitkom, inače bi postojala asimetrija između bitka i mišljenja, što je suprotno njegovu cilju. No Hegel već pretpostavlja jednu stvar – zrenje.

Neposredni bitak može se shvatiti samo zrenjem. Schelling bi osporio Hegelovo objašnjenje da se radi o izrazu refleksije koja negira vlastiti sebeodnos, jer to nije ništa drugo nego inverzija postojećeg poretka stvari. Schelling bi isto tako osporio valjanost logičkog kretanja čisti bitak-ništa-postajanje. Za Hegela, sposobnost samoreferentnosti (ili autonomije) negacije omogućuje nastanak rezultata koji se razlikuje od početne točke – čisti bitak je već iščezao, njegova je istina postajanje – a povratak je povratak na poziciju koja je istina prethodne ništavnosti (ili čiste neposrednosti) i koja se od nje razlikuje. To je dakle razlika koja je stvorena kroz samoreferentnost negacije, koja je srž imanentnog kretanja u Hegela. Tek se na kraju, postavljanjem pretpostavki, apsolutna ideja, koja je slobodna, otkriva kao da je već i u prvom momentu bila kao neposredan bitak. Apsolutna je ideja uostalom apsolutni identitet mišljenja i bitka; svaki je moment, uključujući početak i kraj, konačno određenje, i sâm je slika Apsoluta. Tu su bitak i egzistencija retroaktivno zagarantirani ozbiljenjem Boga kao apsolutne ideje. To je hegelijansko intelektualno zrenje: apsolutna ideja, budući da je samopostavljajuća, postavlja sebe kao ono već pretpostavljeno, kao ono što je već bilo.

Međutim, Schellingov problem s takvim gledištem jest u tome što ono miješa temelj i ono utemeljeno. Ako se istina izvornog, neposrednog, čistog bitka otkriva kroz povratak apsolutne ideje kao one koja je bit čistoga bitka, i koja je čitavo vrijeme bila njegova bit, onda prema Schellingu nema načina da se uspostavi kriterij kojim bismo mogli dokazati da je apsolutni identitet bit izvornog neposrednog bitka, jer upravo je sam izvorni bitak potpuno neodređen. Zbog toga Schelling kritizira Hegela na račun nedostatka imanentnosti, za koju je sam tvrdio da pripada njegovoj filozofiji; vođen sve većom pojmljivošću, Hegel ne uspijeva uspostaviti razliku između temelja i onog utemeljenog jer ono utemeljeno može pojmiti samo kao temelj, budući da uklanja temelj iz jednadžbe zbog njegove manje određenosti u usporedbi s

većom određenošću ili, u ovom slučaju, najvećom određenošću. Ako imamo čistu neodređenost i apsolutnu ideju koja sebe izražava kao istinu te neodređenosti, i time opravdava prelazak u prirodu, onda ne gubimo samo temelj, nego i ono utemeljeno. Stoga je za Schellinga ovdje jedino dosljedno stajalište ono prema kojem upravo ta istina koja se vraća u svoj prvi moment kako bi pokazala da je bila istina tog izvornog iskustva mora sebe negirati da bi ponovo postala prvi moment (čisti bitak) i time dokazala da je bila njegova istina, jer prvi moment, budući da je potpuno neodređen, ne može biti kriterij ove istine; no to bi značilo jedino razaranje samog dokaza da je ideja čitavo vrijeme bila istina prvog momenta. Da bi istina bila, ona se mora negirati i vratiti na početnu poziciju, time iznova pokrećući dijalektiku, jer bi istina u prvom momentu ponovo bila zaboravljena; podsjetimo da je Schelling smatrao da se Hegelovo kretanje može pridati samo živim bićima, a ne logičkim pojmovima; navedeno je ono što se prema Schellingu zbiva kada se ono prida pojmovima. Bilo bi to stoga vječno kruženje koje se ne bi dalo izbjeći, upravo poput onoga što Schelling opisuje u *Dobima svijeta*. Zato je Schelling smatrao da je Hegel osjetio potrebu da uključi „otpuštanje“ ideje u prirodu upravo da bi izbjegao ovaj zaključak, koji je logičan završetak njegova pothvata, budući da je uklonio svu zbiljsku egzistenciju. No također smo vidjeli da se to „otpuštanje“ ne odvija unutar dijalektičkog razvoja, što samo dokazuje da Logika ne može objasniti Život. Za Schellinga dakle Hegel vara na samom kraju – upravo sâm taj neuspjeh mora roditi pozitivnu filozofiju.

Imanentnost

Zato ga Schelling kritizira, na kantovskim temeljima, da je zaboravio da sva negacija pretpostavlja pozitivnu zbiljnost i da predikati moraju svoj zajednički temelj imati u nečem njima transcendentnom, što jedino može biti kriterij kroz koji se može prosuđivati njihovo slaganje i neslaganje, a koji (kriterij) u Hegela, kako smo vidjeli, nedostaje.

Da bismo se ponovo približili problemu sebe-otpuštanja, imajući na umu Schellingovo isticanje potrebe za transcendentnim temeljem, ukažimo na problem koji Schelling pronalazi, da sada za primjer uzmemo logiku bitka i logiku biti, koji se sastoji u tome što su - budući da se negirani bitak uvijek pokazuje kao temelj, a ipak svoju istinu ima u biti, čime se negirani bitak razdvaja u dva relata - sami ti relati nebitstvujući jer istina njihova bitka u biti kao korelatu ima prednost pred njihovim bitkom; ono utemeljeno postaje temelj time što svodi temelj na sam ne-bitak. U prethodnom smo odjeljku, koji

se tiče apsolutne ideje i čistoga bitka, vidjeli na koji način dolazi do ovoga kruženja. No, Schelling pita, ako negacija na taj način pretpostavlja bitak, koji nije drugo nego relativni ne-bitak ili, u najgorem slučaju, potpuno ništa, onda je sebe-otpuštanje apsolutne ideje u prirodu nemoguće, jer nema ničega u što bi se apsolutna ideja mogla otpustiti. Još gore od toga, to znači da sam Bog nema nikakvoga bitka.

Uzmimo Schellingov primjer. Budući da je priroda ono što dolazi poslije Logike, Schelling je posebno zainteresiran za činjenicu da stoga ostvarena ideja stoji na kraju Logike, a priroda stoji posve izvan nje. No priroda jednako tako mora biti *a priori*. Ono što Schelling hoće naglasiti jest da priroda koja ima uslijediti na kraju Logike nije ta priroda *a priori*, budući da sama nije prisutna u Logici. No kako bi drukčije Logika trebala prijeći u prirodu? Nadalje, ako prihvatimo Hegelovu tezu da je priroda agonija pojma (što znači da je priroda raskid s idejom) i da kroz prirodu pojam postaje nešto za sebe neistinito, onda između logičkog i prirodnog može biti jedino suprotstavljenost. No ako nema *a priori* prirode unutar Logike, onda nema razloga da ideja sebe otpusti u prirodu, budući da je to radikalna prekid njene savršene slobode. Zašto bi ideja to činila, ona koja je svjesna sebe kao jedinstva realnog i idealnog, i jest „neprobijna atomska subjektivnost, ali koja isto tako nije isključujuća pojedinačnost, nego je za sebe *općenitost* i *spoznavanje*, pa u svojem drugome ima *svoju vlastitu* objektivnost kao predmet?” (Hegel 1971, 549)

Zbog toga prema Schellingu Hegel postaje svjestan s jedne strane „negativiteta tog kraja“, a s druge strane sile onog pozitivnog, koja zahtijeva da ideja istupi iz onog logičkog. Dodatni dokaz za to Schelling prepoznaje u činjenici da u *Enciklopediji* postoji paragraf u kojem Hegel kaže da se

samosvjesna ideja u posljednjoj misli *čisti* od sveg privida zbivanja, slučajnosti i bivanja momenata jednih izvan drugih i jednih za drugima (privida koji sadržaj ideje još ima u *religiji*, koja za puku *predodžbu* rasteže sadržaj u vremenski i izvanjski slijed) (SW I/10, 156).

Ono što Schelling hoće pokazati jest kako se Hegel približavao njegovu gledištu u *Dobima svijeta* – gledištu na samu dimenziju temporalnosti, za koju Schelling naglašava da je ono istinski *a priori*.

Hegel se po Schellingu tu nije zaustavio. Drugo izdanje *Logike* sadrži interesantan pasus koji je za Schellinga upućivao na to da je Hegel polako počeo shvaćati neophodnost onog pozitivnog.

Ono Posljednje, u koje sve zalazi kao u svoj temelj, jest naime i ono odakle ono prvo, koje je isprva bilo postavljeno kao neposredno, pro-

izlazi, i ‘stoga apsolutni duh, koji se nadaje kao konkretna i posljednja, najviša istina sveg bitka, tim više biva spoznat kao onaj koji se na *kraju* razvoja slobodno izvanjštuje i razrješava u lik neposrednog bitka – odlučuje se za stvaranje jednog svijeta koji (svijet) sadrži sve ono što je pripalo razvoju koji je prethodio onom rezultatu, stoga se sve ono (sve što je u razvoju prethodilo) zajedno sa svojim početkom kroz taj obrnuti položaj pretvara u nešto neovisno o rezultatu kao *principu* (kurziv autorov)’ (SW I/10, 156-157).

Schelling ovdje primjećuje ono što je ranije bilo spomenuto – početak koji je doveo do Apsoluta postao je nešto retroaktivno ovisno o rezultatu, a sam rezultat postaje princip koji je prvobitni početak bio. Podsjetimo se sada da smo napomenuli kako Schelling ne smatra da je Hegelov potez pogrešan, nego da se njegova pogreška sastoji u tome što ga je pridao pojmovima, što smo ranije u nekoliko pasusa istražili. Načinili smo puni krug – ono što Schelling ovdje kaže jest da je to upravo pravi potez i dodaje da bi, kada bi preokret bio moguć, Hegel imao ne samo negativnu filozofiju, nego i pozitivnu rame uz rame negativnoj. Ono što bi prema Schellingu on na tom mjestu morao prepoznati jest da negativna filozofija, budući da ima samo hipotetički prijelaz u prirodu, mora biti podređena pozitivnoj filozofiji i njome nadopunjena. A to Hegel nije mogao učiniti, jer njegova filozofija identiteta jednu stvar ne vidi. A to je za Schellinga činjenica da se ne može tvrditi i pokušati dokazati, kao što to Hegel čini,

(...) da u ono Posljednje sve zalazi kao u svoj *temelj*, (...) naprotiv, trebalo bi kazati: svako prethodeće sâmo je sebe utemeljilo time što se spušta do temelja onog slijedećeg, tj. do onoga što sâmo više nije bitstvjuće, nego je nečemu drugome temelj bitka (podsjetimo se ovdje pitanja ne-bitka temelja, koje je gore opisano, op. a.), ono se utemeljuje *kroz* svoj silazak u temelj, i pritom je dakle sâmo temelj, a ne ono slijedeće (SW I/10, 157-158).

Ono što se spušta je ono koje pronalazi svoj temelj tako što biva temeljem nečega višeg od sebe. Samo se na ovaj način za Schellinga „sve naposljetku utemeljuje time što se kao temelj podređuje onom Apsolutnom, Posljednjem” (SW I/10, 158). Pozitivna filozofija nije ništa više nego način da se isprave greške Hegelove logike.

Ovdje bi trebalo postati poprilično očitim da je Schellingova pozitivna filozofija u mnogo čemu reakcija na ono što je on shvatio kao Hegelov promašaj. Budući da je Schelling smatrao da je Hegel odlučio da kraj bude po-

četak tek nakon što se otkrije kao kraj (kako Hegel sam kaže, krajnji cilj sve filozofije je pomirenje mišljenja i svijeta, ali ovo može biti ozbiljeno tek retrospektivno), cijelo kretanje do onog Posljednjeg stoga nije ništa drugo nego „neprekinuti (...) slijed svršnih uzroka; svaki je na svom mjestu jednako tako svršni uzrok onoga koje mu prethodi, kao što je ono Posljednje svršni uzrok svega” (SW I/10, 158). Upravo ovdje apsurdnost Hegelova sistema postaje bjelodanom, i inverzija svjetova je na svojem vrhuncu – ako je organska priroda svršni uzrok anorganske prirode, a u organskoj prirodi je životinja svršni uzrok biljke, a čovječanstvo je pak svršni uzrok životinjskoga svijeta, onda je kroz opisani obrat koji Hegel vrši također istinito da je čovječanstvo i djelatni i proizvodni uzrok životinjskoga carstva! (Usp. SW I/10, 158-159) To ne bi bilo problem ako bismo prihvatili Hegelovu tvrdnju da istina životinjskoga carstva retrospektivno jest čovječje carstvo – ali vidjeli smo da kada se to učini temelj postaje ne-temeljem. Ono što se prema Schellingu ovdje zahtijeva jest ranije opisani istinski preokret – temelj sam utemeljuje sebe kao temelj time što silazi u temelj, što postaje temelj za drugo. Sam ovaj potez implicira da je potrebno radikalno drukčije gledište.

Manje apstraktno rečeno, za Schellinga je problem u tome što nakon što je izvanjskost uklonjena i ideja je postavila prirodu, više nema dokaza da je ideja izvorno bila u prvotnom položaju, u koji smo je retroaktivno smjestili. Zbog toga što hegelovski proces neprestano zamjenjuje temelj onim utemeljenim, svodeći time temelj na ne-bitak, nema dokaza da je apsolutna ideja bila na početku – jer uklanja se izvorni dokaz (čisti bitak) tako da bi se iz nje-gove neodređenosti pokazalo njegovu istinu. No Hegel je time po Schellingu nedosljedan i pokazuje koliko uopće nije imanentan, nego samo hoće još i više pojmljivosti – problem početka pokazan je samo kroz kraj. Da bi Hegel bio dosljedan, izvorni apstraktni bitak morao bi biti onaj koji govori i koji utemeljuje Apsolut. No budući da je uklonjen kao izvanjskost, zbog svoje čiste neposrednosti, apsolutna ideja zato gubi nužno utemeljenje na kojem bi mogla retroaktivno izgraditi svoju egzistenciju. No zato što je čista neposrednost, Hegel mora izbjeći prvi krug koji smo ranije spomenuli – jer je tako pojmljena, svaki je dokaz istine izgubljen jer povratak na izvornu poziciju rezultira njenom negacijom (zbog čiste neodređenosti izvornoga bitka). Budući da ga je Hegel sveo na ne-bitak i potom ga nelegitimno uzdigao da bude kao priroda (drugim riječima, postavljanje prirode na kraju je za Schellinga potpuno nedosljedno, jer, kao što smo vidjeli u kretanju samoodnoseće negacije, nema logičke dosljednosti u tome da se najednom apsolutnoj ideji dade ova moć koja nije demonstrirana), Bog samo hipotetički ima nužan bitak, ali ne i u zbilji.

Iz tog razloga Hegelova filozofija po Schellingu ostaje samo filozofija logičkoga pojma – puko logička ideja Boga. Budući da nema zbiljskoga bitka u ovom sistemu logike, čak i ako se dokaže da je Bog nužan, a Schelling je Hegelu priznao da je dokazao da je Bog nužna ideja, i dalje nije dokazano da Bog ima egzistenciju. Prema Schellingovu viđenju na Hegelov sistem, Hegel je došao do apsolutne ideje koja ne može opstojati. Ne samo to, nego budući da ne može opstojati, utoliko je samo neozbiljena nužnost, u kojem slučaju sebe-otpuštanje ideje u prirodu, ako zanemarimo nemogućnost toga čina, samo dokazuje koliko Bog nije slobodan. Taj je čin puko formalan; naime Apsolut kako ga je Hegel pojmió ne može ništa drugo nego trpjeti u prirodi, i umjesto da svijet bude izraz Božje slobodne djelatnosti, Bog mora nositi svijet na leđima poput Atlasa, osuđen na to vlastitom nužnošću. Da bismo prikazali taj problem vratimo se na problem ponavljajućeg kruženja. Budući da ideja iz nužnosti sebe otpušta u prirodu i u njoj trpi, nastavit će to uvijek iznova činiti. U prethodnom primjeru je primjer ponavljanja korišten bez sebe-otpuštanja ideje, ali ako hipotetički dopustimo da se to zaista zbiva, onda se isti problem ponovo pojavljuje. Ideja koja u prirodi može samo trpjeti oslobodit će se ovoga trpljenja tako što će ponovo postati savršenom idejom, samo da bi se ponovo iz nužnosti otpustila u prirodu, ponovo trpjela, ponovo se otpustila, i tako uvijek iznova...

Ako prihvatimo da se ovo zbiva zato što ideja zna da se neće izgubiti u prirodi, onda priroda nije ništa slobodno, nego naprosto igralište za nužnost ideje koja, znajući da neće iščeznuti, u solipsističkoj igri stvara svoju suprotnost (prirodu) tako da bi iz nje trijumfalno izašla – još gora verzija Fichteova ne-Ja (koje je kod Fichtea barem postavljeno kao rezultat radikalne konačnosti Jastva!). Za Schellinga su naravno u ovakvom sistemu mogući jedino nužnost bez slobode i mehanizam bez organskoga razvoja. Hegelov sistem zna da mora biti izvanjštenja ideje u prirodu, ali ova priroda neprestano ostaje nešto strano ili prepreka ideji – ironično, Schelling prigovara isto ono što i Hegel sam kaže kada kritizira protestantsku svijest i refleksivne filozofije subjektiviteta u *Vjeri i znanju* (moglo bi se reći da je Schellingova kritika hegelovski obrat usmjeren protiv samoga Hegela!). Hegelov sistem posljedično ne može priznati ništa pozitivno i sebe održava tako što pretpostavlja da ga se može pobiti jedino tako da ga se kritizira iznutra. No to je samo po sebi po Schellingu bolest Hegelova sistema. Odbijajući realni bitak, već je u izvrnutom svijetu postavio pravila igre u kojoj će uvijek pobjeđivati, ali budući da njegova istina može biti dokazana jedino kroz negaciju iste te istine, ta će se igra ponavljati u nedogled. Iz toga Schelling zaključuje da je jedini izlaz iz zamki Hegelove logike u tome da se Logika i *Naturphilosophie* shvate kao jedno.

Zaključak

Problem Hegelova sistema jest u tome što nikada nije uzeo u obzir da mora biti nečeg stvarnog drugog nužnosti uma. Zbog toga što Hegel Drugo vidi jedino kao produkt uma, um se nikada ne suočava s prepašću koja proizlazi iz susreta s nečim što mu je istinski drugo. U Hegelovoj se filozofiji um nesvjesno skriva, iako ne zna od čega, a ipak, čak i kada je uvjerio sebe u svoju apsolutnu pobjedu, ne može zaustaviti igru. Hegelov sistem ne dopušta nikakvu otvorenost, nikakvu budućnost. U ironičnom obratu, pobjednik, apsolutna ideja, postaje pobijeđeni i obrnuto, i ovaj se krug ponavlja bez kraja. Ideja je u istom položaju kao i božanskost u vječnoj prošlosti, koja je opisana u *Dobima svijeta*, vječno se ponovo uspostavljajući i urušavajući u sebe jer među dvjema prvim potencijama vlada apsolutna jednakost. Schellingov kasni projekt nije nikakav iracionalni misticizam, kako neki hegelovci misle, nego je nadahnut stvarnim logičkim problemom koji Hegel po Schellingu nije mogao razriješiti. Pozitivna filozofija zato mora nadići ovu hegelovsku slijepu ulicu, mora moći misliti čin koji sama Logika ne može misliti. Da bi to mogla, mora najprije obratiti pažnju na ono što je uklonjeno iz hegelijanske priče – na samu prirodu.

Bibliografija

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1971. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1861. „Die Weltalter. Erstes Buch.“ u *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke. I. Abtheilung, Achter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. 1811 - 1815.* str. 195-345.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1861. „Zur Geschichte der neueren Philosophie.“ *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke. I. Abtheilung, Zehnter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. 1833-1850.* str. 1-200.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1861. „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Hrn. Victor Cousin“ *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke. I. Abtheilung, Zehnter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. 1833-1850.* str. 201-224.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2007. *The Grounding of Positive Philosophy: The Berlin Lectures*. New York: State University Press.

Rad konceptata: O metafizofiji Gillesa Deleuzea i Félixia Guattarija

Sažetak

Često se pitanja koja se doimaju najjednostavnijima pokazuju najtežima za odgovoriti. Tako je i s pitanjem o tome što je filozofija. Od svojih početaka filozofija odolijeva jednodznačnom očitovanju svoje biti: u djelima nekih filozofa prikazuje se kao nešto nalik umjetnosti, prepuno slikovitih opisa i prispodoba, a u djelima drugih mnogo je sličnija znanosti zbog formalnosti stila i ponekoga empirijskog eksperimenta. Očigledno je da u bit filozofije – ono što je čini različitim od svih drugih duhovnih i intelektualnih aktivnosti – nije nimalo lako prodrijeti.

Filozofi i filozofkinje koji se odvaže postaviti pitanja o biti filozofije najčešće čine to pri kraju svoje karijere. Francuski filozof Gilles Deleuze u tome nije iznimka: posljednja knjiga koju je za života objavio zajedno sa svojim dugogodišnjim suradnikom, psihoanalitičarom Félixom Guattarijem, ima gotovo udžbenički naziv – *Što je filozofija?* Ipak, iza nenametljivog naslova jedno od najinovativnijih i najsloženijih suvremenih poimanja filozofije.

Ovim radom želim prikazati sadržaj Deleuzeove i Guattarijeve metafizofije povezujući ga s ranijim metafizofijskim ogledima te anticipirajući njegove utjecaje na filozofiju kao disciplinu. Prvi dio rada bit će posvećen prikazu filozofije kao aktivnosti stvaranja konceptata, a drugi će se dio baviti odnosom konceptata i ravni imanencije. Treći dio ponudit će opis konceptualnih likova kao posljednjeg elementa filozofske misli, a posljednji će dio tematizirati odnos filozofije, znanosti i umjetnosti kao triju samostalnih formi mišljenja. Mišljenja sam da će na kraju ovoga rada oslabiti neke negativne predrasude spram dvojice autora, a da će se povećati zanimanje za njihovo buduće istraživanje.

Ključne riječi: Deleuze, Guattari, filozofija, koncept, ravan imanencije, likovi, znanost, umjetnost

Uvod

Druga polovica dvadesetog stoljeća za francusku je teoriju bila izvanredno plodonosna. U tome periodu nastaju neki od najinovativnijih pristupa disciplinama, poput filozofije, psihoanalize i književne teorije, koji kao ključnu karakteristiku svake teorije ističu političnost: Michel Foucault razvija posve novu koncepciju moći i diskursa (usp. Foucault 1994), Jacques Derrida dovodi poststrukturalističku teoriju do njene krajnje konzekvence analizirajući problematiku prisutnosti i odsutnosti pri govoru i pisanju (usp. Derrida 2007), a Jacques Lacan preko Hegela – koji mu je u trenutku kada drži glasovite seminare postao neizostavna referenca – utemeljuje pojedinca kao jezično-političko biće (usp. Lacan 2001).

Ono što posebno zaokuplja pozornost pri analizi tih teorija njihova je inherentna političnost i inzistiranje na raspršenosti instanci političke moći. Poznata je Foucaultova izjava da moć valja razumjeti kao „mnoštvo odnosa snaga koji su imanentni području u kojem se očituju i tvore njegovu organizaciju“ (Foucault 1994, 65), a srodne teze koje ističu sveprisutnost moći i mehanizama discipline mogu se pronaći i u Derride i u Lacana. To inzistiranje na političnosti teorije nipošto nije slučajno; ono je bilo nusprodukt prodiranja maoističkih tendencija na političku i teorijsku ljevicu u Francuskoj u jeku studentskih pobuna 1968. godine. Richard Wolin primjećuje sljedeće:

Ideja kulturalne revolucije (bila je) posve transformirana. (...) Počela je označavati potpuno nov pristup razmišljanju o politici: pristup koji je napustio cilj dostizanja političke moći i umjesto toga težio ka iniciranju demokratske revolucije u *moresima*, *habitusima*, seksualnosti, rodnim ulogama te ljudskoj društvenosti uopće (Wolin 2010, 4-5).¹

Drugim riječima, autori i autorice koji djeluju u tome kontekstu svojim su glavnim zadatkom smatrali razotkrivanje odnosa moći u naizgled emancipatornim praksama i predstavljanje alternative svojevrsnim mikropolitikim revolucijama, odnosno promjenom tumačenja fenomena poput onih koje Wolin navodi.

Usljed te bujice „teorija višestrukosti“, kako ih je nazvao George Cicciariello-Maher², na francusku intelektualnu scenu stupaju povučeni profesor fi-

¹ Ovaj citat, kao i svi drugi citati djela na engleskom jeziku, slobodan je prijevod s engleskog jezika autora ovog teksta.

² Usp. *Decolonizing Dialectics*, posebno poglavlje *Ruptures* (1-23).

lozofije Gilles Deleuze i militantni antipsihijatar Félix Guattari. Upoznavši se u jeku studentskih prosvjeda, dvojac je ubrzo pronašao dodirne točke koje su oblikovale njihov zajednički rad: kritički odnos prema freudovsko-lakanovskoj psihoanalizi, kritika kapitalizma kao „mračne potencijalnosti“ (Fisher 2009, 5) i interes za subalterne i manjine. Zajedno su potpisali neka od najinovativnijih i najoriginalnijih djela suvremene filozofije, čiji se utjecaj uvelike proširio i onkraj granica te discipline.

Gilles Deleuze i Félix Guattari nesumnjivo pripadaju društvu velikih filozofskih dvojaca. Za razliku od sličnih parova u tom društvu – ponajprije Karla Marxa i Friedricha Engelsa te Maxa Horkheimera i Theodora Adorna – njihova je filozofija toliko idiosinkratična da se pokazuje gotovo kao posve nov način mišljenja. Njihovo pojmovlje i način na koji se njime služe često dovode do aporetičnih zaključaka kojima ipak cilj nije puka začudnost, već pokušaj identificiranja i aktualiziranja transformativnih potencijala samoga mišljenja.

Prije negoli se uđe u djelo koje nas u ovom tekstu zanima – ujedno i posljednje koje su Deleuze i Guattari zajedno napisali – valja ponuditi kratak prikaz širine interesa dvojice autora. Njihovo kapitalno djelo, dvotomna studija *Kapitalizam i shizofrenija*, prema riječima Marka Fishera ima status „najimpresivnije [kritike kapitalizma] još od Marxove“ (Fisher 2009, 5). Tu se pohvalu može i ne mora smatrati pretjeranom, no činjenica je da je jedno od lica Deleuzea i Guattarija ono filozofskih antikapitalista, te ih ono približava Frankfurtskoj školi i drugim marksističkim strujama.

S druge strane, dvojac je zakoračio i u teorije subalterniteta. Svojim ogledima o književnosti (usp. Deleuze i Guattari 2020) razvili su koncepciju umjetničke i političke manjine te njenih težnji. Mada je ta koncepcija kasnije dobila brojne kritike, od kojih je najpoznatija ona Gayatri Chakravorty Spivak (usp. Spivak 2011), ona služi kao dokaz primjenjivosti opusa Deleuzea i Guattarija i na socijalnu filozofiju i na postkolonijalnu teoriju.

Naposljedku valja istaknuti i da je Deleuze – zajedno s Antoniom Negrijem i Étienneom Balibarom – jedan od trojice filozofa koje se smatra afirmatorima neospinozističkih studija, radikalno novih čitanja djela Barucha de Spinoze koja ispituju teorijske i praktičke utjecaje njegovih filozofskih stavova (usp. Deleuze 2011). U skladu s time potrebno je istaknuti da su određena djela afirmirala Deleuzea i Guattarija čak i kao povjesničare filozofije.

Filozofija kao tvorba koncepata

Što je, dakle, filozofija? Ako je vjerovati Deleuzeu i Guattariju, odgovor na to pitanje nije nimalo intuitivan. Filozofija je, tvrde autori, „umjetnost tvorbe, izuma i izrade koncepata“ (Deleuze i Guattari 2017, 6). To da filozofi stvaraju posve nove koncepte, ili pak da preuzimaju koncepte drugih filozofa i daju im nova značenja, posve je uobičajeno, stoga se ni takva definicija filozofije ne doima neobičnom.

Za potvrđivanje filozofije kao „umjetnosti tvorbe“ dovoljno je uzeti bilo koje djelo autora u fenomenološkoj tradiciji te vidjeti krajnje unikatno pojmovlje koje se ondje pojavljuje (*tubitak* i *bitak-pri-smrti* u *Bitku i vremenu* Martina Heideggera; pojam ljubljenjadostojnosti u *Ordo amoris* Maxa Schelera...). Povijest filozofije obiluje dokazima potonjeg. Naime, pojam ideje u Platona posve je drugačiji od onoga koji nalazimo u, primjerice, Johna Lockeja, a središnji je pojam novovjekovne filozofije – supstancija – dobio novu definiciju u gotovo svakoga filozofa koji se njime bavio (u Descartesu se govori o dvije, u Spinozi o jednoj, u Leibnizu o beskonačno mnogo itd.).

Ipak, je li to sve što filozofija jest? Je li doista ono odredbeno za filozofiju tvorba i izrada koncepata? U svom metafilozofijskom eseju *Što je to - filozofija?* Heidegger će reći da kada govorimo o filozofiji, zapravo govorimo o „odgovaranj[u] koje prenosi u jezik dosudu bitka bića“ (Heidegger 1996, 281). Premda karakteristično apstraktno, takvo određenje otkriva jednu važnu karakteristiku filozofije: ona razotkriva ono što istinski jest – „bitak bića“ – nasuprot onomu što se čini da jest.

Takva je koncepcija filozofije mnogo starija od Heideggera – već Platon u glasovitoj prispodobi o spilji govori o filozofiji kao o onome što priprema za gledanje ideje dobra koja „u vidljivom svijetu rađa svjetlo i gospodara njegova, a u misaonom svijetu sama kao gospodar daje istinu i um“ (Platon 2001, 517c). Nije li filozofija, dakle, i znanje koje omogućuje pravilan zor, tj. koje nas odvlači od privida i omogućuje ispravno znanje o stvarima u svijetu?

Ovdje je nužno istaknuti da metafilozofija Deleuzea i Guattarija ima i svoj negativni predznak, tj. ona govori i što filozofija nije. Filozofija, tvrde autori,

(...) nije kontemplacija, ni refleksija, ni komunikacija, iako je katkada vjerovala da je nešto od toga (...) Ona nije kontemplacija, jer kontemplacije su same stvari viđene u kreaciji vlastitih koncepata. Ona nije

refleksija, jer nikome nije potrebna filozofija da promišlja bilo što. Misli se da se filozofiji čini velika usluga kad je se pretvara u umijeće refleksije, ali time joj se zapravo oduzima sve. (...) Filozofija ne nalazi svoje posljednje utočište ni u komunikaciji, koja potencijalno oblikuje samo mnijenja, u svrhu stvaranja „konsenzusa“, a ne konceptata (Deleuze i Guattari 2017, 8-9).

Ponovno smo iznenađeni takvim smjelim tvrdnjama. Čini se da teorija kojoj svjedočimo oduzima filozofiji sve ono što se stoljećima smatralo određenim za nju. Ako filozofija ne označava ni platonovsko-heideggerovsku koncepciju mišljenja koja razotkriva istinski bitak, ni pedagogiju mišljenja, ni pravila refleksije o apstraktnim pojmovima, čini se da nam doista ne preostaje ništa doli pristajanja uz takvu – naizgled – krajnje osiromašenu koncepciju.

Ipak, ne valja još odustati. Potrebno je zapitati se zašto Deleuze i Guattari tako širokim potezima brišu te pretpostavljene karakteristike filozofije. Odgovor nalazimo u dijelu teksta gdje autori objašnjavaju sljedeće:

Spoznati samog sebe, naučiti misliti, postupati kao da ništa nije samo po sebi razumljivo, čuđenje, „čuditi se da biće jest“: ta i mnoga druga određenja filozofije tvore zanimljive, mada u krajnjoj liniji zamorne stavove, ali ne konstruiraju, čak ni s pedagoškog stanovišta, točno određeno zanimanje ili djelatnost. Nasuprot tome, sljedeća definicija filozofije može se smatrati određujućom: spoznaja s pomoću čistih konceptata. (...) Danas se govori o propasti sustava, dok se u stvari promijenio samo koncept sustava. Sve dok ima mjesta i vremena za kreaciju konceptata, operacija koja se laća te kreacije uvijek će se zvati filozofija, i od nje se neće razlikovati ni ako joj se bude dalo kakvo drugo ime (Deleuze i Guattari 2017, 9-10).

Ovdje svjedočimo dvama postupcima. Prvi je pokušaj sjedinjenja izrađivanja i tvorbe sa spoznajom, svojevrsnoga spajanja grčkih pojmova *theoria* i *poiesis* u jednu istovjetnu aktivnost. Drugi je afirmacija filozofije kao vječno vitalne i polivalentne aktivnosti. Naricanje nad najraznovrsnijim krajevima – krajevima filozofije, sistema, istine – za autore nije ništa doli izraza izvjesne filozofske malodušnosti. Niti jedan od tih krajeva ne označava kraj toga koncepta po sebi, već dotrajalost jednog načina njegova ustrojavanja i potrebu njegove rekonfiguracije, potrebu da ga se nanovo uključi u mišljenje. Naposljetku se teorija koja se na prvi pogled doimala ograničenom i minimalističkom otkriva kao iznimno afirmativna i proaktivna.

Koncepti i ravan imanencije

Nakon uvodnih objašnjenja i obračuna s nekima od kritika valja se pitati o značenju temeljnoga pojma Deleuzeove i Guattarijeve metafilozofije – koncepta. Premda autori ne nude jednostavnu definiciju, njihovi su tumači ponudili podroban opis koncepta koji ga označava kao „intenzivnu mnogostrukost“ (Smith i Protevi 2020). Ipak, taj opis još uvijek ostaje vrlo zagoneatan te je potrebno pobliže proučiti karakteristike koncepta koje ističu Deleuze i Guattari.

Prije svega, koncept je nešto složeno. „Ne postoji jednostavan koncept. Svaki koncept ima komponente, koje ga određuju. Drugim riječima, ima neku kombinaciju [*chiffre*]“ (Deleuze i Guattari 2017, 17), bilježe autori. Već je iz toga opisa jasno kako priloženi pojam koncepta nije istovjetan pojmu kao elementu formalne logike. Naime, pojam je „misao o biti onoga što mislimo“ (Petrović 2004, 24), a koncept je mnogostrukost dijelova ustrojena na određeni način.

Sljedeća ključna karakteristika koncepta jest njegova povijesnost, kako tvrde Deleuze i Guattari:

U konceptu najčešće postoje komadići ili komponente što dolaze od drugih koncepata, koji su odgovarali na druge probleme i pretpostavljali druge ravni. To je neizbježno jer svaki koncept ostvaruje novi rez, poprima nove obrise, mora se reaktivirati ili preoblikovati (Deleuze i Guattari 2017, 19).

Činjenica da gotovo svi filozofi na početku pisanja svojih djela definiraju pojmove koje rabe i sažimaju povijest njihovih prošlih uporaba služi kao dovoljan argument za istinitost navedene teze, te se njome nije potrebno više baviti. Nastavljajući se na nju, autori ističu da koncepti imaju i svoje postajanje, tj. uspostavljaju određene odnose s konceptima smještenima u svojoj blizini. Kako primjećuju, „koncepti se spajaju jedni s drugima, podupiru jedni druge, (...) pripadaju istoj filozofiji, čak i ako imaju različite povijesti“ (Deleuze i Guattari 2017, 19). Postajanje, koje nije aktivnost svojstvena isključivo konceptima³, ono je što omogućuje uspostavljanje bilo kakve filozofske argumentacije.

Posljednja karakteristika koncepata jest njihova usmjerenost na događaje: „Koncept iskazuje događaj, ne bit ili stvar“ (Deleuze i Guattari 2017, 21).

³ Usp. Deleuze, Gilles, *Literature and Life* (prev. Smith i Greco) u: *Critical Inquiry* Vol. 23, No. 2 (1997), pp 225-230.

Tu se počinju otkrivati bliskost metafizofije Deleuzea i Guattarija s nekim drugim filozofijskim teorijama koje se također bave pojmom događaja, primjerice onom Alaina Badioua (usp. Badiou 2007). Čini se da je, uz tvorbu konceptata, ono odredbeno za filozofiju pristup stvarima u svijetu kao događajima, stanjima koje imaju posve drugačiji način bivanja od objekata, svojstava i činjenica. Kako primjećuju Roberto Casati i Achille Varzi, „za materijalne objekte poput kamenja i stolica kaže se da *postoje*, dok se za događaje kaže da se *odvijaju* ili *događaju*“ (Casati i Varzi, 2020).

Što se pak tiče svojstava, ako se poimaju kao univerzalije (crvenost, tvrdoća, jestivost...), nespojivi su s događajima koji su u svojoj biti partikularni (jedenje jabuke). Događaj jedenja jabuke i iskušavanja svojstava tog objekta „postoji (jedino) sada i ovdje, gdje i dok jabuka postoji“ (Casati i Varzi, 2020). Činjenice također nisu usporedive s događajima zato što su događaji tzv. savršene nominalnosti: „*Cezarova smrt* savršena je nominalnost; proces je nominalizacije dovršen i izraz se može modificirati jedino priložnim oznakama“ (Casati i Varzi, 2020). Nesavršene nominalnosti, uočljive po prisustvu čestice *da* (*budući da je Cezar umro*), „još uvijek u sebi imaju glagol: stoga mogu tolerirati pomoćne glagole i različita vremena (*da će Cezar umrijeti*, *Cezarovo umiranje*), priloge (*Cezarovo nasilno usmrćivanje*), negaciju (*Cezarovo neumiranje*) itd.“ (Casati i Varzi, 2020).

Kako bismo zaključili poimanje događaja u Deleuzea i Guattarija, valja istaknuti sljedeće: događaj je nešto u bitnome različito od objekata, svojstava i činjenica zato što se odvija kao čisti partikularitet i završava kao savršena nominalnost. Ključno je zapamtiti da, premda su događaji čisti partikulariteti i u tom smislu neponovljivi na način na koji su se prethodno dogodili – Gaj Julije Cezar nikad više neće umrijeti na Martovske ide 44. pr. n. e.; nikad više neće pojesti istu jabuku koju sam pojeo jutros itd. – oni svejednako posjeduju stanovitu općost koja omogućuje da se o njima govori i misli, no ta općost nije nalik čvrstoći i nefleksibilnosti kategorija poput objekata, svojstava i činjenica, o kojima će kasnije još biti riječi.

Vratimo se naposljetku pojmu koncepta te pokušajmo ponuditi i pokoji primjer na kojem se mogu vidjeti njegove navedene karakteristike. Deleuze i Guattari nude primjer kartezijanskog *cogita* za koji tvrde da je „neprestano obnavljan događaj mišljenja“ (Deleuze i Guattari 2017, 24). Budući da se Descartesovo čuveno „mislim, dakle jesam“ može preoblikovati u „ja koji sumnjam, ja mislim, ja jesam, jesam stvar koja misli“, taj koncept ima tri točke: ja – sumnjati, ja – misliti i ja – biti. Između te tri točke tvore se dvije zone: prva je ona između sumnjati i misliti (ja koje misli ne može sumnjati

da misli), a druga ona između misliti i biti (da bi se mislilo mora se i biti). Te dvije zone tvore ono što Deleuze i Guattari nazivaju zonama bliskosti, tj. područjima koja omogućuju preradu koncepata drugim filozofima.

Zone bliskosti ono su što omogućuje Edmundu Husserlu da pomoću *cogita* razvije svoju teoriju intencionalnosti svijesti – ja koje misli mora misliti o nečemu (usp. Husserl 1976) – i Michelu Foucaultu da prepozna *cogito* kao temelj klasicističkog pojma ludila – ja koje misli mora misliti po određenim pravilima, a ono koje ne misli po tim pravilima uopće ne misli (usp. Foucault 1988). Završavajući svoju teoriju koncepta, Deleuze i Guattari ponovno ističu njegovu usmjerenost događaju:

Koncept je očito spoznaja, ali spoznaja sebe, i ono što spoznaje jest čisti događaj, koji se ne može pomiješati sa stanjem stvari u kojem se utjelovljuje. Kad kreira koncepte, entitete, filozofija mora uvijek odjeljivati događaj od stvari i bića, uspostavljati nov događaj od stvari i bića, pružati im uvijek nov događaj (...) (Deleuze i Guattari 2017, 29).

Ipak, postavimo si pitanje „gdje se odvija ta prerada i prijenos koncepata iz jedne filozofije u drugu?“ Kako bi se približili odgovoru, nužno je razumjeti pojam ravni imanencije koju autori opisuju kao „moćnu, nefragmentiranu cjelinu, koja međutim ostaje otvorena“ (Deleuze i Guattari 2017, 31). Ravan imanencije jest ono što omogućuje odjelitost i samostojnost koncepata, a tako i njihovu koegzistenciju i konfiguraciju. Ona je „slika mišljenja“ (Deleuze i Guattari 2017, 32), totalitet koncepata i njihova odnosa u pojedinoj konfiguraciji koje mišljenje predočuje samo sebi.

Premda njihovi slikoviti opisi često zamagljuje pojmove koje bi trebali pojasniti, autori nude veoma korisnu vizualizaciju ravni imanencije u sljedećim rečenicama:

Ravan je poput pustinje koju koncepti napučuju, ali ne razgraničuju. Sami su koncepti jedina područja ravni, ali ravan je njihova jedina zajednička površina. Ravan nema drugih područja osim plemena koja je napučuju i koja se njome kreću (Deleuze i Guattari 2017, 32).

Drugim riječima, ravan funkcionira kao određeni tip okvira unutar kojega koncepti postoje i djeluju, te je njezin opseg ograničen isključivo na koncepte konfigurirane na njoj. Ona je ono što ograničava mišljenje dok ono istodobno ostaje otvoreno, nešto nalik polupropusnoj membrani koja omogućuje ulazak drugih koncepata unutar same sebe, no ne omogućuje izlazak koncepata izvan svog okvira.

Valja spomenuti i opasku Deleuzea i Guattarija vezanu uz razumijevanje pojma imanencije. U filozofskoj tradiciji, tvrde autori, postoji tendencija mišljenja imanencije kao dativa tj. imanentnosti nečemu. Pri takvome mišljenju „dolazi do brkanja ravni i koncepta, tako da koncept postaje transcendentna univerzalija, a ravan atribut u konceptu“ (Deleuze i Guattari 2017, 38). Tako ravan imanencije zapravo obnavlja transcendentno i ulazi u područje univerzalija, za koje iz uvodnih napomena znamo da je odredbeno za kontemplaciju s kojom filozofija nije povezana. Imanenciju je, dakle, potrebno misliti ne kao *imanentno* [nečemu], već kao *ono što čini* [nešto] *imanentnim*. Pozivajući se na Barucha de Spinozu, kao jedinoga filozofa koji je imanenciju ispravno pojmió, Deleuze i Guattari pišu kako je on

(...) [I]mao punu svijest o tome da je imanencija imanentna samo sebi samoj, odnosno da je ona ravan kojom prolaze kretanja beskonačnog, ispunjena intenzitetskim ordinatama. (...) Možda [je Spinoza] čak i jedini filozof koji je odbio bilo kakav kompromis s transcendencijom, progoneći je gdje god je stigao. (...) On je dovršio filozofiju jer je ispunio njenu predfilozofsku pretpostavku. Ne upućuje imanencija na supstanciju i spinozističke moduse, nego obratno, spinozistički koncepti supstancije i modusa upućuju na ravan imanencije kao svoju pretpostavku (Deleuze i Guattari 2017, 40-41).

Konceptualni likovi i njihova djelatnost

Čini se da je sada jasnija bliskost filozofije, kako ju razumiju Deleuze i Guattari, i grčkog pojma *poiesis*: tvorba ravni imanencije konceptima i njihovim međudjelovanjem ono je što se zove filozofiranjem. Preostaje jedino pitati o sadržaju konceptata, njihovoj unutrašnjosti i odnosima koji se u njoj odvijaju te o posljedicama tih odnosa za koncepte i ravan na kojoj egzistiraju.

Svaki je koncept „naseljen“ konceptualnim likovima, svakako najčudnovatijim od pojmova s kojima se dosad susretalo. Konceptualni likovi oni su dijelovi koncepta koji „izvode kretanja koja opisuju autorovu ravan imanencije i upleću se u samu kreaciju konceptata“ (Deleuze i Guattari 2017, 51). Oni su svojevrsne subatomske čestice koncepta, sastavnice koje ocrtavaju njegove granice, protuteže i principe djelovanja.

Konceptualni likovi mogu također biti simpatični ili antipatični. Autori tu nude primjer Sokrata: u filozofiji Friedricha Nietzschea on je antipatičan, negativan lik koji je poremetio sklad dionizijskog i apolonijskog principa u

korist potonjeg (usp. Nietzsche 1997) te pokazuje „opasnosti svojstvene (ravni Nietzscheove filozofije), loša opažanja, loše osjećaje ili čak negativna kretanja što iz nje izvire (...)“ (Deleuze i Guattari 2017, 51-52). U Platona je pak Sokrat simpatičan lik; s jedne strane idealizirana projekcija voljenog učitelja, a s druge heteronim, ono što neutralizira samog filozofa i preuzima na sebe vlastiti život. Kako primjećuju autori,

[s]udbina je filozofa da postane svoj lik ili svoji likovi, kao što ti likovi istodobno i sami postaju nešto drugo nego što su historijski, mitološki ili u uvriježenom smislu (Platonov Sokrat, Nietzscheov Dioniz, Idiot Kuzanskog) (Deleuze i Guattari 2017, 52).

Na primjeru Platona ta se usporedba doima primjerenom. Pri čitanju njegovih dijaloga doista se pitanje govornika pokazuje otvorenim: govori li povijesna osoba Sokrat, lik Sokrata kojim se Platon služi ili netko treći? Ipak, njezina primjerenost u filozofijama u kojima nije tako lako pronaći ikakvog traga likovima – poput one logičkog pozitivizma – ostaje upitna.

Istaknimo naposljetku dvije bitne karakteristike konceptualnih likova – njihovu funkciju i odnos spram likova u umjetničkim djelima. Primarna je svrha konceptualnih likova „manifestirati teritorije, aposlutne deteritorijalizacije i reteritorijalizacije mišljenja“ (Deleuze i Guattari 2017, 55). Budući da je teorija deteritorijalizacije presložena da bi se ovdje prikladno prikazala, dovoljno je reći da pojam označava određeno izmještanje ili – doslovnije – *odmještanje*. Deteritorijalizirano mišljenje jest ono čija je ravan izmijenjena, čija je trenutna konfiguracija potresena i teži reteritorijalizaciji, uspostavljanju stabilnosti među konceptima i učvršćivanju ravni.

Najjednostavniji je primjer te funkcije konceptualnih likova tzv. đavo-lji advokat. Taj lik – koji filozofi često evociraju neutralnim frazama poput „može se prigovoriti“ ili „neki su autori primijetili da“ – služi kao svojevrsna pokusna deteritorijalizacija, odnosno način kojim filozof može ispitati bliskost ravni i koncepata te odgovoriti na moguće rupture u njoj. Savjestan filozof uvijek pretpostavlja takav antipatičan lik koji „[iz kaosa] izvlači određenja koja će pretvoriti u dijagramske značajke ravni imanencije“ (Deleuze i Guattari 2017, 60) kako bi u privatnom razvitku mišljenja anticipirao deteritorijalizacijske impulse.

Kao posljednje valja istaknuti razliku između konceptualnih likova i likova umjetničkih djela. Sam pojam lika svakako pretpostavlja svojevrsnu fikcionalnost, no autori vrlo brzo nastoje dokinuti takvo poimanje likova. Deleuze i Guattari pišu:

Razlika između konceptualnih likova i estetičkih figura ponajprije je u tome što su prvi moći (*pouissances*) konceptata, dok su druge afekti i percepti. Oni djeluju na određenoj ravni imanencije koja je slika Mišljenja-Bića (*noumenon*), dok ove djeluju na ravni kompozicije kao slika Univerzuma (*fenomenon*). Velike estetičke figure mišljenja i romana, ali i slikarstva, kiparstva i glazbe, proizvode afekte koji izbijaju iz okvira uobičajenih afekcija i percepcija, kao što koncepti izbijaju iz okvira općih mnijenja (Deleuze i Guattari 2017, 53).

Drugim riječima, ključna razlika između konceptualnih i estetičkih likova – a ujedno i između filozofije i umjetnosti – jest činjenica da su prvi utemeljeni u mišljenju, a drugi u afektima koji nadilaze svoje okvire. Afekt se tu poima spinozistički, kao „stanje tijela, kojima se moć djelovanja samog tijela povećava ili smanjuje“ (Spinoza 1983, 103), no kako mišljenje nije nikako povezano s tijelom, ono afekt poima posredno. Dakle, moguća je filozofija bez filozofa, no umjetnost bez umjetnika koji osjeća afekt i koji je njime aficiran apsolutno je nemoguća.

Forme mišljenja: filozofija, znanost, umjetnost

Ovom se temom zalazi u drugi dio Deleuzeove i Guattarijeve metafizofiske studije, u kojemu se razmatraju sličnosti i razlike između filozofije, umjetnosti i znanosti. Tematizacija međusobnih odnosa tih triju disciplina mnogo je starija od ove studije; već Platon govori o „staroj razmirici između filozofije i pjesništva“ (Platon 2001, 607b). Ipak, autori toga djela nude nam prikaz odnosa filozofije, umjetnosti i znanosti koji ih nastoji prikazati kao tri različite „forme mišljenja, bez podređivanja među njima“ (Smith i Protevi 2017).

Pitajmo se prvo o odnosu filozofije i znanosti. Već u prvim rečenicama onoga dijela studije koji se njime bavi Deleuze i Guattari oštro razgraničuju to dvoje: „Objekt znanosti nisu koncepti, nego funkcije koje se predočuju kao propozicije u diskurzivnim sustavima. (...) Znanstveni pojam nije određen konceptima, nego funkcijama i propozicijama“ (Deleuze i Guattari 2017, 91). Kako bi se bolje pojnilo to isticanje funkcije i funktiva – njezinih elemenata – nužno je podsjetiti na to da su koncepti usmjereni na događaje, a ne na stanja stvari kao funkcija. Kako autori primjećuju,

(...) filozofski koncepti imaju događaje kao konzistenciju, dok znanstvene funkcije kao referenciju imaju stanja stvari ili mješavine: s pomoću konceptata, filozofija iz stanja stvari neprestano izvlači kon-

zistentan događaj – moglo bi se reći, smiješak bez mačke – dok znanost s pomoću funkcija neprestano aktualizira događaj u stanju stvari, stvari ili tijelu na koje se može referirati (Deleuze i Guattari 2017, 98).

Ovdje se valja na trenutak vratiti na razlikovanje događaja i objekata. Ranije je bilo rečeno da se događaji odvijaju dok objekti postoje, te u gornjem citatu možemo vidjeti što je ono odredbeno za aktivnost znanosti: traženje i aktualiziranje događaja u nekome zatečenom objektu, promatranje onoga što se odvija u onome što postoji u empirijskom smislu riječi. Filozofija pak čini suprotno – ona u zatečenim objektima traži i aktualizira događaje, osobitosti koje svojim dinamizmom ustrojavaju ravni i koncepte na određene načine.

Druga stvar koju valja spomenuti kada se govori o odnosu filozofije i znanosti – a dotaknuta je i u gornjem citatu – jest primat referencije u funkciji. Za razliku od filozofije, koja čini svoje koncepte i njihove likove imanentnima određenoj ravni, znanost nastoji spoznati operacije stvari u svijetu. Deleuze i Guattari tvrde kako je „(u) slučaju znanosti posrijedi nešto poput zaustavljene snimke. Radi se o izvanrednom usporavanju, i upravo se tim usporavanjem aktualizira materija, ali i znanstveno mišljenje sposobno prodrijeti u nju pozicijama“ (Deleuze i Guattari 2017, 92). Drugim riječima, znanost je – za razliku od filozofije – prisiljena usporiti događaje u svijetu, replicirati ih u uvjetima povoljnijim za promatranje i približno ih utvrđivati dok o njima što određeno ne zaključi. To usporavanje i repliciranje srž je onoga što autori zovu referencijom i ravni referencije koju znanost svojim operacijama konstruira.

Ipak, Deleuze i Guattari tim dvama obilježjima znanosti ne nastoje istaknuti prednost filozofije nad njom. Naprotiv, čitavo poglavlje posvećeno odnosu tih dviju formi mišljenja u sebi sadrži ispreplitanje njihova razlikovanja s njihovim bliskostima. Inicijalna bliskost filozofije i znanosti u tome je što su obje odgovori na kaos. U Deleuzea i Guattarija kaos označava „beskonačnu brzinu nastajanja i nestajanja“ (Deleuze i Guattari 2017, 91), kumulat svih mogućih čestica stvarnosti u kojem su one lišene ikakve strukture ili reda. Kaos nije jednostavno nered, već je i divlje frcanje bitka, njegovo rasplamsavanje u naizgled neukrotive fenomene čije nastajanje i nestajanje nije shvatljivo bez intervencije određene forme mišljenja.

Načini su na koji filozofija i znanost pristupaju kaosu, unatoč ranije istaknutim razlikama, po mnogočemu slični. Kako primjećuju Smith i Protevi, „obje [ove forme mišljenja] su pristupi „kaosu“ koji pokušavaju u njega unijeti red, oba su kreativne forme mišljenja i komplementarni su jedan drugome“

(Smith i Protevi, 2020). Premda se ta karakterizacija znanosti kao kreativne može činiti neobičnom, valja istaknuti da Deleuze i Guattari primjećuju istu kreativnu karakteristiku u tih dviju formi mišljenja: „Znanosti je svojstvena i kreacija jednako kao filozofiji ili umjetnostima. Nema kreacije bez eksperimentiranja“ (Deleuze i Guattari 2017, 99).

Uz to što se obje forme mišljenja odnose spram kaosa, one se također odnose i spram virtualnog. Virtualno u filozofiji Deleuzea i Guattarija označava „polje potencijalnih transformacija materijalnih sistema“ (Smith i Protevi 2020), sve moguće instance promjene koje se u pojedinom fenomenu mogu dogoditi. Kaos je virtualnost „bez konzistencije i referencije, bez posljedica“ (Deleuze i Guattari 2017, 91) te je zadaća formi mišljenja dati toj virtualnosti konzistenciju i referenciju. Budući da je znanost zaokupljena funkcijama koje smještaju fenomene na ravni referencije, ona pristupa kaosu tako što nudi „referenciju sposobnu aktualizirati virtualno“ (Deleuze i Guattari 2017, 91), a filozofija „[daje] virtualnom njemu svojstvenu konzistenciju“ (Deleuze i Guattari 2017, 91).

Pojasnimo ukratko pojmove referencije i konzistencije. Pod pojmom referencije podrazumijeva se „određivanje uvjeta pod kojima se sistemi ponašaju točno onako kako se ponašaju“ (Smith i Protevi, 2020), a pod pojmom konzistencije misli se na „apstrahiranje događaja (...) od tijela i stanja stvari te izlaganje transformativnog potencijala inherentnog samim stvarima“ (Smith i Protevi, 2020). Znanost je najbliža izjavnoj rečenici „zato što“, a filozofija je najbliža retoričkom pitanju „što ako“.

Preostaje još reći ponešto o trećoj formi mišljenja – umjetnosti. U prethodnom je poglavlju rečeno da je ona utemeljena u afektima, no nije joj dana oblast kako je ranije dana filozofiji i znanosti u obliku ravni imanencije i ravni referencije. Budući da je umjetnost forma mišljenja, a svaka forma mišljenja „uvijek se definira suočavanjem s kaosom, ocrtavanjem ravni (i) prostiranjem ravni nad kaosom“ (Deleuze i Guattari 2017, 153), ona također ima svoju ravan – ravan kompozicije.

Na ravni kompozicije odvija se temeljna djelatnost umjetnosti, tvorba „blok[a] senzacija, odnosno smjes[e] perceptata i afekata“ (Deleuze i Guattari 2017, 126). Dok je za afekte rečeno što su – stanja tijela koja povećavaju ili smanjuju njegovu moć djelovanja – percepti su senzacije, osjetilne datosti nekog objekta koje aficiraju na jednostavno fizikalni način. Umjetnost je, čini se, forma mišljenja koja se očituje u nečemu fizičkom i počiva na čuvstvima koja povećavaju ili smanjuju moć djelovanja tijela.

Ipak, takav bi nas zaključak mogao odvesti na krivi trag. Kako pišu autori, senzacije kao percepti nisu percepcije koje upućuju na neki objekt: slične li one nečemu, posrijedi je sličnost proizvedena njihovim vlastitim sredstvima, i smiješak na platnu načinjen je samo od boja, poteza, sjene i svjetlosti (Deleuze i Guattari 2017, 128).

Drugim riječima, umjetnost je nereferentna. Ona se ne odnosi na nešto izvanjsko njoj samoj, već je „percept ili afekt samoga materijala, smiješak ulja, kretnja pečene gline, poletnost metala, čučanje romanskog i uzlet gotičkog kamena“ (Deleuze i Guattari 2017, 128). Sličnu tezu Deleuze zagovara i u svom tekstu *Književnost i život* gdje piše kako pisati „nikako ne znači dati oblik materiji proživljenog iskustva“ (Deleuze 1997, 225).

Što je onda cilj umjetnosti? Autori odgovaraju vrlo izravno:

Cilj umjetnosti jest, služeći se materijalom, otrgnuti percept od percepcija objekta i od stanja stvari opažajućeg subjekta, otrgnuti afekt od afektacija kao prijelaza s jednog stanja stvarni na drugo: izdvojiti blok senzacija, čisto biće senzacije (Deleuze i Guattari 2017, 129).

Dok znanost virtualnome daje referenciju ocrtavajući njegove kretnje i operacije, a filozofija konzistenciju izlaganjem njegovih imanentnih transformativnih potencijala, umjetnost tvori monolitni blok percepata i afekata unutar virtualnog, autonomni i autopoietički mikrouniverzum koji premješta subjekta iz njegovih prostorno-vremenskih koordinata i rasvjetljuje sam sebe. Kao i preostale dvije forme mišljenja, umjetnost se odnosi spram kaosa svojstveno sebi.

Zaključak

Premda se na prvi pogled može pomisliti da Deleuze i Guattari vrlo drastično depersonaliziraju filozofiju i svode je na nešto krajnje neobično, pažljivo čitanje pokazat će kako je iza njihovih često zagonetnih rečenica iznimno poštovanje prema toj disciplini. Kako sami priznaju u predgovoru, svrha te studije bila je odgovoriti na pitanje kako se filozofija – svojevrsna stara dama – mogla spasiti od svijeta univerzalnoga kapitalizma gdje su „jedini događaji (...) izložbe, i jedini koncepti (...) proizvodi koji se mogu prodati“ (Deleuze i Guattari 2017, 12). Taj antiutilitarni poticaj, nastojanje da se filozofiji oduzme bilo kakva korisnost u tržišnom smislu riječi, nužan je manevar pri zaštiti mišljenja od komercijalizacije koja je u našem dobu veća nego ikad.

Idiosinkratična priroda referenci dvojice autora te uporaba pojmova preuzetih iz drugih disciplina u novim kontekstima izazvale su bijes mnogih komentatora i čitatelja. Tako su ih fizičari Alan Sokal i Jean Bricmont – referirajući se upravo na djelo *Što je filozofija?* – optužili da smještaju tehničke termine poput kaosa i funkcije u „diskurs koji je posve beznačajan“ (Sokal i Bricmont 1999, 158) te da su njihovi tekstovi samo prikaz „široke ali vrlo površne erudicije [autora]“ (Sokal i Bricmont 1999, 155). Smatram takve kritike preoštrima te da u potpunosti ignoriraju nastojanje da se među formama mišljenja ukine hijerarhija, a sve kako bi se Deleuzea i Guattarija prikazalo – kao i sve druge tzv. postmodernističke intelektualce i intelektualke – nasljednicima jedne upitne tradicije koja se otela kontroli i ugrozila znanost.

Napadi poput Sokalova i Bricmontova nešto su s čime se tzv. postmodernistička filozofija susreće od svojih početaka, no ne treba zaboraviti da je u pozadini takvih napada često nešto nalik općoj utilitarizaciji, koju u uvodnim napomenama za svoje djelo prepoznaju Deleuze i Guattari. Prikaz humanističkih znanosti kao nedovoljno rigoroznih ili šarlatanskih u sebi sadrži dvostruki zahtjev: prvi je onaj za uvođenjem većeg broja znanstvenih postupaka u metodologiju humanističkih znanosti, a drugi konsolidacija hijerarhijskog odnosa među znanostima gdje bi tehničke i prirodne znanosti zauzele najviše mjesto. Metafilozofijski ogledi potrebni su ne samo zbog refleksije o prirodi discipline kojom se bavimo već i zbog zaštite njezina integriteta u svjetlu sve veće prevlasti tehničkih i prirodnih znanosti.

Bibliografija

- Badiou, Alain. 2007. *Being and Event*. London/New York: Continuum.
- Casati, Roberto, Achille Varzi, *Events*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/events/>>, pristup 21. 4. 2022.
- Ciccariello-Maher, George. 2017. *Decolonizing Dialectics*. Durham/London: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 2020. *Kafka: u prilog minornoj književnosti*. Preveo Ugo Vlaisavljević. Zagreb: Matica hrvatska.
- Deleuze, Gilles. *Literature and Life u: Critical Inquiry*. vol. 23, no. 2, The University of Chicago Press. 1997. dostupno na https://www.jstor.org/stable/1343982?seq=1#metadata_info_tab_contents, pristup 21. 4. 2022.
- Deleuze, Gilles. 2011. *Spinoza: praktička filozofija*. Preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 2017. *Što je filozofija?* Preveo Marko Gregorić. Zagreb: Sandorf + Mizantrop.
- Derrida, Jacques. 2007. *Pisanje i razlika*. Prevela Vanda Mikšić. Zagreb/Sarajevo: Šahinpašić.
- Fisher, Mark. 2009. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* London: Zero Books.
- Foucault, Michel. 1988. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1994. *Volja za znanjem u: Znanje i moć*. Preveo Rade Kalanj. Zagreb: Globus.
- Heidegger, Martin. 1996. *Što je to - filozofija? u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Preveo Ivan Salečić. Zagreb: Naprijed.
- Husserl, Edmund. 1976. *Kartezijanske meditacije I-II*. Preveo Franjo Zenko. Zagreb: Izvori i tokovi.
- Lacan, Jacques. 2001. *Écrits: a Selection*. London/New York: Routledge.

Platon, 2001. *Država*. Preveo Martin Kuzmić. Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o.

Petrović, Gajo. 2004. *Logika*. Zagreb: Element.

Smith, Daniel, John Protevi, *Gilles Deleuze*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/deleuze/>>, pristup 21. 4. 2022.

de Spinoza, Baruch. 1983. *Etika*. Prevela Ksenija Atanasijević. Beograd: BIGZ.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. *Mogu li subalterni govoriti? u: Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*. Preveo Damir Iličić. Zaporešić: Fraktura.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *Rođenje tragedije*. Prevela Vera Čičin-Šain. Zagreb: Matica Hrvatska.

Sokal, Alan, Jean Bricmont. 1999. *Fashionable nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science*. New York: Picador.

Wolin, Richard. 2010. *The Wind from The East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*. Princeton: Princeton University Press.

Filozofija i psihoanaliza: Od žudnje do znanja

Sažetak

Filozofija i psihoanaliza imaju nešto zajedničko što ih razlikuje od svih ostalih ljudskih djelatnosti: to da same sebi, iz sebe same, postavljaju pitanje o samima sebi. U ovom se radu taj temeljni autorefleksivni odnos razmatra kroz razradu žudnje i ljubavi (seksualnosti u najširem smislu te riječi), te njihove veze sa znanjem. Pritom se temeljne ideje, kao i osnovna pojmovna aparatura, crpe iz psihoanalitičkog, odnosno freudovskog i lacanovskog diskursa. Početno je pitanje u kojem smjeru valja, odnosno nikako ne valja, misliti seksualnost. Sam Freud, ukoliko ga se ne čita oprezno, može navesti na krivi trag. Preciznije, početno je pitanje kako misliti Freudove nagone. Nakon toga pokazuje se geneza psihoanalitičkog subjekta te prijelaz kojeg Lacan čini u svojoj interpretaciji Freuda što vodi do pojma manjka. To je pak ključno za razumijevanje temeljne nemogućnosti psihoanalitičkog subjekta, što u konačnici vodi do posljednjeg poglavlja, odnosno predložene teze o odnosu znanja, (ljubavne) žudnje i manjka.

Ključne riječi: žudnja, seksualnost, manjak, jezik, nagon, znanje

Uvod

Kada se polazi od činjenice filozofije i njene povijesti, nailazi se na jednu specifičnost koja ne krasí niti jednu drugu povijest: naime to da sama filozofija – ukoliko je se razmatra u cjelini kao vlastitu povijest – nije suglasna oko toga što ona sama uopće jest. Štoviše, povijest filozofije i nije drugo nego sastavljena od tih međusobno različitih predodžbi i ideja filozofije. Čini se kako je upravo to povijesno svjedočanstvo o nesuglasju oko pojma filozofije nekada, kao i danas, izazivalo mnoge nedoumice, prije svega u vidu raznih pokušaja osporavanja spoznajne ili kakve druge vrijednosti filozofije. Možda i najpoznatije rješenje tog, makar prividnog, problema što proizlazi iz činjenice različitosti daje Hegel za kojeg svako pojedinačno stajalište u povijesti filozofije u suštini predstavlja nužnu razvojnu stepenicu duha, te na taj način uspijeva inkorporirati čitavu povijest filozofije (sačinjenu od različitih predodžbi filozofije) u suštinu same filozofije (usp. Hegel 1970, 6–7). No pogled na filozofiju kao na stupnjeve ozbiljenja duha za posljedicu ima i micanje fokusa s pojedinca kao subjekta filozofije te postavljanje samog mišljenja na to mjesto:

Zbog toga su događaji i ranije ove povijesti [filozofije] u isto vrijeme takvi da u njihovu sadržinu i vrijednost ne ulazi toliko ličnost i njen individualni karakter [...] u njoj su tvorevine utoliko izvrsnije ukoliko je za njih manje zaslužan naročiti pojedinac, ukoliko one tome nasuprot više pripadaju slobodnome mišljenju, općem karakteru čovjeka kao čovjeka, ukoliko više samo to bezlično mišljenje predstavlja stvaralački subjekt (Hegel 1970, 9).

I zaista; filozofija je prva koja, u najmanju ruku, više brine za sadržaj nego za autora tog sadržaja. U suprotnom bi studij filozofije u manjoj mjeri bio bavljenje idejama i pojmovima, a više nalik na izučavanje biografija i privatnih detalja iz života filozofa. To ne znači da se filozofiju treba izučavati „čistunski“, odnosno imajući pred sobom isključivo tekst bez konteksta, no svakako je poželjno i potrebno moći se udaljiti od privatne osobe autora te razmatrati vrijednost mišljenja koje ono ima za sebe. Jer kako za poetičke, tako i za spoznajne dosege i poduhvate vrijedi to da djelo često i lako premašuje prizemnu osobu autora. Na to Hegel i misli kada kaže kako su najizvrsnije tvorevine one u kojima se manje očituje specifični pojedinac, a više opći karakter mišljenja i čovjeka. Zato i jest moguće da su neka od najsublimnijih djela u povijesti – kojima se divimo kako nekada i danas, tako i u svakom budućem vremenu ukoliko je ono zadržalo pa makar zrno duha – stvarale kojekakve vucibatine, a ponekad i moralne ništarije.

No ako se prihvati da su različiti pogledi na filozofiju zapravo stepenice duha te da se kroz njihovu razliku filozofija u cjelini potvrđuje, a ne opovrgava i da određena filozofska misao nadilazi samog autora, time se ne isključuje nužno pitanje o motivu samog autora. O sili koja ga goni, koja ga tjera na proširenje starog i stvaranje novog znanja. Bez obzira na (ne)postojanje neke smislene unutarnje logike u kretanju filozofije i mišljenja – ako ništa drugo, činjenica da postoji toliko međusobno proturječnih filozofskih stajališta i sustava svjedoči o tome da je čovjek uvijek u iskustvu osjećao snažnu i neuništivu potrebu da širi spoznaju i ovladava znanjima. Stoga se čini legitimnim pitati zašto je tomu tako? Odakle čovjeku – kako pojedincu, tako i čovjeku uopće – toliko nezasitan i ustrajan nagon za samospoznajom? Objašnjenje bi takva nagona zasigurno sačinjavalo most između tzv. vulgarne pojedine osobe i pripadnog mu izvrsnog i uzvišenog mišljenja. Malo je reći da na taj način postavljena stvar otvara mjesto za psihoanalizu koja od početaka ima u vidu odnos između znanja i žudnje za znanjem.

Jedno od opće poznatih mjesta kod Freuda jest ono koje se tiče sublimacije; procesa što opisuje spriječeni nagon koji s originalnog nedostupnog objekta biva preusmjeren na drugi (uzvišeniji) objekt. Pritom je primarni objekt nagona obično seksualni, dakle „vulgarni“, dok je ono čime se zamjenjuje u suštini neki proizvod duha – ono izvrsnije, kako bi rekao Hegel. Nije teško pretpostaviti kako se Freud time gotovo momentalno pronašao na udaru kritika, posebno onih moralističkih; čini se kako je sva kultura, svaki proizvod duha – koliko god uzvišen bio – zapravo posljedica nemogućnosti seksualnog zadovoljenja. Uzdrnavši duhove, Freud je tako doveo u vezu nešto (malo)građanskom moralu nepojmljivo i nepovezivo: polje seksualnosti i polje znanja.

Takva Freudova formulacija, doduše, ne govori po sebi puno i ostavlja ponešto prostora za kojekakve neopravdane interpretacije. Posebno s obzirom na to kako se danas često čuje – a što je odraz trenutne prevladavajuće ideologije, tj. paradigme kroz koju se onda tumače sve pojave u svijetu – kako je seksualnost domena bioloških potreba, da su nagoni nešto puko nasljedno genetski i sl. Jasno, s takvim poimanjem seksualnosti, uspostavljanje njene veze sa znanjem (a posebno filozofijom) postaje nemoguć zadatak. Zbog toga će se u nastavku ukratko prikazati psihoanalitičko (tj. Freudovo) poimanje seksualnosti i nagona, jer će upravo ono biti osnova za razumijevanje kasnijih prijelaza koje je napravio Lacan, a iz kojih će se u ovom radu pokušati pružiti odgovore na pitanje o porijeklu žudnje (za znanjem), samim time i filozofije kao takve.

Psihoanalitičko poimanje seksualnosti

Nekompatibilnost psihoanalitičkih i biologističkih interpretacija

Ljudska je seksualnost po svojoj prirodi problematična. Problematična za uhvatiti i obuhvatiti, opisati, izraziti, razjasniti... Ako je ocean metafora za nesvjesno (usp. Freud 1969a, 264-265), seksualnost je nedvojbeno njegovo olujno raspoloženje: svaki oblik, svaki pokušaj suočavanja s njom – bila ona naizgled nama navlastita ili pak tuđa – ima potencijal da i najmirniju bonacu pretvori u turbulentno visoko more što i najveće brodove baca uzduž i poprijeko. Tom je metaforom pobuđen interes za prastaro pitanje: kako i na koji način uopće misliti seksualnost, u najširem smislu te riječi? Slično se pita i Platon kada u svome *Simpoziju* kroz likove Pazuhanije, Eriksimaha, Aristofana, Sokrata, tj. Diotime itd., prezentira različita i međusobno oprečna viđenja *Erosa* (usp. Platon, 2015). O tome do koje je mjere Platon anticipirao buduće rasprave svjedoči činjenica da će se i Freud i Lacan – dvojica ključnih autora za ovaj rad – referirati na dijalog *Simpozij* više od dvije tisuće godina nakon što je on napisan. U tome se ne očituje samo veličina Platona, već i potonje dvojice koji su na kreativan i plodonosan način inkorporirali toliko staro djelo u moderni, odnosno suvremeni diskurs, naveliko transgredirajući granice okvira unutar kojeg je sam Platon mislio i stvarao. No koliko oduševljavajuće može biti promatranje takvih povijesnih pomaka u mišljenju, toliko je i razočaravajuće kada isti padaju u zaborav. U današnje je vrijeme o tzv. zaboravu moguće govoriti kada je riječ o najnovijim kretanjima unutar psihoanalize, tj. usponu neuropsihoanalize¹ koja danas zauzima dominantno mjesto u središnjoj psihoanalitičkoj instituciji, IPA-i (Solms 2015, 16). Neuropsihoanaliza seksualnost (kod Freuda) promatra na idući način:

In fact, according to Freud, the very existence of the mind – of a sentient instrument for learning how to meet our vital and reproductive needs in the world – is a product of evolutionary biological forces. The mind is not exempt from the laws of natural selection. Hence the great importance of sexuality in the life of the mind (Solms, 2015, 3).

¹ Neuropsihoanaliza je termin što ga je skovao Mark Solms u nastojanju da (nanovo) spoji psihoanalizu s neuroznanostima. Njegova je ideja kako psihoanalizi trebaju znanstveni i empirijski dokazi kako bi se znanstveno utemeljila (usp. Solms 2015, 19, 25, 26, 30). Jasno, Solms kada kaže znanost misli na prevladavajuću prirodnu znanost i njenu metodu.

Na temelju navedenog citata moguće je izvući dvostruki zaključak: prvo, neuropsihoanalitička (preciznije Solmsova) interpretacija Freudove teorije u suštini istu svodi na evolucijske procese. Drugo, sama se neuropsihoanalitička pozicija s takvom interpretacijom poistovjećuje. Uzimajući u obzir rečeno, obrnut bi redoslijed zaključaka bio ispravniji: time što horizont same neuropsihoanalize ne seže dalje od puko biološki (darwinistički) shvaćene evolucije, njen interpretativni okvir jest takav da nužno i samu psihoanalizu (tj. Freuda) podvrgava tim istim načelima van kojih ne može misliti. Guranje psihoanalize u uske okvire darvinističke teorije evolucije posve je promašen posao koji deformira i dokida njenu osnovnu pojamovnu aparaturu, nužno kako bi ona sama (psihoanaliza) opstala. Pokazat će se da pojam seksualnosti (i svega što je vezano za isti, poput žudnje, ljubavi, znanja itd.) kakvog nalazimo u psihoanalitičkom diskursu nipošto nije reducibilan na neki oblik biologizma, već u najširem smislu riječi bitno počiva na činjenici opstojnosti društvene nadgradnje. Takvim negativnim određenjem – tvrdeći što seksualnost nije – ujedno je učinjen i mali korak prema njenom pozitivnom određenju: seksualnost kao nešto za što je *društvena nadgradnja konstitutivna*. Da je Freud čitavu svoju teoriju, pa tako i seksualnost, mislio na neusporedivo širi i dublji način nego što je evolucijski orijentirana psihologija u stanju misliti, može se dokazati jednostavnom analizom njegovih temeljnih pojmova. S obzirom na to da je Freudovo inzistiranje na nagonima – za koje i on sam na momente daje povoda da ih se razumije biologistički (usp. Freud 1986b, 76) – ključno za razumijevanje njegove teorije, možda je najbolje početi upravo na tome mjestu. U ovom slučaju valja prije svega obratiti pozornost na Freudov termin nagonskog naslanjanja. Upravo se u onome što Freud misli pod tim pojmom očituju ključne psihoanalitičke pretpostavke iz kojih je posve očito kako je kasnije lakanovsko poimanje seksualnosti usklađeno s originalnim Freudovim tvrdnjama, dok svaki oblik evolucijskog i/ili biologiziranog redukcionizma iste nužno promašuje.

Nagoni i naslanjanje (*Anlehnung*)

No, kao što to općenito biva kada su prisutna različita poimanja nekog teksta, autora, i sl., postoje, ako već ne razlozi, onda povodi za različita viđenja. Kako činjenica da postoje različite interpretacije Freuda ne predstavlja nikakvu iznimku, potrebno je preciznom analizom izvornih tekstova u kojima se razlažu pojmovi utvrditi koje je tumačenje opravdanije. U ovom se slučaju koplja lome na shvaćanju nagona i njihova tzv. „naslanjanja“. Nagon kao

Trieb Freud u početku objašnjava kroz razgraničenje s obzirom na njegov izvor, objekt i cilj (usp. Freud 1969b, 25-27), a zatim naknadno uvodi još i potisak (Freud 1986b, 77). Pod izvorom nagona Freud u načelu razumije mjesto somatskog momenta, tj. procesa odakle dolazi podražaj koji je onda reprezentiran nagonom. Budući da su ti procesi kemijske i mehaničke prirode, izvor nagona je od svih parametara najmanje važan za psihologiju. Cilj je u izvjesnom smislu – što na prvu djeluje tautološki – jednak svim nagonima, jer je svim nagonima cilj njihovo zadovoljenje. Stoga je cilj svih nagona jedan i neizmijenjen. Ono što se, doduše, mijenja jest put do cilja. Isti cilj, tj. zadovoljenje, može biti postignut na različite načine, tako da se određenom nagonu mogu ukazati, uvjetno rečeno, mnogostruki ciljevi s obzirom na to koliko su bliski ili posredovani². To vodi do objekta koji je možda lako zamijeniti s ciljem: objekt nagona je ono posredstvom čega, ili na čemu nagon može postići svoj cilj. Za razliku od cilja nagona, objekt je podložan promjeni upravo zato što nije u nekoj prirodnoj i neraskidivoj vezi s nagonom, već mu je naknadno, *a posteriori* dodijeljen. Naravno, objekt nagona nije nužno neki izvanjski predmet – fenomen narcizma, kao što će se pokazati, najbolji je primjer da i vlastito tijelo može biti objekt nagona (usp. Freud 1986a). I (kronološki) posljednje, ali zato ništa manje važno određenje nagona – potisak. Riječ je o kvantitativnom svojstvu nagona, tj. o iznosu sile koju određeni nagon vrši na psihički aparat (usp. Freud 1986b, 77-78).

No takvo razmatranje nagona – koliko se god ono činilo biologizirano – u suštini tvrdi upravo suprotno. Već se u ovoj ranoj Freudovoj razradi nagona očituje nekoliko momenata iz kojih je jasno kako nagon u suštini nije nešto puko biološki. Naime, sama činjenica da je njegov objekt nešto promjenjivo i nestalno govori o tome da će i učinak samog nagona biti različit. S obzirom na varijabilnost okoline u kojoj se subjekt formira, objekt (na kojemu se zadovoljava potreba) će kao sastavni moment nagona također varirati. Pritom se pod okolinom prije svega misli na društvenu nadgradnju i rane odnose s majkom, ocem, braćom, sestrama itd. Ako se kao biološka potreba uzme npr. glad, objekt posredstvom kojeg novorođenče može privremeno zadovoljiti nagon jest majka, tj. dojka. No na bebin plač, koji u ovom slučaju signalizira nezadovoljenu potrebu, majka ne mora odgovoriti dojenjem; ponekad će se beba zadovoljiti i cucanjem dode (kada je glad u pitanju, može se kao primjer izdvojiti zamjena dojke bočicom). To su sve primjeri procesa unutar kojih se nagon, takoreći, mijenja – iako se, biološki gledano, ništa nije promijenilo. U

² Freud također govori i o nagonima zapriječenim spram cilja, što opisuje nagone koji su, uslijed neke spriječenosti, postigli zadovoljenje, ali samo djelomično (Freud 1986b, 77). U tom smislu Freud govori o različitim ciljevima – to se više odnosi na pitanje do koje mjere je cilj ispunjen.

tome je ujedno sadržana i razlika između nagona (*Trieb*) i instinkta (*Instinkt*). Na prvi se pogled možda može činiti kako je u pitanju čisto terminološka razlika, tj. napomena iako je ona u suštini sve samo ne jezična. Freud se strogo odlučuje za izraz *Trieb*, a nikako za *Instinkt* koji također postoji u njemačkom jeziku. Izraz „nagon“ na hrvatskom ima vrlo jasnu čujnost, te se u njemu dobro može naslutiti određeno „(na)gonjenje“, tjeranje. U njemačkom je ista situacija u kojoj srodan glagol, *treiben* znači „goniti“. Pritom naglasak nije toliko na nekoj određenoj *svrsi* (što bi se u ovom kontekstu moglo shvatiti kao objekt nagona), koliko na općem usmjerenju, odnosno na tome da se pokaže *nesavladiva, vječna priroda nagona*. Za razliku od nagona instinktom se označavaju neki nepromjenjivi, prirodni uzorci u ponašanju međutim ta nepromjenjivost nikako ne korespondira s nagonskom nesavladivošću (usp. Laplanche i Pontialis 1992, 222). Instinkt je genetski određeno naslijeđeno ponašanje svojstveno određenoj vrsti; štakor koji bježi od vatre ili vode, pčela koja reagira na određene boje ili jelen koji riče početkom jeseni u vrijeme parenja. Nasuprot toga, nagon – kada ga se bolje razmotri – je sve prije nego urođen.

Kada je u pitanju rana i srednja faza Freudova stvaralaštva, razdioba koja je ključna za definiranje nagona iste dijeli na *nagone samoodržanja* i *seksualne nagone*. Oni prvi se odnose na sve unutarnje podražaje koje je potrebno stalno iznova uklanjati kako bi se organizam održao na životu; iako Freud nikada nije detaljnije izložio i razradio o kojim je nagonima riječ (obično daje primjere prema obrascu gladi), čini se da nagona za samoodržanjem ima onoliko koliko je i „velikih“ organskih funkcija: hranjenje, defeciranje, uriniranje, mišićna aktivnost, vid itd. (Laplanche i Pontialis 1992, 240). Oni se na izgled nameću kao biološka nužnost organizmu kojem ne ostavljaju previše izbora, čime ujedno moduliraju i njegov odnos prema izvanjskom, „stvarnom i objektivnom“, svijetu. Za razliku od nagona samoodržanja koji služe kako bi jedinka opstala, oni drugi, seksualni nagoni, za cilj imaju opstanak vrste. Jednostavnije rečeno, seksualnost nije moguće izjednačiti s drugim funkcijama jedinke, jer njene tendencije nadilaze samu jedinku (Freud 1986, 79).

No ono što je za Freuda ključno jest da se seksualni nagoni ne javljaju u jedinki od samoga početka (Freud 1986b, 80) (što već svjedoči o tome kako seksualnost nije nešto puko instinktivno), već „crpe snagu“ iz *naslanjanja* na nagone samoodržanja. Tako primjerice dijete razvija seksualne nagone tek u procesu hranjenja, kada zadovoljavajući neki nagon samoodržanja (npr. glad), ujedno razvija odnos s majkom koji zatim postaje prototip odnosa uopće. No takva je tvrdnja kudikamo dalekosežnija nego li se na prvu čini. Poanta nije samo u tome da su nagoni samoodržanja poput kakva temelja komplet-

noj seksualnosti; odnos nagona samoodržanja i seksualnih nagona nije odnos baze i nadgradnje, a posebno ne jednosmjerne. Važno je naglasiti – kao što će to opisivati i mnogi drugi autori poput Klein i Lacana – upravo to da ono „najorganskije“ i „najsomatskije“ što se naizgled može učiniti nedvojbenim predmetom biologije, nije niti približno toliko čisto biološki koliko se čini³. Čiste biološke potrebe u principu uopće ni nema: ona je već od začetka „kontaminirana“ onim socijalnim, tj. međuljudskom interakcijom (što će kasnije za Lacana biti ključno u razlikovanju *potrebe*, *zahtjeva* i *želje*). Kako to opisuje Melanie Klein, beba u oralnoj fazi, u kojoj je usna šupljina primarna erogena zona, za svoj objekt uzima osobu (ili parcijalni objekt poput dojke) koja je hrani (Klein 1983, 42). Istovremeno, kao što je već rečeno, samo hranjenje spada pod zadovoljavanje nagona samoodržanja. Na taj je način seksualni (objektni) nagon naslonjen na funkciju koja originalno nije seksualna, i tek „sintezom“ različitih stadija seksualnog nagona što se vrši tijekom razvoja dolazi do „reproduktivnog“ seksualnog nagona. Ali time su ujedno i biološki procesi, u ovom slučaju hranjenje, neodvojivo vezani za sve ono seksualno što je iz tih bioloških procesa (hranjenja) nastalo⁴.

Drugim riječima, suha biologija u psihoanalitičkom proučavanju nije naročito važna zato što se nikada ne javlja u nekom neposredovanom obliku; sve njene kategorije kontaminirane su svijetom značenja. Sve ono biološko što čovjek u sebi ima i od čega je takoreći sačinjen, posredovano je društvenom nadgradnjom čije zakone nije moguće derivirati iz onih prirodnih te je to polje nadgradnje – ranih odnosa, jezika, intersubjektivnosti, socijalnih praksi, društvenih institucija i svega ostaloga što bi se moglo obuhvatiti pojmom socio-lingvističke strukture – upravo preduvjet za razvoj ljudske seksualnosti. Pokušaj da se seksualnost objasni putem fizionomije, hormona, neurotransmitera, regija mozga i sl., isto je kao da se sadržaj nekog filma nastoji iščitati iz proučavanja emitiranih elektromagnetskih valova, matičnih ploča i otpornika, koji su fizikalni preduvjet za tehnički prikaz filma s projektoru ili TV-a. Kao što će se u nastavku pokazati, psihoanalitičko je poimanje seksualnosti kudikamo radikalnije od iznalaženja bioloških i darvinističkih pseudoobjašnjenja za koja je posve svejedno radi li se o seksualnosti čovjeka kao jezičnog bića ili pak životinje; radikalnije u smislu da se seksualnost dovodi u vezu sa samom konstitucijom subjekta.

³ Kako to Lacan referirajući se na Freuda formulira: „Freudova biologija nema ništa zajedničko s biologijom“ (Lacan 1988, 75).

⁴ Stoga i ne čudi su razne patološke tvorbe vrlo često vezane za hranu i prehranjivanje.

Formiranje (podijeljenog) subjekta

Freud i Ono (*Es*)

U drugoj Freudovoj topici koju iznosi 1923. u spisu *Ja i Ono*, dolazi do izmjena koje repositioniraju sukob što se tradicionalno opisivao kao sukob svjesnog i nesvjesnog, unutar kojeg je instanca Ja – više ili manje eksplicitno – poistovjećivana s domenom svjesnog (usp. Freud 1986c). No pobližim razmatranje takve pretpostavke ispostavlja se kako to i nije sasvim ispravno. Freud tako opisuje klasičnu situaciju: pacijentove asocijacije zakažu onoga trenutka kada se približe nesvjesnom u mjeri koja bi omogućavala da se s njime uspostavi očigledna veza. Na analitičarevo saopćenje kako se radi o otporima, pacijent odgovara potpunim negiranjem. To navodi Freuda da zaključiti:

Kako je međutim sasvim sigurno da taj otpor proizlazi iz njegovog Ja kojemu i pripada, nalazimo se pred situacijom koju nismo predviđjeli. U samome Ja već smo otkrili nešto što je također nesvjesno, što se ponaša isto kao potisnuto, a to znači ispoljava snažne efekte, a da pritom samo ne postaje svjesno (Freud 1986d, 274).

Time se svakako događa određeno udaljavanje od početnog razumijevanja instance Ja; ona više nije naprosto poistovjećena sa svjesnim i iskustvu dostupnim, već je i sama kudikamo problematičnija negoli se na prvu činilo. Čini se da se jedan, možda nekoć njen dio, od nje odvojio te pripao nesvjesnom. Time je i struktura psihičkog sukoba donekle izmijenjena, jer više nije moguće reći da se *naprosto* radi o sukobu svjesnog i nesvjesnog, unutar kojeg bi Ja bio izjednačen sa svjesnim. Takvu opreku Freud zamjenjuje drugom: „oprekom između koherentnog Ja i onoga što je potisnuto i što je od njega odcijepljeno“ (Freud 1986d, 274).

Takva je formulacija doduše i dalje nedovoljna. Ono što 1923. kod Freuda nalazimo kao novinu nije samo djelomično pomicanje Ega iz domene sistema *sv*⁵, već i uvođenje potpuno nove instance: mračne pozadinske sile koja, kako se to obično shvaća, iz sjene upravlja svjesnim aktima, a nalazimo je pod nazivom Ono. Ono je u izvjesnom smislu zbilja ono – za razliku od prvog i drugog lica koje neizbježno oprisućujemo u svakom govoru (usp. Benveniste 2010, 3), pa čak i onda kada naizgled vodimo dijalog sa samim sobom, treće lice nikada zapravo nije ovdje i sada. Jednako tako, kod Freuda Ono stoji za

⁵ Freud razlikuje nesvjesno u deskriptivnom i sistemskom obliku. Stoga za sistemske oblike uvode kratice *sv* (svjesno), *psv* (predsvjesno) i *nsv* (nesvjesno) (usp. Freud 1986c, 104).

instancu s kojom je (baš kao i sa samim nesvjesnim) nemoguća direktna komunikacija; poznamo ga tek iz njegovih manifestacija.

Sam termin Freud preuzima od Geoga Groddecka, koji opisuje – i to je vječni opis Onoga koji ga u bitnome određuje – kako se „to što mi nazivamo našim Ja u životu ponaša uglavnom pasivno i da smo mi, kako on kaže, „življeni“ od strane nepoznatih moći kojima nismo u stanju ovladati“ (Freud 1986d, 279). To dakako ne govori samo o tome da Ja nije potpuno autonoman, tvrdnja je kudikamo radikalnija: Ja ne samo da „nije gospodar vlastite kuće“ koji je *življen* umjesto da *živi*, već i sva njegova motivacija nije toliko „čista“ koliko bi možda filozofija to ponekad voljela misliti. Ja svu svoju energiju, pogon, motivaciju, kako god – crpi iz Onoga. Ono tako, prema klasičnoj interpretaciji Freudove druge topike, stoji za takoreći prirodni rezervoar sila, odnosno nagona iz kojeg se ostale instance (Ja i Nad-Ja) energetski napajaju (usp. Laplanche i Pontialis 1992, 295).

Lacanova intervencija

Kako je već rečeno, Freud je po uzoru na Geoga Groddecka slavno formulirao kako smo mi, ljudi, „življeni“ od strane neke mračne sile koju je nazvao Ono – instanca koja je u potpunosti locirana u nesvjesnom. Subjekt je stoga rascijepljen, tj. podijeljen unutar sebe; Freudovim rječnikom, između Ja i Onoga. No, za razliku od Freuda, Lacan ne pristaje na ideju da je Ono kakav „prirodni“ energetski rezervoar, entitet sačinjen od (pseudo)bioloških nagona (Lacan 1983a, 280). Moment drugosti – onoga u čemu se subjekt otuđuje, te što ga postavlja u „pasivnu“ poziciju (biti življen) – Lacan identificira u jeziku. Pritom se ne misli na neki pojedini jezik poput njemačkog, engleskog ili francuskog, već na jezik uopće – jezik kao sistem. Takvo razumijevanje jezika kao sistema, tj. strukture, Lacan preuzima od Ferdinanda de Saussurea.

Ono što je ključno jest da Saussure ističe kolektivni i individualni aspekt jezika (*langage*): „On [jezik] je ujedno društveni proizvod mogućnosti govorenja i skup nužnih uvjeta koje je društvo prihvatilo kako bi omogućilo pojedincima da se tom mogućnošću služe“ (de Saussure 2000, 55). Riječju, ako govorimo o društvenom proizvodu koji je ujedno usustavljen, odnosno, izražava nužne uvjete koje pojedinac mora slijediti, jasno je da se bavimo jezikom kao određenom vrstom sistema koji je samom pojedincu (barem u predverbalnim fazama razvoja) nešto *strano* i *izvanjsko*. Međutim jezik jednako tako ima i individualni moment; ozbiljenje jezika, odnosno njegova aktua-

lizacija nužno se odvija kroz pojedinačni, individualni govor. Istovremeno, u tom činu opredmećenja jezika kroz pojedinca ujedno nužno progovara i onaj nužni društveni, tj. izvanjski moment – ne podsjeća li to u najvećoj mjeri na već nekoliko puta ponovljenu formulaciju da su ljudi ujedno i „življeni“? Pa, za Lacana svakako i više nego podsjeća. Za njega, upravo je u jeziku locirano to Drugo: nesvjesno subjekta jest diskurs Drugoga (Lacan 1983b, 46), kako Lacan to formulira. To je diskurs, odnosno govor, zato što nešto Drugo od Ja kroz njega (Ja) progovara. Ako je diskurs Ja ono što se voljno, svjesno i s namjerom izražava, diskurs Drugoga je, uvjetno rečeno, nesvjestan i nena-mjeran. Jedan stariji primjer omaške poznate iz druge generacije hrvatskih psihoanalitičara govori o ljubavniku neke djevojke čije je pismo, unatoč već od prije ostvarenom kontaktu koji je nedvojbeno ukazivao na obostrane osje-ćaje, ostalo neodgovoreno. Misterij je riješen nekoliko godina kasnije kada se ispostavilo da ga je potpisao umjesto „Voli te tvoj“ s „Vodi te tvoj“. Omaška je tako primjer govora koji je nenamjeran utoliko što se nalazi s onu stranu onoga što u iskustvu osjećamo kao vlastitu namjeru.

Kako je nesvjesno govor Drugoga, a to Drugo je locirano u jeziku, La-can postulira kako je samo nesvjesno strukturirano kao jezik. Uostalom, za Lacana je upravo zbog toga interpretacija unutar psihoanalitičkog postupka moguća. Iako Freud sasvim sigurno na umu nikada nije imao takvu ili sličnu formulaciju, takav stav ipak uvelike podsjeća na činjenicu da je upravo „pre-dodžbe riječi“ odredio kao posredne *psv* članove kojima se ono nesvjesno reprezentira. Otuđenje koje je kod Freuda locirano u Onome, za Lacana je u jeziku (usp. Fink 2009, 4).

Manjak, ali konstitutivni

Davanje onoga što se nema

Aristofan u Platonovom Simpoziju iznosi jednu zanimljivu tvrdnju koja se intuitivno doima lako prihvatljivom. Prema njegovom mitu o androginitim ljudima – spojenim ljudima od kojih su danas ostale samo polovice – težnja jednog ljudskog bića za drugim objašnjenja je kao težnja za povratkom u sta-nje prvotne prirode (usp. Platon 2015, 42). Utoliko je ljubav, zajedno sa svo-jim taktinim i drugim manifestacijama, shvaćena kao uzajamno davanje sebe kao polovice onom drugom kako bi se na taj način nanovo postiglo davno izgubljeno jedinstvo. Odnosno, svaka polovica jest točno onaj dio koji onoj drugoj polovici nedostaje. No Lacan se – kao što će se to kasnije detaljnije

pokazati – u određenom smislu suprotstavlja takvom gledištu posve obrnutom tvrdnjom: da je ljubav davanje onoga što se nema (Lacan 2015, 34). Tomu bi se moglo kontrirati služeći se i dan danas popularnim frazama što se nerijetko mogu čuti: o suprotnostima koje se nadopunjavaju. Implicitna je pretpostavka i mnogih drugih sličnih „mudrih izreka“, kako u ljubavnom odnosu svaki od dvoje ima nešto što onaj drugi nema. Stoga u istoj mjeri u kojoj je početno Aristofanovo stajalište bilo intuitivno razumljivo, Lacanovo je u najmanju ruku neintuitivno (ili čak kontraintuitivno). No zdravorazumska intuicija rijetko je kada u povijesti filozofije urodila nekim plodom, čemu se još može nadodati da ovo nije jedan od onih slučajeva iznimaka koje potvrđuju pravilo. Međutim, istina je da se u ljubavnom odnosu svaki osjeća nepotpuno bez onog drugog; ima svojevrsni manjak, nedostatak, koji mu jedino drugi može popuniti: „He feels a lack or emptiness within himself, and a yearning for something – this is the lack or gap from which desire springs“ (Fink 2015, 35).

U Lacanovskoj psihoanalizi, jasno je što konstituira navedeni manjak: činjenica da je subjekt „ubačen“ u jezik, odnosno u medij unutar kojeg nužno formulira svoje potrebe, a koji mu je stran, tj. izvana nametnut (usp. Fink 2009, 5-9). No nemogućnost jezika da izrazi ono osjetilno pojedinačno (usp. Mikulić 2017, 148-149), ujedno stoji i za nemogućnost subjekta da se „potpuno“ izrazi, da do kraja simbolizira ono što konstituira njegovu stvarnost.⁶

U tome se očituje temeljni rascjep subjekta; moment u kojemu se subjekt formira na način da već jest otuđen u jeziku kao Drugom. Drugim riječima, subjekt bez usvajanja jezika ni ne može postati subjektom, dok istovremeno ne može usvojiti jezik bez da se u njemu otuđi, tj. – psihoanalitičkim jezikom rečeno – bez da ne bude podvrgnut kastraciji (usp. Lacan 2006, 322-323). No razlog zašto je upravo manjak ono što definira subjekt jest taj što je mjesto formiranja manjka ujedno i mjesto formiranja žudnje. Proces formiranja žudnje, kako je opisan kod Lacana, u suštini predstavlja dosjetljivu (re)formalizaciju i nastavak onoga što se ranije u tekstu opisalo kao proces nagonskog naslanjanja. Lacan za svoju konceptualnu razradu uzima tri pojma: potreba, zahtjev i žudnja (Lacan 2006c, 579). Potrebo se naziva ono što je Freud nazivao nagonima samoodržanja. Dakle pod to ulaze sve osnovne biološke potrebe poput potrebe za hranom, toplinom itd. U domeni potreba, ljudsko

⁶ Lacan u tom smislu ima puno razrađenija i dalekosežnija stajališta koja tijekom čitavog radnog vijeka razvija i nadopunjava. Ključni momenti u koje se unutar ovog rada neće ulaziti su a) da Lacan tvrdi kako je sam jezik, tj. simbolički poredak manjkav (usp. Lacan 2006a, 524) i b) da uvodi *realni* registar: realno kao ono što se odupire ojezičenju, tj. *simbolizaciji*. *Realno* primjerice predstavlja „rupe“ u simbolizaciji, jezikom nezahvaćene momente ličnosti. No jednom simbolizirano, *realno* iščezava: tako se primjerice trauma može shvatiti kao moment *realnog* koji „nestaje“ (barem donekle) jednom kada analizant u svojoj analizi uspijeva verbalizirati (dakle simbolizirati) ključne traumatske momente (usp. Žižek 2012, 511)

se novorođenče ni po čemu ne razlikuje od ostalih sisavaca. Ipak, kao što se već vidjelo, čista biološka potreba nije nešto s čime se ljudsko biće koje odrasta među ljudima ikada u svojoj povijesti zapravo susretne. Već od samoga početka na novorođenčeve potrebe odgovara majka (ili otac, braća, sestre, bake, djedovi itd.) koja već jest ubačena u sociolingvističku strukturu! Odnosno, na puku potrebu uvijek dolazi odgovor sa strane jezičnih bića, tj. s mjesta Drugog (Lacan 2006c, 580). Djetetov je plač poput enigme na koju roditelji (ili skrbnici) pokušavaju odgovoriti pogađajući pritom koje je značenje plača, tj. što djetetu treba. Stoga je većina djece prisiljena naučiti jezik kako bi mogli artikulirati to što im treba, to je moment nastanka zahtjeva. U tom smislu, zahtjev nije drugo nego artikulirana potreba. Kao što se već ispostavilo, jezik kojim je dijete prisiljeno služiti se nije njegov vlastiti te ne odgovara nužno njegovim „posebnim“ zahtjevima. No kako Lacan tvrdi, dijete i ne zna što ono hoće prije negoli usvoji jezik; proces artikulacije htijenja ujedno je i proces formiranja tog samog htijenja, koje kao takvo ne postoji neovisno o jeziku (Fink 2009, 6). Doduše, zahtjev kao artikulirano htijenje je pak nešto što može biti ispunjeno. Moguće je dobiti traženu hranu, igračku, ili pak fakultetsku diplomu. Zahtjev se nalazi unutar jezika, korespondira sa sociolingvističkim, tj. simboličkim poretkom, te može biti prepoznat i zadovoljen. Za razliku od zahtjeva, žudnja ne može biti zadovoljena: žudnja je utoliko svojevrsni višak, eksces koji izmiče jeziku i koji sam nikada u jeziku ne može biti artikuliran. Ako se na trenutak vratimo na subjektovu daleku prošlost, mjesto nastanka žudnje vezano je za ispunjenje zahtjeva. Naime, malo dijete uspjeva više ili manje sofisticirano artikulirati potrebu koja biva ispunjenom (npr. majka nahrani dijete). Ali objekt koji udovoljava zahtjevu ujedno se tretira kao dar Drugog – kao dar koji signalizira bezuvjetnu ljubav (Lacan 2006c, 580). Upravo je ta ljubav koja dolazi s mjesta drugog taj neartikulirani, neizrecivi višak koji preostaje i nakon što su sve potrebe, tj. zahtjevi zadovoljeni. Višak od kojeg smo konstitutivno odvojeni i za kojim se žudi: odvojeni jer on ne može biti inkorporiran u simbolički poredak.

Desire aspires to make good this lack, to compensate for it. And each desire for something new is but the continuation and displacement of the selfsame desire stemming from the same old lack: this is what allows Lacan to qualify the ceaseless unfolding and multiplication of human desires as the ‘metonymy of the want to be’ as the continual displacement of the lack in being brought about castration, wrought by our alienation in language and loss of jouissance. Each new ‘I want’ is linked to this original lack by a shorter or longer series of displacements (or metonymic shifts) (Fink 2015 35).

Drugim riječima, sve pojedinačne želje koje čovjek hrani i u većoj ili manjoj mjeri zadovoljava, zapravo su nastavak na početni konstitutivni manjak. *Displacement*, odnosno *premještanje*, zapravo je Freudov termin za jedan od procesa kroz koje se opisuje rad sna (usp. Freud 1970, 308-311), no njegovo je djelovanje puno sveobuhvatnije od samoga sna. Premještanje se kod Freuda odnosi na proces u kojemu se misli sna strukturiraju oko drugih elemenata u samom snu. Odnosno kada bitne elemente zamijene neki drugi, pa tako san Freudova pacijenta o penjanju gore-dole zapravo reprezentirao opasnosti od seksualnog odnosa s „nisko stojećim ljudima“ (Freud 1970, 308). Na jednak način funkcioniraju i partikularne želje koje premještanjem zaposjedaju različite elemente, iako sve imaju zajednički ishod u obliku manjka.

No nigdje se taj manjak ne može, niti popuniti niti konkretizirati kao u ljubavi i (ljubavnoj) žudnji. Onaj tko je istinski zaljubljen, tko žudi za nekim, živi u uvjerenju da samo ta jedna jedina nezamjenjiva osoba može popuniti njegovu duboku unutarnju prazninu i da nema niti jednog drugog objekta s kojim (ili na kojem) bi mogao postići takvo zadovoljstvo i ispunjenje. U tom smislu, žudnja za nekim u iskustvu je identična onome što Aristofan opisuje: nastojanje da se dva tijela stope u jedno, tj. pokušaj ponovnog postizanja primarnog jedinstva (Platon 2015, 43). No koji je mehanizam u pozadini takve težnje za potpunom simbiozom? Odgovor je više nego bjelodan: iskazivanje vlastita manjka pred drugom osobom! Manjak nije tek neko negativno čovjekovo određenje. Štoviše, upravo je specifični manjak ono što svaku osobu čini jedinstvenom: ono po čemu je ona ona, što je definira, po čemu se razlikuje od svih drugih. Manjak je stoga u samoj srži tzv. subjektivne razlike, te utoliko čini ono najdublje, najintimnije što osoba uopće „ima“. To se očituje i u svakodnevnom iskustvu; u svakodnevnom životu držimo gard – ne pokazujemo na van vlastite slabosti, nedostatke i ostale aspekte koji bi nas mogli ugroziti. U svakodnevnom životu nastojimo performirati željenog, jakog sebe, ne dajući drugima da prilaze suviše blizu osjetljivih mjesta. Međutim u ljubavi je posve suprotno, voljeti nekoga znači dopustiti mu ili joj da se „približi“, otkriti „manjak“, te dati drugome do znanja da ona ili on ne samo da ima neke veze s tim manjkom, već ga upravo popunjava (Fink 2015, 36). Istinska je zaljubljenost upravo to – uvjerenje da druga osoba može nadomjestiti za subjekta konstitutivni manjak. Na taj način u stvari „dajemo“ svoj manjak – dakle nešto što nemamo. Utoliko je i ljubav, kako to Lacan formulira, davanje nečega što nemamo.

Transfer ili intersubjektivnost?

Psihoanaliza koja je doživjela solidan uspjeh u prvoj polovici dvadesetog stoljeća, potpuno se očekivano s vremenom počela granati na različita usmjerenja. Neka su od tih usmjerenja, poput tzv. *two-person psychology* ponekad nazivanom i relacijskom psihoanalizom, nastojala u odnosu analitičar – analizant dio fokusa pomaknuti na stranu analitičara, odnosno analitičarevu osobu (usp. Lacan 2006, 251). Samim time su postavljeni temelji za razne teorijske elaboracije koje, unatoč tomu što se ponekad mogu činiti redundantnima, zapravo imaju dalekosežne posljedice. Jedan je takav primjer pojam intersubjektivnosti na koji se relacijska psihoanaliza počela oslanjati te koji se počeo uzimati kao osnova razumijevanja psihoanalitičkog iskustva uopće. No ono što je za ovaj rad zanimljivo jest Lacanova kritika intersubjektivnosti i dovođenje iste u vezu s (u psihoanalizi) dobro poznatim fenomenom transfera. Odnosno, Lacan kroz svoje opaske o odnosu intersubjektivnosti i transfera anticipira radikalno problematičnu prirodu ljubavi – što je središnja tema ovog rada. Njegova je tvrdnja da gdje god transfer jest, intersubjektivnosti nema i obratno. Naime, intersubjektivnost uopće stoji prije svega za polje uzajamnog preklapanja u nekom odnosu; za ono u čemu se dvoje nalazi, što im je zajedničko i proporcionalno. Intersubjektivnost stoji za zahtjev za prepoznavanjem drugog kao nerazličitog (Lacan 2015, 51).

No transfer je nešto posve različito; transferni odnos – posebno u obliku kakav se razvija u psihoanalitičkom setingu – upravo je disproporcionalan; jednostran i nejednak (usp. Lacan 2015, 3). Stoga je pojava transfera u suštini proturječna harmoničnoj, recipročnoj i uzajamnoj prirodi intersubjektivnosti, što se posebno očituje u analitičkoj i dinamskoj terapiji:

Isn't intersubjectivity what is most foreign to the analytic encounter? Would it resurface if we were to flee from it, convinced that it must be avoided? Freudian practice congeals as soon as intersubjectivity appears on the scene. The former flourishes only in the latter's absence (Lacan 2015, 11).

Jasno, to je ispravno utoliko što neke istinske intersubjektivnosti niti nije bilo, već je ona prikivala fantazmatsku tvorbu prema kojoj analizant i analitičar sudjeluju u simetričnom odnosu (usp. Lacan 2006, 251). Fenomen koji se nerijetko opisuje kao intersubjektivnost zapravo je analizantovo uvjerenje kako je uspio sam sebe prezentirati analitičaru u obliku u kojem bi on to sam htio. Već je pokazano kako je upravo pokušaj⁷ saopćavanja manjka preduvjet

⁷ Jer više od pokušaja ni nije moguće s obzirom na ograničavajuću prirodu jezika.

ljubavi; osoba se osjeća voljenom onda kada ima osjećaj da „druga polovica“ istinski poznaje i razumije njen vlastiti manjak kojeg sama utjelovljuje. Iskustvo psihoanalize u suštini jedanke je dinamike, samo je analitičar postavljen na mjesto voljenog: analitičar je taj koji poznaje analizantov manjak, koji ga razumije te ujedno „popunjava“ (Lacan 2015, 193). Iskustvo ujednačene intersubjektivnosti jest upravo to: uvjerenje da analitičar zaista jest taj na koje mjesto ga analizant svojim govorom postavlja (na mjesto manjka). Problem je naravno u tome što psihoanalitičar to zapravo nije. Analizant se tako zatekao u transfernom odnosu: istom onom kakav se razvio kod Anne O. u terapiji kod doktora Breuera, koji se uzima kao paradigmatički slučaj iz kojeg se rodila čitava psihoanaliza. Lacan odlično opisuje prirodu transfernog odnosa na idući način: „This situation is still more redoubtable if we consider that, by the very nature of transference, he will find out what he is lacking insofar as he loves“ (Lacan 2015, 15).

Transferni odnos dakle utjelovljuje manjak. On – baš poput zaljubljeničnoga – omogućava da ono što je inače neodređeno, tj. nekonkretizirani manjak, postane konkretno; da manjak dobije svoj oblik i sadržaj u osobi analitičara (ili bilo kojoj drugoj osobi iz „izvanjskog“ svijeta). Međutim za razliku od intersubjektivnosti kod koje se pretpostavlja da dva subjekta sudjeluju u zajedničkom prostoru na recipročan i usklađen način, odnosno, da ono što jedan „vidi“, ujedno „vidi“ i drugi, priroda transfera je takva da na vidjelo iznosi radikalno nesuglasje⁸. Ili kako to Lacan bezrezervno izjavljuje: „What one is missing is not what is hidden in the other. This is whole problem of love“ (Lacan 2015, 39-40). Iako možda nije moguće u potpunosti problematiku ljubavi svesti na navedeno, središnja je postavka svakako na mjestu: voljena osoba zapravo ne posjeduje (i nije) to nešto posebno i neizrecivo, u što je onaj koji voli (ili koji je zaljubljen) uvjeren. Riječ je o fantazmi – o odrazu njegova, tj. njezina vlastitog manjka.

Il n’y a pas de rapport sexuel

„Nema takve stvari kao što je spolni odnos“⁹ jedna je od dobro poznatih i više nego vrlo efektnih Lacanovih tvrdnji, koju je izjavio na svojem semi-

⁸ Čak i ako ono nije opaženo od strane pojedinaca upletenih u transferni odnos.

⁹ Takav je prijevod izveden iz engleskog koji se na tom mjestu služi frazom „*there is no such thing as...*“. doslovan bi prijevod s francuskog glasio: „ne postoji odnos među spolovima“ ili „ne postoji spolni odnos“. Lacan namjerno osmišljava izjavu na način da supostoje oba značenja. S obzirom na temu ovog rada, ovdje se rabi u potonjom značenju.

naru XVII 1970. godine. Koliko god sve Lacanove izjave ostavljale dojam arbitrarnih provokacija, ovu se možda može izdvojiti kao jednu od najmarkantnijih, ali i najpronijljivijih. S obzirom na njen učinak, nije teško zamisliti scenarij pokušaja oponiranja, nalik na dobro poznatu anegdodu iz povijesti filozofije: „*Aber herr Professor*, to se kosi s činjenicama!“ No dobro poznati odgovor „Tim gore po činjenice!“, u ovom slučaju poprma još jedno dodatno značenje koje se, kao što će se pokazati, ne odnosi samo na seksualnu (ne) aktivnost podnositelja pritužbe. Jasno, kada se kaže da nema takve stvari kao što je spolni odnos, više je nego očito da se ne misli kako u fizikalno-fiziološkom smislu ne postoji spolni čin. Upotreba riječi *rapport* upućuje na nešto „apstraktnije“ ideje: veza, odnos, razmjer, dio, omjer itd. (Fink 2009, 118). Maločas opisani zamišljeni (ali zato ništa manje uvjerljiv) pokušaj oponiranja dolazi s istoga mjesta kao što je to bio slučaj prije dvjestotinjak godina. Ljudi su u svojoj svakodnevnici uvježbani da razmišljaju kao anglosaksonski empiristi, tj. nominalisti (Žižek 2002, 54): zaključuju kako su i sami svjedočili ili čak sudjelovali u onome što nazivaju spolnim odnosom, ergo suludo je tvrditi da toga nema. Na ovome je mjestu vidljiv problem koji se javlja kod svih stajališta koja pretpostavljaju izvanjski materijalni svijet kao neku objektivnu i zasebnu stvarnost po sebi koju onda čovjek neposredno spoznaje¹⁰ – isti onaj koji je obrađivan u drugom poglavlju kroz vid neuropsihoanalize. Upravo se u svođenju psihoanalize na biologiziranu kognitivnu neuroznanost s reduktivnim darvinističkim pokušom očitovala apsolutna impotencija takvog načina mišljenja da kaže išta o polju seksualnosti što bi za čovjeka imalo ikakva značaja.

Do sada se već kroz razjašnjenje pojmova manjka i transfera dalo jasno zaključiti: voljeti znači postavljati drugog na mjesto manjka. Utoliko spolni čin, tj. kopulacija predstavlja, kako i korijen riječi govori, (ultimativni) akt sjedinjenja – popunjavanja manjka i konačne ispunjenosti. Čin koji nastoji oponašati najranije, predverbalne, tj. presubjektne stadije života u kojima je, retrogradno gledano, postojalo takvo sjedinjenje s majkom (usp. Winnicot 2004, 139-140). Usvajanjem jezika i diferencijacijom Ja od izvanjskog svijeta, taj paradigmatički rani odnos zauvijek ostaje zarobljen u prošlosti, dok je subjekt osuđen na doživotno nastojanje da na neki način nadoknadi taj pragu-bitak (usp. Lacan 2006e, 268). Naravno, problem je u tome što druga osoba zapravo ne popunjuje i ne utjelovljuje manjak prve, tj. – kako je već navedeno – nema ono što prva misli da ima. Riječ je uvijek o fantazmatičkoj konstrukciji koja je moguća zbog nepremostivog jaza (kojeg Lacan identificira u jeziku) između dviju osoba:

¹⁰ Kao što je to u današnje vrijeme prevladavajuća paradigma u dominantnim STEM znanostima.

For if we listen to him [Freud], we learn that reality [*réel*] derives its existence from a refusal, that love creates its object from what is lacking in reality [*réel*], and that desire stops at the curtain behind which this lack is figured by reality [*réel*] (Lacan 2006, 366).

Stoga, kada Lacan kaže da nema takve stvari kao što je spolni odnos, ono što tvrdi jest da spolni čin, koji predstavlja konačni akt (obnovljenog) sjedinjenja i uzajamnog popunjavanja – u kojemu drugi popunjuje mjesto manjka – zapravo nije to. Zato kada *herr Professor* s početka odgovara „Tim gore po činjenice!“, to ima još veću težinu ukoliko je „pobunjeni“ empirist fiziološki gledano zaista sudjelovao u spolnom odnosu – gore je utoliko što taj odnos nije to što je ovaj mislio da je.

Može se reći da zaključak kako nema takve stvari kao što je spolni odnos slijedi ukoliko se konsekventno izvede do kraja sve što slijedi iz onoga što je već prije rečeno. Spolni odnos kao odnos žudnje moguć je jedino ako ima fantazmatsku potporu (Žižek 2014, 26). Ukoliko je fantazmatska potpora narušena, i sam ljubavni odnos postaje ozbiljno ugrožen. Na koji način? Jednostavno – preduvjet žudnje i ljubavnog odnosa jest taj da se drugi može pozicionirati na mjesto manjka. Manjak je pak onaj preostatak koji ne može u jeziku biti izražen. Stoga je zaljubljenost (žudnja) u bitnome moguća jedino ondje gdje je jezik manjkav i nedostatan. Zbog toga primjerice odgovor na pitanje „Zašto ti se on/ona sviđa?“ nije moguć, jer bi to značilo da se žudnja potpuno simbolizirala, tj. prevela u jezik. Samim time dokinut je onaj nedokučivi višak koji je za žudnju presudan. Druga bi osoba u tom slučaju postala obična: ni po čemu se ne bi isticala, izgubila bi ono njeno posebno što ju je moglo pozicionirati na mjesto manjka zaljubljenog i zbog čega je ta duboka neizreciva veza s njom bila moguća u prvom redu.

Međutim, kako je rečeno, tragedija se sastoji u tome da ta duboka povezanost koju zaljubljenost pretpostavlja postoji jedino na fantazmatskoj razini (usp. Žižek 2014, 26). Iz čega slijedi da bi razbijanje fantazme (npr. potpunom verbalizacijom ili dovođenjem u situaciju u kojoj ona postaje vidno neodrživa) značilo ujedno i ukidanje žudnje (usp. Žižek 2014, 30). Zbog toga je toliko često da je ono što se čini kao prepreka u nekom odnosu zapravo konstitutivno za održavanje žudnje na životu. Zbog toga sve najveće ljubavi moraju ostati neostvarene: kako se ne bi ukinule. Žudnja jedino i može postojati onda kada je na neki način zapriječena, tj. kada se ne može ostvariti. Stoga i ne čudi da sve najveće ljubavi završavaju tragično i nesretno. Da je Dante kojim slučajem uspio prići voljenoj Beatrice (koju je navodno vidio svega

dva puta u životu!), te da je ljubav bila obostrana, vjerojatno danas ne bismo znali njeno (a možda ni njegovo) ime. Suočen s dosadnom svakodnevicom i njenom običnošću (koja se može očitovati tek onda kada je žudnja „zadovoljena“) Dante bi ubrzo izgubio inspiraciju. Za Danteovu je žudnju bilo konstitutivno to da mu Beatrice nije bila dostupna. Ili kako Žižek to sjajno opisuje:

The ultimate proof of a true love is that the lovers split, renounce the full consummation of their relationship: if the lovers were to remain together, they would either die or turn into an ordinary everyday bourgeois couple. [...] if we are to survive in the everyday world of social reality, one has to renounce the absolute claim of love... (Žižek 1996, 8).

No nije uopće potrebno ići u „ekstremne“ primjere da bi se to pokazalo: analitičkoj je praksi dobro poznato da nerijetko onoga trenutka kada se brak raspadne iznenadno nestane i onaj treći, tj. ljubavnica ili ljubavnik (koji je možda bio čak i uzrok rastave). Slično se može ispostaviti i u suprotnom smjeru: ne da je brak ili veza prepreka odnosu s trećim, već da je treći takoreći fantazmat-ska potpora braku, tj. vezi. Kako Žižek pokazuje na primjeru Emme Bovary, preljub ne mora potkopavati vezu, već može biti u potpuno suprotnoj funkciji:

A passionate extramarital liaison not only does not pose a threat to the conjugal love, it rather functions as a kind of inherent transgression that provides the direct fantasmatic support to the conjugal link, thus participating in what it purports to subvert (Žižek 1996, 11).

Svim je navedenim slučajevima zajedničko to da ono što se čini kao svojevrsna prepreka ostvarenju, tj. zadovoljenju žudnje, zapravo sačinjava preduvjet za njeno formiranje i/ili održanje. Utoliko je opisana tragična priroda žudnje. Ona u bitnome uvijek nastavlja žuditi, te nikada zapravo ne dosegne svoj objekt. Jasno, tomu je tako jer ona niti nema neki svoj izvanjski objekt. Objekt žudnje je – kako to Lacan formulira – sama žudnja! Između ostaloga, pravoga objekta ionako ne može imati, jer je i sama proizašla iz manjka koji nije neki konkretni manjak. Jasno, on se materijalizira u fantazmi – no on sam po sebi nije ništa! To je naprosto efekt nemogućnosti da se u jeziku sve izrazi i da se nadomjesti gubitak ranog simbiotskog odnosa. Jednako tako i žudnja koja odatle proizlazi nikada nije konkretizirana kao takva, već se javlja u raznim fantazmatским scenarijima, u seriji *pomaknutih* predodžbi i sl. Utoliko onda nema niti spolnog odnosa kao konačnog uzajamnog zadovoljenja žudnje u kojemu se dvije stranke nalaze u harmoničnom i nadopunjavajućem odnosu poput jina i janga, kao što je to slučaj kod intersubjektivnosti.

Od žudnje do znanja

Nakon što se pokazalo na koji je način subjekt manjkav te koje su posljedice tog manjka, može ga se u konačnoj elaboraciji dovesti u vezu sa znanjem. Pitanje je dakle: koja je poveznica između žudnje manjkavog subjekta koji nikada ne može obnoviti (pra)davno izgubljeno jedinstvo¹¹, i znanja. Koju ulogu znanje – čiji se najsublimniji oblik nalazi pod imenom filozofije – igra za žudnju, odnosno ljubav, i obratno? Lacan to komentira na idući način: „knowledge [...] is closely related to love. All love is based on certain relationship between two unconscious knowledges“ (Lacan 1994, 144). Jedan od načina na koji se to može razumjeti jest da je nesvjesno uvijek u igri kada je ljubav u pitanju, da mora postojati određena veza s tuđim nesvjesnim te znanje istog. Riječju, potrebno je prepoznati kako je drugi aficiran znanjem za koje se pretpostavlja da postoji u partnerovom nesvjesnom (Fink 2015, 120).

Vezu o znanju i ljubavi Lacan detaljno prikazuje u Seminaru VIII (1960. – 1961.), u kojemu je čitavi semestar posvetio vlastitom čitanju Platonova *Simpozija* na kojemu je demonstrirao svoje teorijske pretpostavke koje se tiču (između ostalog) veze ljubavi i znanja. Pritom povlači paralelu između analitičkog procesa, tj. uloga koje nastaju unutar analitičkog setinga, s onima što su opisane u *Simpoziju* (usp. Lacan 2015). Kako je unutar psihoanalitičkog diskursa transfer, uvjetno rečeno, ime ljubavi, naslov čitavog seminara glasi: *On Transference*. Iako Lacan vrlo podrobno prolazi kroz svaki govor iznesen u *Simpoziju*, najviše pažnje posvećuje Sokratovom i Alkibijadovom govoru te razradi njihova odnosa. Na primjeru odnosa (Sokrata i Alkibijada) vide se bitni momenti onoga što je unutar psihoanalize prepoznato kao transfer.

Ljubavne veze kakve su opisane u *Simpoziju* nisu više naročito tipične za današnje vrijeme kao što su bile u antici. Osim što su bile pretežno homoseksualne, tj. pederaste (odnosno, barem su takve opisivane kod Platona) karakterizirao ih je i „neravnopravan“ odnos unutar kojih bi jedan, obično onaj mlađi i neiskusniji, volio, dok bi drugi, stariji i iskusniji, bio voljen i cijenjen (usp. Platon 2015). Tako je bilo i u slučaju Alkibijada i Sokrata, prema priči koju svima prisutnima priča sam Alkibijad. Sokrat, iako opisivani kao fizički ružan, bio je više nego poželjan: prije svega zato što je glasio za najmudrijeg od svih. Drugim riječima, za Sokrata se, unatoč njegovoj izjavi kako zna jedino da ništa ne zna, pretpostavljalo kao da zna, tj. kao da je u posjedu nekog specijalnog znanja kojem ostali nemaju pristupa. Alkibijad je bio jedan od mnogih kojima se sviđao i koji su mu se divili. On je kao uspješan i bogat

¹¹ Jedinstva nikada zapravo nije bilo, već je riječ o retrogradnom efektu označavanja (usp. Žižek 2002, 142-143).

mladić opetovano nastojao zavesti Sokrata, no u tome nikako nije uspijevao. Nakon nekoliko neuspjelih suptilnih pokušaja, Alkibijad je jednom prilikom kada su bili sami otvoreno pokušao navesti Sokrata na spolni čin. No ni tada mu nije uspjelo – Sokrat mu je dopustio da leže u zagrljaju, no ništa više od toga (usp. Platon 2015, 88-100).

Nije potrebno posebno detaljno poznavanje transfera kako bi se prepoznali slični momenti. Naime, upravo se analitičara opisuje kao subjekta za kojeg se, kao i za Sokrata, pretpostavlja da zna (Fink 2016, 47). Analizant na psihoanalizu dolazi s idejom da analitičar zna što s njim „ne valja“. Odnosno, da zna za njegov manjak. Kao i kada je Sokrat u pitanju, analitičar je onaj koji navodno posjeduje to posebno znanje koje se tiče analizanta, dok ga on sam (analizant) nema (Lacan 1998, 144). Alkibijad od Sokrata traži nešto što on sam nema na jednak način kao što to analizant traži od svog analitičara (Fink 2016, 13).

Ključno je to da je Sokrat, kako Fink tvrdi, bio virtuoz u istjerivanju manjka drugih ljudi (Fink 2016, 43). Iako je sam tvrdio da je manjkav (da zna kako ništa ne zna), uspijevao je drugima ukazati na njihov manjak, navodeći ih tako na proširenje znanja, tj. na filozofiranje. Gotovo poput Freudova imperativa: „*Wo Es war, soll Ich werden!*“ (Freud 1964, 80) koji zahtijeva spoznavanje nesvjesnog (koliko je nesvjesno uopće moguće spoznavati!). Jednako tako i analitičar „prisiljava“ analizanta da u što većoj mjeri verbalizira manjak, tj. da, takoreći, proizvede i opiše vlastitu prošlost, probleme, nesigurnosti itd. Analitičkim rječnikom rečeno – da se suoči (i po mogućnosti pomiri) s vlastitom kastracijom. No pritom se iznimno pazi na koji se način odgovara na analizantov govor. Govor je, kako to Lacan objašnjava, u suštini zahtjev za ljubavlju (Fink 2016, 38) koji – ukoliko naiđe na plodno tlo, tj. ukoliko transfer „proradi“ – drugog postavlja na mjesto manjka, tj. drugi postaje objektom ljubavi. No dokle god je analizant uvjerenja da analitičar zaista ima ono što njemu samom fali, direktna konfrontacija s manjkom nije moguća. U tom je trenu analizant ovisan o analitičarevoj osobi. No kako analitičar kroz dugi period analize ne odgovara na analizantov govor kako bi ovaj htio, transfer se s vremenom „raspada“ – i upravo u tom postepenom procesu raspada transfera dolazi do analizantova suočavanja s manjkom, odnosno kastracijom:

As psychoanalysts, it is not, of course, our job – even if certain therapists think it is – to convince the analysand that he or she is worthy, to spour the reluctant analysand on to declare his or her love sooner rather than later, or to generally help improve analysand’s sense of timing in all things amorous. It is our job as analysts to get the analy-

sand to come to grips with *castration* that lies behind all declarations of love (Fink 2016, 46).

Za analitičara to nije nimalo lak posao s obzirom na to da njegova ljubav za analizanta mora biti takva da ništa ne traži zauzvrat: kategorički je imperativ da analitičar ne iskorištava analizantov transfer, te da se njime služi isključivo u svrhu pomaganja analizantu. Time što analitičar ne „potpaljuje“ analizantov transfer, omogućava s vremenom njegovu prevladavanje i, kako je rečeno, suočavanje s manjkom, odnosno kastracijom, na čije mjesto stupa ispravnije razumijevanje tog manjka. To će reći da na mjesto manjka i propale ljubavi („rastavljenog“ transfera kada je u pitanju analiza) stupa svojevrsno znanje: u slučaju psihoanalize, znanje o kastraciji koje u bitnome sačinjava znanje o sebi¹².

No više je nego očito kako psihoanaliza nije jedina koja tendira na znanje. Kao što je najavljeno sasvim na početku – u samom *Uvodu* – u igri je jedna puno starija ljudska djelatnost, vjerojatno jedina koja tendira na znanje koje nije tek instrumentalno. Riječ je naravno o filozofiji. Nije li filozofija ona koja vječno nanovo traži proširenje znanja? Koja, koliko god i kako god se širila, i u dubinu i u širinu, uvijek uspijeva iznova (re)aktualizirati stara pitanja, nadopunjuje odgovore, te ih rastavlja, sastavlja, preslaguje... Filozofija u suštini nikada ne staje, uvijek ima još toga za nadodati, prepraviti, opovrgnuti, (re)interpretirati itd. U svemu tome očituje se pozadinsko djelovanje nezadovoljivog i neispunjivog manjka. Uzevši Sokrata kao primjer, može se reći kako je jasno da je isti onaj manjak što leži u pozadini ljubavne žudnje, isto tako i u pozadini znanja, odnosno vječnog nastojanja proširenja znanja. Utoliko se može prihvatiti opis filozofije kao *žudnje za znanjem*. Time je ujedno dan i jedan od mogućih odgovora na pitanje „što filozofija uopće jest?“ – nastojanje da se znanjem popuni i nadoknadi ono što se supstancijalno popuniti i nadoknaditi ne može. Jasno, to ne može niti žudnja što svoje ispunjenje traži u ljubavi. Ipak, kako to Fink uočava, postoji jedna bitna razlika između dvaju mogućih pristupa ljubavi i znanju. Ako se na početku postavila jaka sličnost filozofije i psihoanalize, u razlici između pristupa ljubavi i znanju kao posljedicama žudnje – kako to Fink opisuje – možda se očituje i razlika između filozofije i psihoanalize:

Note that whereas Plato, at least in the guise of Diotima, took love to be a means to an end – that end being knowledge or wisdom – in psychoanalysis love is viewed not merely as a helpmate (i.e., the motor force of the analysand's exploration of the unconscious). [...] In psychoanalysis, knowledge and understanding are not ends in themselves. Love is (Fink 2015, 51).

¹² Naravno, nikada manjak ne nestaje, tj. nikada ne biva – kako je već rečeno – potpuno simboliziran.

Bibliografija

- Benveniste, Emil. 1970. „*The Formal Aparatus of Enunciation*“ U „*in Langages mars*“.
- de Saussure, Ferdinand. 2000. „*Tečaj opće lingvistike*“. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Fink, Bruce. 2009. „*Lakanovski subjekt, Između jezika i Jouissance*“ Prevela: Ana Štambuk. Zagreb: Kruzak.
- Fink, Bruce. 2016. „*Lacan on Love, An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*“ Cambridge: Polity Press.
- Freud, Sigmund. 1964. „*New Introductory Lectures on Psycho-analysis*“ U *The Standard Edition of the Complete Psychological Wworks of Sigmund Freud. Vol. XXII (1932-36)*. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1969a. „*Nelagodnost u kulturi*“ U *Iz kulture i umetnosti*. Preveli: Vojin Matić, Vladeta Jerotić, Đorđe Bogičević. Beograd: Matica Srpska.
- Freud, Sigmund. 1969b. „*Tri rasprave o seksualnoj teoriji*“ U *O seksualnoj teoriji – Totem i tabu*. Preveo: Pavle Milekić. Beograd: Matica Srpska.
- Freud, Sigmund. 1970. „*Tumačenje snova I*“ Preveo: Albin Vilhar. Beograd: Matica Srpska.
- Freud, Sigmund. 1986a. „*Prilog uvodu u narcizam*“ U *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Izabrao Gvozden Flego. Preveo Boris Buden. Zagreb: Naprijed.
- Freud, Sigmund. 1986b. „*Nagoni i njihove sudbine*.“ U *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Izabrao Gvozden Flego. Preveo Boris Buden. Zagreb: Naprijed.
- Freud, Sigmund. 1986c. „*Nesvjesno*“ U *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Izabrao Gvozden Flego. Preveo Boris Buden. Zagreb: Naprijed.
- Freud, Sigmund. 1986d. „*Ja i Ono*“ U *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Izabrao Gvozden Flego. Preveo Boris Buden. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, G.W.H. 1970. „*Istorija filozofije*“ Beograd: Kultura Beograd.
- Klein, Melanie. 1983. „*Prilog psihogenezi manično-depresivnih stanja*.“ U *Zavist i zahvalnost*. Urednici: Mirjana Dobrović i Muradif Kulenović. Prevela Anita Sujoldžić. Zagreb: Naprijed.
- Lacan, Jacques. 1983a. *Prevrat subjekta i dijalektika želje u Freudovom nesvjesnom*. U *Spisi (Izbor)*. Beograd: Prosveta,
- Lacan, Jacques. 1983b. „*Funkcija i polje govora i jezika u psihoanalizi*“ U *Spisi (Izbor)*. Beograd: Prosveta.

- Lacan, Jacques. 1988. „*The Seminar Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*“. Trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques. 1998. „*The Seminar Book XX: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*“ New York, London: Norton & Co.
- Lacan, Jacques. 2006a. „*The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power.*“ U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2006b. „*Response to Jean Hyppolite's Commentary on Freud's „Verneinung“*“ U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2006c. „*The Signification of the Phalus*“ U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2006d. „*The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*“ U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2006e. „*Sygyne's No*“ U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2006f. „*Psychoanalysis and Its teaching*“. U *Ecrits*. Preveo Bruce Fink. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 2015. „*Transference, The seminar of Jacques Lacan, Book VIII*“ Edited by: Jacques-Alain Miller. Translated by: Bruce Fink. Cambridge: Polity Press.
- Laplanche, Jean – Pontialis. 1992. Jean-Bertrand, *Riječnik psihoanalize*. Preveli Radmila Zdjelar i Boris Buden. Zagreb: Naprijed.
- Mikulić, Borislav. 2017. „*Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach, i jezični materijalizam*“ U *Inačice materijalizma. Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Platon. 2015. *Gozba ili O ljubavi*. Preveo Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- Solms, Mark. 2015. *The Feeling Brain. Selected Papers on Neuropsychoanalysis*. London: Karnac Books.
- Winnicott, Donald W. 2004. „*Igra i stvarnost*“ Prevela: Tamara Tomić. Zagreb: Prosvjeta.
- Žižek, Slavoj. 1996. „*There Is No Sexual Relationship: Wagner as a Lacanian*“ U *New German Critique*, No. 69. Duke University Press.

Žižek, Slavoj. 2002. „*Sublimni objekt ideologije*“ Preveo Nebojša Jovanović. Zagreb: Arkzin.

Žižek, Slavoj. 2012. „*Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism.*” London i New York: Verso.

Žižek, Slavoj. 2014. „*Event. Philosophy in Transit.*“ London: Penguin Books.

ESEJI

Filozofija?

Što je uopće „filozofija“? Na što se misli kada se kaže „filozofija“ i „filozofiranje“, na koga se misli kada se kaže „filozof“? Ovdje nam sada nije do toga da iscrpno nabrojimo sve historijski posvjedočene, već nekako dane odgovore na to pitanje. Filozofijom se nazivalo, ili se još uvijek naziva, mnogo toga. „Filozofija“, to je znanost, bilo kao prva i najviša ili pak kao tek jedna od znanosti među mnogim drugim, „duhovnim“ ili „humanističkim“ znanostima, uklopljena u opći pogon znanstvenog rada za koji se osposobljava u školama i na sveučilištima. „Filozofija“, to je svjetonazor u velikom i u malom, teorija svega ili teorija ovoga i onoga, ili je ona pak sklop temeljnih vrijednosti i praktičkih načela življenja. Kod nekih je pak „filozofiranje“ misaono razglabanje i uživanje u besvrhovitu igranju pojmovima, u kojem slučaju „vanfilozofijski“ biva označeno kao beskorisno kompliciranje i zamučivanje jednostavnog „stanja stvari“. Mnogo toga je sebi uzelo ime filozofije, misleći pod tim očigledno svakog puta nešto bitno drugačije.

Trebamo li se onda naprosto odlučiti za neku od ponuđenih mogućnosti i od sad nadalje to zvati filozofijom, a sve ostalo što tome ne odgovara proglasiti nefilozofijom? No kako da odaberemo? Na temelju čega da donesemo odluku? Trebamo li se pozvati na nečiji autoritet i pitati kod onih koji slove kao filozofi, i koji kao takvi mora da znaju što je to filozofija? Time međutim ne bismo teškoći umaknuli. Jer, kao što smo rekli, postoji mnoštvo navodnih autoriteta i mnoštvo međusobno suprotstavljenih odgovora na pitanje što je filozofija. Kako onda da odlučimo čiji autoritet važi, a čiji ne? Zar ne bismo tada bili oni koji imaju autoritet po pitanju toga tko je filozof, a istovremeno i oni koji traže nečiji autoritet jer sami ne znaju što je filozofija, a što nije?

No naše se pitanje „što je uopće filozofija?“ može čuti dvosmisleno. Kao prvo, ono može značiti da nam je „filozofija“ samo riječ koju smo mnogo puta čuli, ali čije pravo značenje ne poznajemo pa stoga pitamo što je uvriježeno tom riječju imenovati da i mi preuzmemo taj običaj imenovanja. Mi bismo tada prepustili nekome ili nečemu da određuje što se kako ima nazivati, tj. da postavlja ispravne stručne nazive jer je za to nekako ovlašten i opunomoćen. Filozofija bi tada pripadala nekima koji na to polažu pravo, a sve ostalo bi bilo „filozofija“ u „vanfilozofijskom“, „neznanstvenom“, „popularnom“ značenju te riječi. Vidjeli smo međutim da i na razini imenovanja u tolikoj mjeri vlada opće nesuglasje da se odabir autoriteta čini gotovo posve slučajnim i proizvoljnim. I kod samih „filozofa“ naime vlada nesuglasje o tome što je to filozofija. No što god da se već odluči nazivati filozofijom, zar ne mora ono što se tako naziva po nečemu biti upravo to što jest, tj. zar ne mora postojati kriterij po kojem se onda može, prema prethodno utvrđenom značenju riječi, biti filozofom i procijeniti tko jest filozof, a tko nije, tko filozofira, a tko čini nešto drugo, makar to nazivao istim imenom? Kaže li se primjerice da su Platon i Aristotel ili Locke i Hume ili Derrida i Foucault filozofi, ne mora li se nužno nešto misliti pod „biti filozofom“ da bi se uopće moglo reći da navedeni, po tome što odgovaraju tom kriteriju, jesu filozofi? Pitanje „što je uopće filozofija?“ tada bi smjeralo na to da pita što je to bitno zajedničko svemu što mislimo pod imenom filozofije, a ne bi tražilo tek sporazum oko riječi. I dok se može posve proizvoljno odlučiti nešto nekako nazivati, premda to ne znači isto što i posve opravdano, u tome što se zapravo misli pod onim što se misli, a ne tek naziva, nije moguća nikakva proizvoljnost.

Drukčije rečeno, što god da se misli kada se kaže „filozofija“, pitanje „što je uopće to“ pita što je to *kao* takvo, što je ono što to čini upravo time što jest. Mi dakle pitamo što je to filozofija *kao* filozofija, naime što to filozofiju čini upravo filozofijom, a ne nečim drugim. Tek je po toj *biti* filozofije moguće da nešto bude filozofija, ukoliko to nešto jest tako da odgovara biti filozofije, naime ukoliko jest tako da kroz njegovo biti upravo bit filozofije jest. Mi dakle pitamo za samu filozofijskost, koja svakoj pojedinoj filozofiji i svakom pojedinom filozofu prethodi kao nužan uvjet njihove mogućnosti. To hoće reći da filozofijskost, odnosno bit filozofije, mora biti da bi uopće bilo moguće da bude neke filozofije i nekog filozofa. Kao ono što omogućuje svakoj mogućoj filozofiji ne samo da uopće bude, nego i da bude upravo ono što jest, da bude pri sebi i u istovjetnosti sa sobom, tj. da *istinski* bude, filozofijskost ili bit filozofije jest sama *istina* filozofije. Stoga čak i ako ima nešto od te filozofijskosti u moru navodnih filozofija i filozofa, što god mi mislili pod imenom filozofije, mi bez nekog uvida u nju samu svejedno nemamo kriterij po kojem bismo

u tom moru razaznali filozofiju i razlikovali je od nefilozofije. Dok god ne vidimo bit filozofije, mi u svemu što jest možemo vidjeti sve i svašta, ovako i onako nazvano, ali filozofiju ne možemo prepoznati, tj. ne možemo razlikovati filozofiju od svega drugoga što jest, a uopće nije filozofija i k tome ne možemo razlikovati istinsku od lažne filozofije, tj. onu kroz koju odista živi filozofijskost od one kroz koju živi nešto što je možda njoj nalik, ali zapravo nije ona sama. Vidjeti mnoštvo filozofija i filozofa, a ne vidjeti *filozofiju samu*, koja ih čini time što jesu, moguće je dakle jedino ako se nju ipak nekako vidi, jer bez toga bi „filozofija“ bila samo riječ bez značenja, ali se filozofiju u tom vidu ne vidi *kao* nju samu, nego samo kao ovu i onu filozofiju, tj. u nekima od njenih mogućnosti da ne bude ona sama nego od sebe drugo. Biti upućen u historiju filozofije, znati pobrojati mnoštvo filozofa i njihovih filozofija, a istovremeno ne vidjeti svima njima zajedničku i omogućujuću bit filozofije, to stoga znači vidjeti filozofiju samo u njenoj rasutosti i reduciranosti na neke od svojih mogućnosti, a ne vidjeti je sabranu u njenoj potpunosti i istovjetnosti sa sobom, tj. u njenoj istini. Ukratko, to znači vidjeti ne-istinu filozofije. Nije dakle na djelu potpuno odsustvo svakog vida, totalno sljepilo, nego upravo vid, ali vid koji ne vidi istinu nego ne-istinu. Ne-istina je pak samo istina reducirana na neku od mogućnosti svojeg očitovanja. Što to zapravo hoće reći? Što sve pretpostavlja pitanje za istinom nečega?

Uzmimo u razmatranje, primjera radi, odgoj¹. Pretpostavimo da istinski odgajati znači voditi neko biće k tome da u potpunosti razvije i ozbilji sve što ono po svojoj biti jest, tj. što ga čini upravo tim bićem. Tako određen odgoj dakle pretpostavlja biće koje još nije ono što po svojoj biti jest, nego tek ima postati ono što, makar samo bilo toga nesvjesno, po svojoj biti teži biti. Iz toga nadalje slijedi nužnost nečega čemu je odgoj potreban. Odgoj bi bio izlišan za ono koje još nije ono što po svojoj biti jest, ali ipak ne potrebuje nikakvo vodstvo da bi postiglo svoju svrhu. Biljka se primjerice razvija od sjemena do cvijeta i ploda, ali nije ono koje može biti odgojeno, tj. nije odgojiva, jer ona se pod potrebnim uvjetima sama od sebe, vođena unutarnjom nužnošću svoje naravi, ozbiljuje kao ona biljka koja jest. Ukoliko je odgoj vodstvo odgojiva bića k njegovoj svrsi, onda on time pretpostavlja biće koje u svojem bivanju može ići prema svojoj svrsi, ali to i ne mora, tj. biće koje može svoju svrhu promašiti. Budući da je tu svrha vlastito samoozbiljenje, to bi bilo biće koje može tako reći sebe promašiti, a odgoj bi bio metoda kojom ga se od tog promašaja spašava i privodi njegovu potpunu ozbiljenju. Budući da je odgojivo biće odgojivo upravo po tome što potrebuje vodstvo da bi se ozbiljilo, po tome

¹ Odgoj u tom, širem smislu obuhvaća i obrazovanje, tj. uključuje gajenje i gojenje, tj. uzdizanje i oslobađanje moći spoznaje odgajnika, a ne tek usađivanje ispravnih navika.

što ne umije samo od sebe bivati k svojoj svrsi, jer inače uopće ne bi bilo odgojivo, odgoj potrebujuće biće, utoliko odgoj kao odgoj podrazumijeva i ono biti odgajatelj. Biti odgajatelj znači biti ono koje može odgojivo biće odgojiti, tj. privesti ga svrsi kojoj ono samo od sebe teži doći, ali samo od sebe to ne može. No da bi odgajatelj to mogao, on mora poznavati odgajanicovu bit, tj. mora znati što je to biće koje mu je dano na odgoj, koja je to moć koja u njemu leži i čeka da bude oslobođena, i koja je to svrha kojoj on nesvjesno teži? Bez tog znanja odgajatelj uopće ne bi mogao biti ono što jest, naime onaj kroz kojega se vrši odgoj kako je prethodno određen, jer ne bi mogao znati kamo odgajnika usmjeriti niti bi mogao znati bliži li se odgoj svojoj svrsi ili se od nje udaljava. Istinski bi odgajatelj onda bio onaj koji svojem odgajniku hoće da se uspješno razvije i ujedno onaj koji ima potrebno znanje kojim to može postići. Bit odgoja tako ima nužan ustroj, koji se u sebi raščlanjuje na ono koje odgaja, ono koje je odgajano, ono što odgajano ima postati i samo odgajanje, u kojem se čitav sklop sabire i izlazi na vidjelo. Taj ustroj biti odgoja prethodi svakom mogućem svojem oprimjerenju kao uvjet njegove mogućnosti, tj. on je ono što mora biti da bi bilo koji pojedini odgoj, odgajatelj i odgajnik uopće bio moguć. Mi dakle sada govoreći o odgoju ne mislimo tek na pojedinačne slučajeve odgoja čovjeka. Ako je „čovjek“ ime za ono biće koje može odgovarati biti odgoja, koje može biti tako da kroz njegovo bivanje biva bit odgoja, onda možemo reći da je čovjek po mogućnosti odgajanje, odgajatelj i odgajnik. Mi čak nismo pretpostavili da u odgajanju odgajatelj mora odgajati nešto drugo od sebe, kao što je slučaj primjerice u odgoju djece. Jer možda bi neko biće moglo ujedno biti i odgajatelj i odgajnik, tj. samo sebe odgajati? Mi to sada unaprijed i bez provedena istraživanja te mogućnosti ne možemo ni potvrditi ni zanijekati, no u svakom slučaju sada smo strogo razlikovali ono koje jest nešto od onoga što ono jest i po kojem jest to nešto.

Imajući u vidu prikazani ustroj biti odgoja, možemo sada pokušati pokazati neke od načina na koje taj ustroj može biti ozbiljen. Primjerice, je li moguć neki odgajatelj koji odgajanicima hoće da postignu svrhu odgoja, ali sam ne zna što je ta svrha pa ih nehotice upropaštava? Što ako netko prepoznaje da odgojivo kao odgojivo potrebuje neku pomoć da bi se razvilo, ali ne prepoznaje da je još potrebno i znanje da bi mu se zaista moglo pomoći? Ne prepoznavši da biti odgajatelja pripada poznavanje i vodstvo naravi odgajnika, takav bi možda svoju ulogu prepoznao u tome da omogućiti odgajanicima da dobiju što god im se prohtjedne, tj. da bude samo izvršitelj njihovih prohtjeva. Odgajatelj koji to čini, ne videći da odgojiva narav ne zna sama od sebe što je za nju najbolje, prepuštao bi odgajanje onima koji trebaju odgajatelja upravo zato što sami ne mogu odgajanjem upravljati. Drugi bi pak možda

prepoznao potrebu upoznavanja i vodstva naravi odgajanika, ali bi svejedno promašio njenu svrhu zato što njegovo znanje nije pravo znanje, naime jer ne odgovara ustroju znanja kao znanja, u koji ovdje sada nećemo ulaziti. Recimo samo primjerom da bi to mogao biti netko tko misli da je za odgajanika dobro isto ono što i za njega, tj. koji neopravdano pretpostavlja da je svaka narav posve jednaka njegovoj. U oba bi slučaja na djelu bili odgajatelji koji odgajanicima hoće dobrobit, ali budući da ne znaju što je to za njih dobro pa ih nehotice upropaštavaju, oni ne bi zaista bili odgajatelji. No to bi opet bili nekakvi odgajatelji, budući da odgojiva bića vode k tomu da postanu ono što na početku tek mogu biti a još nisu. Ona međutim mogu biti mnogo toga, a kao odgojiva mogu svoju svrhu pogoditi ili promašiti, tj. mogu se uspješno razviti ili pak biti iskvareni i upropašteni. Prema prethodnoj odredbi pravi bi odgajatelj bio onaj koji bi, znajući mjeru njihove naravi, znao kako da ih prevede u njihovo dobro, a ne u njihovu propast. Onaj koji ih nehotice upropaštava jest međutim i dalje nekakav odgajatelj, a ne nešto drugo što s odgojem nema nikakve veze, jer kroz njega na vidjelo izlazi nešto od onoga biti odgajatelj, ali ne sve, nego samo nešto, naime to da vodi odgojivo biće k ozbiljenju nekih mogućnosti njegove naravi. On je nekakav odgajatelj, i to ne bilo kakav, nego upravo *loš* odgajatelj, jer istinski, pravi, tj. dobar odgajatelj jest onaj koji uz dobre namjere i zna što je zaista dobro za odgajanika, pa stoga ne ozbiljuje bilo kakve mogućnosti, nego samo one u kojima je odgajanik ozbiljen prema mjeri svoje naravi. S druge strane, moguće je na određen način poznavati narav odgajanika, tako da se zna mnoštvo toga što ona može i ne može, ali se pritom držati spram njena potpuna razvitka ravnodušno ili čak neprijateljski i koristiti se stečenim znanjem da bi se od nje učinilo nešto drugo, a ne ono što ona sama teži postati. Tada bi se svrhu odgoja vidjelo u oslobađanju od „puke prirodnosti“ u ime „viših“ vrijednosti i ciljeva, ili pak ne u ime nekoga „idealala“, nego u ime bezgranična uvećanja vlastite moći. Odgajatelj dakle može biti odgajatelj i tako da ne oslobađa narav svojeg odgajanika, nego odgajanika oslobađa *od* njegove naravi i njene svrhe da bi od njega proizveo nešto drugo što on može biti. No takav odgajatelj prema prethodnoj odredbi odgoja također porobljuje odgajanika, tj. reducira ga na neku od mogućnosti njegova otuđenja od samoga sebe, tako što tretira njegovu narav kao sredstvo koje treba osposobiti za postizanje ove ili one nametnute svrhe, umjesto da je narav sama, u punini svoje istine, svrha odgoja. Hoće li se takav odgoj nazvati još i nekim drugim imenom, ovdje nam nije toliko važno, jer to bi i dalje po tome što nekako očituje bit odgoja bio nekakav odgoj, samo ne istinski nego lažan. Lažan bi bio po tome što kroz njega na vidjelo ne bi izlazio odgoj kao odgoj, nego neki pričin odgoja, nešto što izgleda kao odgoj sam, ali uistinu nije to,

nego samo nešto tome nalik. Istina odgoja, kao ono što omogućuje da bude nekog odgajatelja, odgajanika i odgajanja tako ujedno omogućuje vlastitu laž, tj. omogućuje kako istinit, tako i lažan odgoj.

Mi dakle sada nismo razlikovali istinu od neistine kao onoga što toj istini samo donekle nalikuje jer ju ne uspijeva do kraja u sebi ozbiljiti, pa je u tom smislu ne-istina. Nismo naime govorili o ovom ili onom pojedinačnom odgajatelju, kao nekome tko u većoj ili manjoj mjeri uspijeva djelovati u skladu s načelima odgoja kao odgoja. Mi smo naprotiv govorili o mogućnostima *načelna* promašaja istine odgoja. Odgajanje se može odvijati pod vladavinom istine odgoja, naime tako da načelno zadovoljava sve uvjete pod kojima je odgoj odista odgoj, a da opet ne ozbiljuje u potpunosti sve što slijedi iz vladavine toga načela, nego se zbiva nesavršeno. Neki odgajatelj može htjeti odgajanika osloboditi za njegov istinski život, jer tako vidi svrhu odgoja, ali on to vrši u zatečenim, izvanjski postavljenim uvjetima i ima neki određeni stupanj sposobnosti odgajanja za postizanje svoje svrhe. On k tomu može i sam biti još nesavršen kao odgajatelj, tako da odgaja na temelju poznavanja mjere odgajaničke naravi, ali je svejedno u tom znanju nesavršen, tj. zna samo djelomično, makar spoznao najbolje što on to može i ne načelno promašeno, kao što načelno promašuje primjerice onaj koji svaku narav mjeri mjerom svoje naravi. Takav odgoj ne bi odgovarao samoj istini odgoja, ali ne bi zbog toga bio lažan odgoj. Nije dakle sve osim istine same lažno, nego je moguće i ono koje *nije* sama istina, i u tom smislu je ne-istinito, ali očituje istinu na način da u određenoj mjeri i na svoj način istinu ozbiljuje, i utoliko *jest* istinito. To, koje i jest i nije istinito, bilo bi dakle neka slika i prilika istine u kojoj je ona vjerno prikazana, za razliku od onoga što ne očituje istinu, nego neku od načelnih mogućnosti njenog promašaja, koje je utoliko krivotvoreći prikaz iskrivljenja istine. Razlikujemo dakle istinu samu od onoga što je istinito, tj. što je drugo od nje same na način da je njena više ili manje istinita slika². I istinita slika mora međutim nekako načelno biti različita od onoga čega je slika, inače ne bi uopće bila slika, nego sama istina, tj. ne bi imalo smisla naše razlikovanje između onoga koje jest nešto i onoga što ono jest, po kojem jest to nešto. Jer ne mora li, na primjeru rečeno, svaki, pa i najsavršeniji, najbolji, tj. najistinitiji odgajatelj ujedno nekako biti drugo od same istine odgoja, jer u protivnom ne bi uopće bio *neki* odgajatelj, nego bi bio *sāma* bit odgajatelja? Upravo o mjeri u kojoj neki odgajatelj očituje istinu odgoja, tj.

² Pod slikom se tu ne misli sliku nečega što je ustrojeno po nekom načelu ustroja, nego je sama slika ono koje je ustrojeno po nekom načelu ustroja, te je ona utoliko očitovanje ili prikaz *samog načela*. Istinita slika utoliko ne nastaje tek oponašanjem ili odslikavanjem nečeg istinitog, nego očitovanjem i prikazivanjem same istine. Ono istinito i nije drugo nego slika istine, naime ono istinoliko, istini slično.

u kojoj je istina odgoja u njemu prisutna i odsutna, ovisi koliko je on dobar, tj. istinit odgajatelj. Onaj u kojem je ona prisutna u manjoj mjeri jest slabiji, nesavršeniji³, lošiji odgajatelj. Manjak, lišenost istine odgoja međutim nije laž odgoja, koja je također načelno moguća. Promatran po sebi manjak nije nešto, nego je neko ništa, naime ništa koje jest samo kroz odnos, tj. usporedbu dviju stvari u kojoj se jedna pokazuje *manje* savršenom od druge i utoliko *nije* ono što savršenija stvar jest. Laž odgoja je pak neki načelni poremećaj u ustroju biti odgoja, koji barem kao mogućnost tom ustroju načelno pripada. Lažnost lažna odgoja ne svodi se dakle na puki manjak istine proizašao iz usporedbe s istinitijim odgojem, nego u lažnu odgoju štoviše jest nešto čega u istinskom odgoju nema. Tako se primjerice, vidjeli smo, može dogoditi da se odgoj pojavi kao neobuzdano udovoljavanje prohtjevima, kao nasilno ukapljivanje i uniformiranje ili pak kao znanjem vođeno obučavanje za ozbiljenje nametnutih svrha. To su redom mogućnosti odgoja koji kvari, slabi i podjarmljuje, tj. porobljava snage odgojive naravi. Pravi odgoj pak spašava, uzdiže i oslobađa. Krivotovorenje istinskog odgoja kao mogućnost „upisana“ je u sam njegov ustroj na isti način na koji je bolest kao mogućnost upisana u ustroj zdrava živog bića. Ono što razlikuje zdravo od bolesna jest načelo ili princip po kojem je ono ustrojeno. Sadržajno gledano, ono što je u zdravlju zdravo isto je ono koje je u bolesti bolesno, naime neki stupanj moći živoga, koje može biti ustrojeno kao zdravo ili kao bolesno. Živo biće koje može podnijeti dvostruko više napora od drugoga dvostruko je snažnije, moćnije vršiti ono što živomu biću kao živomu pripada vršiti i utoliko bolje i savršenije živo biće, kao što je i odgajatelj koji može istovremeno više odgajnika u većoj mjeri usavršiti bolji i moćniji odgajatelj od nekoga tko može samo jednoga u manjoj mjeri. No ovaj drugi ipak nije time lažan odgajatelj, kao što ni slabije živo nije bolesno živo. Ono što uzrokuje bolest je naprotiv neki drugi princip ustroja živoga, koji kao takav ima svoju pravilnost, zakonitost svojega bivanja, koja se može razumjeti iz zakonitosti bivanja zdrava živoga bića. Na temelju toga je i moguće nešto takvo kao što je liječništvo, budući da je ono omogućeno znanjem kako pravog, zdravog ustroja tijela, tako i mogućih načina narušavanja, raspada i moguće ponovne uspostave tog ustroja. Čak i ako bolest vodi u potpuni raspad svakog ustroja, tj. u smrt, samo oboljenje nije puki raspad i manjak zdravog ustroja, kao što je to za razliku od oboljenja recimo ozljeda, nego je ono uspostava sasvim određenog oblika ustroja.

³ Pod savršenstvom mislimo ozbiljenost svrhe. Savršenijim ovdje nazivamo ono koje u većoj mjeri ozbiljuje svoju narav, tj. ono koje istinskije jest. Istinskije jest ono biće koje jest tako da u svojem bivanju u većoj mjeri ozbiljuje ono po čemu ono jest i po čemu jest upravo to što jest. U tom smislu odgajatelj koji u većoj mjeri može odgajnike uspješno privoditi njihovu istinskomu biti *više jest* i *više jest odgajatelj*, budući da biti odgajatelj nije drugo nego to činiti.

Analogno tomu, lažan odgajatelj nije tek manje moćan, ali na svojem stupnju odgojne moći u potpunosti usavršen odgajatelj, kao što nije lažan ni onaj koji svoju moć odgajanja ne uspijeva urediti po načelima istinskog odgoja. Prvi je na svojem stupnju savršen, tj. na svoj način u potpunosti ozbiljuje istinu odgoja, ali mjereno spram višeg stupnja moći odgajanja on ozbiljuje manji stupanj savršenstva odgoja kao odgoja, odnosno manje jest odgajatelj. Drugi je pak nesavršen i s obzirom na vlastitu najvišu načelnu mogućnost. On ne samo da nije beskonačna moć odgajanja, nego ni onu moć koju ima na raspolaganju nije uredio prema načelima odgoja. On u bivanju odgajateljem odstupa od principa istinskog odgoja i biva u neprincipijelnu, anarhičnu neredu i raskolu vlastitih snaga odgajanja, ali ipak ni on nije time lažan odgajatelj. Jer kao što je bolest neki sasvim određen oblik ustroja živog bića, a ne niti potpuni rastroj niti manji stupanj moći djelovanja koje proizlazi iz zdrava ustroja, tako je i laž nešto pozitivno, naime princip uspostave sasvim određenog oblika ustroja, a ne puki manjak istinskog ustroja. Štoviše, što je veća moć djelatna pod vladavinom principa uspostave bolesna, tj. lažna života, to je živo u lošijem, a ne boljem stanju. Analogno tomu, ukoliko je netko lažan odgajatelj tako da slijepo udovoljava slijepim prohtjevima, on će to više štete učiniti što više može udovoljiti, što je moćniji, tj. „savršeniji“ mjereno prema njegovu principu odgajanja, kao što će uspješnije porobljavati onaj koji više toga može razumjeti i prema tom razumijevanju učinkovitije preusmjeravati snage naravi u smjeru ostvarenja nametnutih ciljeva. Što je nešto moćnije i savršenije, tj. „bolje“, to je ono pod vladavinom laži gore, lažnije, dalje od istine. Jer laž i zlo nisu isto što nesavršenost i slabost.

Istina nečega jest dakle načelo ustroja kojim je to nešto ustrojeno kao ono što ono jest, a ne kao nešto drugo što ono također može biti. Laž je pak također neki princip ustroja, naime onaj kojim se nešto uspostavlja kao ono što zapravo nije, tj. pod kojim promašuje samo sebe – umjesto da se razvije i ozbilji u svojem istinskom biti, ono živi neku od mogućnosti vlastita krivotvorenja, odnosno ono je vlastita laž. Istina i laž različita su načela ustroja bića, prema kojima je biće više ili manje istinito odnosno više ili manje lažno. Razlikujemo dakle istinu, laž, ono istinito i ono lažno. No istina je ono prvotno koje na različit način omogućuje sve tri mogućnosti svoje drugosti, naime ono istinito kao svoju sliku, laž kao svoje načelno iskrivljenje, i ono lažno kao sliku tog iskrivljenja. Približimo to na našem primjeru. Istina odgoja je privođenje odgojive naravi njenu potpunu ozbiljenju. Laž odgoja je mnogostruka, ali između ostaloga jest i kao obuka za izvanjski nametnute ciljeve. Istinit odgoj je onaj koji više ili manje savršeno privodi neku odgojivu narav njenu potpunu ozbiljenju. Lažan odgoj više ili manje savršeno ozbiljuje laž odgoja,

primjerice odgaja tako da obučava. Laž odgoja je princip uspostave lažnog odgoja, a lažan odgoj više je ili manje lažan, ovisno o mjeri u kojoj taj princip ozbiljuje. Jer i obučavati se može savršnije i manje savršeno, ispravnije ili manje ispravno, mjereno prema biti obuke. Budući da je lažan odgoj lažan prema tome koliko ozbiljuje laž odgoja, ta je načelna laž koja prethodi svemu lažnomu u strogo određenom smislu *istinski laž*.

Hoće li se dakle odista, a ne lažno odgajati, mora se to činiti pod vladavinom nekoga principa, a taj je princip upravo sama istina odgoja. No da bi se to moglo mora se imati neki uvid u tu istinu, tj. mora se činiti upravo ono isto što istinski odgajatelj mora činiti u odnosu spram svojega odgajanika, naime imati uvid u istinu njegove naravi. Čini se da smo odabrali jedno osebujno biti kada smo uzeli bit odgoja kao primjer istine i iz nje izvedene mogućnosti laži nekoga biti. Jer u naravi je odgoja upravo to da, da bi sam bio istinski, mora biti vođen uvidom u istinu onoga što odgaja i upravo u službi ozbiljenja njegove istine prepoznati svoju istinu. Hoćemo li odgoj kao odgoj, hoćemo u tome zapravo ono koje odgajamo kao takvo, njega u njegovoj istini. I premda je odgajatelj onaj koji vodi odgajanika i upravlja čitavim procesom odgoja, on to odista vrši jedino kada kroz njegovo vodstvo i upravljanje istina odgajnikove naravi zapravo određuje metodu i svrhu odgajanja. Odgajnikova je narav dakle ono što u odgoju biva odgajano, ona je ono koje, kroz odgajatelja kao „mjesto“ uspostave znanja svoje istine, upravlja odgojem, i ona je ujedno ono poradi čega se zbiva odgajanje. Jer svrha odgoja, kao što smo rekli, nije drugo nego cjelovito i potpuno savršenstvo te iste naravi, ona sama u istovjetnosti sa sobom, tj. u svojoj istini.

Ono što nam je na danom primjeru omogućilo prikaz raspona moguće istinskosti i lažnosti nečega jest naravno neki uvid u samu njegovu istinu, koji smo naprosto pretpostavili. „Pretpostavimo da istinski odgajati znači voditi neko biće k tome da u potpunosti razvije i ozbilji sve što ono po svojoj biti jest, tj. što ga čini upravo tim bićem.“ Sama ta pretpostavka međutim ostala je nepropitana. Ostali su naime nerazjašnjeni nužni uvjeti pod kojima je ono biti odgoj uopće moguće. Kako je moguće da ono biti odgojiva narav jest, i kako je moguće da ono biti odgajatelj jest? Što sve mora biti da bi to moglo biti, i što se time utoliko pretpostavlja i podrazumijeva? Ne pretpostavlja li se time naime kao prvo to da uopće ima ikakva biti, tj. da uopće išta jest, zatim da ono biti jest kao razlika mogućnosti i zbiljnosti kao svrhe, nadalje da je poseban primjer bitka te razlike ono koje biva u rasponu moguće istine i laži svojega biti, zatim da jest biti kao biti znanje, koje također ima svoju, ovdje nerastraženu bit, i tako dalje i tako dalje? Dok god cjelina pretpostavki

onoga biti odgoj nije istražena, dotle zapravo ne možemo govoriti o istini odgoja, nego samo o našem predpojmu odgoja, tj. o istini onoga na što smo odmah na početku sveli odgoj. Jesmo li tim svođenjem istinu odgoja pogodili ili promašili, kako i u kojoj mjeri, to se s pretpostavljenog stajališta ne može znati. Jer što ako nam se u našim pretpostavljenim predpojmovima onoga biti uopće i onoga biti znanje, narav, svrha itd., umjesto cjeline istine potkrao samo neki od njenih vidova ili čak neka od mogućnosti njene laži? Što ako smo pretpostavljajući ono biti odgojiva narav u vidu imali samo neki vid odgojivosti, koji nam je unaprijed ograničio vidokrug i tako nas gurnuo u zabludu da nam se priviđa da vidimo odgoj kao odgoj, ne videći da vidimo zapravo samo neku od njegovih mogućnosti? Pokušajmo to ispitati na primjeru. Prema našem predpojmu odgoja odgajanik je onaj koji pravu svrhu svoje naravi ne zna i ne umije sama sebe voditi, a odgajatelj je onaj koji ima potrebno znanje i umijeće privođenja odgoja njegovoj svrsi. Iz toga bi moglo slijediti da se odgajanik nužno u odgajanju drži posve pasivno, i što manje upravlja sobom, što je pokorniji, to je bolji odgajanik? Odgajatelj bi tada samo preusmjeravao snage odgajanikove naravi, ali one nikada ne bi došle do toga da same sebe usmjeravaju i sobom upravljaju, osim onda kada bi odgoj zakazao. No kako onda stoji s onim čija je sama bit to da je znajuće? Ukoliko je i tako nešto moguće, za takvo bi biće svrha odgoja bila upravo to da se ono u potpunosti razvije u znajuće biće. No može li se takvoj naravi pristupiti tako da se od nje traži samo bezuvjetnu pokornost vodstvu odgajatelja da bi odgoj bio što uspješniji? Može li se svako znanje tako pasivno primati od drugoga kao zgotovljen proizvod, ili je to naime redukcija znanja kao znanja na samo neku od njegovih mogućnosti, primjerice na znanje kao ishod informiranja, tj. usvajanja unaprijed prepariranih sadržaja putem učenja kao pamćenja i računanja? Ako je tome zaista tako, onda bi odgoj koji pretpostavlja neku od mogućnosti znanja, misleći da pritom u vidu ima znanje kao znanje, nužno promašio kada bi pokušao odgojiti ono biće kojemu po biti pripada cjelovitost znanja, a ne tek informiranost, budući da takav odgoj ne bi mogao razviti one spoznajne moći za koje nije dostatno pasivno učenje. Možda je svrha odgoja onoga koje je po naravi tako znajuće upravo to da ga se dovede dotle da samo sebe spoznaje i da prema toj spoznaji dalje samo sebe samostalno vodi prema svojoj krajnjoj svrsi? Možda odgoju umna bića ne pripada toliko da bude do nekog zgotovljenog stanja stvari dovedeno, koliko to da bude upućeno na sama sebe, tj. da mu ne pripada toliko da mu budu dani odgovori, koliko to da se pravim pitanjima probudi njegova navlastita moć da ih samo sebi daje? Ranije smo već napomenuli da je možda moguće da neko biće bude i odgajatelj i odgajanik, tj. da samo sebe odgaja. Je li možda po naravi umno,

tj. cjelovito znajuće biće takvo neko biće? Može li možda čovjek biti tako da tomu odgovara, tj. pripada li to možda biti čovjeka?

Mi na ta pitanja za sada još ne nudimo gotov odgovor. Pokazali smo međutim kako je naš predpojam odgoja ostao s obzirom na svoje pretpostavke, a svakako i na ono što iz njih dalje slijedi, nedovoljno određen, zbog čega je ostala otvorenom mogućnost da se iz njega izrodi neka laž odgoja. Jer budući da nam još predstoji odrediti što je to biti kao znati, ostala je otvorenom mogućnost redukcije znanja na informaciju, a time onda i mogućnost krivotvorenja odgoja znajućega bića. Mi nismo nužno zaista tu redukciju vršili, naime znanje shvatili kao puku informaciju, i čak smo se od ulaska u ispitivanje biti znanja ogradili. No jesmo li možda upravo tim ograđivanjem otvorili vrata tomu da nam se ta laž potkrade? Jer čak i ako bez propitivanja imamo neki ispravan predpojam stvari, budući da ne znamo odakle nam on i kako je u nama nastao, kako možemo sa sigurnošću znati da on neće jednako tako bez najave i otići te biti zamijenjen nekim drugim, manje ispravnim mnijenjem? Čak i ako smo odnekuda preuzeli i u sebi zatekli neko ispravno određenje npr. istine odgoja, mi i dalje možemo kasnije nekim pogrešnim, ali zavodljivim uvjeravanjem posumnjati i dati se uvjeriti u laž. Dok god nismo cjelinu onoga s nečim neizričito supomišljenoga zaista i promislili, mi ne možemo znati koliko smo istini blizu ili daleko, niti bližimo li joj se ili se od nje udaljavamo. Osim toga, možda je moguće i neko biti za koje ta razlika uopće nije moguća, naime razlika između pogoditi istinu i odista znati da je se s nužnošću pogađa? Za takvo neko biti potraga za istinom bila bi nužna da bi ono uopće moglo istinski biti, a ne bi bila tek utemeljenje i osiguranje onoga što se i bez toga može nekako postići. Kakvo bi to biti bilo, koje ne može odista biti bez da je sebe u svojoj istini ujedno u potpunosti providjelo i postalo sebi tako reći prozirno? Ako takva nečeg ima ono to svakako ne bi moglo znati dok svoju istinu ne zna, kao što i mi ne znamo kako stojimo u odnosu na istinu odgoja dok god imamo neki do kraja nerastražen predpojam odgoja.

Kako bi onda izgledalo istraživanje koje zaista, ne znajući to, počinje od neke od mogućnosti lažna odgoja, uzimajući je istovremeno kao da je sama istina? Prikažimo to unutar horizonta zacrtanog našim predpojmom odgoja. Pretpostavimo naime da smo počeli drugačije, naime od odgoja kao obučavanja za postizanje izvanjski nametnutih ciljeva. Jer, rekli smo, i to se zasigurno može uspješnije ili manje uspješno te ispravnije ili manje ispravno činiti, tj. i lažan odgoj može u većoj ili manjoj mjeri biti ispravan s obzirom na svoju bit i svoje svrhe, ovisno o tome poznaje li se njegovu bit i svrhu ili je se promašuje. Ne ispitavši nužne uvjete mogućnosti takvoga odgoja, mi bismo mogli

umisliti da je upravo to odgoj kao odgoj, da to nije neka od njegovih mogućnosti, nego da više mogućnosti od te uopće nema. Ne rastraživši do kraja korijene ustroja takvoga odgoja, mi bismo ga mogli ispravno opisati, tj. u mišljenju ga vjerno reproducirati, i potom prema tom kriteriju uvidjeti njegove moguće načelne promašaje, zatim procijeniti razinu savršenstva pojedinačnih slučajeva njegova ozbiljenja i k tome njima zapovijedati i upravljati ih k njihovu istinitom, savršenom obliku. No mjereno spram pretpostavljene istine odgoja i najsavršeniji oblik takvoga odgoja nešto je *lažno*, naime jedna od mogućnosti krivotvorenja istine odgoja. Stoga je i najistinitija spoznaja biti takvoga odgoja istinita spoznaja nekog lažnog biti. Jer istinitost i lažnost ne pripadaju samo mišljenju i govorenju, nego svemu što uopće jest. Međutim, ni naša odredba odgoja kao odgoja nije drugo nego neka do kraja neispitana pretpostavka, u odnosu na koju su mogući oblici iskrivljenja i promašaja takvog odgoja. Dok ne istražimo sve što odgoj kao odgoj pretpostavlja, mi ne možemo providjeti je li možda to što smo pretpostavili samo neka laž višeg reda, naime neki promašaj istine odgoja koji onda omogućuje daljnje oblike iskrivljenja, od kojih je jedan mogući obučavanje odgajanika za ozbiljenje izvanjski nametnutih svrha. Kraće rečeno, što ako je to ne tek krivotvorina istinskog odgoja, nego krivotvorina njegove krivotvorine?

No laž, rekli smo, nije nešto od istine posve neovisno, nego je iskrivljenje istine. Sama istina je ono koje omogućuje takvo iskrivljujuće, krivotvoreće odstupanje od sebe, a ona je ujedno i mjerilo i kriterij po kojem se poremećaj može raspoznati i liječiti. Ni pod onim koje biva po principu istine ili laži ustrojeno međutim ne misli se nešto što od principa ustroja neovisno i zasebno opstoji, pa da onda naknadno biva njemu dano na sređivanje. Jer rekli smo princip ustroja nekoga bića, a ne princip preustroja već nekako ustrojena bića. Mi mislimo dakle na prvotni ustroj kojim biće tek biva postavljeno kao to biće, na ono što mu ne daje samo da bude upravo to biće, nego da uopće bude neko biće. Istina nekog bića u tom smislu sama je njegova bićevnost, jer ono nije drugo nego neka od njenih mogućnosti da bude drugo od sebe, a ne ona sama, u kojoj se mogućnosti ona kao u slici očituje. Ako je princip ustroja bića princip sređivanja i time ozbiljivanja snaga njegove naravi, onda je to biće bez svojeg vladalačkog i sređivalačkog načela neki potpuno nesređen, potpuno neustrojen, potpuno neozbiljen nered snaga. No vidjeli smo i mogućnost drugačijeg principa ustroja. Taj princip također nekako sređuje, proizvodi neki ustroj snaga, neko jedinstvo po kojem možemo govoriti o nekom biću i prepoznavati ga u njegovu bitnom ustroju. Taj je ustroj međutim takav da njime nije postavljena i ozbiljena istina, tj. bićevnost toga bića, nego neka od načelnih mogućnosti njena promašaja. Takvo biće stoga biva tako

da samo sebe po mjerilima vlastite bićevnosti kvari, porobljava i uništava. U zbiljskoj laži je dakle na djelu neka moć koja nastojeći postaviti samu sebe postavlja upravo vlastitu negaciju, tj. samu sebe promašuje i gura u nebićevnost. No ta nebićevnost nije puko ništa, pa da uopće nikakva bića više nema, nego je ona *nebićevnost koja jest* i u tom smislu neka bićevnost, ali nebićevna, tj. lažna, neki život, ali lažan, prema vlastitim mjerilima promašen. U laži je, kao i u bolesti, na djelu neka sebi proturječeća, sebenegirajuća, sebeuništavajuća moć. Tako primjerice tumorom zahvaćen organ postavljaajući sebe ujedno uništava ono što njega samog omogućuje, naime cjelinu organizma, bez koje ne bi mogao čak ni to činiti. No ono što je u tumoru djelatno jest ista ona snaga koja je djelatna u zdravlju, a ne nešto posve drugo. Promatran zasebno, tumor je samo neki oblik tjelesnosti, tvorba nekih tjelesnih formi po nekim zakonitostima i jedino u odnosu na zdrav ustroj može biti prepoznat kao neki bolestan ustroj. No promatran s obzirom na uvjete svoje mogućnosti tumor nije tek neki od mogućih oblika tjelesnosti koji bivaju po zakonitostima koje su od ustroja zdrava tijela drugačije, ali ne i ikako bolje ili lošije. Kada bi tomu bilo tako, onda bi zdravlje i bolest bili nešto posve relativno, u smislu da je i zdravo tijelo bolesno iz perspektive tumora, tj. bili bi samo različite vrste tjelesna ustroja. No zakonitosti bivanja tumora upravo su omogućene zakonitostima bivanja zdrava tijela, a ne i obrnuto, tj. zdravo tijelo je ono koje, nastojeći sebe afirmirati, tj. bivati tijelo koje jest, u tumoru realizira neku od svojih mogućnosti sebenegiranja. Promatrano neovisno od cjeline organizma, u tumoru je neka pozitivna, afirmativna snaga, tj. neka moć i neko savršenstvo. Ta je snaga međutim neka sebenegirajuća, sebeukidajuća snaga, budući da podrazumijeva cjelinu organizma da bi bila ono što jest, a time što jest tu istu cjelinu, koja je uvjet njene mogućnosti, poništava. Drugim riječima bolest, kao i laž, nikada ne može biti nešto izvorno pozitivno, nego nešto što stvara jedino tako da takoreći parazitira na nečem pozitivnom te preusmjerava, prenamjenjuje i preoblikuje njegove snage. Stoga je ono što je u laži promašeno i iskrivljeno istina sama, kao što je ona ono što je u onom istinitom vjerno očitovano. Kao što se samo u usporedbi sa zdravim ustrojem tijela tumor pojavljuje kao neka degeneracija i rastroj, tako je lažan odgoj lažan jedino u odnosu na istinu odgoja, kao jedna od načelnih mogućnosti njena promašaja. Lažan odgoj utoliko nije tek nešto posve drugo od odgoja, nego je on odgoj u vlastitoj mogućnosti laži, tj. odgoj kao lažan odgoj, koji se onda može pričinjati kao da je totalitet odgoja, odgoj kao odgoj. Budući da laž nastaje apsolutiziranjem nekoga od dijelova uspostave cjelovita ustroja istine, to postavljanje dijela na mjesto cjeline nužno mora voditi u proturječje. Jer svi su dijelovi istinske cjeline ustrojani prema jednom principu ustroja, u kojem

je principu cjelina zapravo već prisutna i prethodi svojim dijelovima, koji su samo njeno vlastito razvijanje i usložnjavanje. Izostane li neki od bitnih momenata tako da na njegovo mjesto stupa njegova laž, preostali momenti više ne mogu bez njega uspostavljati izvornu cjelinu, nego moraju biti preustrojeni i prilagođeni novomu načelu ustroja, ovog puta lažna, prividna jedinstva. Primjerice, odgoj iz čijeg bitnog ustroja izostaje istinsko znanje odgojive naravi i na čije mjesto stupa neki privid znanja može se samo prividno uspostaviti kao neka uređena cjelina, no izmješteni i izobličeni momenti te cjeline moraju naposljetku voditi u unutrašnje proturječje. Onaj koji odgaja bez vodstva znanja tako da udovoljava svim prohtjevima time i dalje pokušava odgajati, tj. voditi odgajanike u njihovo dobro, osim ako bi odgojem nazivao namjerno kvarenje i proizvođenje nemoći, patnje i nesreće. No budući da on to čini u načelnu neznanju onoga što je za njih dobro, on upravo samim svojim navodnim dobročinstvom kvari i upropaštava. On čini nešto u sebi proturječno, jer on udovoljava da bi time vodio k boljitku, a time ujedno nužno čini upravo suprotno od toga. Tako i onaj koji svodi svaku narav na svoju te onaj koji narav unaprijed reducira na sredstvo za nametnute ciljeve hoće istu stvar, naime odgajati, ali time zapravo na različit način čini upravo tomu suprotno. Odgoj iz kojega izostaje bilo koji od bitnih elemenata njegova ustroja više ne može sebe uspostavljati kao odgoj, a istinskim se odgojem može pričinjati samo dok se bitni momenti njegova ustroja ne promotre usporedno s obzirom na sve što se uz njih podrazumijeva, čime može biti prokazano njihovo međusobno proturječje.

Da bismo dakle ispitali je li u našem slučaju na djelu laž odgoja, trebamo do kraja prosljediti sve što iz naše odredbe njegova bitnog ustroja slijedi u pogledu uzajamna odnosa njegovih momenata i vidjeti hoćemo li naići na neko unutrašnje proturječje, tj. tvrdimo li nešto, a da time ujedno implicitno tvrdimo i ono što je tomu proturječno. Otkrijemo li takvo proturječje međutim nećemo samim time dospjeti i do nečeg pozitivnog, do nekog uvida u istinu odgoja, nego ćemo samo uvidjeti što istina odgoja *nije*, naime nije ono što smo mi mislili da jest, makar i to što smo mi imali u vidu mora donekle istini nalikovati, inače uopće ne bismo bili zavedeni u zabludu. Jer laž je redukcija cjeline na neki od njenih momenata i iskrivljujuća apsolutizacija tog momenta, njegovo postavljanje na mjesto cjeline, pa stoga u svojem preobraženom obliku i on mora biti uklopljen u cjelinu istine. No premda time ne dospijevamo do nečeg pozitivnog, mi se bez tog uvida u sebe kao one koji ne vide istinu nikada ne bismo ni uputili na potragu za istinom, jer tada bismo mislili da već u njoj jesmo. Ako bismo k tomu osjećali neko neodređeno nezadovoljstvo koje hoće nešto više, ali mu se čini da ničeg višeg nema niti ga uopće može

biti, onda bismo možda došli i dotle da odgoj kao odgoj proglasimo po sebi uzaludnim i prepustimo sve što potrebuje odgoj njemu samomu. U protivnom bismo se ili zadovoljili onime što imamo, prilagodili se nužnomu stanju stvari te živjeli i odgajali najbolje što znamo prema svojem preduvjerenju u ono što je istinski odgoj, ili bismo pak ostali između, niti pomireni sa stanjem stvari niti protiv njega pobunjeni, nego naprosto neodređeno nezadovoljni. Stoga otkriti proturječje u samom sebi, otkriti da upravo ono najsamorazumljivije iz čega sve drugo izvodimo ne samo da nije po sebi samorazumljivo, nego je još k tomu promašeno, premda ne donosi smjesta uvid u istinu, možda svejedno nije nešto loše. Jer time bismo barem sebe očistili i oslobodili od onoga što istina nije i u čemu stoga uzalud tražimo ono što nam nedostaje, te bismo time možda mogli svojem neodređenom nezadovoljstvu i slutnji nečeg višeg dati novi smjer i uputiti se k onomu što stoji ispod i iza naših početnih pretpostavki, kojima smo isprva bili ograničeni i kao prikovani uz neistinu.

No takvo bi nas ispitivanje našeg predpojma odgoja sada odvelo preda-
leko od onoga kamo smo se zaputili, naime k odgovoru na pitanje o tome što
filozofija. Odgoj smo uzeli u razmatranje samo primjera radi, da razjasnimo
što sve zapravo podrazumijeva potraga za istinom nečega uopće, pa tako i
potraga za istinom filozofije. Čini se međutim da smo time sada ponovo upali
u nepriliku. Čini se naime da smo, odakle god da počnemo istraživati, samim
tim početkom već sebi nehotice prepriječili prolaz k istini, jer počinjući od
nečeg što nam je dano počinjemo od samo neke od njegovih mogućnosti. Od-
goj zaista može biti i odgoj kao obučavanje za postizanje izvanjski nametnu-
tih svrha, ali jedino ako se unaprijed narav odgajanika nekako reducira. Takav
odgoj naime počiva na predpojmu odgojive naravi prema kojem ona u sebi
nema nikakve vlastite svrhe, ili ako ima neke, onda su one slijepa, bezumna,
proizvoljna itd., u svakom slučaju nižega ranga od svrha koje joj zacrtava i
nameće tako shvaćen odgoj. No kako se to može tvrditi za narav kao narav
ako je posrijedi samo ona narav koja je unaprijed preparirana i reducirana na
sredstvo za postizanje izvanjski nametnutih ciljeva? Kraće i jednostavnije re-
čeno, kako se tako može tvrditi ako se nije najprije narav kao narav upoznalo,
bez ikakva prethodna ograničavanja onoga što ona može, treba i mora biti?
Mi doduše možemo s tog ograničenog ishodišta daleko, u dugo i na široko u
spoznaji napredovati, ali time bismo zapravo samo pokazali što sve slijedi iz
našeg početnog stajališta i koji je krajnji doseg našeg vidokruga, ali njegove
granice time ne bismo prekoračili. No kako da izbjegnemo to da ostanemo
zarobljeni unutar horizonta onoga što nam je dano? Ako nikada nigdje nije
bilo nikakva odgoja osim odgoja kao obučavanja, kako bismo mi onda uop-
će ikada došli do ijedne druge mogućnosti odgoja? Jedino tako da ispitujući

uvjete mogućnosti takvoga odgoja idemo takoreći unatrag kroz genezu njegovog bitnog ustroja i promislimo sve moguće načine na koje pojedini moment njegove uspostave može biti izveden iz prethodnoga⁴. Tako primjerice iz znanja kao informacije slijedi ograničen obzor mogućnosti odgoja, u svakom slučaju uži nego što slijedi iz obzora cjelovitosti znanja kao znanja. Znanje reducirano na pasivno informiranje pak slijedi iz nekako već predpojmjenog odnosa onog znajućeg i onoga što se može znati, a to pak iz predpojmjenog odnosa djelovanja i trpljenja uopće. Naposljetku, nismo li u svemu predodređeni i predograničeni ukoliko ne idemo „unatrag“ sve do istraživanja onoga biti kao biti, ili možda još i iza toga, ako je tako nešto moguće? Putujući tako unatrag kroz pretpostavke mi bismo zapravo u mišljenju vraćali biće u pitanju u njegov vlastiti iskon, tj. u ono prvo što omogućuje genezu cjeline njegova bitnog ustroja. Odatle bismo potom mogli obrnuti smjer kretanja i, razvijajući u mišljenju sve što iz svakog pojedinog momenta uspostave onoga biti toga bića načelno može slijediti, tako iznova u mišljenju proizvesti bit bića u pitanju, ali ovoga puta ne u bilo kojoj od slučajno zatečenih njegovih mogućnosti, nego u njegovoj *najvišoj* mogućnosti, u kojoj to biće jest u najvišoj mogućoj usavršenosti i istovjetnosti sa sobom. Tada bismo mu time omogućili da upozna sve što njegova narav načelno može biti, i da prema tom znanju može i biti u potpunosti rođeno i živjeti potpunim, a ne djelomičnim životom. Omogućiti nekoj naravi da kroz „mjesto“ uspostave znanja svoje istine, ozbilji svoj istinski život, nismo li tu odredbu već ranije susreli?

Mi smo na početku govoreći o filozofiji također posve formalno ocrtali razliku između onoga što nešto jest i onoga koje jest to nešto, naime onda kada smo govorili o filozofičnosti filozofije, ili onome biti filozofija, i razlikovali to od svega što jest tako da filozofičnost nekako ozbiljuje. To nam međutim o samoj filozofiji ne govori mnogo, jer uopće nismo rekli što to mislimo pod filozofijom, pa da bismo se onda mogli dati u sadržajno istraživanje istine i mogućih načina krivotvorenja filozofije, nego naše formalno razlikovanje načelno pripada svemu što jest. Nadalje, vidjeli smo da se na izbor nudi mnoštvo neusuglašenih predrzumijevanja filozofije i da mi ne znamo na osnovi čega da neko od njih preuzmemo, da bismo onda mogli pokušati promisliti njegovu bit i vidjeti što sve nužno pretpostavlja i što iz toga nužno slijedi. Trebamo li onda umjesto toga radije sami sebe pitati što mi mislimo pod „filozofijom“, pa onda tek naknadno pronaći eventualne istomišljenike? No odakle potječe taj naš predpojam filozofije? Ukoliko ga u sebi zatječemo kao danog, razlikuje li se to u bitnome od toga da preuzmemo neku drugu uvriježenu „definiciju“

⁴ Ne govorimo o prethođenju u vremenskom smislu. Govorimo o onome što prethodi na način da omogućuje, tj. o onome što mora biti da bi ono što iz njega slijedi uopće moglo biti i moglo biti mišljeno.

filozofije, osim što u ovom slučaju ne znamo odakle smo ju preuzeli? U oba se slučaja pretpostavlja da filozofije nekako već ima, da jest neko biti kao biti filozofija i da je time dano kao jedan od mogućih predmeta mišljenja, a hoće li se „filozofijom“ nazivati ovo ili ono od svega što je ponuđeno, to je, kao što smo rekli, više spor oko imena nego oko same stvari.

Odabiranje među ponuđenim mogućnostima uvijek pretpostavlja to da su one već odnekud i nekako dane i ponuđene na izbor. Budući da tražimo filozofiju samu, a ne tek neki od načina na koji ona može biti ne ona sama, nama sada nije do toga da odaberemo ovu ili onu od ponuđenih mogućnosti, nego da umjesto toga pokušamo sami sebi ukazati na jednu mogućnost neovisno o tome je li ona igdje i ikada dana. Štoviše, nama je do toga da ukažemo na mogućnost čija narav uopće ne dopušta da nam ona bude dana, nego joj pripada to da nam se može očitovati samo ako je slobodno, vlastitim snagama sami proizvodimo. Mi se stoga odlučujemo ne poći od nekog danog, odnekud i nekako ispostavljenog predpojma filozofije, nego upravo od samog čina dovodenja svakog predpojma u pitanje. Nama je filozofija kao takva upitna, tj. mi započinjemo od toga da ne znamo zapravo što jest filozofija, nego znamo samo što ona nije. Drugim riječima, mi isprva ne znamo ništa pozitivno iskazati o onome na što mislimo kada kažemo „filozofija“, ali znamo da to što mi pod tim imenom hoćemo misliti nije ništa od svega što se u mišljenju može zateći kao unaprijed očitovano i mišljenju odnekud i nekako ispostavljeno. Filozofija je tako za nas na početku ono čega nema, ali ipak kao takva, kao neki nedostatak i slutnja, nekako za nas jest. Drugim riječima „filozofija“ nije za nas tek prazno ime koje nam ništa ne znači. Mi također nešto mislimo kada kažemo „filozofija“, samo što je naš predpojam filozofije očito takav da držimo filozofiji neprimjerenim, upravo nefilozofičnim, početi od nekog zatečenog predpojma filozofije. Mi umjesto toga, da bismo se filozofiji primjerenom postavili, pitamo što je to uopće filozofija. U protivnom bismo filozofiju odmah na početku sveli na nešto već poznato, tj. uklopili je u već nekako dan sklop i poredak cjeline svih stvari. Počevši od tog prvog predpojma ili „definicije“ filozofije, mi bismo mogli istraživanje uputiti na uvjete njegove mogućnosti i potom razviti sve što iz njih može slijediti, ali ono što bi ostalo takoreći netaknuto jest predrзумijevanje filozofije kao neke *stvari* među ostalim stvarima, koja je onda jedan od mogućih *predmeta* takva istraživanja, koji nam je pred-metnut kao nešto posve drugo od nas, što posve neovisno o nama jest. Mi pak tomu naprotiv hoćemo pokušati nešto u mišljenju omogućiti, tj. pitati se ima li možda još nečeg što je moguće, a nije već sadržano u cjelini svega što znamo kao moguće, koja cjelina implicitno prethodi svakom uobičajenu misaonom činu i omogućuje ga. Štoviše, ne tek

ono što u pretpostavljenoj cjelini mogućnosti nije već sadržano, nego ono što načelno u njoj uopće ne može biti sadržano, jer ne samo da se ono ne svodi ni na što od svega što se zatječe u cjelini već poznatih mogućnosti, nego se nikakvim proširenjem horizonta unaprijed poznatih mogućnosti ono ne može pronaći. Ako govorimo o horizontu svih mogućih predmeta promatranja, onda je ovdje riječ o onome što nije i ne može biti pronađeno kao mogući predmet promatranja. Drukčije rečeno, kada pitamo što je sve moguće, moraju li same te mogućnosti nama uvijek biti već dane na raspolaganje? Moramo li početi od nekog pretpostavljenog, unaprijed zacrtanog vidokruga svih mogućnosti, ili baš tada nešto iz cjeline svih mogućnosti ipak izostaje, naime nešto što jest moguće samo ako mi sami to kao moguće proizvodimo? Ukoliko bi filozofija bila neki način na koji mi jesmo, onda mi s pitanjem o tome što je to filozofija ne bismo mogli započeti tako da se odnosimo spram nekog od ponuđenih predmeta promatranja, kako god da ga se običava nazivati. To ne bismo mogli zato što u tom slučaju toga predmeta bez našega udjela za nas uopće ne bi ni bilo. Štoviše, uvidjeti istinu filozofije tada bi bilo moguće jedino tako da se *bude* filozofija, tj. da se filozofira i sebe u filozofiranju promatra. No kako bismo mogli filozofirati ako ne znamo unaprijed što je uopće filozofija? Da bismo to činili mi bismo morali istovremeno biti u filozofiji i izvan nje, filozofirati prije nego što filozofiramo i uopće znamo što to jest, ujedno biti i ne biti, znati i ne znati.

No prije svega, što uopće znači proizvesti nešto kao moguće? Kako se može nešto proizvesti ako to nije prije toga već bilo moguće proizvesti? Osim toga, nije li to nešto posve uobičajeno, da ima onoga što nam ne može biti dano a da sami ne učinimo da ono bude? Bez naše odluke o tome da pomaknemo svoju ruku taj zbiljski čin pomicanja ne može nam biti dan kao mogući predmet promatranja. No mi ipak znamo da nam je moguće pomaknuti svoju ruku, bez obzira na to činimo li to zaista ili ne, i bez tog znanja mogućnosti ne bismo se mogli ni odlučiti zaista ju pomaknuti. To da je moguće pomaknuti ruku, to može biti u mišljenju dano kao mogućnost prije nego što je se pomakne i neovisno o tome pomiče li je se ikada ili ne. Znati pak da je nešto moguće nije sâmo po sebi nešto tek moguće, nego jest neko zbiljsko mišljenje koje misli neku mogućnost, tj. ono što je mišljeno jest neka mogućnost, ali ono koje misli tu mogućnost je neka zbiljska djelatnost mišljenja. No što je sa samim mišljenjem? Prije nego što nešto promislimo misao nam nije dana kao mogući predmet promatranja. No to da je moguće nešto promisliti, može li ta mogućnost biti u mišljenju prije nego što se išta promisli i neovisno o tome misli li se ikada ili ne? Ako ta mogućnost mišljenja i prethodi mišljenju, ona mu zasigurno ne prethodi kao misao, tj. budući da je upravo mišljenje ono koje nešto očituje kao

moguće, prije nego što počnemo misliti za nas ništa ne može biti očitovano kao mogućnost, pa tako ni mogućnost za neki određen čin mišljenja. Ono što nam se pojavljuje kao unaprijed ispostavljena cjelina svega mogućeg jest utoliko neki proizvod djelatnosti mišljenja, znali mi to ili ne, tj. vršila se ta djelatnost kroz nas nesvjesno ili tako da je mi svjesno vršimo kao vlastiti čin. Mišljenje je dakle iznimna djelatnost po tome što ne može biti najprije predočena kao moguća pa onda tek naknadno i izvršena, nego se tek samim izvršenjem djelatnosti posvjedočuje i očituje njena mogućnost. Jer mi ne možemo pomisliti da je moguće misliti i zatim odlučiti hoćemo li zaista misliti ili ne, budući da tada već mislimo i tim činjenjem pokazujemo da je to moguće. I premda ono što jest u mišljenju možda nikako nije izvan samoga mišljenja, ono ipak kao mišljeno jest, budući da je i mišljenje neko biti, a ne ništa. Utoliko produkti mišljenja načelno ne trebaju ništa izvan mišljenja da bi kao mišljeni bili, nego putem samog mišljenja ujedno jesu i jesu mišljeni. U tom smislu u mišljenju nema razlike između znati i biti, nego biti upravo jest znati i obrnuto, tj. mišljenje je djelatnost koja samu sebe uspostavlja kao ono što ona jest.

No kako onda mi uopće možemo znati za neku višu mogućnost ako nam nije i sama ta mogućnost već unaprijed ispostavljena u mišljenju u kojem se zatječemo? Jedino tako da nam je dana upravo tako da nam nije dana, naime tako što znamo samo za njen nedostatak, ali ne znamo što je to što nedostaje, nego znamo samo što to nije. Obično kada znamo što je ono što nam nedostaje samim tim znanjem taj nedostatak nipošto nije zadovoljen, nego se jedino pokazuju uvjeti i načini mogućeg zadovoljenja. Primjerice, znati da je žeđ nedostatak upravo vode, a ne nečeg drugog, znati što je to što nedostaje i za čim se žudi, to ne zadovoljava žeđ, jer žeđ je potreba za nekom vodom, a ne za uvidom u bit vode. No ako se žudi za uvidom u neku istinu, za nekim znanjem, može li se znati što je to za čim se žudi, a da se ujedno to i ne pronade i u tome se ne zadovolji? Žudnja kao žudnja nužno pretpostavlja da se nema ono za čim se žudi, jer se u protivnom za tim ne bi žudjelo, nego bi se to već uživalo. Žudnja za uvidom u istinu stoga nužno pretpostavlja da se taj uvid nema, tj. da se ne zna što je to za čim se žudi. No ne može se žudjeti za nečim ni ako se nekako nema u vidu ono za čim se žudi, jer žudnja proizlazi iz spoznaje neke potrebe, odnosno nedostatka, a nedostatak je nedostatak nečega, a ne ničega, naime nedostatak upravo onoga za čim se žudi. Stoga se bez nekakva odnosa spram onoga za čim se žudi ne bi moglo ni osjećati nezadovoljstvo i žudnju da ga se nadiđe. Dakle, ako hoćemo neki uvid u istinu, mi nužno ujedno i znamo i ne znamo što je to što hoćemo, tj. i jesmo i nismo uvid u istinu. Rekli smo na samom početku, to da se uopće može pitati za istinu nečega pretpostavlja da se nju nekako vidi, inače se ne bi uopće znalo za što se to pita, ali je

se istovremeno ne vidi kao nju samu. Takav uvid u vlastito neviđenje istine, vid nevida, nije dakle potpuni izostanak vida, nego neki još uvijek pomračen i pomućen vid, probuđen, ali još nerazvijen i neobrazovan vid, no ipak neki vid i neko naziranje istine. U pitanju istina stoga nije potpuno odsutna, jer pitanje kao pitanje tada uopće ne bi bilo nešto moguće, nego je ona u njemu prisutna upravo tako da je odsutna, tj. ono što je prisutno jest upravo manjak, odusutstvo i skrivenost onoga što se putem pitanja hoće osvojiti, oprisutniti i razotkriti. Taj je fenomen bivanja između poznatoga i nepoznatoga, na međi u kojoj se oni ujedno spajaju i razdvajaju, sam nešto nama dobro poznato. Primjerice, što znači pokušati se prisjetiti nečega što se ranije zapamtilo? Što to činimo kada se pokušavamo nečega prisjetiti i kako izgleda sam taj čin kada se promotrimo dok ga izvodimo? Kada bismo ono čega se pokušavamo prisjetiti već znali i imali pred očima, čin prisjećanja bi nam bio nepotreban i ne bismo nikada mogli iskusiti nemoć da se nečega prisjetimo. No ako uopće nikako ne bismo znali za ono čega se pokušavamo prisjetiti, onda ne bismo znali ni za to da se toga možemo prisjetiti. Prisjećanje je moguće samo u stanju između znanja i neznanja, u kojem znamo da nešto ne znamo i to tek pokušavamo oznaniti. No ako ono čega se nastojimo prisjetiti nije posve u našoj vlasti, držimo li se mi zato u činu prisjećanja posve pasivno, tako da samo čekamo da nam nešto „padne na pamet“? Ili pak ako se hoćemo nečega prisjetiti, moramo svoju pažnju napeti i na sasvim određen način obuzdati, usmjeriti, usredotočiti i u tom stanju otvorenosti i prijemčivosti onda dobiti odgovor i odaziv na naše prizivanje u sjećanje? Mi u prisjećanju dakle ne samo da znamo da nešto ne znamo, nego nekako znamo i što to ne znamo, pa se stoga na tomu primjeren, točno određen način postavljamo. Stoga je prisjećanje nečeg ranije upamćenog primjer odnosa spram onoga što nam nije već dano, ali se daje i pruža na primanje onomu koje se na pravi način spram njega ugodi i raspoloži. Ne činimo li nešto slično i kada se pitamo što sve podrazumijeva odgoj kao odgoj? Ne moramo li naime obratiti pažnju na bit odgoja, i to na specifičan način, naime tako da ne obraćamo pažnju samo na ono što je već dano, naime neki i nekakav predpojam odgoja, nego i na ono što nije ali je kao mogućnost u njemu sadržano. U ustroju biti odgoja jest naime skriveno supomišljeno to da je ona nešto složeno i kao takvo razloživo, na temelju čega je tek moguće izvršiti čin raskrivanja onog skrivenog, kojim se za početak primjerice pokazuje da odgoj kao odgoj jest neki međuodnos odgajatelja, odgajanika i svrhe odgoja. Prije nego što tako promislimo bitne elemente ustroja odgoja kao odgoja mi ih ne znamo, nego samo znamo to da ih možemo spoznati, jer prepoznajemo da je način ustroja biti odgoja u našem predpojmu odgoja prisutan tako da je odsutan, tj. u njemu vidimo da je odgoj

kao odgoj nekako ustrojen, ali ne vidimo kako dok ne izvršimo čin misaonog razlaganja. No i čin se prisjećanja nečeg ranije zapamćenog, kao i čin misaona razlaganja onoga što je u nekom pojmu već neizričito pomišljeno, samo u ograničenoj mjeri odnose spram onog što je nepoznato, budući da su to nama poznati, uobičajeni činovi, koje vršimo unutar pretpostavljenog, unaprijed poznatog horizonta svih mogućih bića i odnosa među njima. Sve to spada u ono što je nama u našem „prirodnom stanju“ samorazumljivo i prisno, ono što nam je najbliže i na što ponajmanje obraćamo pažnju jer smo u tome takoreći udomaćeni. Nepoznate i neobične stvari su nam pak nepoznate i neobične na poznat i običan način, i zapravo su samo neke nepoznatosti o onome što je već poznato, neka nerasvjetljena područja u samorazumljivom poretku svih stvari, u kojem se mi i dalje neometano na različite, uvijek nekim interesom predodređene i dobro uhodane načine odnosimo spram sebe i drugih bića. No što ako se ta čudesnost pitanja, koja se sastoji u tome da ono lebdi između znanja i neznanja, bitka i nebitka, do kraja zaoštiri i radikalizira, tako da se u pitanje dovede i njime zahvati upravo same temelje svega što nam je poznato? Što ako se upravo ono poznato kao takvo dovede u pitanje, tako da upitnom postaje sama poznatost onog najpoznatijeg, samorazumljivost toga da uopće išta jest, a da nije radije ništa, i da jest baš ovako kako jest, a ne nekako drukčije? Što ako se na čas prekine i razbije protok uhodane navike, u kojem se kao u snu ophodimo spram sebe i svega drugog, i upita se i sebe i drugo kako to da smo uopće tu, odakle, zašto, poradi čega i što smo to uopće? Bez takva osebujna ugađanja pažnje, u kojem je tek moguć odgovor na takva pitanja, mi uvijek ostajemo unutar unaprijed zacrtanoga horizonta mogućnosti, unutar kojega nam se može javiti čežnja za onim čega u njemu nema, ali što u nama opet nekako skriveno i kao zaboravljeno mora biti da bismo za tu čežnju uopće znali. No radikalna, sve poznato prekoračujuća čežnja za istinom ne zahtijeva tek neki širi i obuhvatniji horizont, nego traži da se trajno ostaje u otvorenosti spram onoga što je nepoznato, novo i strano, i da se u toj otvorenosti neprestano širi horizont onoga što se poznaje te da ga se pritom nikad konačno i trajno ne zatvara i ukružuje kao neko zauvijek važeće stanje stvari. Jer budući da žudnja za porađanjem istine bilo kojeg biti nužno vodi k pitanju onoga biti samog i porijekla njegove mogućnosti, krajnja istinoljubivost vodi do toga da hoće istinu svega, a ne samo neku partikularnu istinu nečega što se pretpostavlja i za čije se porijeklo ne pita. Takva do kraja raspaljena, radikalna istinoljubivost vodi stoga onoga koji joj se oda do toga da se do kraja upusti u ono nepoznato i da ne stoji više ni na kakvom čvrstom i poznatom tlu, nego da štoviše izgubi svako tlo i nađe se u susretu s onim što se nikakvim horizontom ne može do kraja obuhvatiti i učiniti konačnim. Takva radikalna

istinoljubivost mora stoga i sama biti sobom zahvaćena. Jer ako se doista jest iz temelja i korijena u pitanju, onda se i sama sebe proviđa kao upitnog, a ne pita se izvana, iz nekog neupitnog, samorazumljivog opstanka.

Potreba za nečim boljim od svega što je dano kao moguće prethodi dakle tomu da se ono očituje. Prije nego što se toj potrebi odluči odgovoriti tako što se odluči prekoračiti horizont svega poznatoga i potražiti nešto više, za nas to što tražimo nije uobličeno kao ono što ono jest, nego jest samo kao slutnja nečeg višeg. Stoga o tome kako se mi spram sebe i svega drugog što jest postavimo ovisi kako će nam se ono pojaviti i kakvima ćemo se sami sebi pojaviti. Naš horizont mogućnosti onoliko je uzak ili širok, zatvoren ili otvoren koliko smo mi u svojem nastrojenju otvoreni ili zatvoreni spram onog nepoznatog. Viša mogućnost od svih koje su već dane očituje nam se stoga samo ako mi sami jesmo tako da pitamo što je najviše što uopće može biti dano, umjesto da tražimo samo najbolje od svega što je već nekako ponuđeno na izbor. Taj izvorni slobodan čin, kojim ujedno određujemo sebe i način na koji sve drugo za nas jest, prethodi svakom naknadnom odnosu spram sebe i stvari i predodređuje našu najvišu mogućnost. Ukoliko nismo rađalačka i stvaralačka otvorenost spram onog nepoznatog koja je poradi porađanja istine uvijek spremna na napuštanje svega što već poznaje i ima, tada naš najviši doseg ovisi o stjecaju okolnosti koji nas i ono što za nas jest oblikuje, predodređuje i za neki horizont mogućnosti veže, premda i taj čin prepuštanja svoje sudbine slučaju ostaje neki izvorno naš, slobodan čin. Mi dakle pitajući za višu mogućnost nju time u mišljenju proizvodimo. Pokaže li se da je ona u mišljenju proizvediva, ona je time kao mogućnost uspostavljena, neovisno o svemu što zbiljski jest ili je bilo. Mišljenje se dakle ne mora odnositi samo spram onoga što već jest, pa da to samo više ili manje vjerno odslikava i u mislima reproducira, nego mišljenje može slobodno proizvoditi vlastite mogućnosti. Upravo je mišljenje onaj „element“ u kojem smo se mi kretali kada smo istraživali bit odgoja. Mišljenje je onaj element u kojem se može iznaći što je neko biti kao takvo, što je ono u svojoj cjelovitosti, punini i istovjetnosti sa sobom. Da bi se pak odista, a ne prividno iznašlo istinu nekoga biti, vidjeli smo da je nužno prekoračiti njegovu danost i zaći u uvjete njegove mogućnosti kako bismo ga mogli vidjeti u njegovoj najvišoj mogućnosti, a ne tek u najvišoj mogućnosti njegove već nekako ispostavljene danosti. Jer, vidjeli smo, moguća je i istinita spoznaja lažnoga biti. Kako onda da nazovemo istinoljubivost kojoj nije do toga da istinito, odnosno vjerno i točno odslikava i u mišljenju reproducira bit već nekako zatečenih, na znanje isporučenih bića, nego do toga da prekorači sva bića i zađe u njihov iskon, da bi odatle proizvela istinu svih mogućih bića? Mi smo upravo za takvu istinoljubivost tako reći rezervirali staro ime *filozofije*.

Uostalom, ne pokušavamo li mi cijelo ovo vrijeme takvo nešto činiti, naime iz nezadovoljstva svime što je kao slučajno i proizvoljno ponuđeno na izbor kao filozofija tražiti njenu istinu? Mi smo naime od toga počeli, od toga da smo htjeli filozofiju kao takvu, a ne tek ovu ili onu redukciju i moguću falsifikaciju istine. Mi to nismo učinili jer smo tako naprosto odlučili, nego jer smo bili takoreći prisiljeni time što smo htjeli filozofiju samu, a ne ovaj ili onaj privid filozofije. Zbog te žudnje za istinom nam je na početku sve što uopće jest načelno podjednako važno kao nefilozofija, bez obzira na to što je nešto na sebi nosilo ime filozofije, a nešto ne. Iz istinoljubivosti spram filozofije mi nismo počeli s filozofijama niti filozofijom u filozofijama, nego upravo s nefilozofijom, tj. ne s nekim pozitivnim znanjem, nego s oznanjenim nedostatkom znanja. Kad bismo tražili primjerice istinu odgoja, ne bismo morali i sami početi odgajati da bismo mogli išta o odgoju znati. Istinoljubivost spram odgoja od nas bi zahtijevala da iznađemo odgoj kao odgoj, ali ne i da sami budemo neki odgoj, niti kao odgajatelji niti kao odgajanici. Jer moguće je na vidjelo iznijeti istinu odgoja kao ono što omogućuje odgajanje, a da ta istina ostane samo neozbiljena mogućnost, tj. da iz nje ne proizlazi i to da ima nekog istinskog odgoja, odgajatelja i odgajanika. Je li međutim isto moguće i za filozofiju? Može li se na vidjelo iznijeti istinu filozofije, filozofiju kao filozofiju ili filozofiju samu, a da se međutim ipak ne filozofira? Što je onda sâmo to ljubavljunošeno iznošenje na vidjelo? Kako nazivamo sam taj obrat vida iz rasutosti u viđenju mnogih načina na koji se nešto pojavljuje, a ne viđenju njega samog kao takva, u viđenje njega samog u njegovoj potpunoj istini, u kojoj je u cjelini neskriveno i prisutno? Uostalom, to u određenom smislu vrijedi i za odgoj. Jer ukazali smo već ranije na jedan mogući rod odgoja u kojem je jedna te ista narav svoj odgajatelj i svoj odgajanik, i kao takva sama sebe vodi k svojoj istini. Budući da filozofiranje započinje onda kada neko biće prepozna da nije ono što po svojoj znajućoj naravi jest, i odatle svoju narav, tj. sama sebe, nastoji spoznati i u potpunosti razviti, filozofiranje utoliko nužno jest neki samoodgoj. Upravo je filozofijska narav ona koja u sebi ima čudesnu dvostrukost onoga koje ujedno zna, ali svoje znanje ne zna, i ne zna, ali za svoje neznanje zna, dvostrukost onoga koje sebe pita i sebi odgovara, i utoliko je svoj odgajatelj i svoj odgajanik, odnosno jest ono koje samo sebe kao znajuće rađa. Odgoj stoga nije tek neki slučajan primjer za mogućnost istinskog i lažnog biti, nego se, što smo i ranije dali nagovijestiti, govoreći o odgoju zapravo već govori o filozofiji, budući da je filozofiranje kao takvo nužno i (sebe)odgajanje.

Mi smo dakle filozofijom prozvali ne neku stvar, nego neko činjenje i neki život, i to upravo vlastito slobodno činjenje, tj. ono što bez našeg slobodnog započinjanja za nas nikako ne može biti, a bez nekog slobodnog za-

počinjanja uopće nikako ne može biti. Mi ne možemo znati je li ikada igdje bilo istinske filozofije drukčije nego tako da sami započnemo filozofirati i da potom u drugome prepoznamo srodno kretanje. Ne možemo, zato što filozofija jest neko kretanje, bivanje i život, tj. zato što filozofija *jest filozofiranje*. Utoliko se ne može naprosto znati što je filozofija niti tko je filozof, niti se ikako može istinu filozofije imati, zadržati i sa sobom u pamćenju nositi kao jednom zauvijek stečeno i neotuđivo znanje. Time se može učiniti jedino suprotno od toga, naime u sebi umrtviti i u zaborav baciti živo iskustvo filozofiranja. Filozofiju se može pronaći jedino tako da se sebe upravo filozofijski izmješta u ono „mjesto“, tj. u onaj način onoga biti koji ona *jest*, tj. može je se pronaći jedino tako da se *jest* filozofija, odnosno filozofiranje. Stoga je pitati što je to uopće filozofiranje, ima li ga i je li ono uopće moguće već stvar samog filozofiranja. Ono samo sebe započinje tako što sebe prepoznaje kao ono koje sebe ne poznaje, koje ne vidi ni svoju ni istinu ičega drugog i koje, budući da za nj nema razlike između istinski biti i to odista znati, nije ono što jest, nego jest u zaboravu sebe i otuđenosti od sebe. Za filozofiju se utoliko ne može reći da jest ili nije niti da je moguća ili nije, nego se tek samim činom filozofiranja posvjedočuje ujedno njena mogućnost i njena zbiljnost. Ako se filozofira onda filozofija jest, ako pak ne, onda nije. *Hic Rhodus, hic salta*. Drugim riječima, filozofije zbilja ima samo dok ima filozofa kao onoga kroz kojega filozofiranje živi. I kao što odgoj svoju istinu postiže upravo u istini odgajanja, i kao što liječništvo istinski jest onda kada uspostavlja i čuva zdravlje, tj. istinski život tijela, tako je istinska filozofija istinoljubivost kroz koju i ona sama i sve drugo dolazi do svoje istine. Baš kao što svjetlo otkrivajući sama sebe iz tame na vidjelo iznosi sve vidljivo, tako i filozofija živi tako da kroz nju živi istina svega što jest i može biti. Mi međutim ne želimo time reći da sada napokon znamo što je filozofija, pa da još jedino preostaje da se u skladu s tim uvidom i filozofira i procjenjuje što jest filozofija, a što nije, tko jest filozof, a tko ne. Upravo bi to bilo protivno onomu do čega smo došli, naime do toga da filozofija jest kroz održavanje u pitanju kao traganju za istinom, tj. kao istinoljubivu trudu oko toga da se istinu otkrije i očuva od njena uvijek mogućeg zaborava, iskrivljenja i patvorenja. Ovo naše istraživanje zapravo i ne pretendira ni na što više nego da na to ukaže. Ono je stoga prije svega pokušaj žive izvedbe filozofijskog istraživanja i vježbe kretanja u mišljenju kao elementu filozofiranja. U pogledu pak iznalaženja odgovora na pojedinačna pitanja na koja nas je istraživanje navelo došli smo uglavnom samo do općih naznaka i uputa. Glavna je namjera pritom ostala daleko skromnija, naime dati uputu koja bi se mogla sažeti i ovako – odgovor na pitanje što je filozofija glasi: *filozofija?*

Grčko shvaćanje duše od Homēra do Platōna¹

U grčkome mišljenju i jeziku zasnovani su mnogi temeljni filozofijski pojmovi. Jedan od njih je i pojam *duše* (ψυχή), na koji najprije nailazimo u Homērovu djelu, a potom i u cjelokupnoj grčkoj filozofijskoj tradiciji, od Thala, preko Pythagore, Hērakleita, Platōna, sve do Aristotela, Plōtina i Prokla.

Razmatranjem grčkih riječi zamjećuje se smisaono bogatstvo grčkoga jezika i višeslojnost grčkoga mišljenja. Tako stvar stoji i s riječju ψυχή, koja je od prvotnoga spomena u Homēra već do kraja staroga vijeka prošla mijenu svojega smisla. Zaborav riječi s vremenom dodatno je produbljen pa se ona danas više ne razumije u svome izvornome smislu.

Sáma riječ ψυχή potječe od glagola ψυχεῖν, u značenju ‘disati’, ‘puhati’, ‘hladiti, sušiti, puhanjem hladiti’, a u u svezi je s riječju πνεῦμα ‘(životni) dah’, ‘uzduh, zrak’, a onda i πῦειν ‘puhati, duhati, dahtati’. U slavenskim jezicima riječ duša (hrv., slov. *duša*, mak., bug. *dyua*, rus., ukr., blrs. *dyua*, pol. *duśa*, češ. *duše*, slov. *duša*) u vezi je sa stsl. *duhъ*, hrv. *duh* i *dah*. Varijacije na isto značenje nalazimo i u latinskoj riječi za dušu, *anima*, kao i u sanskrtskoj riječi *ātman*. Duša je, kao i u grčkome, latinskome i indoiranskom jeziku, mišljena polazeći od daha, a vezana je uz disanje onoga živoga, udisanje i izdisanje.

Najstarije na Zapadu sačuvano shvaćanje duše susrećemo u Homēra. Ono je najbolje prikazano u 11. pjevanju *Odyseije*, u kojem Odyssej silazi u Had gdje susreće proroka Teiresiju, koji mu proriče i tako pomaže vratiti se kući na Ithaku. Za razliku od današnjeg, kršćanstvom posredovanog razdvajanja

¹ Tekst je prethodno pročitan u emisiji *Diagnosis* Trećeg programa Hrvatskog radija.

duše i tijela, u Homēra je prisutno izvorno grčko shvaćanje, pri čemu se duša i tijelo živućega čovjeka misle u jedinstvu. Točnije rečeno, Homēr se, govoreći o živome čovjeku uopće niti ne služi riječju σώμα 'tijelo', nego spominje dijelove „tijela“ kao što su ruke, noge, kosti, oči, glava itd. Tijelo, σώμα, kod Homēra se susreće samo kao mrtvo tijelo, koje preostane nakon što se duša odvoji od živućega (τὸ ζῶον) u njegovoj smrti. Kada smrtnik umre, izdahne, duša izlazi iz tijela i ide put Aida (Ἅϊδης), Hada (Ἅδης), Nevida, i tada tek nastupa razlikovanje tijela i duše. To Homērovo shvaćanje odnosa duše i tijela tek se u Platōna dokraja napušta, tj. tek tada dolazi do razlikovanja duše i tijela kao dviju sastavnica živoga sućeg.

Još jedan primjer takvog smisaonog, a onda i jezičnog jedinstva koje će se poslije razdvojiti i iz čega će onda najčešće nastati dva suprotna pojma, možemo kod Homēra zamijetiti i na primjeru riječi νοῦς i νοεῖν, koje će kasnije, u Platōna, početi zadobivati značenje 'uma' i 'umskoga mišljenja'. Pod νοεῖν se kod Homēra misli opažanje. To znači da razlikovanje mišljenja i osjetnog zamjećivanja u Homēra još nije bilo prisutno te da kasnija važna metafizička opreka αἴσθησις i νοῦς još nije bila na djelu. Slično stoji i s mnogim drugim pojmovima. Riječ je o izvornoj jednostavnosti svojstvenoj grčkomu kazivanju i mišljenju, pri čemu su suprotna značenja još bila nerazdvojena i mišljena u međusobnom jedinstvu. U Platōna se pak ono razlučeno – duša i tijelo, govor i misao kao dva vida λόγος-a, osjetno i neosjetno, itd. – misli u međusobnoj svezi. Razvoj logičkoga mišljenja, a onda i utjecaj i sveza toga razvoja s govorom, dovest će do kidanja starih misaonih i jezičnih sveza i razvitka novih.

Kod Homēra, kada čovjek izdahne, duša napušta, oslobađa se, odvaja od tijela s kojim je dotad bila sjedinjena. Preostaje još samo mrtvo tijelo. Tijelo i duša se za života onoga živoga ne misle razdvojenima, a duša se prikazuje kao nešto što nekako postoji u živome, ali svoj život nastavlja i nakon smrti čovjeka i odumiranja tijela. Tako duše, nakon smrti živućega, odlaze u Had, prebivaju u Nevidu pa su samim time i nevidljive, što znači da bez obzira na raspadanje tijela još uvijek nekako jesu, ali sada, u odnosu na ono živuće, u smrti. Odyssej pak, kada silazi u Had, živ silazi među mrtve. Tamo će susresti mnoge prijatelje i svoju majku te će ga zbog njih „zaboljeti duša“.

Kao što se u Platōna duša smatra nečim što se nalazi u onom živućem, ali istovremeno ima udjela u onome što istinski jest, tako u Homēra Odyssej za života silazi do onoga mjesta na koje duša odlazi nakon što napusti tijelo. U grčkom pjesništvu i mitu u Had silaze i Eneja i Orphej, a takav silazak u pod-

zemlje (κατάβασις) zabilježen je i u mitu o Demetri i Persephoni. Ipak, što se s dušama zbiva nakon što borave u Hadu, kakva im je daljnja sudbina, mogu li napustiti podzemno boravište i utjelovljuju li se ponovno, iz Homērova nam djela nije poznato.

Jedno od temeljnih određenja duše u Grkâ još od najranijih filozofijskih promišljanja jest da je ona ono što uzrokuje svekoliko kretanje, pa onda i kretanje tijela. Tako je već kod Thala duša mišljena kao ono pokrećuće (τὸ κινετικόν). Na taj je način duša mišljena i u Hērakleita i Platōna, kod kojega je onda moć kretanja temeljno određenje duše. Dušu stoga ima svako ono suće koje ima moć sebepokretanja i pokretanja drugoga pokretljivog. U tome ranome grčkome mišljenju sve što jest na neki je način živo, jer u svemu je na neki način prisutna duša. U ranih Grkâ nije bilo razlike živoga i neživoga, začetak toga razlikovanja nalazi se tek u Platōna, a dokraja se razvija tek nakon njega. U Platōna se još uvijek misli da je sve živo, no on razlikuje ono produševljeno (τὸ ἔμψυχον) i ono neproduševljeno (τὸ ἄψυχον). Duša je prisutna u svemu što jest, a kretanje je nešto što prethodi današnjoj opreci živoga i neživoga, duševnoga i tjelesnoga, duhovnoga i tvarnoga, osjetnoga i neosjetnoga. Tako je prema Thalu i kamen, tj. magnet prožet dušom, ima dušu jer pomiče željezo.

Pošto se već kod Thala može misliti kako je duša prisutna u svemu što jest, na tome se tragu može doći do još jednog, danas u potpunosti zaboravljenog shvaćanja duše, koje je za Grke bilo od velike važnosti. Riječ je o duši svega (ψυχὴ τοῦ παντός), za koju se ne može sa sigurnošću reći da je mišljena već u Thala, no nedvojbeno se nalazi u Hērakleita i Platōna. Duša svega je duša koja prožima sve što jest. U duši svega objedinjene su sve pojedinačne duše. Rani Grci misle kako po duši svega sve učestvuje u duši. Budući da duša može biti mišljena tako da se nalazi u svemu što jest, isto se tako može reći kako u ranih Grka nema ničega što na neki način ne bi bilo živo. Razlikovanje onoga živoga i neživoga u punom smislu potječe tek od Aristotela, koji ne prihvaća Platōnova promišljanja o duši svega iz *Timaja*. Ali tamo gdje ima duše svega u strogom smislu nema razlike živog i neživog jer je po duši svega i ono neproduševljeno, poput kamena ili magneta, živo.

Stoga se već kod Thala duša misli kao ono vječnopokretljivo i samopokretljivo, a budući da su Grci smatrali da sve ono što se kreće ima život, duša je isto tako i počelo života. Taj će se razvoj pojma duše moći pratiti i u Platōna. Upravo je kod Platōna temeljno određenje duše da je ona počelo kretanja, ono samopokrećuće (τὸ αὐτοκινετόν), ono koje samo sebe pokreće,

no istovremeno je i uzrok kretanja svega drugoga, a time i počelo života. I u Thala se dušu može pokušati shvatiti kao samo počelo kretanja koje svime upravlja. Sve ima dušu ukoliko se sve kreće.

Već se u starome vijeku Pythagorovcima pripisivalo važno učenje, za koje neki smatraju da je bilo prisutno već u Thala, a to je učenje o besmrtnosti duše. Smatra se da su naučavali kako duše po smrti živućega kojega su produševljavale prelaze u druga živuća, što se uobičajilo nazivati μετεμψύχωσις. Prema Pythagorovcima duša ne umire, nego se nalazi u stalnom kružnom kretanju. Hērodot tvrdi da je Pythagorin nauk o besmrtnosti duše, njenome kretanju i, nakon propasti tijela, budućem zajedništvu s drugim živućim, preuzet iz Egipta, a da su Grci onda to učenje prisvojili i prihvatili kao vlastito. U drugome se tumačenju porijeklo takvoga učenja traži u orphičkome učenju, za koje se smatra da je prethodilo pythagorovskomu i da mu je bilo veoma blisko. Kakvo god bilo njihovo porijeklo, već su ovdje kod Pythagore i Pythagorovaca prisutna učenja o duši čiji se utjecaj potom zamjećuje i u Platōna.

Pojedine misli srodne Platōnovima također možemo pronaći i u Hērakleita. Aristotel svjedoči o tome da je i Hērakleit rekao da je duša počelo. Za njega je duša ognjena i vječna, ona je oganj (πῦρ) koji nikada u potpunosti ne gasne.

Za Hērakleita se prvoga temeljem sačuvanih spisa tvrdi da je govorio o pojmu duše svega, a onda i o pojedinačnoj duši, to jest duši u živućima. Duša svega vezana je uz oganj i kosmos, pa je onda riječ i o duši kosmosa, koja je ognjena. Oganj je vječan te se nikada u potpunosti ne može ugaziti pa je kosmos vječno živući oganj.

Dok je za Thala voda počelo, za Hērakleita je oganj u osnovi svega, a ostali elementi čine ono što se naziva obratima ognja. Iz ognja se sve izvodi njegovim gašenjem i paljenjem, te se ponovno u oganj vraća. Taj put paljenja i gašenja ognja jest put dolje (koji ide od vatre prema vodi), a onda i put gore (natrag, od vode prema vatri). To je jedan te isti put. U tome kružnome kretanju duša se kroz obrate ognja rađa i umire, ali istovremeno je i vječna jer u svojoj smrti, to jest kada mrtvuje, također jest. Ona tada jest na način smrti, donekle slično kao što su i kod Homēra život i smrt dva načina bivanja. Pojedinačne se duše rađaju iz duše svega i natrag se u nju vraćaju. Oganj se u duši smanjuje pri njenom rađanju to jest kada duša produševi tijelo. Pritom u njoj raste udio vode pa za života treba ovlaženu dušu činiti što sušom i ognjenijom.

U Hērakleitovim gnomama nije zabilježena riječ σῶμα ‘tijelo’, pa se može pretpostaviti da je kod njega riječ o izvornom otjelovljenju duše i da ona, iako

nije tjelesna, u sebi samoj jest tvarna, točnije ognjena. U Hērakleitovim gnomama riječ je o truplu, mrtvome tijelu koje preostane nakon smrti živućega, što je blisko Homērovu shvaćanju tijela. Tvarna se duša utjelovljuje u onome tjelesnome. Tijelo se onda može misliti i kao grob duše, mjesto u kojem se nevidljiva ali tvarna duša pohranjuje u živome tijelu kao u svome skrovištu.

Duša se nalazi u neprestanom kretanju. Kroz živo se jesuće ona rađa, čime se na neki način zaustavlja u svome kretanju. Težnja čišćenju duše, tj. tomu da duša biva što bližom onomu što prethodi njenu zajedništvu s tijelom, nalazi se na slične načine mišljena kod Pythagorovaca, Hērakleita, Platōna. Isto je tako u Thala, Hērakleita i Platōna duša mišljena kao počelo kretanja, kao ono što se kreće. Takva je pojedinačna duša u Hērakleita suha kada je umna, jer um je u duši ono najognjenije, dok je bezumna duša vlažna i ona u kojoj se oganj gasi. Takva umna duša u stanju je razabirati zbor (λόγος).

Platōnov se nauk o duši ne treba promatrati odvojeno od onih koji su mu prethodili, naročito Parmenida, Hērakleita, ali i Orphika, Pythagorovaca i Anaxagore. Platōnov je nauk o duši prekretno mjesto u povijesti filozofije, a isto se tako i sva filozofija koja slijedi nakon Platona može smatrati platonizmom, a povijest filozofije poviješću platonizma.

Duša (ψυχή) i tijelo (σῶμα) razlikuju se i u ranijem grčkom mišljenju, ali njihovo jasno pojmovno razlikovanje nalazi se tek u Platōna, premda se međusobno ne razdvajaju. Kod Platōna se tijelo misli kao otjelovljenje duše, a ne tek mjesto u kojem je duša smještena. To znači da je duša nešto drugo od tijela, ali se istovremeno s njime nalazi u zajedništvu. Prema Platōnu, duše, prije no što produševaju tijelo, obitavaju iznad neba, vozeći se u kočiji i upravljajući njome, bivajući pernate, prisne s onime što jest, vječitim uzorima. Nakon što se umore od vožnje, budući da u tome nebeskome stanju nije lako ustrajati, duše se spuštaju bliže zemlji i s tijelom ulaze u zajednicu, produševljuju ga. Veza duše i tijela ovdje je bliska i prisna. Tijelo za dušu postoji kao njezino vozilo koje ju nosi za zemaljskoga života, pa ono također djeluje na nju i njezina stanja.

Kako to tijelo na dušu može djelovati? U duši, prema Platonu, jesu njezin smrtni i besmrtni, to jest propadljivi i nepropadljivi vid. Ti se vidovi duše nalaze u cijelome tijelu, ali svaki od njih u tijelu ima i svoje glavno sjedište. Besmrtni dio duše tjelesno je smješten u predjelu glave, a smrtni se onda opet dijeli na dva dijela, od kojih se jedan nalazi u predjelu grudi, drugi u predjelu ispod pupka.

Žudeći dio duše onaj je koji treba ono osjetno, hranu, spolno općenje, pilo, zadovoljenje potreba svakojake vrste. No taj dio isto tako može žuditi za znanjem. Žudnja za znanjem jest žudnja vođena umom, umska žudnja. Um sam po sebi nema žudnju, stoga je i žudeći vid duše potreban za spoznaju. Taj žudeći dio u ljudskoj duši može uzrokovati zbrku, i to onda kada u prevelikoj mjeri prevlada neumjerenost, uživanje u tjelesnim užicima. Ljudska duša tada nije vođena umom, a kada je umom vođena upravljena je u ono dobro i zna pravu mjeru. Zato je bitno da vid duše smješten u glavi, a to je razabirući vid duše, vlada nad požudnim vidom. U tome mu pomaže i onaj u sredini, drugi smrtni vid, voljni ili srdeći. Razum pritom služi kao krotitelj, koji mora moći pomoći, povući uzde i ovladati požudom i nasladama. Ukoliko razabirući vid ne uspijeva ukrotiti požudni, duša se u prevelikoj mjeri prepušta tijelu i požudama pa je ovladana potrebama i žudnjama, a ono pojavno odvlači ju na mnoge strane. Duša je tada nesabrana, rastrgana bolom i srdžbom, izgubljena luta od jednog do drugog mjesta tražeći da se namiri, žudeći za nasladom koja ju odvaja od nje same te je stavlja u okove tjelesnosti. No, iako se duša sastoji od svojeg požudnog, srčanog i razbirućeg vida, u trpnji uvijek trpi cijela duša. I kada uživa, srdi se, umuje, čini to cijela, jedinstvena, nekim svojim vidom u većoj, drugim u manjoj mjeri, već prema tome kojim se svojim vidom tada najviše služi. Njeni vidovi nisu odijeljeni tako da bi bili svaki zasebno. Također, nisu svaka požuda i uгода nešto loše. Loše su samo kada su neobuzdane. Duša se ne treba osloboditi požude, nego samo neumjerene požude. Uz vična upravitelja, požude i ugone nešto su dobro i čovjeku na neki način nužno. Važno je njima znati upravljati.

Tako su u *Phaidru* prikazana kola s dvama upregnutim konjima i vozar. Jedan od konja je lijep, plemenit, uspravnoga stasa, poslušan i umjeren, dok je drugi drzovit, rugoban, lošega sluha i neumjeren u požudama. Kada vozar kola ne uspijeva obuzdati konje i upravljati kolima, duša pati rastrgana među raznim oblicima prekomjerne požude. Kada vozar uspijeva čvrsto stegnuti neposlušna konja te ga poučiti da se ne zanosi svakim ciljem svoje požude, lijepi konj preuzima vodstvo, a neposlušni je savladan. Vozar predstavlja um i umsko vođenje, slično kao što u *Politeji* kormilar koji jedini može upravljati brodom predstavlja istinskoga filozofa, koji na ispravan način može upravljati polisom.

Kada vozar, uzdodrža, silom stegne uzdu, ukroti raskalašenu, nasladi predanu dušu, usmjeri ju prema vrlinama, duša se, krenuvši putem spoznaje, kreće u smjeru istinskoga znanja (ἐπιστήμη). Um je, nakon što se rodi u duši, jedini koji može uvidjeti vječne ideje. Duša se treba što je moguće više oslo-

boditi od vezanosti za tijelo te, krećući se putem spoznaje i istinskoga znanja, promatrati ono koje jest. Duša se treba osloboditi prekomjernog ugađanja onomu tjelesnomu i ropstva neumjerenim požudama, njima ovladati, onomu dobromu i uzoru biti što bližom i što više nalik. Jer tijelo je nešto smrtno, duša božansko, a budući da biva u zajednici s tijelom u kojem obitava, ona ima udjela i u onome osjetnome. Time je ona mjesto susreta onoga vječnog i onoga konačnog.

Po Platōnu, um u duši ono je što duši daje red, kako pojedinačnoj, tako i duši svega. Um prisutan u duši svega daje red svemu čime ona vlada. Ako je um u njoj odsutan, nastaje nered. A um se stječe i rađa u duši u svezi duše s onime umljivim, idejama. Um, da bi se uopće mogao roditi, potrebuje dušu. Um se rađa tek kada je duša u mogućnosti dodirnuti ideju. No um u duši nije nužno prisutan. Kod većine je ljudi prisutan samo razum, a um se i ne mora pojaviti, to jest rađa se rijetko. Um je iznimna moć razabiranja do koje se dolazi pri najvišem vidu spoznaje, pri doticaju onoga umljivog, idejâ. Zahvaćanje i spoznaja ideja najviši je doseg duše, umski doticaj s onime što jest. Do uma se dolazi putem dijalektičkog umijeća (διαλεκτική τέχνη) razabira ideja. Na tome putu spoznaje važnu ulogu imaju odgoj i obrazovanje, ali i prirodna nadarenost i sklonost. Kada je um odsutan iz duše, preostaju razum, mnijenje, osjet, nagoni, čuvstva. Prisutnost uma u duši postiže se najprije putem filozofije.

Taj put uspinjanja duše do uma, uma koji umuje ideje i ono jedno koje jest, Platon ističe odlučujućim za filozofa. Prije no što se otjelovila, duša je bila na nadnebesnom mjestu, u oblasti onoga neosjetnog, motrila je ono vječito jedno, ideje. Nakon što napusti nadnebesni predio, produševljujući tijelo, za nju nastupa zaborav onoga vječnog koje je motrila. Zato Platon kaže kako je ovozemaljski život za dušu prisjećanje (ἀνάμνησις) onoga što je motrila prije no što je produševila tijelo.

Taj uspon jest uspon od postajanja, od onoga što Platon naziva noćnim danom, do istine i jestva, istinskoga dana, onoga koje jest, onoliko koliko je to onomu živomu moguće. Taj se uspon zbiva upravo odricanjem od vezanosti za tijelo, ustrajanjem putem spoznaje u onome tomu suprotnome.

Razlika onoga osjetnoga (αἰσθητόν) i onoga mislivoga (νοητόν) temeljno je metafizičko razlikovanje. Platon upozorava kako se uspon duše odvija napuštanjem onoga pojavnoga, neurednoga, mnoštvenoga, vidljivoga, postajućeg i propadajućeg, onoga što nema uma, kretanjem k onomu mislivomu, onomu po sebi, koje je istina, koje je ono koje jest, što se postiže umom i um-

skim mišljenjem (νόησις), nasuprot mnijenju (δόξα), slikovnomu naslućivanju (εἰκασία), predodžbi (φαντασία), vjerovanju, uvjerenju (πίστις), a onda i razumijevanju (διάνοια), koje pripada mišljenju no kao od uma niža moć spoznavanja ne može se uspeti do njegovih visina, kreće se iz pretpostavki prema zaključku, ne propitujući vlastite pretpostavke, ne pitajući o svome izvorištu pa onda i njezin zaključak ne vodi k samomu počelu.

Platōn govori kako su matematička znanja, a već prije toga i muzičko i gimnastičko umijeće, nezaobilazan dio obrazovanja duše u njezinu napredovanju prema dijalektici kao najvišem znanju. Duša se pomoću dijalektike uzdiže u mislivu oblast. Dijalektika je umijeće razabiranja ideja kroz zborove, a dijalektičkim putem istraživanja duša se kreće k samomu počelu, pretpostavke postupno i ukidajući, bavi se onim bitnim, što je oko same duše i ideja.

Duša na tome putu spoznaje napreduje. Nakon mnogo truda i ustrajanja u spoznaji, u duši se može dogoditi preokret, obrat, koji nastupa odjednom, iznenada (ἐξαίφνης). Duša u tome trenutku može vidjeti ono koje jest i ideje. Tada se u duši rađa um, moć spoznavanja viša od razuma. U tome se stanju iznimno teško zadržati, ono može potrajati i vrlo kratko pa se spoznaja ponovno vraća u okvir svojih razumskih odredaba.

Dijalektičan je onaj koji može cjelinu mislivoga ujedno gledati (ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός). Na tome putu spoznaje duša se okreće od onoga postajućeg sve dok ne bude u mogućnosti uzdići se do onoga koje jest i onoga najboljeg, zadnjeg u onome spoznatljivom, ideje dobra (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), koja se jedva i može ugledati u svojoj pravoj istini, a uzrokom je svega pravoga i lijepoga.

Kako bi čovjek dospio do onoga istinskoga u sebi, nužno je otisnuti se na putovanje. Na tome putu saveznik je govor (λόγος), a pojedinačna se nagnuća i težnje za onim tjelesnim, materijalnim, iz-vanjskim, prolaznim mora moći suspregnuti i ukrotiti. Razum je pri tome i pomagačem i preprekom – jednom u svojoj moći (kada kroti žudnje), drugi put u slabosti (kada se otuđuje od uma). Tim putem hodeći čovjek ima biti hrabar i nastojati postići pročišćenje (κάθαρσις).

Mogućnost pročišćenja čovjeka i njegova dolaženja do onoga istinskoga u samome sebi, što se može misliti i kao prisjećanje onoga istinskoga koje je duša gledala prije no što je produševila tijelo, u Platōna nije važna samo za pojedinačnog čovjeka, već i za život ljudske zajednice u cjelini, koja bi trebala ostvariti ideju pravednosti. Iako se ne polazi od pretpostavke da će svaki

pojedini čovjek moći dostići duhovni obrat, vrhovnu vrlinu i čistoću mišljenja, gledati ideje, ukoliko svaki čovjek čini ono što mu je po naravi određeno, poštuje zakone polisa, zajednica se također približava onomu najboljemu.

U Platōna je pojedinačna duša čovjeka mišljena i u odnosu spram duše svega, a duša je svega ono što prožima kosmos. Govoreći o čovjeku i duši čovjeka, Platōn ne misli samo izdvojenu pojedinačnu dušu, već ju misli u odnosu spram kosmosa u cjelini, a isto tako i u odnosu prema zajednici. Tako razlikovanje kosmosa, polisa i duše možemo promatrati i na način odnosa: duša kosmosa – zajednica pojedinačnih duša – pojedinačna duša čovjeka. Kako je u Platōna središnje određenje duše da je ona ono koje samo sebe pokreće, a također i uzrok kretanja svega drugoga pokretljivoga, i budući da se duša svega isto tako motri u odnosu na tijelo svega, izgradnja je svijeta u njegovoj cjelini u svezi s kretanjima duše.

Prema mitu iz *Timaja* demijurg (δημιουργός) uspostavlja poredak svega (κόσμος) kao sliku vječitoga uzora koji motri pri stvaranju. On ga poželi sačiniti sebi što je više nalik, prevede sve ono vidljivo iz nereda (ἀταξία) u red. On izgradi kosmos kao ono osjetno, kao živo suće s dušom i umom u sebi, načinjenima prema njegovoj zamisli. U dušu stavi um, a u tijelo dušu. Kada je bog prisutan u kosmosu, u njemu vlada red u najvećoj mjeri. Kada se bog povuče iz kosmosa, povećava se nered. Kao što je u *Politiku* iskazano u mitu o dobima kosmosa, ta se dva doba prisuća i odsuća boga u kosmosu u velikim i dugim kružnim kretanjima stalno izmjenjuju. U doba odsustva boga u kosmosu rađa se filozofija.

U *Timaju* se to stvaranje ne misli na način kršćanskog stvaranja ili stvaranja *ex nihilo*, već na način stvaranja kao uređivanja. Demijurg se misli kao bog, ali zapravo um (νοῦς), koji stvara kosmos tako da uređuje ono sve (τὸ πᾶν) te ga prevodi iz nereda u red.

Platōn na nekoliko mjesta, primjerice u *Phaidonu* i *Timaju*, ističe kako govor koji iznosi, ovaj netom opisani mitski govor, nije najstroži prikaz istine same, nego je takav da po svojoj vjerojatnosti pogađa istinu. U *Timaju* on svoj govor stoga naziva vjerojatnim logosom (εἰκὸς λόγος), u najvećoj mjeri vjerojatnom i mogućom pripovijesti. U takvome govoru progovara ono istini slično. Stoga se o svemiru može iznijeti samo vjerojatan govor, dok se potpuna i stroga spoznaja odnosi samo na ono što istinski jest.

Kao što je kosmos načinjen kao slika onoga vječnog, savršenog, tako i ljudska zajednica ima na što uzoritiji način oponašati božanske ideje. Kada

promišlja takvu zajednicu, a onda i pojedinca koji je njen dio i koji je potreban da se ona ostvari, Platōn pravednost ističe kao vrlinu koja tu zajednicu mora prožimati. To znači da je zajednica dobro ustrojena kada svaki pojedinac, već prema svojim urođenim sklonostima i mogućnostima, obavlja sebi primjerenu djelatnost.

Takav se nauk opet tiče vrline i vezan je uz dušu. Kao što postoje tri vida duše – razabirući, srčani i žudeći – tako Platōn govori i o tri staleža u polisu – vladari, ratnici i proizvođači – i tri vrline duše – mudrost, hrabrost i umjerenost – od kojih svaka u najvećoj mjeri treba pripasti jednomu od triju staleža. Uz žudeći vid duše ponajprije je vezana žudnja (ἐπιθυμία), uz srčani pak čuvstvo (παθος), a uz razabirući razbor (λόγος).

Uz svaki od triju staleža idu pripadajući odgoj i obrazovanje. Na osnovi odgoja, ali i prema određenoj prirođenoj sposobnosti, ovisi koji vid duše u čovjeku prevladava, odnosno kojemu rodu ljudi i staležu čovjek pripada. Odgoj čovjeka oblikuje dok je još nedorastao o sebi se sâm skrbiti. Platōn mu pridaje veliku važnost u oblikovanju zajednice. Dobrim se odgojem dijete izvodi na pravi put, a lošim se i nadarena duša daje iskvariti. Obrazovanjem se pojedinac uzdiže u spoznaji. Najviši stupanj izobrazbe predstavlja dijalektika, to jest filozofija.

Kao što se pojedinačna duša, uspinjući se u spoznaji pomoću dijalektike, to jest filozofije, kreće k onomu koje jest, idejama, isto tako jedino filozofija može utemeljiti istinski πόλις. Istinska je politika dakle doći u dodir s umom i oprisućivati ga u polisu. Polis tada postaje kosmos u malom. Ovdje je ponovno riječ o analogiji duše polisa i kosmosa. Duša pojedinca mora biti usklađena i pravedna kako bi zajednica kao živo suće koje sve pojedinačne sabire mogla imati sklad i biti pravednom. Živo suće na taj način pravedno živi i u ljudskoj zajednici, nasljeđujući kosmos i njegova kretanja, kretanja duše svega, koja je i u njemu sadržana. Nastojeći u što je većoj mogućoj mjeri savršeno ostvariti ono jedno i vječito, uzorito i dobro, ono po uzoru na koje je i cijeli kosmos stvoren, uređen i urešen, onaj živući, ukoliko to isto gleda, moći će živjeti u što je većem mogućem skladu s tim uzorom, onime koje jest.

Ustrajuć u tome da se pri samome sebi bude što je moguće bliže i više, ustrajuć u hodu k onomu dobromu, vrlini, budući na putu, ne klonuvši pred zanosom svega onoga putenog, osjetnog i tvarnog, čovjek treba hrabro hoditi k vrlini i istini. Ta istina nije istina pretpostavke, pa onda i zaključka prema najvećoj mogućoj vjerojatnosti, nego istina ideja kao počela.

Sebespoznajom se dotad slijep čovjek uči vidjeti ono u sebi istinito. Duša je ovdje spona između onoga umljivog i onoga osjetnog, između onoga besmrtnoga, koje je vladajuće u duši, i smrtnoga.

Čovjek je iznimno suće među svima ostalima po tome što je u njemu moguće sebeodnošenje i samospoznaja. U njemu se može roditi um kao ono besmrtno i srodno idejama. Ljudska se duša u tijelu otjelovljuje i u njemu živi zemaljski život, a po mogućnosti teži što skladnijemu i boljem životu. Uspinjući se duhovnim ljestvama čovjek prepoznaje znakove na putu, dolazi do prepoznavanja samoga sebe, a onda i onoga umnoga, te na taj način nastoji, onoliko koliko mu je to moguće, prepoznati ono besmrtno u smrtnome, ono koje jest i ono dobro. Na taj se način čovjek, dolazeći u sebi kao smrtnome biću do onoga besmrtnog, obesmrćuje do mjere koja je moguća živomu usmrktivomu biću.

Čovjekov se strah od smrti smatra najvećim strahom, onim koji prebiva u osnovi svih strahova. Filozofija je utoliko, kao što se iznosi u *Phaidonu*, vježbanje vlastite smrti, oslobađanje od straha od smrti. Sōkrat umire i napušta okove tjelesnosti, a mirnoća kojom ispija otrov zadivljuje. Njegova se duša dokraja oslobađa vezanosti za tijelo.

Phaidon je dijalog koji govori o duši, filozofiji i smrti. U njemu su izložena i četiri dokaza o besmrtnosti duše: dokaz na osnovi suprotnosti života i smrti i njihova vječitoga kružnog kretanja, dokaz o postojanju duše prije rođenja na osnovi spoznaje kao prisjećanja, dokaz izveden na temelju srodnosti duše i ideja te dokaz o neusmrtnosti počela života. Upravo posljednji od njih hoće reći da istinski život, onaj koji se nalazi u odnošenju spram ideje same, smrt živućega ne može uništiti. Cjelina pojavnoga svijeta pojava je ideje, dok je istinski život onaj koji je u skladu s idejom. Utoliko je čovjek koji ne zna ili ne pokušava motriti ideje već i za života nekako mrtav, dok je onaj koji im je blizak vječito živ jer poistovjećen s njima odgovara i ideji života. Ideja (ἰδέα) je ono najviše, istinsko, umljivo jesuće, a duša je počelo života, ono u kojem se sastaju osjet i um, prolazno i vječno. Filozofija je put traženja dobroga života u skladu sa spoznajom ideja.

Od početnoga razumijevanja *duše* u kojem je polazeći od daha shvaćena kao pokretačka sila u čovjeku, dah života, životna snaga, život sâm, smisao onoga što su Grci nazivali ψυχή prolazio je već u starome vijeku svoje mijene da bi se potom u kasnijim razdobljima povijesti filozofije produbio zaborav njene izvorne biti. Ovdje je iznesen pokušaj raskrivanja, ponovnog iznošenja na svjetlo dana toga izvornoga smisla riječi ψυχή u Grkâ.

Bibliografija

- Despot, Branko. 2014. *Despotova predavanja (1969 – 1971): Grčka filozofija*. Zagreb: Demetra.
- Despot, Branko. 2019. *Despotova predavanja (1980 – 1981): Uvod u studij Platona, dio prvi*. Zagreb: Demetra.
- Diels, Hermann. 1983. *Predsokratovci: Fragmenti*, svezak I. Zagreb: Naprijed.
- Homer. 2003. *Odiseja*. Preveo Tomo Maretić. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Miekcin, Igor. 2013. *Heraklit*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Mikecin, Igor. 2010. „Sustav duše.“ U *Platonov nauk o duši*, uredili Damir Barbarić i Petar Šegedin, 151-216. Zagreb: Demetra.
- Platon. 1974. *Zakoni*. Preveo Veljko Gortan. Zagreb: Naprijed.
- Platon. 1977. „Državnik.“ U *Državnik, Sedmo pismo*. Preveo Veljko Gortan. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Platon. 1991. *Politeia: knjiga VI. i VII.* Preveo Damir Barbarić. Zagreb: Demetra.
- Platon. 1997. *Fedar*. Preveo Franjo Petračić. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Platon. 2009. *Država*. Preveo Martin Kuzmić. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Platon. 2010. *Fedon*. Preveo Jure Zovko. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Platon. 2017. „Timej.“ U *Skladba svijeta, Platonov Timej*. Preveo Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Četiri predavanja o duši prof. dr. Igora Mikecina održana 12. 5., 17. 5., 24. 5. i 7. 6. 2022. u okviru seminara *Pojam filozofije* u ljetnom semestru akademske godine 2021./2022. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

PRIJEVODI

S njemačkog preveo Josip Dobrić
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
josipdobric65@gmail.com

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Rasprava o izvoru vječnih istina

*Pročitana na zajedničkoj sjednici Berlinske akademije znanosti,
17. siječnja 1850.¹*

Pitanje o kojem danas namjeravam govoriti zaokupljalo je već filozofiju srednjega vijeka, a povezano je i s najvećim istraživanjima filozofirajućeg staroga vijeka. Nakon što su ga iznova preuzeli Descartes i Leibniz, ono je isto tako stupilo u novi stadij i možda dovedeno bliže odluci putem novog, od Kanta uvedenog filozofijskog gibanja, koje – unatoč svim prekidima i trenutačnim iskrivljenjima – još nije odvrćeno od svog istinskog cilja. Pitanje na koje mislim odnosi se na takozvane vječne ili nužne istine, posebice na

¹ Ova Schellingova rasprava nastala je u vrijeme njegova boravka u Berlinu gdje je od 1841. godine predavao na tamošnjem univerzitetu. Ondje nastavlja rad na „filozofiji mitologije i objave“, koja je bila predmetom njegova bavljenja još iz vremena profesure u Erlangenu, a potom i Münchenu. Upravo cjelina tih predavanja zaokružuje njegova nastojanja za utemeljenjem i izgradnjom jedne „pozitivne filozofije“. Naknadno je njihove tekstove objedinio te u „Sabranim djelima“ objavio njegov sin Karl Friedrich August Schelling (Vidi. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Abt. II, Stuttgart/Augsburg, 1856. – 1861., (= SW II/1-4)).

„Rasprava“ je objavljena u prvom svesku drugoga dijela „Sabranih djela“ (= SW II/1), sastavljenom od tekstova predavanja naslovljenih „Uvod u filozofiju mitologije“. Drugu knjigu tog sveska, pod nazivom „Filozofijski uvod u filozofiju mitologije ili prikaz čisto racionalne filozofije“, čine predavanja nastala između 1847. i 1852. godine, od kojih je neka Schelling javno izložio na sjednicama Berlinske akademije znanosti. Tom sklopu predavanja, kao najkasnijem dijelu autorove pisane ostavštine, u kojem se potkraj života, nakon što je razradio pozitivnu filozofiju, vraća „čisto racionalnoj“, odnosno „negativnoj“ filozofiji, pripada i ovdje prevedena „Rasprava“, u navedenom izdanju uvrštena kao dodatak.

Prijevod je načinjen prema tekstu izvornika „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“, u: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, hrsg. v. M. Frank, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1985., 583-601. Navodi i napomene u bilješkama su prevoditeljeve, osim ondje gdje je naznačeno drugačije.

njihov *izvor*; no to je ipak bio najjednostavniji izraz; potpunije, radilo se „de origine *essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*“²; sve se to razmatralo kao isto. Jer prvo što se tiče bitstvenosti³, neosporno je važilo načelo: *essentias rerum esse aeternas*.⁴ Slučajnost (*contingentia*) se uvijek odnosi samo na *egzistenciju* stvari; slučajna je ova ovdje, na ovome mjestu, ili sada, u ovom trenutku egzistirajuća biljka, no *bitstvenost* biljke nužna je i vječna, koja ne može biti drugačija, nego je takva ili uopće nikakva. Iz toga je sâmo od sebe jasno da su i *essentiae rerum* isto što i više ili manje platonički mišljene *ideje*. Budući da se, nadalje, uz bitstvenost ne razmatra zbiljnost, jer bitstvenost ostaje ista, bilo da stvar zbilja postoji ili ne, kao što se bitstvenost kruga ni najmanje ne mijenja time što zbilja opišem kružnicu: iz toga je pojmljivo da je carstvo bitstvenosti također carstvo mogućnosti, i ono što je samo *tako* moguće, *nužno* jest tako. To sâmo od sebe vodi do četvrtog izraza nužnih ili vječnih istina. Obično se to odnosi samo na matematičke istine. No pojam je mnogo širi. Ukoliko, poput Kanta, mislimo najvišu ideju uma kao obuhvat svih mogućnosti⁵, onda će postojati i neka znanost koja te mogućnosti razlikuje i čini ih spoznatljivima time što misaono-djelatno dopušta da mogućnosti istupe iz potencijalnosti i u mislima postanu *zbiljske*, kao što čini matematika kada ono što je u nekom liku, primjerice pravokutnom trokutu, tek *potentiâ* (po mogućnosti), poput odnosa hipotenuze prema katetama, kada ona to, kažem, pronađe time što ga misaona djelatnost (ὁ νοῦς ἐνεργήσας) uzdigne do akta. Φανερόν, kaže Aristotel, ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὐρίσκεται⁶ (Očigledno je da se ono što puko po potenciji jest pronalazi prevođenjem u akt). To je put sve čiste ili puko umske znanosti. Nesporno je da je onda i biljka predeterminirana u najvišoj umskoj ideji, pa neće biti apsolutno nemoguće napredovati od prvih mogućnosti, koje se još prikazuju kao principi, do već mnogostruko uvjetovane i sastavljene mogućnosti biljke. Neće, kažem, biti *apsolutno* nemoguće. Jer tu se uopće ne radi o onome *nama*, nego onome *po sebi* mogućem; ono *nama* moguće posvuda je ovisno o mnogim vrlo

² „o izvoru bitstava, ideja, onih mogućih, vječnih istina“

³ Wesenheiten. *Wesen* prevodim kao bitstvo. Riječ *Wesen* je supstantiv srednjevisokonjemačkog glagola *wesen*, u značenju ‘biti, trajati, zadržavati se, obitavati’. Ovaj pak dolazi od indoeuropskog korijena **wes-*, koji je kao oznaka za ‘biti’ prisutan u preteritu *war* i participu perfekta *gewesen*. Izraz *Wesen* u njemačkom se uvriježio kao prijevod grč. οὐσία i lat. *essentia*. Njegovo se značenje međutim ne svodi niti na sâmo pojedinačno biće (*ens*) niti na njegovu bit (*essentia*), što su oboje u nas uvriježeni prijevodi tog izraza. Utoliko ono što Schelling imenuje *Wesen* odgovara Aristotelovoj οὐσία, čija oba temeljna vida, τὸδε τι i τὸ τί ἦν εἶναι, obuhvaća u sebi. Usp. D. Barbarić, Teškoće oko prevođenja Aristotelova izraza ousia, u: D. Barbarić, *Preludiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988, str. 127-133.

⁴ „bitstva stvari su vječna“

⁵ Inbegriff aller Möglichkeiten.

⁶ Usp. Arist. *Met.* 1051a29.

slučajnim uvjetima; za takve izvode *nama* je neophodna pripomoć iskustva (neki bi viši duh možda mogao i bez njega): ali iskustvo je uvijek napredujuće, nikada zaključeno, a i mjera primjene naših po sebi ograničenih duhovnih sposobnosti veoma je uvjetovana slučajevima. Prihvati li se pak ono što općenito valja prihvatiti kao moguće i od čega se nikada ne smije odustati, da se dade pronaći stalan napredak od najviše ideje uma sve do biljke kao njezina nužnog momenta: onda biljka u toj svezi nije više ništa slučajno, nego je i sama vječna istina, i ne želim izreći kako bi se moralo suditi o prirodoslovcu koji bi spram toga bio ravnodušan i čija istraživanja ne bi bila praćena stalnom sviješću o tome da on, čime se god bavio, nema posla s nekom puko slučajnom i za um bezvrijednom stvari, nego s jednom takvom koja u velikoj, premda njemu nepreglednoj svezi, ima nužno mjesto te time vječnu istinu.

Nakon što sam na ovaj način, vjerujem, pokazao obim *predmeta* pitanja, dolazim do *povoda* te ću najprije navesti ono čime su skolastici bili određeni da se ogledaju za *izvorom* vječnih istina.

Povod je dakle bio taj da vječne, tj. nužne istine *nisu* mogle imati svoju sankciju od božanske *volje*; kad bi bile uspostavljene tek božanskim *dopadanjem*, one bi bile slučajne istine koje bi isto tako mogle biti i neistine; stoga se moralo priznati neki njihov o božanskoj volji neovisan izvor, kao što je i ono u čemu su mogućnosti stvari imale svoj temelj isto tako moralo biti nešto neovisno o božanskoj volji. Doduše, za Tomu Akvinskog mogućnost je još bila u samoj *essentia divina*⁷, naime, mišljenoj kao *participabilis s. imitabilis*⁸; to je jedna predstava čiji se trag još može naći u Malebranchea. U tim izrazima se može lako prepoznati platoničku μέθεξις, kao i μίμησις, koju su više upotrebljavali pitagorovci. Ali ujedno svatko vidi da se ovdje sposobnosti stvari da sudjeluju u božanskom bitstvu ili ga oponašaju – u čemu bi se sastojala *mogućnost* stvari – da se toj sposobnosti podmeće sposobnost *božanskog bitstva*, koje daje da se u njemu sudjeluje ili da ga se oponaša, čime ne bi bila objašnjena mogućnost od strane stvari. Neizostavno je dakle bilo priznati jednu izvornu mogućnost stvari, koja nije tek neovisna o božanskoj volji, nego i o božanskom bitstvu. Takvu jednu mogućnost tvrdili su skotisti, stoga su bili, kao što se izražava jedan Leibnizov pristalica, *coacti admittere principium realitatis essentialium nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentialium pendeat necessitas et aeternitas*.⁹ Uostalom, ovo *nescio quod*¹⁰ bi se zacijelo dalo do izvjesne točke prevladati

⁷ „božanskom bitstvu“

⁸ „ono [bitstvo] u kojem se može sudjelovati ili kojeg se može oponašati“; Usp. T. Akvinski, ST I, q. 15, a. 2.

⁹ „prisiljeni priznati načelo stvarnosti bitstava, ali ne znam što je ono različito od Boga i njemu suvječno i supotrebno, a o čemu ovisi nužnost i vječnost bitstava“

¹⁰ „ne znam što“

čak i pomoću izrazā koje je upotrebljavao Duns Škot. Škot je govorio o *ente diminuto, in quo possibile constitutum sit*.¹¹ Nesporno je da u Škotovom latinskom *ens diminutum* ne treba označavati ništa drugo nego ono što samo u podređenom smislu valja nazvati jesućim, kao što je i Aristotel razlikovao πρώτως ὄν, ono prvotno jesuće, od puko ἐπομένως ὄν¹², od onoga što je tek kao posljedica i supostavljeno nečega drugoga, ἐνεργεία ὄν od puko ὑλῆως ὄν¹³, i potonje izjednačio s δυνάμει ὄν ili μὴ ὄν¹⁴ (koje treba razlikovati od οὐκ ὄν, onoga što posve i uopće nije). Nije dakle ostala nikakva dvojba o materijalnoj naravi onog supostavljenog. Ono što je bilo i ostalo neriješenim sve do našeg vremena, nije se nalazilo u sazdanosti onoga što je po vlastitoj naravi puko možno biti¹⁵, nego u tome da je ono ipak moralo imati nekakav odnos spram Boga. No onda se pojavio *Descartes* koji je na svoj način, naime naglo, presjekao čvor izrekavši opreku: matematičke i druge takozvane vječne istine uspostavio je Bog i one nisu drugačije ovisne o božanskoj volji nego sve druge kreature. (*Descartes*ove su vlastite riječi u jednom od njegovih pisama sljedeće:

Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo stabilitas et ab illo pendere non secus quam reliquas creaturas).¹⁶

Moglo bi se pokušati protumačiti te riječi tako kao da bi trebala biti opovrgnuta samo neovisnost vječnih istina o božanskoj *spoznaji*, za razliku od onih skotista koji naučavahu: vječne istine postojale bi i onda kada ne bi bilo nikakvog razuma, čak niti božanskog.¹⁷ Ali tom tumačenju proturječi druga filozofova izjava, sljedeća:

¹¹ „umanjenom biću u kojem je uspostavljeno ono moguće“

¹² Usp. Arist. *Met.* 1030a21: “Ὡσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ’ ἐπομένως („Kao što naime i ono jest pripada svima, ali ne isto, nego jednima prvotno, a drugima posljedično“)

¹³ „ono što djelatno (zbilja) jest od onoga što puko tvarno jest“

¹⁴ „onim što (po) mogućnosti jest“ ili „onim što nije“. Za određenje ovih pojmova u Aristotela usp. *Met.* 1049b24-27, 1050a2 i d., 1050b3 i d.; 1078a30.

¹⁵ Seinkönnende.

¹⁶ „U svojoj *Fizici* dotaknut ću se metafizičkih pitanja, a posebno ovoga: matematičke istine, koje nazivaš vječnima, *uspostavio* je Bog i ništa drugačije o njemu ne ovise nego ostala stvorenja.“; Usp. *Descartes*ovo pismo Mersenneu od 15. IV. 1630., u: *Renati Descartes Epistolae*, II, Typographia Blaviana, Amsterdam, 1682., str. 341.

¹⁷ Navod iz Leibnizove *Teodiceje* na koju Schelling u nastavku teksta referira iz Erdmannova izdanja: usp. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710.), u: G. G. Leibnizii, *Opera Philosophica*, II, izd. J. E. Erdmann, G. Eichler, Berlin, 1839., str. 561, § 184.

In Deo unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (naime, jer on to hoće) res est vera.¹⁸

Sljedeća posljedica koja bi proizašla iz te tvrdnje bila bi za matematiku, da je ona puka iskustvena znanost; jer ono što je posljedica neke volje, a prema tome slučajno, budući da bi isto tako moglo i ne biti, može se tek iskusiti, a ne, kao što se kaže, znati *a priori*. Ali tome proturječi već to da u *iskustvu* nema nikakve točke, niti u zbilji ima ikakve crte, koja bi bila savršeno ravna ili posve bez širine, iz čega bi onda u svakom slučaju slijedilo, da je kod prvih pojmova ili pretpostavki geometrije nešto drugo u igri od pukog iskustva. Kažem u svakom slučaju: jer ni opći stav da je matematika apriorna znanost ne rješava stvar, no ovdje se ne mogu upustiti u specijalno istraživanje geneze matematičkih istina, pa ga moram sačuvati za neku drugu priliku. Ali tvrdnji (da matematički nauci trebaju biti istiniti samo slijedom božanske volje) ponajviše proturječi cijela narav matematike. Jer gdje god se umiješa *volja*, riječ je o *zbiljskom*; ali očigledno je da se geometrija primjerice ne trudi oko zbiljskog, nego samo oko mogućeg trokuta, pa smisao niti jednog njezina stava nije da je tomu *zbiljski* tako, nego da ne bi *moglo biti* drugačije, te da je primjerice trokut moguć samo *tako* da su njegovi kutovi uzeti zajedno jednaki dvama pravim kutovima, iz čega onda dakako slijedi da će trokut također biti *takav ako* on Jest, ali to da on Jest promatra se kao posve ravnodušno. Tu posljedicu u odnosu na matematiku Descartes bi sad dakako ponajmanje priznao; ali zato nije manje istinito da iz njegova izvoda vječnih istina ona neizbježno slijedi iz božanske volje, pa bi, ukoliko bi se to prihvatilo, znanostima uopće bila oduzeta sva vječno važeća istina. Moglo bi se, poput Pierrea Baylea, iz Descartesova iskaza izvući zaključak da je $3+3=6$ istinito samo ondje i tako dugo dok se to dopada Bogu, da je možda neistinito u drugim oblastima svemira te da iduće godine i za nas prestane biti istinito.¹⁹ Stvar bi imala ozbiljnije posljedice kada bi se taj nauk prenio na čudoredno i religijsko područje, što se i dogodilo preko nekih teologa reformirane crkve, koji su se pomoću nauka o *decretum absolutum* dali zavesti mnijenjem da ni razlika dobra i zla nije objektivna, nego samo uspostavljena božanskom voljom.²⁰ Naročito s te strane je Descartesa napao gore spomenuti Bayle, čije riječi, koje Leibniz na jednom mjestu u svojoj *Teodiceji* nije smatrao nedostojnima, smijem i ja ovdje ponoviti.

¹⁸ „U Bogu je jedno i isto htjeti i spoznati, tako da samim time što nešto hoće, spoznaje, pa je stoga (naime, jer on to hoće) utoliko stvar istinita.“; usp. Pismo Mersenneu od 6. V. 1630. u: *Renati Descartes Epistolae*, I, izd. Daniel Elzevir, Amsterdam, 1668., str. 359.

¹⁹ Usp. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, nav. dj., II, str. 559, § 180.

²⁰ Usp. Isto, str. 560, § 182.

Mnoštvo najozbiljnijih autora”, kaže on, “drži da, prije svake božanske zapovijedi i neovisno o takvoj zapovijedi, *u naravi samih stvari* postoji dobro i zlo. Kao dokaz za tu tvrdnju važe im naročito odbojne posljedice suprotnog nauka, no postoji jedan argument uzet iz metafizike koji izravno pogađa. *Izvjescna* je stvar da Božja egzistencija nije posljedica njegove *volje*; on ne *egzistira* zato što *hoće*, a ako isto tako nije svemoćan i sveznajuć zato što to *hoće* biti, onda se njegova volja uopće može protezati samo na jesuće *izvan* njega, no ipak *samo* na to *da* ono Jest, ali ne i na ono što pripada njegovu *bitstvu*. Bog je, da je htio, mogao materiju, čovjeka, krug *ne* učiniti zbiljskima, no bilo mu je nemoguće učiniti ih zbiljskima, a da im ne dodijeli njihova bitstvena svojstva, koja stoga ne ovise o njegovu htijenju.²¹

Dubokoumne govore ne smije se uzimati suviše strogo; inače bi se u Bayleovim riječima moglo opaziti nagovještaje mnijenja da je Božja egzistencija vječna istina u istom onom smislu u kojem je $3+3=6$ jedna takva istina; mnijenje kojem bi se ipak možda isto tako moglo pokušati proturječiti, poput onog opata jednog samostana koji je suviše marljivog učitelja, kada je ovaj s oduševljenjem kazao da je Božje opstojanje izvjesno koliko i to da je 2 puta 2 četiri, prekorio zbog tog iskaza time što je nadodao da je Božje opstojanje daleko izvjesnije od toga da je $2 \times 2 = 4$. U potpunosti shvaćam da su se slušatelji, kako se nadalje priča, smijali takvoj izjavi, kao što shvaćam da još i sada ima dovoljno ljudi koji ne mogu pojmiti kako bi nešto moglo biti izvjesnije od toga da je $2 \times 2 = 4$. Ne želeći istražiti izraz, izvjesno je da ima istina *različitog reda* te da istinama aritmetike i matematike uopće ne može pripadati *neuvjetovana* izvjesnost već zbog toga što te znanosti, kao što sam u svom prijašnjem predavanju²² naveo iz Platona, djeluju s pretpostavkama koje *one same* ne opravdavaju, pa time, što se tiče njihove vrijednosti i važnja, priznaju jedno više sudište; nadalje, zato što mnogo toga znaju samo iskustveno, primjerice o parnim i neparnim, složenim i prostim brojevima, za koje čak još nisu pronašle niti zakon međusobnog odstojanja.

Leibniz se sad izjašnjava suglasnim s Bayleom što se tiče neovisnosti vječnih istina o božanskoj volji, ali ne i s najekstremnijim skotistima ili uopće s onima koji uspostavljaju neko carstvo vječnih istina u *svakom smislu* neovisno o Bogu ili neku za sebe i izvan svake sveze s Bogom postojeću *narav*

²¹ Erdmannovo izdanje Leibniza, str. 560, § 183 (Nap. aut.).

²² Vidi F. W. J. Schelling, Četrnaesto predavanje, u: F. W. J. Schelling, *Uvod u filozofiju mitologije*, SW II/1, str. 321-339. U navedenom predavanju Schelling tumači tzv. prisposobu o crti s kraja VI. knjige Platonove *Politeie* (usp. Plat. *Resp.* 509d1 i d.).

stvari. Ako Božja volja uzmaže biti samo uzrok zbiljnosti stvari, onda ne može u toj volji biti i izvor njihove mogućnosti, ali on isto tako malo može biti neuvjetovan i u svakom pogledu neovisan o Bogu. Leibniz kaže (u *Teodiceji*),

Smatram da je božanska volja uzrok zbiljnosti, ali je *božanski razum* izvor mogućnosti stvari, on je *taj* koji čini istinu vječnih istina, a da u tome volja nema udjela. Sav realitet – dakle, hoće reći i onaj koji moramo pripisati vječnim istinama – sav realitet mora biti utemeljen na nečemu što egzistira. Istinito je dakako – na što je ukazao već dio skolastičara – da i poricatelj Boga može biti savršen geometar. Ali kad ne bi bilo Boga, ne bi bilo nikakvog objekta geometrije, i ne samo da bez Boga ne bi bilo ničega što egzistira, nego niti ničega mogućeg. To ne sprječava da oni koji ne poznaju povezanost svih stvari među sobom i s Bogom, mogu razumjeti izvjesne znanosti, a da ne znaju njihov prvi izvor, koji je u Bogu.²³

Budući da Leibniz to kaže samo o *izvjesnim* znanostima, očigledno je izuzeo filozofiju. *Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno*, Leibnizov je opći izriječ u raspravi *De rerum originatione radicali*²⁴. Između “biti posve neovisan o Bogu” i biti određen božanskom proizvoljnošću jest nešto u sredini. To središnje jest u neovisnosti²⁵ o božanskom razumu. Leibniz se naročito služi tim razlikovanjem da bi od božanske volje otklonio svaku primjedbu zbog zla i zlobe u svijetu. Uzrok zla, kaže on, utemeljen je u *idealnoj* naravi stvari, koja ne ovisi o božanskoj volji, nego je samo u božanskom razumu.

Ali kako se sada taj razum *odnosi* spram vječnih istina? On ili od sebe, a da nije ni na što vezan, određuje što treba biti nužno i vječno u stvarima; u tom se slučaju ne uviđa kako se razlikuje od volje, pa ovdje glasi: *stat pro ratione voluntas*²⁶. Ako je Božji razum onaj koji, ne bivajući ničime određen

²³ Usp. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, nav. dj., II, str. 561, § 184.

²⁴ Usp. G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* [O temeljnom porijeklu stvari] (1697.), u: G. G. Leibniz, *Opera philosophica*, I, izd. J. E. Erdmann, G. Eichler, Berlin, 1840., str. 148: Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno, quod utique mundo ipso majus superius, antieriusque esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentia, quæ mundus complectitur; sed et possibilita habeant realitatem. („Tako dakle imamo krajnji razlog stvarnosti kako bitstava, tako i egzistencije u jednome, koje svakako nužno mora od samoga svijeta biti veće, više i prethoditi mu, budući da preko njega ne samo egzistencija, koja obuhvaća svijet, nego i mogućnosti imaju stvarnost“).

²⁵ Čitam: ovisnosti. Vjerojatno je riječ o grešci budući da Schelling ovdje slijedi Leibniza, iz kojeg prethodno izravno navodi da je „božanski razum izvor mogućnosti stvari“, to jest njihove bitstvenosti ili idealne naravi, te da on „čini istinu vječnih istina“.

²⁶ „umjesto razuma stoji volja“; usp. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, nav. dj., II, str. 560, § 182.

ili ograničen, izmišlja mogućnosti stvari koje u zbiljnosti postaju nužnosti, onda se niti tako neće izbjeći proizvoljnost. Ili je smisao ovaj: razum ne stvara te mogućnosti, on ih unaprijed nalazi, otkriva ih kao one koje su već tu; onda ono u čemu su te mogućnosti utemeljene i u čemu ih on sagledava mora biti nešto od tog razuma različito, što je njemu samome pretpostavljeno. Ali kako da onda nazovemo to što je neovisno o božanskom razumu, a s čime bismo njega samog imali misliti povezanog? Izvor *onog općeg i nužnog* u stvarima ne može čak više biti ni ništa individualno, kao što moramo misliti razum; jer i Leibnizov izraz *l'entendement divin*²⁷ može se razumjeti samo kao neku božansku sposobnost. Ali da je neovisan o svemu individualnom, čak njemu suprotstavljen, da je sâm ono opće i sjedište općih i nužnih istina, sve se to dade reći samo o *umu*. Bili bismo dakle upućeni na neovisno o božanskoj volji egzistirajući vječni um, čije granice i zakone božanski razum ne bi mogao prekoračiti u svojim vlastitim proizvođenjima ili nacrtima. Ali jednom kad smo na toj točki i očarani onim općim, koje nas uzdiže iznad svega individualnog – bismo li se trebali zaustaviti na toj točki, a ne, naprotiv, pokušati posve se odriješiti od onog individualnog? I to utoliko više što se, ako se taj um razlikuje od Boga, mora pretpostaviti dvoje međusobno neovisnih, od kojih se ni jedno ne da izvesti iz drugoga, dok znanost prije svega i ponajprije zahtijeva jedinstvo principa. Zašto onda ne kazati da Bog sâm nije ništa drugo nego taj vječni um, jedno mnijenje koje se, jednom kad se usvoji kao neproturječivo i među pametnim ljudima sâm iz sebe razumljivo, oslobađa beskonačnih prigovora i odjednom uklanja sve što je teško pojmljivo?

Možda će se ovomu napredovanju prigovoriti da je mnogo više nekakav skok, pa nas iz Leibnizova vremena neposredno premješta u sadašnjost. Jer sistem u kojem je um sve, upravo je najnoviji. Ali iz toga ne bi slijedilo ono što se hoće zaključiti. U vremenskom rasponu od Leibniza do Kanta, racionalizam je bio *opći* način mišljenja vremena, jedino što nije bio reprezentiran nekim filozofijskim sistemom (jer tada je, kao što je poznato, toga nedostajalo), stoga je bio prinuđen da se na popularniji način učini važećim i baci na teologiju. Taj teologijski racionalizam, koji dakako ni sâm još nije znao što je u posljednjoj instanciji htio, proizašao je neposredno iz Wolffove škole (to se dade točno povijesno pokazati). Ali ako se taj racionalizam tek u novije vrijeme uspio uspostaviti kao filozofijski sistem, on to dakako zahvaljuje kasnijem razvitku, ali svoje korijene zapravo nema u ovom vremenu, nego u vremenu koje mu je prethodilo. Jer način mišljenja koji je jednom postao opći i cijelom vremenskom razdoblju tako reći drugom prirodom, prevladavaju samo malo-

²⁷ „božansko razumijevanje“

brojni, koji se pojavljuju kao iznimke, i on se ne da odmah ukinuti nekim filozofijskim sistemom, nego se, naprotiv, zbiva suprotno, da prihvaćeni način mišljenja ukida sistem time što ga stavlja u svoju službu i dopada mu se samo ono što je tako sputano.

Ipak, i uz taj je ishod vezana velika i neizbježna neudobnost. Jer kao što, s jedne strane, puka božanska volja ne objašnjava ono nužno i opće stvari, isto je tako nemoguće iz čistog pukog uma objasniti ono slučajno i zbiljnost stvari. Na kraju ne bi preostalo ništa drugo nego pretpostaviti da um biva samome sebi nevjeran, odmeće se od sama sebe, da se ista ona ideja, koja je najprije prikazana kao ono najsavršenije, a čemu *nikakva* dijalektika ne bi mogla dalje naštetiti, da se ta ideja, a da za to nema nikakvog razloga u samoj sebi, kao što kažu Francuzi, *sans rime ni raison*²⁸, zapravo raspada na taj svijet slučajnih, umu neprovidnih stvari, koje se protive pojmu. Taj bi pokušaj, ako bi se učinio, bio neobičan primjer toga što se može ponuditi jednom zarobljenom vremenu; prosuditi ga valja recimo Terencijevim riječima:

*haec si tu postules (jedno takvo samozaludivanje uma)
certa ratione facere, nihilo plus agas
quam si des operam,
ut cum ratione insanias.*²⁹

Da se ponovno nadovežemo na Leibniza – očigledno je: da bi izbjegao podjednaku nemogućnost potpune ovisnosti i potpune neovisnosti, Leibniz pretpostavlja dvije različite sposobnosti u Bogu; no ne bi li bilo jednostavnije i prirodnije tražiti uzrok različitog odnosa prema Bogu u naravi sâmog onog *nescio quod*, koje treba sadržavati temelj sve mogućnosti i jednako tako građu, materiju za sve mogućnosti, ali, shodno tome, sâm o može biti samo mogućnost, dakle samo *potentia universalis*, koja kao takva mora biti *toto coelo* različita od Boga, ukoliko i po svome bitstvu, dakle promatrana puko logički, mora biti neovisna o *onome* o kome *svi* nauci suglasno kazuju da je *čista zbiljnost*, zbiljnost u kojoj nema ništa od potencije. Utoliko je odnos još puko logički. Ali kako će se onda prikazati realan odnos? Jednostavno ovako: Ono koje obuhvaća svu mogućnost, a sâm o je puko moguće, budući da nije sposobno za *sâmo-bitak*³⁰, moći će biti samo na način da se odnosi kao puka materija nečega drugoga, koje mu je bitak, a spram koje se pojavljuje kao ono

²⁸ „bez rime i razloga“

²⁹ Terentius, *Eunuchus* 1, 16: „Ako ovo (jedno takvo samozaludivanje uma) postavljaš da ga razlogom učiniš izvjesnim, ne činiš ništa drugo, nego kad bi nastojao s razlogom poludjeti“.

³⁰ *selbst- Sein*.

što sâm nije jesuće. Dajem ova određenja bez daljnje motivacije budući da se ona sva temelje na poznatim Aristotelovim stavovima. Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτοῦ λεκτέον³¹, „ono hyličko, koje je sposobno tek za materijalni bitak, ne može se kazivati o samome sebi, nego samo o nekome drugome“, koje drugo po tome *jest* ono. Jer kad *kažem* B o A (prediciram), *kažem* da A *jest* B. Ali ovo drugo, koje *jest* to što nije sposobno za sâm-bitak, moralo bi biti sâm-jesuće³², i to *sâm-jesuće* u najvišem smislu – Bog. Realan odnos bio bi dakle da Bog *jest* ono koje za sama sebe nije jesuće, pa će se sada, ukoliko *jest* – naime na onaj način *Jest* na koji jedino može biti – pojaviti kao *ens universale*, kao bitstvo, u kojem su sva bitstva, tj. sve mogućnosti.

Ovim smo razvitkom došli na stajalište koje je tako reći prvi osvojio Kant, a koje je postalo najvišom nagradom njegova isto tako neumornog kao i poštenog istraživanja, premda je upravo samo dospio do tog stajališta, a da sâm od njega nije dalje napredovao. O Kantovu nauku o idealu uma mogu se kratko očitovati budući da sam ga ranije, u namjeri da kasnije ukažem na njega, učinio predmetom iscrpne rasprave, koju sam isto tako imao čast ovdje pročitati.³³ Kant dakle pokazuje da razumskom određenju stvari pripada ideja sveukupne *mogućnosti* ili obuhvata svih predikata. To razumije poslije-kantovska filozofija kada govori o ideji naprosto, bez daljnjeg određenja; no sama ta ideja ne egzistira, ona je upravo, kako se običava reći, puka ideja; ne egzistira uopće ništa opće, nego samo pojedinačno, a *opće bitstvo* egzistira samo ako ono *jest apsolutno pojedinačno bitstvo*. Nije ideja uzrok bitka idealu, nego je ideal ideji uzrok bitka, kao što se i općenito običava reći da je ideja *ozbiljena* kroz ideal. Stoga u stavu: ideal je ideja, *je* nema značenje puko logičke kopule. Bog *je* ideja ne znači: on sâm je samo ideja, nego: on je uzrok bitka ideji (ideji u onom visokom smislu, gdje ona po mogućnosti *jest* sve), uzrok da ona *Jest*, Aristotelovim izrazom, αἰτία τοῦ εἶναι³⁴.

Sada je dakle odnos određen tako da je Bog opće bitstvo, ali još niti kako niti uslijed koje nužnosti on to *jest*. Što se pak tiče onoga *Kako*, osim već rečenoga, razumije se da je Bog ono Sve mogućnosti na vječan način, dakle prije sveg činjenja, otuda i prije sveg htijenja. Pa ipak *On sâm* nije to Sve. U *njemu samome* nije nikakvo *Što*, on je čisto *Da* – *actus purus*³⁵. Ali tim više,

³¹ Usp. Arist. *Met.* 1035a8.

³² *selbst-Seiende*.

³³ Sadržano u dvanaestom predavanju o filozofiji mitologije. (Nap. aut.) (Vidi F. W. J. Schelling, *Uvod u filozofiju mitologije*, SW II/11, str. 277-294).

³⁴ „uzrok onoga biti“, usp. Arist. *An. post.* 90a9.

³⁵ „čista djelatnost“

ako u njemu samome nije nikakvo Što i ništa opće, po kojoj nužnosti se zbiva da ono što sâmo ili u sebi jest bez svega Što, da to *jest* opće bitstvo, tj. sveobuhvatno Što?

Ne može ništa pomoći da se kaže: ne bi bilo nikakve znanosti o puko individualnom bez općeg. Ἡ ἐπιστήμη του καθόλου.³⁶ Jer zašto treba baš biti znanosti, a mogućnost *našeg* znanja nikada ne može biti uzrok toga da je onaj u kojem nema naprosto ničega općeg, i koji je baš po tome uzvišen daleko iznad svega što inače nazivamo pojedinačnim (naime pojedinačno još uvijek u sebi nosi vrlo mnogo općeg) – da taj, koji je apsolutno pojedinačno bitstvo, jest opće bitstvo. Budući da on to nije po htijenju, a isto tako niti uslijed svoga bitstva ili sebstva – jer sebstvo je, naprotiv, kao ono najodvojenije (τὸ μάλιστα χωριστόν), tj. kao najindividualnije, ono iz čega ne može slijediti ništa opće –, on može biti ono koje obuhvaća *Sve* samo uslijed neke nužnosti koja nadilazi njega samog. Ali koje nužnosti? Pokušajmo na ovaj način. Recimo da je ta nužnost, nužnost onoga biti-jedno mišljenja i bitka – *ona* je najviši zakon, i njezin je smisao taj da što god *Jest*, mora imati i neki odnos prema *pojmu*, a da ono što je *ništa*, tj. što nema nikakav odnos prema mišljenju, također nije *istinsko Jest*.

Bog u sebi ne sadrži ništa osim čistoga *Da* vlastitog bitka; ali to da on *Jest* ne bi bila nikakva *istina* ako on ne bi bio *nešto* – dakako ne nešto u smislu nekog jesućeg, nego svega jesućeg – ako ne bi imao odnos prema mišljenju, odnos ne prema nekom *pojmu*, nego prema *pojmu svih pojmova*, prema *ideji*. *Ovdje* je istinsko mjesto za ono jedinstvo bitka i mišljenja koje se, jednom kad se iskazalo, primjenjivalo na vrlo različite načine. Jer lako je otkinuti pojedinačne komade od sistema nad kojim se nema pregled, a koji je, uostalom, možda još i veoma udaljen od nužnog izvođenja, ali teško je takvim komadima prikriti svoju nagost i da ih se zato ne primijeni na neispravnom mjestu. Dalek je put do najviše opreke i svatko tko o njoj želi kazivati trebao bi se dvaput zapitati može li *on* prijeći taj put. *Ono* jedinstvo, na koje se ovdje misli, seže do najviše opreke; stoga je ono i krajnja granica, ono *preko čega se ne može prijeći*. Ali u tom jedinstvu prioritet nije na strani mišljenja; bitak je ono prvo, mišljenje tek ono drugo ili slijedeće. Taj je opreka ujedno opreka onog općeg i naprosto pojedinačnog. No put ne ide od općeg prema pojedinačnom, kako se danas, čini se, općenito smatra. Čak se i jedan Francuz,

³⁶ Usp. Arist. *Met.* 1060b19: παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τότε τι καὶ χωριστόν („Bespuće sadrži i (to) što svaka znanost jest (znanost) onog općeg i takvog, dok bitstvo nije ono opće, nego je više 'neko ovo' i odvojivo“).

koji je, usput, prisvojio Aristotelove zasluge, priključuje tom općem mnijenju time što kaže: *le général se réalise en s'individualisant*.³⁷ Teško bi bilo reći odakle onom općem sredstvu i moć da se realizira. Naprotiv, valja reći: da se ono individualno, i to ponajviše ono koje je individualno u najvišem smislu – realizira, tj. čini sebe inteligibilnim, stupa u okrug uma i spoznavanja time što se generalizira, tj. time što opće bitstvo, koje *sve* obuhvaća, čini Sobom, zaodijeva se njime. Ako bi se netko danas još išemu mogao čuditi, onda tome što se i Platona, Aristotela spominje ondje gdje se mišljenje postavlja *iznad* bitka. Platona? – možda da, ako se previdi ono usamljeno mjesto u šestoj knjizi *Politeie* na kojem o onom ἀγαθόν, tj. o onom najvišem u njegovoj misli kaže: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος³⁸, dakle da ono najviše više nije οὐσία, bitstvo, Što, nego još s onu stranu bitstva, ono koje mu prethodi po dostojanstvu i moći. Čak ni riječ πρεσβεία, koja u prvom značenju označava starost, a tek u drugom ugled, prvenstvo, dostojanstvo, nije odabrana tek tako, nego upravo da izrazi prioritet pred bitstvom. Ako se dakle previdi to mjesto, moglo bi se činiti da Platon daje prednost mišljenju pred bitkom. Ali Aristotel? Aristotel, kome svijet prvenstveno zahvaljuje uvid da egzistira samo ono individualno, da je ono opće, *jesuće*, samo atribut (κατηγορημα μόνον)³⁹, da nije sâm-je-suće poput onoga što se daje postaviti jedino πρώτως, najprije – Aristotel, čiji bi izraz: οὐ ἢ οὐσία ἐνέργεια⁴⁰ sâm otklonio svaku dvojbu; jer ovdje je οὐσία ono što je za Aristotela inače τί ἐστίν, bitstvo, Što, a smisao je da u Bogu nikakvo Što, nikakvo bitstvo nema prednost, nego na mjesto bitstva stupa akt, zbiljnost prethodi pojmu, mišljenju. No tom apsolutnom *Da* u Bogu može onda odgovarati samo apsolutno Što. Ali potreban je još određeniji izraz za to kako je oboje povezano jedno s drugim. Bog je opće bitstvo, indiferencija svih mogućnosti, on to nije na slučajan, nego nužan i vječan način, on *po sebi* ima to da jest ta indiferencija, po sebi u onom smislu kao što se o nekom čovjeku kaže da nešto ima po sebi kako bi se izrazilo da on to nije htio, a ponekad čak da za to ne zna. Ali upravo zato što Bog jest ono drugo bez svog sučinjenja, ne na voljan način, dakle u *pogledu samoga sebe* na slučajan način, ono mu je nešto pridošlo, συμβεβηκός u Aristotelovom smislu, nešto

³⁷ „ono opće se realizira u sebe upojedinjenju“

³⁸ Usp. Plat. *Resp.* 509b8.

³⁹ Usp. Arist. *Met.* 1053b16 i d.: εἰ δὴ μὴδὲν τῶν καθόλου δυνατῶν οὐσίαν εἶναι, (...) οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατῶν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγορημα μόνον („Ako pak ništa (od) onog općeg ne može biti bitstvo (...) niti sâm ovo [jesuće] može biti bitstvo kao neko jedno mimo onih mnogih (jer (je) zajedničko), nego prirok samo“.

⁴⁰ Usp. Arist. *Met.* 1071b20: δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια („Mora dakle biti takvoga počela čije je bitstvo djelatnost (zbiljnost)“).

doduše nužno, αὐτῶ καθ' αὐτὸν ὑπάρχον⁴¹, ali što mu ipak nije u bitstvu (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν), naspram čega mu stoga (što doduše ne pripada ovdje, ali je važno zbog posljedice) i bitstvo ostaje *slobodno*.⁴² Aristotel objašnjava takvo “imati” koje nije u bitstvu, a ipak jest po sebi, pomoću usporedbe preuzete iz geometrije. To da su kutovi trokuta zajedno = dvama pravima jest, doduše, za trokut καθ' αὐτὸ ὑπάρχον, nešto što mu pridolazi slijedom nužnog izvođenja, no ono mu ipak nije u οὐσία-i, jer sâm pojam pravog kuta uopće nije prisutan u bitstvenom određenju ili definiciji trokuta; može postojati trokut bez pravog kuta.

Razmatranja kojima sam se ovdje prepustio čine se dosta udaljenima od svega što sada prvenstveno zaokuplja umove, pa ipak imaju vrlo blizak odnos sa sadašnjošću. Jer ona prevaga dodijeljena mišljenju pred bitkom, onom Što pred onim Da, ne čini mi se kao neka posebna, nego opća patnja čitave njemačke nacije, koju je, srećom, Bog opremio nepokolebljivim samozadovoljstvom, pa ona pokazuje da je u stanju baviti se tako dugo vremena onime Što jednog ustava, ne mareći za ono Da. Stoga mi se isto ono, čime je njemačka filozofija u posljednje vrijeme pogođena nesretnom neproduktivnošću, doima uzrokom političke neproduktivnosti Njemačke, što se najbolnije osjeća u državi koja se, uzdignuta neumornom snagom činjenja od malih i dvojbjenih početaka do velikog značaja, utoliko više ima razloga stalno prisjećati riječi velikog Talijana, da se države održavaju samo istim onim razlozima pomoću kojih su postale velike. Kada je prvo ustanovljen *bitak* na način koji se uzdigao iznad svakog iskušenja i sve dvojbe, može se, kao što se samo od sebe oduvijek i zbivalo, pokušati sadržaj tog bitka učiniti primjerenijim mišljenju i umu. Ali započne li se sa sadržajem koji, za sebe i odvojen od svih egzistencijalnih uvjeta, može biti samo opći: premda će se to neko vrijeme moći nastaviti, naposljetku će se sa strahom opaziti da nedostaje spremnik koji bi primio taj sadržaj. Što samo od sebe vodi u dalj, u mnoštvo, a stoga naravno i u mnogovlašće, budući da je Što u svakoj stvari drugo, dok je Da po svojoj naravi, i otuda u svim stvarima, samo Jedno: u velikom zajedničkom bitstvu koje nazivamo prirodom i svijetom vlada jedno jedino *Da*, koje iz *sebe* isključuje sve mnoštvo; ali ako zajedno s Platonom⁴³ valja pretpostaviti da niti oni neobrazovani i neupućeni u istinu neće dobro upravljati državom, niti oni

⁴¹ „samo po sebi prisutno, pripadno“

⁴² Usp. Arist. *Met.* 1025a30: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται ἀΐδια εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐδέν. („Ono sudošlo zbori se i drukčije, kao ono što pripada svakom pojedinačnom po sebi, ali koje nije u bitstvu, kao npr. trokutu (da) ima dva prava kuta. Takva sudošla mogu biti vječna, od onih pak ni jedno“).

⁴³ Usp. Plat. *Resp.* 519b7 i d.

koji su neprekidno i isključivo živjeli u znanosti, oni prvi neće zato što nisu naviknuti slijediti Jednu svrhu u životu, nego mnoge i slučajne svrhe, oni drugi pak zato što se neće svojevolumno upuštati u ljudske poslove, nego će si umišljati da već sada obitavaju na otocima blaženih: onda iz toga ne može slijediti, pa makar slučajna politička struja išla suprotstavljenom stranom, da se filozof u *znanosti* ne bi tim više trebao držati one Homerove, koju si je metafizika već putem Aristotela prisvojila kao posljednje načelo:

εἰς κοίρανος ἔστω.⁴⁴

⁴⁴ „Jedan nek je vladar“; Usp. Homer, *Ilias* 2, 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἰς κοίρανος ἔστω. Također, Arist. *Met.* 1076a4.

S njemačkog preveli Goran Baksa i Hrvoje Baksa
goranbaksa@hotmail.com
hrvoje.baksa@gmail.com

Herman Krings: Geneza i materija – o značenju rukopisa »Timej« za Schellingovu filozofiju prirode¹

Nous kao uzrok nastajanja svijeta

1. Schellingovo pitanje o »postajanju u bitak«. – Dijelovi teksta ili paragrafi iz *Timeja* koje Schelling izabire za interpretaciju bave se nastajanjem svijeta (οὐρανός, κόσμος, πᾶν).² Isto vrijedi za one dijelove teksta koje Schelling preuzima iz *Fileba*, premda je tematska sveza u kojoj tamo stoje – odnos užitka i uma – drugačija. Schellingov se interes ipak ne odnosi na nastajanje i nestajanje osjetilno opazivih stvari (tijela, biljke, životinje, ljudi), kojima se *Timej* također bavi, nego na pitanje kako se može misliti nastajanje opazivog svijeta naprosto ili – prema izrazu u *Filebu* (26d8) koji Schelling (63)³ citira – kako se može misliti »postajanje u bitak« (γένεσις εἰς οὐσίαν). Pitanje odgovara tematici *Timeja*. Govor Timeja treba započeti s nastajanjem svijeta i završiti s rađanjem čovjeka (Tim. 27a5-6; usp. 90e1-3).

¹ Tekst izvornika preuzet je iz: Krings, Hermann. 1994. „Genesis und Materie. Zur Bedeutung der »Timaeus« - Handschrift für Schellings Naturphilosophie.“ U „*Timaeus*.“ (1794), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, uredio Hartmut Buchner, Schellingiana, vol. 4: 115-155. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

² Značenja tih riječi u *Timeju* nejasno su razlikovana. Ponekad stoje οὐρανός i κόσμος tako tijesno jedan uz drugoga da moraju važiti kao sinonimi (Tim. 28b2-3; 31b2-3 i b7). U završnoj rečenici dijaloga nalaze se sve tri oznake. – Κόσμος označuje (Tim. 29) svijet u njegovoj kvaliteti kao lijep i dobar. Οὐρανός se koristi primjerice kod iskaza da postoji samo *jedan svijet* (Tim. 31a) ili da je svijet »vidljiv i osjetan« (32b6 i dalje). – Schelling podjednako govori o svijetu, svemiru ili svemu, ali i o »nebu« (65) ili »univerzumu« (64 i drugdje).

³ Brojevi u zagradama bez dopune su brojevi stranica ove knjige. – Rimske i arapske brojke s prethodećim SW su brojevi svezaka i stranica sabranih djela F. W. J. von Schellinga, objavio K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

Glavna teza za kojom Schelling poseže iz platoničkih tekstova glasi: Da bi se moglo misliti nastajanje svijeta, mora se pretpostaviti ono nenastalo. Jedno od glavnih mjesta kod Platona na koje se Schelling osvrće, kada želi pojmovno zahvatiti pretpostavku nastajanja kao takvog (*genesis*), jest *Fileb* 23c-d, tj. 27b, gdje spominje ono neograničeno (ἄπειρον), granicu (πέρας), ono zajedničko iz njih (κοινόν) i uzrok (αἰτία) kao četvrti pojam. Schelling ne koristi te četiri riječi kao imena za metafizičke entitete, nego za »pojmove svijeta« (63), – izraz koji ukazuje na jednu interpretaciju vođenu Kantovim mišljenjem. Ta četiri *eide* Schelling razumije kao pojmove, koji neovisno o iskustvu kao (transcendentalni) principi egzistencije leže u temelju vidljivome svijetu, bez kojih se stvari koje egzistiraju u prostoru i vremenu ne mogu misliti kao moguće. Schelling ih u interpretaciji ovog Platonovog teksta izričito naziva »kategorijama« (62 f.).⁴

Druga glavna teza glasi: biće općenito nastaje ograničavanjem neograničenog. S obzirom na opazivu mnogostrukost promjenjivih stvari to znači: vidljive stvari nastaju tako da se neuređenom kretanju umom postavlja granica te se ono time pojavljuje kao uređeno. Pojam nastajanja stoga pretpostavlja dvostruko, što se mora prihvatiti kao *nenastalo*: besformno fluktuirajuće s principom kretanja pretpostavljenim u njemu te pojam uređujućeg principa koji postavlja granicu, kod Platona nazvan voûς (um).⁵ S obzirom na moguće postajanje u bitak, principi su jednakoizvorni te postoji uzajamni odnos. Međutim, potrebno im je posredovanje. Schelling parafrazira mjesto Tim. 30b3-6 i dva puta upućuje na paralelan tekst u *Filebu* (30c9-10): »Razum za sebe sama nema kauzalitet, treba li stoga na bilo čemu postati vidljiv, to se ne može drugačije dogoditi doli tako da se poveže s principom djelotvornosti« (usp. navedeno mjesto u *Filebu*, 29).

2. *Nous* i materija. – U prvoj polovici rukopisa Schelling interpretira *Timeja* 28a–47b svakako nepotpuno.⁶ Tamo je tema sudjelovanje božanskoga *nousa* u nastajanju svijeta. To se sudjelovanje sastoji prije svega u tome da

⁴ Usp. pod odsječkom 15 (str. 140-143).

⁵ Pojam uzroka (αἰτία Phil. 23d7 i 27b9) ne smije se u ovom kontekstu shvaćati kao *causa efficiens* u užem smislu, nego kao ἡ τοῦ ποιούντος φύσις (26e6) i kao τὸ ... δημιουργοῦν (27b1)

⁶ Schelling obrađuje dobru trećinu teksta cjelokupnog dijaloga *Timej* (od *Fileba* samo četiri stranice). Ali je i u tim izabranim dijelovima teksta preskočio manje dijelove. Jedan pregled pruža konkordancija mjesta Schelling – Platon i Platon – Schelling na str. 105-114. – Izbor se platoničkih tekstova tematski odredio. Schellingova je tema nastajanje svijeta. Za tu je temu Schelling već zarana bio zainteresiran. Magistarska disertacija »Antiquissimi« iz 1792. (AA I,1. str. 47 i dalje) kao i članak »O mitovima, historijskim pripovijestima i filozofemima najstarijega svijeta« iz 1793. (AA I,1. str. 183 i dalje.) imaju između ostaloga »najstariju povijest« i »izvor svijeta« (ibid. str. 195) kao temu. Usp. izvještaj urednika str. 17-18.

vidljive stvari imaju spoznatljivu formu, da su – zahvaljujući vladavini *nou-sa* – te forme lijepe, da je svijet zbog jedinstva *nousa jedan* svijet te da je to najbolji svijet.

U drugoj polovici rukopisa Schelling interpretira Timeja 47e–53c kao i Fileba 23c–27d. Tamo je tema sudjelovanje onog drugog, umu suprotstavljenog principa. Taj drugi princip Platon⁷ označuje s ἀνάγκη, φθοροχία, φύσις ili mitskim metaforama kao τιθήνη γενέσεως (49a6) ili μήτηρ (51a5). Schelling za taj »rod«, koji Platon vjerojatno svjesno uvijek iznova naziva drugim imenima, primjenjuje pojam *materije* kao interpretacijski pojam.⁸ Ovdje on služi za artikulaciju i interpretaciju platoničkog pitanja: kako se nastajanje jednoga vidljivog tjelesnog svijeta može misliti, kada se sve što je u njemu »forma« (i time jedno i lijepo) prihvaća samo kao pripadno ideji i umu? Ne drukčije nego jednim principom koji *prima* formu (ὑποδοχή), koji se sâm mora misliti bez svake forme i granice. S obzirom na to da je tim principima konstituirani svijet obilježen nastajanjem, bivanjem, promjenom, posve se općenito pojavljuje kao pokrenut, u predgenetskom principu primanja mora obitavati jedan podjednako predgenetski princip kretanja.

Platonička refleksija na pojmove (rodove, εἶδη) predgenetskih principa pobuđuje Schellingov interes.

⁷ Što se tiče članka o *Timeju*, za Schellinga je Platon autor dijaloga. Sumnje u Platonovo autorstvo očigledno mu nisu bile poznate, – a ako i jesu, on je prešao preko njih. Stoga se u daljnoj interpretaciji također ne tematizira pitanje autorstva. Ipak postoji Schellingovo očitovanje otprilike jedanaest godina kasnije, u kojem on izvještava o dotičnoj sumnji. Carl Josef Windischmann preveo je *Timeja* kao Platonov dijalog te je 26. 1. 1804. poslao Schellingu jedan primjerak. U svome odgovoru od 1. 2. 1804. Schelling piše: »Ovim ste prijevodom Timeja stekli jednu novu veliku zaslugu. Zaista me veseli čitati ga na njemačkome, kada sam ga toliko često čitao na grčkom. / No što biste rekli ako bih tvrdio da *Timej* nije Platonovo djelo? – To mu ne oduzima ništa od njegove istinske vrijednosti, ako ne nosi to ime, dok mi onim saznanjem postižemo ipak jednu posve novo gledište za prosudbu, te jedan novi dokument za uvid u razliku onog antičkog i modernog. / Gotovo neovisno o citiranju platoničkoga *Timeja* u Aristotela i drugih pisaca, ja bih ga štoviše proglasio posve kasnim, kršćanskim djelom, koje je trebalo nadomjestiti gubitak pravog ako ga nije možda čak i potaklo« (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, objavio Horst Fuhrmans, sv. III, (1975) str. 46). U istoj godini 1804. izlazi »*Filozofija i religija*«, gdje Schelling odlučno osporava Platonovo autorstvo (usp. str. 148-151).

⁸ Za riječ »materija« u *Platona* nema ekvivalenta. Grčka riječ ὕλη za njega još nije filozofijski termin. Rijetko je upotrebljava i tada ona znači građivni materijal (Tim. 69a6) ili ogrijevni materijal, drvo (Leg. 761c7, 849d5). – Kod *Aristotela* riječ ὕλη već ima značenje pojmovnog principa (Phys. I 9). Plotin interpretira platoničkoga *Timeja* pomoću pojma ὕλη (Enn. III 6, 12-13). – F. V. L. Plessing se u svojoj interpretaciji *Timeja* referira na Plotina i koristi riječ »materija« bez ograničenja kako bi interpretirao Platonovo učenje o nastajanju svijeta i o *apeironu* (Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums, sv. I, Leipzig 1788. Erster Theil: Lehren dieser metaphysischen Philosophie über die Materie. § 1-25.). Isto tako W. G. Tennemann (System der platonischen Philosophie, 4 sv., Leipzig 1792-1795. Ovdje sv. III odjeljak 3: Somatologie) i D. Tiedemann (Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata, Biponti 1786, str. 315; usp. str. 324 i dalje), koji koristi »materia« u rečenici koju Schelling navodi (41 nap. L). – Usp. obj. nap. za Plessinga: 28,17 str. 79-80; 61,22 str. 97-98; za Tennemanna: 28,19 str. 80-81; 74,27 str. 102; za Tiedemanna: 55,27 str. 96. – Usp. urednički izvještaj str. 9-11.

3. Uzor i odslik. – Schelling započinje s Platonovim razlikovanjem onog uvijek jestvujućeg (τὸ ὄν αἰεὶ) koje nema nastajanja i onog postajućeg (τὸ γινόμενον), nikada jestvujućeg (Tim. 27d5 – 28a4). Na to će Schelling: »Ovdje dakle Platon sâm proglašava ono ὄν nečime što je predmet čistoga razuma (ἄνευ αἰσθήσεως), ...« (23). Ono postajuće je pak predmet *dokse*. Budući da vidljivi svijet (οὐρανός, κόσμος) pripada onom postajućem, pitanje je li on vječan ili ima početak, mora biti odgovoreno s jednim γέγονεν (Tim. 28b7): Svijet, vidljiv i tjelesan, jest nastao.

Ono što se mora misliti kao temelj nastajanja sa svoje se strane sad ne može prihvatiti kao vidljivo i tjelesno; ono je nevidljivo. Sad bi se trebalo misliti da Schelling ovdje ima u vidu »ideje čistoga razuma i čistoga uma«, o kojima je upravo bio govorio (23). To zacijelo i nije pogrešno. Ipak, ubačena rečenica u zagradi upućuje na još jedan smjer. »(Iz ovoga se uostalom vidi zašto Platon izvornu materiju proglašava nečim *nevidljivim*.)« (24) Ovo rano spominjanje problema materije indicija je za to da Schelling taj problem drži pred očima od početka, kao i u dijelu koji se bavi *nousom* i idejama.

Schelling potom ističe da Platon prihvaća kontrarnu opreku između uzora (svijet »u ideji«) i odslika. Vidljivi je svijet kao puki predmet osjetilnosti »toliko heterogen sa svime *formalnim*« (26) da se njegova forma (pravilnost, zakonitost) ne bi mogla promatrati »kao *inherirajuća* materiji, ili iz materije same *proizvedena* forma«. Ona ima svoje porijeklo »u nečemu posve drugome«, naime razumu (λόγος). Schelling se već ovdje referira na *Fileba* 23-27, kada kaže da Platon »uzrok tog povezivanja forme (πέρας) s materijom (ἄπειρον) nije mogao naći ni u onoj ni u ovoj samoj, niti u obje istodobno« (26), nego je nužno prihvatio treći princip, »koji obje uzajamno sjedinjuje, ili koji je 'svijetu dao formu, koja je bila preslika izvorne, čiste forme razuma'« (27).

4. Kantovski interpretacijski pojmovi. – *Paradeigma*, gledajući na koju demijurg proizvodi svijet, u Platona se odnosi na pojmove νοῦς, λόγος i ističe se kao αἰεὶ ὄν. Svijet je »nastao prema uzoru onoga što je dohvatljivo umu i spoznaji te stalno ostaje isto« (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον Tim. 29a6-7. – Prijevod prema F. Susemihl).

Schelling citira ovo mjesto (26-27) i interpretira platoničku *paradeigmu* Kantovim pojmovima. Platoničke ideje razumije bez oklijevanja kao pojmove (ideje) čistoga razuma i čistoga uma (27-28, 32, 33-34, 41-42, 50 itd.). U Schellingovoj se interpretaciji također može prepoznati odnos prema Reinholdovom učenju o svijesti (usp. urednički izvještaj ranije na str. 11); ipak,

on pretežno upotrebljava kantovske pojmove. Karakterističan primjer je interpretacija koja se nadovezuje na grčki citat Tim. 29e1-3 i 30a2-6: »Preegzistirajuća pramaterija svijeta ovdje se pretpostavlja. Ona se predstavlja kao nešto nemirno, bez reda i pravilnosti pokrenuto, jer tada još nije imala udjela u formi razuma« (27). Jedan svijet »koji ne bi imao udjela u formi razuma« (28), ne bi mogao biti lijep. Taj se jezik interpretacije provlači kroz cijelu raspravu. Na stranici 32 ideje su označene kao »predmet čistoga mišljenja, izraz čiste forme moći predočavanja«. Platon je tražio »harmoniju bitstava prirode ... ne na putu empirijskog ispitivanja, nego u istraživanju čiste forme moći predočavanja« (34). Pojam roda »morao je biti produkt čiste forme razuma, kojom je materija najprije postala sposobna prikazivati pojmove« (*ibid.*). Nadovezivanjem na grčki citat Tim. 36e5–37a2 Schelling naglašava da ovdje nema nikakvog dodjeljivanja neke supstancije svjetskoj duši, »..., nego dodjeljivanja onoga λογισμός (tj. ne λόγος-a, ne razuma, nego onoga što je *produkt* razuma, forme razuma) i onoga ἀρμονία τῶν νοητῶν (jedne inteligibilnom svijetu svojstvene *forme jedinstva*) svjetskoj duši« (42).

Ono što Platon u navedenim tekstovima označuje kao vječno jestvujuće, bez bivanja, nepromjenjivo i koje vječno ostaje jednako (usp. Tim. 27d6; 29a1, 3, 5, 7; 29b6) te ono što se bez opažaja (ἄνευ αἰθήσεως) shvaća umom, Schelling interpretira kantovskim pojmom čistog razuma, odnosno čiste razumske forme. Smatra da je to opravdano jer odlučujući kriterij, shvatljivost čisto putem uma bez opažaja, važi za Kantove kao i za Platonove pojmove. Ako vidljivi svijet ima udjela u formi i sve stvari u tom svijetu pokazuju forme, onda se taj moment forme mora misliti kao pripadan *nousu* (umu). Schelling (s Platonom) od početka odbacuje misao da bi se forma svijeta mogla promatrati »kao neka materiji *inherirajuća*, ili iz same materije proizvedena forma« (27).⁹ Forma je u Platona opisana »kao nešto samo razumu shvatljivo (λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν)« (*ibid.*).

Pri prvom se pogledu doima kao da Schelling čini Platona kantovcem. Pokušavalo mu se podmetnuti onu poznatu interpretacijsku grešku, koja se posvuda može naći kada se tekst ne interpretira imanentno, nego pojmovima koji potječu iz neke druge historijske paradigme filozofije ili iz drugih misaonih

⁹ Na 26. stranici rukopisa (48) Schelling odbacuje predsokratovske kozmogonije prema kojima se svijet izgradio iz izvornih kvaliteta (suho-vlažno, toplo-hladno i ostale): »Svojstva kvalitete dakle, koja su izvorno pridošla materiji (toplina, hladnoća, svjetlo itd.), koja su prema *fizičkim* kozmogonijama starih Grka izgradila svijet, nisu mogla sama biti *uzrok*, jer su spram *razuma* (kao *djelatne* snage) nesposobna i razumske forme moraju primiti izvana. Jer *razum* je moguć samo u prvoj duši. – Usp. obj. nap. 28,17 str. 79-80; 28,19 str. 80-81. – Usp. također H.R. Schlette, *Weltsesle. Geschichte und Hermeneutik*. Frankfurt na Majni, 1993., str. 47, 91.

sveza. Otuda dolazi da se tekst rukopisa mjestimično posve odvaja od Platonova teksta i izvršava jednu vrstu transcendentnog obrata (npr. 31-34). Schelling će principijelno a ne historijski tumačiti kako je bila moguća Platonova misao o primatu *nousa* i ideje. On će pokazati da se taj primat nužno mora misliti i da sva filozofija u osnovi misli kao i Platon. Nijedna filozofija, smatra Schelling, ne bi došla do stava »*da je vidljivi svijet ništa doli preslika nevidljivog. ...*, kada [taj stav] svoj vlastiti filozofijski temelj ne bi imao u nama samima« (31). Čiste razumske forme tek omogućuju predodžbu jednog *kosmos noetos*.¹⁰

5. Dominacija platoničkog postavljanja pitanja. – Ipak, jamačno upadljivoj upotrebi kantovskih pojmova i termina kao i interpretaciji platoničkog učenja o idejama pomoću transcendentno-filozofijskih koncepata stoji nasuprot ništa manje jaka tendencija platoniziranja kantovskog nauka o pojmu. Pri pobližem promatranju čak se pokazuje da Schelling snažnije usmjerava Kantovo transcendentno-kritičko polazište u platonički misaoni kontekst negoli obratno. Kantom određene interpretacije još jednom se nadmašuju time što Schelling platoničko učenje o idejama interpretira u smjeru da mjesto čistih formi izvorno nije ljudski, nego božanski razum i da se one mogu naći u ljudskom umu tek na temelju jednog »udjeljivanja«. Čista je forma izvorno u božanskom razumu prisutna i »udjeljuje se ljudskom razumu kao čista izvorna forma« (36)¹¹.

Čisti pojmovi *ljudskog* uma nisu dakle istinski a priori; to su naprotiv ideje u *božanskom* razumu. Iscrpni umetci glede (35-37 s nap. H i I) *Fileba* (15b-16e), služe osiguravanju božanske apriornosti čistog pojma. Rezime glasi: čiste forme imaju svoje mjesto u božanskom razumu. Gledajući na njih, demijurg ih udjeljuje materiji. U ljudskome se razumu one nalaze »kroz intelektualno zajedništvo čovjeka s izvorom svih bitstava«; prema Schellingu (str 37. nap. I). Sudjelovanje u božanskom razumu izvor je čistih pojmova razuma. Oni onda omogućuju empirijsko istraživanje i tvorbu empirijskih pojmova. Na pitanje o porijeklu i temelju čistih pojmova (kod Kanta) odgovara Schelling s Platonom.

¹⁰ »Ključ tumačenja cijele Platonove filozofije jest primjedba da on *posve prenosi ono subjektivno na ono objektivno*. Otuda je kod Platona nastao (ali pred njim već dugo prisutan) stav *da je vidljivi svijet ništa doli preslika nevidljivog*. Ali do tog stava ne bi došla nijedna filozofija kada on svoj filozofijski razlog ne bi imao u nama samima. Ukoliko naime cijela priroda, onako kako nam se pojavljuje, nije samo neki produkt naše *empirijske receptivnosti*, nego je zapravo djelo naše moći predstavljanja, ukoliko ona (moć) sadrži čiste, izvorne, u sebi samima utemeljene forme (prirode), *utoliko* svijet u predodžbi pripada prvoj višoj moći, od puke osjetilnosti, i priroda je predstavljena kao tip jednog višeg svijeta, koja izriče čiste zakone tog svijeta. Primjedbom čistim razumom propisanog zakonodavstva prirode moglo se potom rano biti usmjeren na ideju da je vidljivi svijet tip nevidljivog, ... « (31).

¹¹ Usp. obj. nap. 49, 19. str. 93.

Da Schelling u članku o *Timeju* upotrebljava sve drugo samo ne kantovsku filozofiju, pokazuje se također u tome da kantovski problem odnosa čistog razuma i zora tamo ne igra nikakvu ulogu, ali zacijelo igraju platonička pitanja o odnosu čiste forme i materije kao i razuma i duše – pitanja koja opet u *Kritici čistoga uma* ne igraju nikakvu ulogu. Ako je εἶδος jedna umu pripadajuća, čista forma, – što je to što prima formu? Kako se »primalja« (ἡ ὑπόδοχή Tim. 49a6), koja je čistoj formi (ideji) kontrarni princip i koja se time doima kao da uskraćuje svaku spoznatljivost, uopće može pojmiti? To je platoničko pitanje. Međutim, Schelling ga ne slijedi u formi neke filozofijski osigurane egzegeze Platona, niti u nekoj vrsti platonističkog filozofiranja; štoviše on Platonovo pitanje o primajućoj *physis* transformira u svoje vlastito pitanje o »materiji« (vidi II str. 131 i dalje).

To je pitanje Kant smatrao nemogućim pitanjem.¹² Doduše kod Kanta se nalazi analogan problem posredovanja, naime onaj osjetilnog zora i čistog razumskog pojma, koji on pokušava razriješiti u poglavlju o shematizmu *Kritike čistoga uma*. Ipak se Schelling na to ne nadovezuje. Za njega u pozadini stoji problem jedne (transcendentalno obrazložive) filozofije prirode, ne onaj kritike teoretskog uma.

Ne bi se dakle smjelo dati zavarati upotrebom riječi i jezika. Premda Schelling upotrebljava kantovske pojmove i termine, zadaća za mišljenje nije ona kantovske kritike uma, nego ona platoničkog *Timeja*; kako se naime »ono umom prouzročeno« (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) odnosi prema onome »nastalom iz nužnosti« (τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα Tim. 47e4-5). Problem je odnos ideje i »materije«.

6. Egzistencija ideje. – Premda ova tema nije kantovsko pitanje, Schellingovu pozivanju na Kanta pripada jedno posebno značenje za njegovo razumijevanje platoničkog učenja o idejama; jer Kantov pojam čistog razuma dopušta mu jednu (u širem smislu) »logičku« interpretaciju suprotstaviti ontičko-predmetnoj interpretaciju ideja (kao i *apeirona*), kako je bila zastupana u Plessinga¹³ i drugih onodobnih interpreta Platona, i odbaciti misao »fizičke

¹² Kantova je teorija materije jedna »dinamika«, tj. ispunjenje prostora mora se razumjeti kao učinak »temeljnih sila«. »Valja se čuvati toga da se izlazi iz onoga što uopće čini mogućim opći pojam materije... Pojam materije se svodi na čisto pokrećuće sile, Ali tko će uvidjeti mogućnost temeljnih sila?« Kant je shvaćanja »da nam izostaju sva sredstva za konstrukciju tog pojma materije... « (Met. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Allg. Anmerkung zur Dynamik, AA IV 524-525). No upravo će to, konstrukcija materije, postati jezgra Schellingove filozofije prirode.

¹³ Usp. F. V. L. Plessing, Versuche... (bilješka 7) sv. I. Plessing govori o idejama kao »inteligibilnim bitstvima koja egzistiraju izvan osjetilnog svijeta« (str. 81) i o *apeironu* kao »neuređeno pokrenutim elementima« (str. 53). Usp. obj. nap. 61,22 str. 97-98; 67,11 str. 101; 69,26 *ibid.* – Usp. urednički izvještaj str. 10 s bilješkom 8.

egzistencije« ideja. Prema Schellingu, ideje se u Platona ne smiju razumjeti kao udvostručenje egzistirajućih stvari svijeta. Iako svaka egzistirajuća stvar ima svoju formu zahvaljujući ideji, ova je ipak ideja roda, koja je temelj forme pojedinačne stvari, ali je nijedna pojedinačna stvar ne predstavlja adekvatno (32). Ideja je posve druge vrste nego što je biće koje egzistira. Ona je čisti νοητός (30-32). To prema Schellingu posve odgovara onome što Kant razumije pod čistim umom.

S Kantovim je polazištem bilo moguće metafizičkome realizmu, koji je pretpostavljao egzistenciju »svijeta ideja«, suprotstaviti svijet »u ideji« (30).¹⁴ Potom se pokazuje da transcendentalno-filozofijsko polazište dopušta pripisivanje pojmu egzistencije jedno logičko značenje, koje ne treba razumjeti formalno-logički, nego transcendentalno-logički (ideja kao uvjet mogućnosti forme). Uzor i ideje pripadaju *nousu*; taj idealni bitak isključuje »fizičku egzistenciju« ideja. Ali ni pojam »čiste egzistencije« (npr. egzistencije Boga) nije primjenjiv na ideje. Pojam egzistencije pokazuje se kao naprosto neprimjenjiv na ideje. Platon je »preusko shvatio pojam egzistencije za ideje svake vrste« (44). Schelling se međutim našao u izvjesnoj nevolji s formuliranjem; jer njegov vlastiti interpretacijski izraz, da su »stvorenja« odnosno svijet kao νοητά »prisutni u ideji« (31), ne rješava pojmovnu problematiku.

Schelling nalazi rješenje time što pojmu egzistencije pridodaje »logičko značenje«. »Čim je pojam egzistencije primijenjen na nešto nadosjetilno, bilo na *ideje* ili na *predmete*, ukoliko oni egzistiraju izvan svojih ideja, gubi svako fizičko značenje i zadržava samo logičko« (44). – »Koliko se god iz opreza oklijevalo reći da nije moguće odlučiti je li Platon idejama pripisivao egzistenciju vrste, kako ju je pripisao Bogu i ljudskoj duši (kao noumenonu), ili im je pripisivao *puko* logičku egzistenciju – čime se ne ide ni koraka dalje, jer oba pojma padaju u isto – ne postoji nijedan egzistirajući predmet nadosjetilnog svijeta pri kojemu bi se u pogledu njegove egzistencije moglo doći dalje, osim do egzistencije koja je – opet *idealna*« (44-45).

Ako Schelling značenje pojma »egzistencije«, odnosno kod njega korištenog izraza »vorhanden« (»postojati«, nap. prev.), ukoliko se on odnosi na ideje, ograničava na logičko značenje, onda se izraz »logičko« treba razumjeti u smislu jedne transcendentalne logike. To znači: ideja egzistira samo u mi-

¹⁴ »Platon naime pretpostavlja da svakome predmetu koji se pojavljuje (γεννητόν) leži u temelju neka ideja, da je on u neku ruku njezino oponašanje. Ta ideja leži u temelju cijelome rodu, obuhvaća sve pojedine vrste, premda je ne doseže nijedna pojedina. Vidljivome svijetu dakle [u temelju] leži jedan κόσμος νοητός tj. jedan svijet koji ne egzistira *fizički*, kao onaj vidjivi, jer bi inače također bio nešto *nastalo, empirijsko, iskustvom spoznatljivo*, nego svijet ukoliko egzistira u *ideji* (ukoliko je νοητός). Taj idealni svijet mora obuhvaćati sva pojedinačna određenja i dijelove vidljivoga« (30).

šljenju *nousa* i to s određenjem da treba biti uzor svijeta i izvor – ili kantovski rečeno uvjet mogućnosti – forme, ljepote i dobrote svijeta.

7. Schellingov interes. – Pri prosudbi načina kako mladi Schelling postupa s platoničkim tekstom, morat će se najprije obazrijeti na to da je Kantova filozofija u Tübingenskom sjemeništu bila otvorila put prema novom (i osporavanom) mišljenju i da drugi interpretacijski jezik devetnaestogodišnjaku nije mogao biti na raspolaganju niti izgledati poželjnim.¹⁵ Ona je nasuprot »metafizičkom« omogućila »modernu« razumijevanje Platona i bila je krajnje prikladna za odbacivanje učenja o dvama svjetovima.

Dalje treba imati u vidu da Schellingova namjera u prvom redu nije bila profesionalna interpretacija Platona, čak i kada nasuprot ontičko-predmetnom razumijevanju platoničkih ideja čini važećim transcendentno-logičko razumijevanje. Schellingov je vodeći interes jedan stvarni problem, naime kako se može misliti nastajanje vidljivog svijeta s bogatstvom njegovih formi, s njegovim nepreglednim pravilnostima i slučajnostima.

Taj interes usmjerava izbor tekstova i mjesta u tekstu. Schelling prelazi preko tekstova za koje mu se pokazuje da neposredno ne pridonose nešto (vidi gore str. 118, bilješka 5). Pored toga važi ovaj interes jamačno i za problemski sklop »forme«, no još više za problemski sklop »materije« (usp. str. 131 i dalje). Čini se da je lektira *Timeja* Schellingu postala poticaj za zahvaćanje problema koji nije rješiv u čistoj umskoj znanosti, kako se naime, ono što se mora misliti bez određenja i bez forme kao realni temelj svijeta, može učiniti predmetom mišljenja i filozofije; kako se ono, što se uskraćuje pojmu, odnosi prema pojmu. Pod naslovom »Konstrukcija materije« to pitanje se provlači Schellingovom filozofijom prirode. Pod naslovima »temelj«, »svojevolja« i »zlo« stoji ono u središtu filozofije slobode. Pod naslovom »Prošlost« njime otpočinje filozofija dobā svijeta. U kasnoj se filozofiji to pitanje, koje se provlači kroz Schellingovo mišljenje u svim njegovim fazama, artikulira u razlikovanju filozofije pojma kao umske znanosti (negativne filozofije) i filozofije činjenično događajuće povijesti kao pozitivne filozofije.¹⁶ To razlikovanje Schelling 1794. prikazuje tako da mu se pitanje o »formi« kroz Platona i Kanta čini kao riješeno u temelju, ali ne i problem »materije«.

¹⁵ O tome da Schelling na jednak kantovski način postupa pri tumačenju Biblije i u njegovim zadacima iz homiletike usp. W.G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart, 1989, str. 49-59. Jacobs citira izvještaj repetenata, iz kojega slijedi da je Schelling (prije listopada 1794.) »zadavao ton kako se u kantovskoj maniri treba alegorizirati pozitivan sadržaj tekstova propovijedi« (str. 50).

¹⁶ Usp. Th. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg, 1992.

8. Problem posredovanja: Duša. – Sa suprotstavljenošću *nousa* i *ananke* postavljen je problem posredovanja čistog uvjeta i uvjetovanog, uzora i od-slika, ideje i »materije«. Schelling zahvaća to pitanje u dvjema platoničkim svezama. Jedanput kao pitanje kako *nous* uopće može biti »uzrokom«, budući da je on ipak vječan i nepromjenjiv. Nadalje kao pitanje kako – ako on već može biti uzrokom – treba misliti povezivanje čiste forme i besformnoga, »granice« i »neograničenog«.

Pri odgovoru na prvo pitanje Schelling se referira na komplementarne tekstove *Timeja* 30b i *Fileba* 30c. Schelling citira tekst Timeja: »– νοῦν δ' αὐ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. ...' Prva se rečenica nalazi također u *Filebu* sv. IV str. 248. Platon dakle već ovdje pretpostavlja izvornu dušu svijeta. Prema svim mjestima koja je Plessing sakupio, sv. 1. § 26. 27. 28., kod Platona ψυχή ne znači drugo do: *izvorni princip kretanja*, ἀρχὴ κινήσεως. Usp. Tennemann u Memorabilijama.¹⁷ Platon je pretpostavio, jer je materiju držao nečim posve heterogenim spram božanskog bitstva, nečime što proturječi čistoj formi zakonitosti u božanskom razumu, da sadašnji svijet od Boga nije primio ništa osim *forme*. Ukoliko se sad *forma*, koju je Bog udijelio svijetu, odnosila samo na formu *kretanja* svijeta, utoliko je i svijet morao imati *izvoran*, neovisno o Bogu vlastiti princip kretanja, koji je, kao princip koji pripada materiji, proturječio svakoj pravilnosti i zakonitosti i tek je formom (πέρας), koju mu je dao božanski razum, bio doveden u granice zakonitosti« (28-29).¹⁸

Nous, čist i vječno nepromjenjiv, ne može se misliti kao uzrok. Treba li on postati uzrokom neke forme, mora se neovisno o njemu pretpostaviti neki princip promjene. Schelling interpretira ψυχή kao princip kretanja, kao »*princip promjena* u svijetu uopće« i kao »*princip djelotvornosti*« (29). Tek u povezivanju s dušom *nous* postaje misliv kao »djelatan« (ποιοῦν).¹⁹

Stav da *nous* ne može biti »prisutan« bez duše, odnosno da nijedna stvar uma ne može imati učešća bez posredovanja duše, Schelling razumije ovako: »Glede stava: νοῦν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ, to onda znači: *Razum za sebe sama* nema *kauzalitet*, treba li stoga on na bilo čemu postati vidljivim, to se ne može dogoditi drugačije nego da je povezan s *principom djelotvornosti*. Usp. navedeno mjesto u *Filebu*« (29).

¹⁷ Usp. obj. nap. za Plessinga: 28,17 str. 79-80; za Tennemanna: 28,19 str. 80-81 (urednička objašnjenja Schellingovih napomena, nap. prev.).

¹⁸ Mjesto u tekstu *Fileba*, na koje se Schelling nadovezuje, glasi: σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοῖσθην (30c9-10) – Usp. također *Sofist* 249a-d.

¹⁹ Za povijest predodžbe o duši svijeta i njezinom značenju usp. H. R. Schlette, *Weltseele* (bilješka 8), str. 35-52; 79-80.

Duša kao »izvorna snaga kretanja« nije božanska kao *nous*, ali je vječna, nenastala i nevidljiva. Zato je mislivo sjedinjenje *nousa* s dušom. To je sjedinjenje uvjet mogućnosti za to da *nous* postane realnim: »Jer *razum* je moguć tek u prvotnoj duši« (48). Budući da se svaka forma vidljivog svijeta (κόσμος) mora svesti na taj temelj, svijet je u cjelini i u svim svojim dijelovima jedan ζῶον ἔμψυχον, jedno produševljeno živo bitstvo (Tim. 30b6-c1; usp. spis o *Timeju* str. 29-30).

Schelling prihvaća platoničku strukturu posredovanja. Čista forma ne može neposredno postati formom nekog tijela; »Bog« je štoviše sjedinjuje s izvornim, forme lišenim vječnim kretanjem čiji se princip zove »duša«. Schelling naglašava (u nadovezivanju na Tim. 30b3-5)²⁰ da se *nous* s nekim tijelom može povezati jedino posredstvom duše.²¹ I obratno, sve što je vidljivo tijelo, ono je (tako formirano) tijelo kroz dušu sjedinjenu s *nousom*. Sve vidljive stvari imaju svoj temelj nastajanja u sjedinjenju uma i duše, a svijet u cijelosti ima svoju formu kroz »dušu svijeta«.

9. Prijelaz prema drugom dijelu. – Um (νοῦς) je božanski princip forme, pravilnosti i zakonitosti; on je nenastao i vječan. Duša (ψυχή) je nebožanski princip kretanja; nebožanski budući da iz sebe same nije kadra proizvesti granicu, formu ili pravilo. Izvorno je duša nenastala, vječna. U njezinu sjedinjenju s umom ona *postaje* »dušom svijeta«, tj. dušom nastalog svijeta. I obratno: u sjedinjenju uma i duše, um zadobiva mogućnost da postane djelatna s obzirom na nastajanje svijeta; zato je duša ujedno princip djelotvornosti (uma).

Iz duše proizlazeća kretanja primaju u sjedinjenju uma i duše svoju formu i poredak. Svojim sudjelovanjem na božanskome *nousu* duša postaje božanska i besmrtna.

Odslika uzora je stoga primarno uređeno kretanje i time jedno živuće (ζῶον ἔν), koje »u sebi sadrži sve živuće, smrtno i besmrtno« (Tim. 69c2). Kozmos kretanja je djelo demijurga, koje mu svojstveno pripada (Tim. 69a6-c3).²²

²⁰ Schelling citira tekst u sljedećem prijevodu: »On je sjedinio razum s (izvornom) dušom svijeta, nju (sad razumno) dušu svijeta s materijom itd.« (29). – Grčki tekst glasi: ...νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς.

²¹ Usp. H. R. Schlette, *Weltseele* (bilješka 8) str. 47, 91.

²² Proizvođenje »smrtnih rodova« nije mu svojstveno. Platon razlikuje od duše (kao »duše svijeta«) »jednu drugu vrstu (εἶδος) duše, smrtnu«; to je duša smrtnih tijela, čija je duša onih παθήματα (zadovoljstvo, bol, hrabrost, strah, gnjev i drugo) (Tim. 69c-d). – Proizvođenje »smrtnih rodova« demijurg prenosi na one »rodene« (γεννήμασιν *ibid.* 69c4).

U Timeju do mjesta 47e razvijani konstrukt uzora i odslika očigledno još nije dovoljan kako bi se nastajanje vidljivog tjelesnog svijeta i njegovih raznolikih prostorno-vremenskih vrsta i poredaka kretanja učinili pojmljivim. Jer u onome dosad prijeđenome bili su izloženi jedino »učinci uma« (Tim. 47e4) pri nastajanju svijeta. No oni se najprije sastoje samo u poretku kretanja. Otvoreno je pitanje o supstratu kretanja: kako se treba pojmiti ono kojemu pripada princip kretanja, duša? Drukčije pitano: kada demijurg stvara odslik uzora, unutar čega se odvija odslikavanje? Što je »to, u čemu ono postaje« (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται Tim. 50d1)? Platon govori o jednom (nasuprot παράδειγμα i μίμημα) trećem *genosu* (Tim. 48e4) koji imenuje »primaljom sveg postajanja« (Tim. 49a5-6) i teži pojmovno opisati kao »besciljni i besvrhoviti tumarajući uzrok«.

Znanstveno bavljenje tim posve drugim principom postajanja svijeta za- daje velike teškoće; jer se uskraćuje, budući da je nevidljiv, osjetilnome opažaju i – budući da je bez forme i oblika (ἐκτὸς εἰδῶν Tim. 50e4) – pojmovnoj spoznaji. Schellingov interpretacijski pojam za taj nevidljivi i bezoblični *edios* (Tim. 51a7), koji Platon imenuje jednim »teškim i mračnim *idosom*« (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος Tim. 49a3-4) i razumije kao »prirodu koja prima sva tijela« (ἢ τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις Tim. 50b6), jest pojam materije (ili pramaterije).

Ananke (»materija«) kao elementarni su-uzrok nastajanja svijeta

10. Platonova metoda promišljanja. *Eikos logos*. – Povodom promjene teme od pitanja o formi prema pitanju o prirodi koja prima formu, Platon dva- put naglašava da istraživanje mora početi »iznova« (48b3 i e2) i da taj novi početak zahtijeva novo razlikovanje, naime jedne bezoblične prirode koja ipak prima sve forme. Glede platoničkog shvaćanja istinske spoznaje, koja ne može biti ništa drugo doli spoznaja čiste forme, ta je tema začudna. Platon tako umeće jednu metodska refleksiju. Iako Schelling preskače Platonova metodička promišljanja (vidi pod str. 133), ovdje ona ipak moraju biti skicirana.

Platon je uznemiren pitanjem na koji se način može govoriti o nečemu što niti pokazuje formu niti je opazivo; to – objektivno ne bitstvujuće – ipak se mora misliti kao su-uzrok postajanja, tj. nastajanja vidljivog svijeta. On naglašava da će način prikazivanja (διήγησις) biti čudan (ἄτοπος) i neuobičajen (ἀήθης) (Tim. 48d5-6). Pri pitanju o principu suprotstavljenom umu ima se

posla s jednim predmetom koji se umskoj spoznaji u Platonovu smislu, *noesisu*, uskraćuje. Učenje će moći biti tek učenje o nečemu istini nalikujućem (τὸ τῶν εἰκότων δόγμα *ibid.*)

Platon je već unaprijed vidio i iskazao tu metodičku teškoću da će način prikazivanja uvijek odgovarati predmetu te mu biti srodan (συγγενής). Tako je govor o uzoru, koji je nepromjenjiv i umu očit, jednako tako nepromjenjiv i istinit. No govor o odslici dopijeva analognim načinom samo do rezultata koji nalikuje istini: onog »vjerojatnog«.²³

To vrijedi u višem stupnju za umu suprotstavljen temelj, potreban demijurgu koji odslikava – za onu *physis* koja prima sve oblike kretanja (Tim. 50b6). Kada je Platon naziva »primajlom« ili »primajućom *physis*«, te oznake pogađaju nešto istini nalikujuće, ne istinit pojam. Imenuje li je τιθήνη ili μήτηρ, te oznake onda pogađaju slikovnu istinu.²⁴

Εἰκῶς λόγος nije puko nagađanje o pramateriji niti vjerojatan iskaz na temelju izvjesnog empirijskog promatranja (usp. K. Gloy str. 34-35). »On je slikovit govor o slikovitome« (G. Böhme str. 30). Ono slikovito je opazivo ukoliko se pojavljuje kao vidljivi svijet. S druge strane, za područje onog opazivog mora biti prihvaćeno neko neopazivo kao temelj sve opazivosti (usp. Th. Buchheim, *Die Spekulation ...* (bilješka 23) str. 31). Taj će temelj sve opazivosti biti nekako (πη) stvar mišljenja, no teško shvatljiv upravo zato što je nevidljiv (ἀνόρατον), bezobličan (πιμορφον) i sveprimajući (πανδεχές) (Tim. 51a7-b2).

Ako se geneza svijeta misli kao odslik nekog uzora, onda se kao »treće« mora prepostaviti neko »u čemu« (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται Tim. 50d1 – usp. Th. Buchheim, *Die Spekulation...* (bilješka 23) str. 27-31) kao »treće« (τρίτον γένος Tim. 48e4) ili – kako Schelling kaže – jedan »supstrat«. Kod Platona je to označeno kao »prostor« (χώρα), koji »svemu što ima nastanak pruža mjesto« (Tim. 52b1; usp. c2–4: Slici pripada to da nastaje u nečemu drugome). Premda nije opazivo i spoznatljivo, to »treće« je dodirnuti (ἄπτόν *ibid.* b2) i to jednim povratnim zaključkom. Taj je zaključak međutim kod Platona jedan »bastardni zaključak« (λογισμὸς νόθου Tim. 52b2), ali on ipak otvara nešto što se uskraćuje svakoj spoznaji. Platon uspoređuje to otvoreno »u čemu« s predodžbom prostora u snu (*ibid.*).

²³ τοὺς δὲ (λόγους) τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντας. Tim. 29c1-2.

²⁴ U značenje εἰκῶς i εἰκός u dijalogu *Timej* ovdje se ne možemo pobliže upuštati. Za to usp. B. Witte, *Der Eikos Logos in Platons Timaios*. U: Archiv f. Geschichte der Philosophie 46 (1964) 1-16; G. Böhme, *Zeit und Zahl*, Frankfurt am Main, 1974, 17-67; K. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie in Timaios*, Würzburg, 1986, 7-43; Th. Buchheim, *Die Spekulation des Werdens in Platons 'Timaios'*. In: OIKEIOSIS. (Festschr. f. R. Spaemann) hg. v. R. Löw, Weinheim, 1987, 23-41.

Platon stoga ograničava mogućnost istraživanja principa nužnosti na εἰκῶς λόγος, no vjeruje, započinjući od početka u tim okvirima, da se posve može govoriti o onom pojedinačnom i o onom sveukupnom (ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν Tim. 48d3-4)²⁵ (vidi str. 139-140).

Schelling ne zahvaća Platonove refleksije o neobičnosti teme i metode (Tim. 48c-d); očito i zato što je već unaprijed potpuno pogrešno shvatio Platonov metodički oprez, naime kao teološko-političko osiguranje spram državno-crkvene cenzuri.²⁶

Nije da Schelling ne brine za metodičke probleme, ali očito vjeruje da su rješivi Kantovom metodom transcendentale analize i povratnog zaključivanja na nužne uvjete mogućnosti.²⁷

11. Schellingovo pitanje o »trećem *genosu*«²⁸ – Schelling dakle preskače

²⁵ Platon uostalom smatra da će on moći reći ne manje, nego više »onog vjerojatnog« (u smislu onog istini nalikujućeg) »od bilo koga« (48d3). Sofisti su upotrebljavali εἰκῶς λόγος kao legitimnu metodu (usp. Th. Buchheim, Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg, 1986, str. 19 i d.). Pitanje opravdanosti tog načina govora za njega je bilo goruće i zato što ga je kritizirao nasuprot sofistima. U *Fedru* Sokrat govori kritički o Teziji i Gorgiji, da su oni ono vjerojatno (τὰ εἰκότα) postavili više od onog istinitog. Platon to svakako ne čini u *Timeju*, ali je prinuden kritički se ograničiti na εἰκῶς λόγος, jer je pojmovno-istiniti *logos* per definitionem isključen.

²⁶ »Lako je shvatiti zašto se on tako oprezno, mračno i dvoznačno izrazio o tome [sc. demijurgu]. Kao da se tjeskobno nastojao sačuvati, i ne samo zbog tamnih očitovanja koja je iznio u *Timeju*, str. 304. On govori upravo u onom tonu koji i sada mora prihvatiti potišteni prijatelj istine« (str. 25 prim. C).

²⁷ Kako Platon koristi εἰκῶς λόγος, na isti način ostaje Schellingu nerazumljivo zašto Platon kaže da um »nagovara« (πειθεῖν) nužnost da se s njime sjedini, i da je kroz nužnost, »svladanu razboritim nagovaranjem (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος) u početku nastalo ovo Sve onakvo kakvo jest« (Tim. 48a2-5). – Schelling komentira to mjesto jednom rečenicom u zagradi: »(Zašto Platon upotrebljava upravo sliku nagovaranja ne da se lako uvidjeti. Možda jer si nije mogao zamisliti isti kauzalitet, smješten u samoj razumskoj formi, u odnosu na sirovu materiju? I tako si je pomogao jednom personifikacijom, pri kojoj je mogao upotrijebiti izraz koji leži u samoj sredini.)« (50). – Schelling očito nije poznao posebno značenje onoga πειθεῖν kod sofista (usp. Th. Buchheim, Die Sophistik... (bilješka 24) str. 23. i d.). »Nagovaranje« je jedno umijeće govora, čiji adresat nije logička, nego afektivna sposobnost; dakle npr. ugoda i neugoda. »Nužnost« kao ne-umni su-uzrok nastajanja svijeta ne posjeduje direktnu prijemчивost za ono logičko, no zacijelo – analogno – za ono afektivno. Schellingova pretpostavka da je »nagovaranje« izraz koji leži »u samoj sredini« – naime između uma i »nužnosti« – je posve ispravna.

²⁸ Pojam »ono treće« (ὃ τρίτον) je u Platona upotrebljavan često i u različitom značenju. On prije svega igra ulogu tamo gdje se ide za posredovanjem dvaju oprečno različitih pojmova. Izraz »neko treće« u Schellinga nije korišten samo u članku o »*Timeju*«; koristi ga također kasnije u svojoj filozofiji prirode (tako npr. na početku rasprave »Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur« 1806. SW II 359). Bez referiranja na Platona adaptira ga kao vlastiti pojam.

Ono »treće« je kod Platona (a tako i kod Schellinga) jezična oznaka za pojam posredovan razlikom, ali ne i za neki entitet. Ovisno o kojoj se razlici govori, »ono treće« je oznaka za posve različite pojmove. Tako je npr. Tim. 35a ono treće *eidos* koji posreduje između onog istog i onog različitog. Tim. 53a8 ono treće je pojam prostora koji posreduje između onog nerođeno-neprolaznog i onog prolaznog. Tim. 50d ono treće je rezultat koji proizlazi iz sjedinjenja »u čemu postajanja« i onog rađajućeg, dakle ono postajuće (γεννόμενον) – isto kao majka, otac i dijete. – U *Filebu* Platon koristi pojam »ono treće« posebno često (također u značenju, da se moralo opet poduzeti raspravljanje po treći put; npr. Phil. 53e; 66d4; tako i u

Platonovu²⁹ metodu refleksiju i okreće se direktno prema konkretnom pitanju, kako razumjeti »treći *genos*«. Svoju daljnju interpretaciju otvara jednim rezimeom: »Platon je već unaprijed [razlikovao] u odnosu na nastajanje svijeta, 1) uzor, koji se nalazi u temelju svijeta (...) i 2) oponašanje tog uzora kroz vidljivi svijet (...). Sad govori o onom trećem, koje se pretpostavlja kroz ono drugo, o *materiji svijeta*. Sastoji li se ona od elemenata? Što su *oni*? pita Platon.« (51) – Treba istaknuti: *Schelling*, a ne Platon, ovdje govori (kao i već ranije: 27-29, 32; usp. str. 119 bilješka 7) o »materiji svijeta«; ali *Schelling* ne govori o stvarnoj materiji uranskih ili čak sublunarnih tijela. Ono što *Schelling* označava riječju »materija« principijelno nije opazivo i mora se (s Platonom) reduktivno otvoriti.

Platon je *Schellinga* odveo prema pitanju koje se odnosi na prirodu »prije nastajanja svijeta« (Tim. 48b3-4). Pitanje ide u pragenetsku dimenziju. Pojam »materije« koji *Schelling* koristi za ono ispitivano, nije dakle pojam za nešto što se javlja u vidljivom svijetu, recimo za tvarnu supstanciju (ὕλη) ili elemente (στοιχεῖα), iz kojih su izgrađena tijela. Materija je pojam za ono što je u temelju elementima i što omogućuje genezu vidljivog svijeta, za prostor (χώρα Tim. 52a-d) u kojem svijet nastaje kao slika uzora.

12. Platonovo učenje o elementima i pojam »primajuće *physis*«. – Platon razvija ovo pitanje u svezi s učenjem o elementima, o kojima bi se najprije moglo pomišljati da oni izgrađuju »treći *genos*« koji je u temelju. Ipak to baš ne odgovara i *Schelling* slijedi Platona prepoznatljivim angažmanom, kada

drugim dijalozima). Phil. 25b5; 26d7 je »ono zajedničko« (κοινόν) ono treće u odnosu prema ἀπειρον-u i πέρασ-u. *Schelling* se referira na ovo mjesto, no kao »neko treće« (27) shvaća »razum« (νοῦς), koji je kod Platona četvrti *genos*, no ipak imenovan uzrokom sjedinjenja ἀπειρον-a i πέρασ-a (27-29).

Formalni karakter rednih brojeva kao i označavanje konstitucijskih faktora kao *genosa* ili *eidosa* idu ususret *Schellingovoj* interpretacijskoj namjeri, ipak on posvuda naglašava (npr. str. 68-69) da se pri tim oznakama radi o »pojmovima«, a ne o nekoj fizičkoj egzistenciji. Nasuprot realističkoj interpretaciji Platona, on hoće do važenja dovesti jednu »logičku«. Toj tendenciji odgovara da on kod Platona uvijek nalazi druge pojmove za ono treće (usp. pod odsječkom 15: *Schellingove* »kategorije« str. 140 i d. usp. isto str. 124-125).

Općenito je ono treće kategorija onog valjanijeg (Phil. 67a10), ali ono može pripadati jednom silazećem nizu, tako npr. Phil. 66a-c, gdje se poslije *Aidiona* kao prvoga i savršeno-lijepog kao drugoga, um i uvid navode kao treće.

Tu jezičnu uporabu može se shvatiti kao dijalektiku, ipak treba primijetiti da sokratovska argumentacija niz pojmova vodi još i do četvrtog pojma, pa ostaje otvoreno (npr. Phil. 23d9-e1) je li za potpunost konstrukta objašnjenja u krajnjem slučaju potreban (ovdje ispravan redosljed i vrednovanje ugode u odnosu spram uma) još i peti *genos*. Glede mogućeg šestog pojma Sokrat se svakako slaže s Orfejem, koji smiruje »poredak pjevanja« pri šestom *genosu*.

²⁹ Usp. jednu posve različitu izjavu kasnog *Schellinga*: »... u Timeju Platon postaje povijestan, i probija, dakako samo nasilno, u ono pozitivno, naime tako da se trag znanstvenog prijelaza jedva ili teško otkriva – to je više jedan prekid s onim što je prethodilo (naime onim dijalektičkim) kao prijelaz prema pozitivnom.« (»Philosophie der Offenbarung«, SW XIII 100).

ovaj *ne* prihvaća elemente kao temelj i ishodište nastajanja svijeta, nego njihove pojave – vatru, zrak, vodu, zemlju – poima kao nestabilna stanja jedne »prirode«, koja je sama bezoblična i kao takva nužno uvijek ista. »Moramo promotriti, koje je prirode (φύσις) prije nastajanja svijeta (πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως) bila vatra, voda, zrak i zemlja, i u kojem se stanju ona prije (πρὸ τούτου) nalazila« (Tim. 48b3-5).

Platon ne shvaća elemente vatra, zrak, voda, zemlja kao određene prirodne stvari, nego – primarno, tj. pragenetski – kao stalno jedna u druga prelazeća stanja jedne temeljne *physis*, koja jednom biva na način vatre, jednom na način zraka itd., ali nikada nije opaziva kao takva (Tim. 49-52). No, što »jest« ova bezoblična, nevidljiva *physis*? – To pitanje ne pripada više fizici, svakako niti učenju o idejama (recimo kao pitanje o »ideji« prirode); Schelling to potentirano ističe u nastavku. Ono se mora shvatiti kao pitanje jedne proto-fizike (usp. Tim. 53 b1), jer se ono odnosi na nevidljivu, izvornu prirodu koja čini temelj vidljive prirode.

Pitanje o proto-materiji trebalo je postati središnje pitanje Schellingove kasnije spekulativne fizike. Njegovim jezikom, pitanje glasi: Kako »materiju« – transcendentalno-genetski – pojmiti (tj. konstruirati), prije nego što ona – s Kantom – postane predmetom prirodnih znanosti kao »ono pokrenuto, ukoliko ispunjava *prostor*« (Met. An.d. NW 2. Hstk. AA IV 496). Odgovor će Schellingove »dinamičke atomistike« (Erster Entwurf, SW III 23) biti da se materija mora razumjeti kao odnos sila.³⁰

U tu proto-fizičku dimenziju pitanja vodi ga Platonovo učenje o elementima, koje on komentirajući slijedi. Elementi su u stalnoj promjeni, tj. imamo posla s fluktuirajućim stanjima jednog neopazivog supstrata, koji je za ljudsko osjetilno opažanje baš upravo u tim stanjima – vatreno, vodeno, zračno, zemljano –, dakle u formi kvaliteta i stoga osjetom (60) opaziv. Ta osjetom opaziva stanja ili elementi nisu stvari koje bi imale određenu formu. Ona »izmiču svakoj određenoj oznaci« (52). No da »toj promjeni pojava nešto postojano leži u temelju kao empirijska supstancija, to sad kaže sam Platon ...« (53). Pridjev »empirijska« sam Schelling je dodao na rubu. To dodavanje ima značenje da ovdje nema govora »o inteligibilnom uzoru svijeta«, nego o jednom principu koji strogo pripada području opažaja, omogućuje opažaj, ali je sam »neopaziv«.³¹ »Tu supstanciju, koja svoj promjeni pojava leži u te-

³⁰ Kod Schellinga se također nalazi (bez referiranja na Platona) odnos materije i prostora, kada on označuje prostor kao »posredujući član« sila koje konstituiraju materiju (sila atrakcije i sila repulzije) (usp. Allg. Ded. § 33-35. SW IV 29-33).

³¹ Th. Buchheim govori o jednom »povratku opažaja u svoj temelj; taj temelj nužno treba naznačiti kroz 'izostanak opazivosti'«. Usp. Die Spekulation des Werdens ... (bilješka 23) str. 31; usp. str 25.

melju, imenuje on πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν, οἶον τιθήνην str. 341« (ibid.). Koje god forme ta proto-physis poprimi i u kojim se god tjelesnim likovima ona pojavi, ostaje uvijek ista.

Za interpretaciju Platonova teksta Schelling pravi važno razlikovanje: pri stalno fluktuirajućim elementarnim stanjima (τὰ πάθη Tim. 48b5) ne radi se o nekoj »promjeni na pojavama, ukoliko je ona suprotstavljena nepromjenjivosti *inteligibilnih* predmeta, nego ukoliko je ona suprotstavljena *postojanosti* supstancije, čije se akcidencije mijenjaju ...« (53). Schelling naglašava da Platon »ovdje *promjeni* suprotstavlja ono *postojano*. (O inteligibilnom uzoru svijeta ne može biti govora, jer se štoviše izričito govori o pukim *empirijskim* objektima, o prvom *empirijskom* supstratu – on je sam čak izričito kazao na str. 341 da bi htio govoriti o nekom trećem, koje je *različito* od inteligibilnog uzora.)« (ibid.) Postojanost i nepromjenjivost primajuće *physis* drugačije je kvalitete negoli nepromjenjivost vječnog *eidosa*. ὑποδοχὴ je postojana iz *nužnosti*; ona egzistira »... nepromjenjivo od vječnosti, δι' ἀνάγκης « (54). *Eidos* je nepromjenjiv na temelju svoje savršenosti.

U tom kontekstu Platon dakle ne govori o promjenjivosti bitstvujućeg nasuprot nepromjenjivosti ideje, nego o promjenjivim akcidentalnim svojstvima ili stanjima jedne po sebi samoj besformne, nužno postojane *physis*. Primjer zlata (Tim. 50a4-b5) Schelling donosi u slobodnijem prijevodu: »Kada bi netko sve moguće figure, koje su proizvedene iz jednog i istog *zlata*, neprestano preobražavao u druge, i kada bi ga se za jednu od njih pitalo: što je ona?, mogao bi sigurno odgovoriti: ona je *zlato* – no da je ona npr. *trokut* – ne bi mogao baš tako sigurno iskazati, jer su te figure u stalnoj promjeni« (52-53).

Schelling potom ističe (indirektno suprotno Plessingu), da ta *physis*, koja uvijek ostaje jednaka (ταὐτὸν αἰεί Tim. 50b6-7), ne smije biti izjednačena s idejom. Radi se uvijek o »empirijskom«. ³² Ono je podjednako nenastalo, nevidljivo, *semper idem*, bez forme, ali koje prima svu formu. Tu primarnu *physis* prema Schellingu ne treba poimati kao »nešto«, nego samo dinamički; tj. kao igru sila lišenu svake eidetske forme. ³³

³² Usp. pritom Schellinga u »Ersten Entwurf«: »Jer empirizam proširen do neuvjetovanosti je upravo filozofija prirode« (SW III 24).

³³ Schelling sažeto razlikuje supstanciju, empirijski promjenjive forme i čiste forme. »Platon dakle utvrđuje tri stvari: 1) supstanciju kojoj svaka forma mora inherirati, 2) forme same, koje su u stalnoj empirijskoj promjeni, 3) izvorne čiste forme, kojima su empirijske forme u njihovoj stalnoj promjeni nužno određene« (54).

Elementarne forme kretanja, koje on razumije kao »oponašanja« čistih, inteligibilnih formi (usp. str. 141), razlikuje Schelling (s Platonom) ponovno od formi opazivih stvari. U usporedbi s njima, radi se o neuređenim kretanjima. Fluktuirajuća, uzajamno jedna u druga prelazeća elementarna stanja jesu doduše forme, međutim ne »empirijski-postojane« forme, kao one opazivih predmeta. U usporedbi s njima primarna *physis* nema određenu formu.

13. Platonova pragenetska i Schellingova protofizička dimenzija pitanja. – Schelling nailazi kod Platona na pojam jedne prirode »prije« sveg postajanja stvari, pojam pragenetske *physis* kao uvjeta nastanka vidljivog svijeta.

U Platonovu³⁴ polumitskom načinu izražavanja to znači da se pita o *physis* prije nastajanja svijeta (πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως Tim. 48b3-4. πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι Tim. 52d4; usp. 53a7). Što »bijaše«, prije nego je demijurg svemir stvari oblikovao u jedan svijet (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν Tim. 53b1)? To pitanje cilja na prvotno stanje elemenata (πῦρ πρῶτον...) koje je bilo tako kako drukčije nije moglo biti, sve dok je Bog od njih udaljen te ih još nije uredio po formama i brojevima (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς Tim. 53b1-5).

U Schellingovom filozofijsko-prirodnom načinu izražavanja pitanje o *physis* prije nastajanja svijeta znači da se tematizira protofizički proces te da je pitanje o materiji postavljeno ne kao o proizvodu, nego kao o proizvođenju. Pritom se ne radi o nekoj teoriji materije, niti u smislu Le Sagea i njegove korpuskularne teorije, niti u smislu Kanta i njegove dinamičke teorije snaga odbijanja i privlačenja kao temeljnih snaga materije. U tim teorijama materija se pretpostavlja kao »produkt« (ispunjenost prostora). No Schelling zahvaća *Platonovu* dimenziju pitanja o materiji prije svakog produkta i pita o konsti-

³⁴ Platon upotrebljava za Timejevo izlaganje oba izraza, i *mythos* i *logos*. Najprije Kritija označuje Sokratov rekapitulirani konstrukt najbolje države, koji je bio predmet govora u izlaganju, kao *mythos* tj. kao nešto izmišljeno ili spjevano (Tim. 26c8). Sokrat zatim hvali Kritijinu ponudu razgovora (26e4-5), jer ona nije sadržavala »spjev« (μῦθος) nego istinit govor (ἀληθινὸν λόγον). Timej pak primjećuje (29d2) da se pri govoru o nastajanju svemira više ne bi smjelo tražiti pripovijedanje, koje za sebe ima vjerojatnost (τὸν εἰκότα μῦθον); na što ga Sokrat poziva da sad može izvesti »pjesmu« (νόμος) prema njezinu redu (29d6). Timej svakako označuje svoj govor i kao *logos* (ovdje u smislu pojašnjenja, Timejev govor 47e5), točnije kao εἰκὼς λόγος (48d2; usp. ranije str. 131-132). Kako se približava kraju svojeg govora, nastojat će svoje pripovijedanje okruniti zaključkom (τελευτήν ἤδη κεφαλὴν τε τῶ μῦθῳ 69b1). – *Mythos* ovdje ne sadrži mitološke pripovijesti o bogovima, nego jedan način govora, koji koristi slike-riječi (metafore, npr. primalja ili majka) i koji govori o izvorima (ἀρχαί) »prije« nastanka svijeta; tj. o predmetima koji se ne nalaze u prostoru i vremenu, nego se moraju misliti prije vremena i kao oni koji utemeljuju prostor. Schelling jedanput govori o »pjesničkim predodžbama« (»Von der Weltseele« SW II 347 usp. ovdje na str. 143). Taj slikoviti govor o principu koji prihvaća formu i o pregenetskim stanjima elemenata u Schellingovoj filozofiji prirode transformira se u protofizički govor, za koji su karakteristični pojmovi kao apsolutna djelatnost, snaga, akcija, atom i dr. Za tu transformaciju jako slikovitog u više pojmovni govor nude se oni pojmovi koje Schelling preuzima iz *Fileba* (neograničeno, granica, uzrok, i »treće« (τρίτον) ili »veza« (δεσμός). – Usp. H.R. Schlette, *Weltseele* (bilješka 8) str. 38.

tuirajućim procesima za materiju koja ispunjava prostor, koji su, »mitski« kazano, »stariji« od tvarne materije, koji se, schellingovski kazano, moraju rekonstruirati kao procesi »konstrukcije materije« u jednoj protofizici.

14. Problem pojmovnog prikazivanja: Platonova teorija poliedara. – Iako će način prikazivanja protofizičke dimenzije biti kasniji od onog transcendentno-filozofijskog, preuzetog od Kanta i Fichtea, Schelling također u tom pogledu prima od Platona odlučujuću uputu: naime onu o nužno spekulativnom karakteru te filozofije prirode. To svakako nije mala razlika, da Platon tek oklijevajući poduzima taj metodički smion korak i svoje prikazivanje kritički ograničava (vidi na str. 131-132). Schelling je pitanje metode morao načelno drukčije prosuditi. On ništa ne spominje o nekom »novom početku« ili nekoj drugoj metodičkoj situaciji, ovisno o tome postaje li temom udio uma ili udio materije u nastajanju svijeta. Ono *ἐν καὶ πᾶν* Tübingenaca očito ne dopušta rastavljanje onog jednog i svega.

Ipak, ako se Schellingu već i podmeće jedna vrsta identitetsko-filozofijskog ishodišta, u kontekstu Platonova *Timeja* ostaje otegotno pitanje vrste prikazivanja tog teško shvatljivog (*δυσάλωτον*) *genosa* (Tim. 51a-b).

Taj je *genos* najprije teško shvatljiv, jer se tvrdnja njegove spoznatljivosti čini proturječnom. Premda je primajuća *physis* umu (*νοῦς*) suprotstavljeni princip, budući da je nevidljiva, ona se može, ako uopće, shvatiti samo u mišljenju. Prikazivanje tog mišljenja evidentno ne može biti znanost u Platonovu smislu. No ono se također ne može (u Aristotelovu smislu) zahvatiti u nekoj teoriji kao pojmovno shvaćanje vidljivog; štoviše, tu nema ničeg vidljivog.

Ako se primajuća *physis* može shvatiti samo u mišljenju, s kojom se vrstom pojmova treba shvatiti ono što nije pristupačno ni opažanju, ni pojmovnoj spoznaji, ni umskom uvidu? Mišljenje nekog kako ne-vidljivog tako i ne-racionalnog *genosa* mora u pojmovima vlastite vrste pokušati rekonstruirati pregenetski proces kretanja. Drukčije se čista primajuća *physis* ne može uvući u raspravu (*λόγος* Tim. 47e5).

Ti su pojmovi vlastite vrste kod Platona često matematički pojmovi. Platonički *Timej* služi se naširoko matematičkim, prije svega stereometrijskim pojmovima, kako bi se prikazala primarna fluktuacijska stanja *physis*, u kojima ona prihvaća likove od elemenata (Tim. 53c-57d). Za elementarnu oblikujuću fazu pradinamike Platon dodjeljuje svakom elementu jednakostraničan stereometrijski lik koji se oblikuje iz trokuta: vatri tetraedar (trostranu piramidu), zraku oktaedar, vodi ikosaedar, zemlji kocku. Platon označuje ove

poliedre kao »primarna tijela« (ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα Tim. 57c7). Primarna tijela, koja se oblikuju u toj fazi formiranja, nisu kao pojedinačna pristupačna ljudskome oku u makropodručju; ona pripadaju, kako Platon kaže (Tim. 56b-c), onome μικρόν (σώματα μικρά, usp. Tim. 56a3-4; b7), zbog svoje malenosti (διὰ μικρότητα Tim. 56c1) ona nisu vidljiva.³⁵

15. Schellingove »kategorije«. – Schelling s Platonovim matematičkim jezikom očito može malo toga započeti. U svakom slučaju on preskače sve dijelove teksta u *Timeju* u kojima Platon barata matematičkim pojmovima i prekidu komentar kod 53c–57c.³⁶ Ipak, Schellingu također treba jedan pojmovni instrumentarij kako bi prikazao pregenetski proces materije. Taj instrumentarij Schelling sebi pribavlja iz jednog posve drugog platoničkog teksta. U sredini spisa o *Timeju* (59) okreće se *Filebu*. Iz tog dijaloga, na koji se već referirao na drugim mjestima rukopisa, (27, 28, 29, 35-37, s napomenom I, 47) Schelling preuzima ona četiri pojma (genera), kojima se određuje vrsta bitka u gode s jedne i razuma s druge strane: ono neograničeno (ἄπειρον), granica (πέρας), ono zajedničko iz njih (κοινόν) i uzrok (αἰτία) (Phil. 23c–37c).³⁷

Schelling pojmom *apeiron* zahvaća neodređenost i bezobličnost *physis*, koja se kao element pojavljuje tek izvjesnim ograničavanjem (πέρας). To ograničavanje ipak ne nastaje neposredno kroz vječni *eidos* (ideju), nego kroz »oponašanje« eidetskog ograničavanja i formi.³⁸ To nalikovanje *Timej* prikazuje kao ograničavanje kroz »lik i broj« (δισχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς Tim. 53b4-5).³⁹

³⁵ Usp. W. Heisenberg, „Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik.“ U: *Im Umkreis der Kunst* (Festschr. f. E. Preetorius) izdao F. Hollwich, Wiesbaden, 1954, str. 137-140. – Za značenje, koje je rano čitanje *Timeja* imalo za W. Heisenbergovo usmjerenje prema atomskoj fizici, usp. W. Heisenberg, „Erste Begegnung mit der Atomlehre (1910-1920)“. U: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München, 1969, str. 11-28. – Usto opet usp. C. F. v Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen III*, 1 (Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte), München, 1977, str. 319-345.

³⁶ Schelling preskače i *Filebu* 16d3–e2 (infinitesimal), Tim. 31c1–32b8 (proporcija); Tim. 35a1–36d7 (brojevima baratajući model duše); Tim. 38b6–39e2 (planetarne kružnice, mjere vremena).

³⁷ Uгода i neugoda pridružene su pojmu neograničenog (27e); jer sve što ima stupanj i uvijek dopušta neko više i manje osjeta može se neograničeno razlikovati (»bez početka i sredine i kraja«, Phil. 31a9-10). Razum (νοῦς) i uvid (φρόνησις) pridruženi su pojmu »uzroka«, naime ograničenju i poretku.

³⁸ »Supstancija je sama dakle, (...) postala supstrat svih različitih *formi*, koje su nastale oponašanjem izvornih, čistih, inteligibilnih formi. Supstancija sama izvorno nije sudjelovala u tim formama, ona također nije sposobna za njihovo bitstvo, nego je tek supstrat onim formama, koje su nastale oponašanjem formi inteligibilnog svijeta. Zbog toga Platon i kaže da su samo one forme, koje se uvijek mijenjaju, oponašanja inteligibilnih formi, (koje on upravo time posve razlikuje od empirijski-postojanog supstrata svijeta)« (54) usp. Tim. 50c5 (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα).

³⁹ Po spominjanoj teoriji poliedara, koja neposredno slijedi u tekstu, razaznaje se što je bilo mišljeno kod Platona s tim pregenetskim ograničavanjem kroz lik i broj.

Posezanjem za četirima primarnim pojmovima, pozajmljenima iz *Fileba*, Schelling slijedi vlastiti, točno artikuliran spekulativni interes. Prema Schellingu oni se ne smiju razumjeti kao pojmovi o entitetima. Prije svega *apeiron* nije samo pojam »još neuređene pramaterije svijeta« (61). Neograničeno, granica, zajedničko, uzrok, njemu su imena za konstitutivne pojmove; oni su, kako Schelling kaže, »kategorije« za *sve* realno bitstvujuće – same dakle ne označuju neko bitstvujuće. Pojam neograničenog on razumije kao konstitutivni faktor u svakom realno bitstvujućem i interpretira ga kao princip realnosti *svega* realnog (također kao princip kvalitete).⁴⁰

Pojam ograničavanja interpretira Schelling kao pojam kvantuma *svega* realnoga. Time on odbacuje Plessingovu interpretaciju, da je ono neograničeno materija i da je ono ograničavajuće ideja (određenoga kvantuma) (61-62).⁴¹ U nadovezivanju na grčki citat: »τὸν θεὸν ἐλέγομέν πον τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας« (Phil. 23c9-10) kaže se: »to znači *sve* u svijetu Bog (pra-podizatelj svijeta) je odredio kao *kvalitetu* (realnost) i prikazao kroz *kvantitetu*, dakle Bog nije proizveo svijet iz neuređeno-pokrenute materije i ideja kvantitete, nego (ukoliko je sav realitet *ἄπειρον τι*) Bog je svijet, prema njegovoj *materiji*, kao takvoj, sklopio iz onog *ἔπειρον*, i prema njegovoj formi iz onog *πέρας*.« (62; usp 61-62). Produkt toga »sklapanja« su najprije primarna tijela (zbog njihove malenosti neopaziva). Za Schellinga ona su atomarni procesi koje treba razumjeti dinamički.

Schelling poima platonička četiri *genera* izričito kao »kategorije«, kao »forme svih egzistirajućih stvari« i kao »*pojmove svijeta*... iz kojih bi se morao dati objasniti opstanak cijelog svijeta« (63). Kroz njih se mora pojmiti nastajanje svakog bitstvujućeg. Oni ne označuju izvorne entitete (ovdje materiju, ondje ideje i egzistirajući umski uzrok njihova povezivanja); štoviše, svaki je entitet utemeljen jednim principom realnosti i jednim principom forme. *ἄπειρον*, *πέρας*, *κοινόν*, *αἰτία* su pojmovi logogeneze, ovdje jedne spe-

⁴⁰ »Vidi se dakle da Platon pod *ἄπειρον*-om razumije ni manje ni više nego kategoriju *realnosti* i on sumira pod tu kategoriju sve predmete, koji se i *ukoliko* se javljaju u osjetu.« (61 gore; usp. 60, 61 dolje, 62 nap. Z, 63 nap. AA.) Pojam kvaliteta će u Schellingovoj filozofiji prirode igrati značajnu ulogu. U ovom spisu (47-48) on poseže za dvama Platonovim filozofemima. Prvo: kvalitete (tj. sve što se treba shvatiti kao referent zamjedbi, kao toplo/hladno, suho/vlažno itd.) ontološki su »ranije« od kvantitete. One su prvi (protofizički) karakteri *physis*. Dakle svojstva kvalitete koja su izvorno pripadala materiji (toplina, hladnoća, svjetlost itd.) ...« (48). Kvalitete su *ἄπειρον* u smislu bezgraničnog uvećavanja, umanjivanja i diferenciranja. Schelling se referira na Phil. 24a–25a (usp. 60). Drugo: kvalitete nisu – kao u predsokratovskim kozmogonijama od Talesa do Heraklita – uzrok svijeta, nego su-uzroci (*συναιτίαι* Tim. 46c7) one djeluju »bespravilno i prema slučaju« (48). Schelling citira (48-49 napomena N) Tim. 46d1–e2, gdje stoji da uzroke prvoga reda (*αἰτίαι πρῶται*), koji djeluju s umom, treba obrađivati odvojeno (*χωρίς*) od uzroka drugoga reda (*δεύτεραι*); potonji prouzrokuju ono slučajno, bez uma i poretka. S jedne strane raniji, s druge deficijentni ontološki princip Schelling razumije kao princip realnosti.

⁴¹ Usp. obj. nap. 61, 22 str. 97-98; nap. 63 AA.

kulativne protofizike. Njezin je *specijalni* predmet τρίτον γένος, *genos* čisto primajuće, iz sebe same pokrenute prirode, koja se u jednom učenju o nastajanju svijeta, koje pak stvari svijeta poima kao odslike idealnih prauzora, mora misliti kao »matrica reprezentacije ideja« (K. Gloy, Studien... (bilješka 23) str. 81) i koju Schelling poima preko »kategorije« *apeirona*.⁴²

Pregenetski proces te vrste mora se pretpostaviti kao posredovanje ideje i materije, ako se stvari hiletičkoga svijeta, prema njegovoj formi, trebaju moći razumjeti kao odslike ideja. Čisto *primajuća physis* kroz preformaciju postaje *elementom* (στοιχείον) za genezu tjelesnog svijeta, a *ideja* kroz pogled demijurga postaje *paradeigma* za poredak i formu kretanja, čiji je princip duša, a kroz nju za genezu lijepih tijela i najboljeg svijeta.

16. Nadovezivanja u Schellingovu spisu »O duši svijeta« na »najstariju filozofiju«. – Schellingova je filozofija prirode vođena predodžbom izvornog principa prirode, »koji fluktuirajući između anorganske i organske prirode sadrži prvi uzrok svih promjena u onoj i posljednji temelj sve djelatnosti u ovoj« (Weltseele SW II 347). Priroda za Schellinga nije samo srž prirodnih pojava (produkata), nego primarno pojam djelatnosti i produktivnosti, koje leže u temelju tih pojava.⁴³ Taj je dinamički princip prirode logogenetski raniji od razlikovanja organske i anorganske prirode. Riječ »duša svijeta«, koja zauzima naslov Schellingova drugog prirodnofilozofijskog spisa (»O duši svijeta, jedna hipoteza više fizike za objašnjenje općeg organizma« 1798) ime je za taj princip. Ipak, Schelling unutar spisa veoma rijetko upotrebljava ime »duša svijeta«, koje je u tadašnjoj literaturi o Platonu prije svega pod nazivom »zle duše svijeta« – posve oslonjenim na Platonovo razlikovanje ψυχῆ ἀρίστη i ψυχῆ κακή u Leg. 896c-898c – igralo upitnu ulogu.⁴⁴ U glavnim dijelovima spisa, koji su posvećeni onodobnim istraživanjima prirode, izraz se uopće ne javlja.

U predgovoru prvome izdanju Schelling se osvrće na »najstariju filozofiju«. Tamo o izvornom principu prirode kaže da on »ne može biti ništa *određeno* ili *posebno*, zbog čega jezik za njega nema nikakve navlastite oznake, pa nam je ideju o njemu najstarija filozofija (prema kojoj se i naša postupno

⁴² Usp. J. Jantzen, Das philosophische Problem des Bösen. U: Philos. Jb. Jg. 99 (1992) str. 88. Jantzen tamo razumije pojam materije u Platonovu Timeju kao pojam uvjeta (»kao uvjet moguće geneze«).

⁴³ Usp. isti autor, Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings. U: Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Hg. v. R. Heckmann i dr. (Problemata 106) Stuttgart 1985 str. 111-128.

⁴⁴ Usp. F. V. L. Plessing, Versuche... (bilješka 7), sv. 1, str. 367-412. Isti, Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. 2 sv. Leipzig, 1787, sv. 2, dio 4, § 10-12, str. 303-308. – Usp. W. G. Tennemann, System der Platonischen Philosophie (bilješka 7), sv. 3, str 175-177, usp. izvještaj urednika, str. 11 s bilješkom 9.

vraća, nakon što je ispunila svoj ophod) prenijela tek u pjesničkim predodžbama« (Weltseele SW II 347). Tu se Schelling očito referira na metaforički jezik platoničkog *Timeja*. Na kraju knjige on ponovno preuzima misao »jednog principa prirode« i o njemu kaže: »Upravo je zato onaj princip, premda prijemčiv za sve forme, ipak sâm izvorno *bez forme* (ἄμορφος) i nigdje prikaziv kao *određena materija*« (SW II 567). To je sad upravo nalaz, koji je Schelling četiri godine ranije kao karakteristiku »primalje« (ὑποδοχή) bio susreo kod Platona i komentirajući pojasnio. Tako se i ovdje na posljednjim stranicama spisa o duši svijeta Schelling referira na »najstariju filozofiju«; u onom je principu ona vidjela »prvu snagu prirode« (SW II 568) i njega »služeći pozdravila kao zajedničku dušu prirode« (SW II 569).⁴⁵

17. Odnosi u Schellingovu spisu »Prvi nacrt sistema filozofije prirode« (1799). – Pregenetsku odnosno protofizičku dimeziju pitanja, s kojom se Schelling upoznao pri studiju *Timeja*, uvodi on od 1797. u filozofiju prirode svojeg vremena. Koliko su pritom sudjelovale komentirane platoničke predodžbe u članku o *Timeju*, može se razjasniti uputom na »Prvi nacrt sistema filozofije prirode«. U raspravi s onodobnom atomistikom Schelling tamo konstitutivne faktore materije imenuje »akcijama«. »Izvorne akcije ... same *nisu* u *prostoru*, one se ne mogu smatrati *dijelom* materije« (SW III 22). »Te se jednostavne akcije ne daju zbiljski pokazati – one ne *egzistiraju*, one su ono što se mora postaviti u prirodi, što se mora misliti u prirodi, kako bi se objasnile izvorne kvalitete.« To što je temelj kvalitete, ni sâm opet nije materija (*ibid.* 23). Taj konstitucijski konstrukt utemeljuje Schellingovu tezu: »*Nema materije prirode koja bi bila primitivna*, jer egzistira beskonačno mnoštvo izvornih akcija« (*ibid.* 33), čije različite proporcije utemeljuju različite kvalitete. »U prirodi dakle uopće nema *pra-tvari*« (u smislu neke »nerastavljive materije«, *ibid.* 34). »Akcije nisu materijalne« (*ibid.*). Zbog toga one također nisu mjerljive u okviru newtonovske fizike. One se iscrpljuju u konstituiranju zatecivih stanja prirode kao materije koja ispunjava prostor. One se međutim moraju pretpostaviti kao uvjeti mogućnosti težine, gustoće i mjerljivosti materije koja ispunjava prostor.

⁴⁵ Usp. H.R. Schlette, Weltseele (bilješka 8), str. 182-186. – Sa Scheltteovom se tezom, da riječ »duša svijeta«, ukoliko se javlja u novovjekovnoj filozofiji, ima samo metaforičko značenje i da se u Schellinga također koristi kao »metafora«, utoliko treba usuglasiti, kada ta riječ više nema značenje one predodžbe koja se nalazila kod Platona, u stoicizmu i novoplatonizmu. Ipak treba pritom primijetiti da i platonički *Timej* u »jeziku mita« govori o duši svijeta (usp. ranije str. 138 bilješka 33; uz to Schlette str. 38). Dalje se izraz »metafora« treba koristiti s razlikovanjem. Jer ima čisto metaforičkih izraza (kao u *Timeju* i također kod Schellinga »majka« ili »primalja«) i ima metaforičkih izraza, koji *također* imaju pojmovno značenje. Riječ »duša svijeta« ima kod Schellinga također značenje pojmovne riječi. Pojam koji ona označuje nikako nije pojam nekog entiteta, nego onaj posredovanja.

Već uzgred spomenuto učenje o kvalitetama i njihovom primatu pred kvantitetom u konceptu prirodnog procesa čita se kod Schellinga kao jedna moderna varijanta Platonova učenja o elementima. Apsolutna i beskonačna djelatnost prirode, koja »sama nikad nije« (SW III 21), pojavljuje se u svojim preprekama (SW III 17). Ako Schellingov prvi »poučak« glasi: »Najizvornije točke kočenja opće djelatnosti prirode trebaju se tražiti u *izvornim kvalitetama*«, onda on prenosi upravo Platonovo učenje o *primarnim tijelima*, elementima u svoj jezik (SW III 20). Kvalitete su »*akcija* uopće, dakle ne materija *sama*« (SW III 24). Malo kasnije Schelling govori o tome da je najizvorniji produkt prirode ono bezoblično ili ono tekuće - »ono svakome obliku prijemljivo, upravo zato bezoblično (ἄμορφον)« (SW III 31, usp. *Weltseele* SW II 567; vidi prethodna stranica, redak 3). Ovdje su tragovi Schellingova rada na platoničkom *Timeju* i njegovoj protofizici očigledni.

Novu dimenziju filozofije prirode, koja tematizira predgenetički proces materije, Schelling je pronašao i pratio u Platonovu *Timeju*. Upravo su dijelovi *Timeja*, koji se bave neopazivom *physis* u njenim stanjima prije tvorbe svijeta, bili potaknuli njegov interes.

18. Prema daljnjem tijeku i prekidu referiranja Schellingova mišljenja na *Timeja*. – Tekstovi iz *Timeja* i *Fileba*, koje Schelling interpretira u ranom rukopisu, za njega su i dalje bili značajni. To se pokazuje – da navedemo jedan primjer – u dijalogu *Bruno* (1802.). Kada je Bruno u razgovoru s Lucijanom predmet filozofije odredio kao jединство jединства i suprotnosti i kao jединство konačnog i beskonačnog, referira se on na »Sokrata kod Platona« i donosi parafrazu jednog dijela iz *Fileba* (15d8-e3), koji je Schelling priložio u članku o *Timeju*. U nekim se dijelovima obje parafraze doslovce podudaraju.

BRUNO SW IV 242

Mladić, koji ju je isprva kušao,
veseli se, kao da je našao obilje
mudrosti,
i svojom radošću oduševljen,
prihvaća se sa zadovoljstvom
svakog istraživanja,
sad sve, što mu se događa,
obuhvaćajući u jединstvu pojma,
sad sve opet razrješavajući i
razdjeljujući u mnogo.

Članak o *Timeju* str. 35-36.

Mladić, koji najprije nađe tu formu
filozofiranja,
raduje se kao da je našao blago
mudrosti;
njegova ga radost oduševljava,
rado se laća svakog istraživanja,
čas sve, što mu se događa,
obuhvaćajući u Jednome Pojmu,
čas sve opet razrješujući i
razdjeljujući.

Kada Bruno u svojem velikom govoru, čija je tema »istupanje iz onog vječnog« (SW IV 257), dolazi do pitanja o nastajanju »vidljivog univerzuma ... i postajanju tijela«, radi se upravo o pitanju koje je bilo tema u članku u *Timeju* te kao i tamo (prije svega str. 55) on određuje primajući princip kao sam »slobodan od sve forme i lika« (SW IV 260).

Brunov se govor usko veže za tekst Tim. 50d2-4, parafrazirajući ga: »Jer kako nam je već od starih bilo prenijeto, tako je ono što je s obzirom na sve stvari prijemčivo za razliku majčinski princip, pojam pak ili beskonačno mišljenje očinski, a ono treće, što je iz obojeg proizašlo, nastalo je ... « (SW IV 261). U članku o *Timeju* Schelling ne citira doslovno tekst metafore (50d2-4), no zacijelo neposredno prethodni tekst 50c4-d2 (54), kao što je uopće dio teksta Tim. 50-51 u cjelini predmet interpretacije, oslonjene na brojne citate, primajućeg principa kao nevidljivog i bezobličnog *eidosa* i kao »majke svih stvari« (55).

Dijelom doslovno, dijelom sadržajno podudaranje evidentno je na navedenim mjestima. Ipak to podudaranje zavarava. Schelling se međutim nalazi, tj. od »Prikaza mojega sistema« iz 1801., na putu mišljenja koji ga odvodi od *Timeja*, od njegove koncepcije nastajanja vidljivog svijeta i posebno od tamo razvijenog pojma »materije«⁴⁶. To se pokazuje u Aleksandrovu govoru prema kraju dijaloga.

Schelling prezentira od SW IV 309 četiri mjerodavne forme izraza (i njegove) filozofije, kada kaže da se »nerastavljivost uma osobito izrazila u četiri forme« (IV 309), naime u formi »materijalizma«, »intelektualizma«, »idealizma« i »realizma«. Pritom Aleksandar reprezentira »povijest one filozofije, koja vječan i božanski princip prepoznaje u materiji« (IV 310).

U Aleksandrovu govoru Schelling se bavi pojmom prvog jedinstva, koje Aleksandar razumije kao »materiju« u razlici spram drugih sugovornika.⁴⁷ »Istinsku ideju materije« definira ovako: »Ona je jedinstvo božanskog i prirodnog principa samog, kao takva dakle jednostavna, nepromjenjiva, vječna« (SW IV 310). Indirektno se naznačilo da je ovo istinsko shvaćanje materije bilo prisutno u predsokratovskih mislitelja. Učenje »starih« »nosilo je u sebi više ili manje razvijene klice najviše spekulacije«. Ipak, istinska ideja materije zarana se izgubila.⁴⁸ »No oni koji su uslijedili, pa već i Platon, razumjeli su

⁴⁶ Usp. gore str. 119 (ovdje str. 3 – op. prev.) s bilješkom 7.

⁴⁷ Usp. W. Beierwaltes, Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings 'Bruno'. U: Philos. Jb. Jg. 80 (1973) str. 242-266, pos. 256.

⁴⁸ Usp. »Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zusatz zur Einleitung« (1803.): »Što je antika donijela recimo kao poblize srodno (naime, jednoj spekulativnoj spoznaji prirode; H. K.), većim je dijelom izgubljeno« (SW II 70).

pod materijom puki subjekt prirodnih i promjenjivih stvari, on pak je po sebi naprosto ništa što bi se moglo učiniti principom« (ibid.). Kasnija vremena zamjenjivala bi materiju s tijelom ili bi pod time razumjela tek posve »sirovu neorgansku masu« (SW IV 311).

Prema svim dosad poznatim pozitivnim referiranjima Schellingova mišljenja na Platona, iznenađujuće je vidjeti Platonovo ime u kontekstu kritike onih filozofija koje materiju razumiju samo kao osnovu tjelesnih stvari (»mrtva materija«). Jer to shvaćanje materije kao »pukog subjekta« tjelesnih stvari Platonov *Timej* upravo ne zastupa. Nigdje nema govora o onom trećem *genosu*, onome »u čemu sve postaje« (Tim. 50c7) kao *ὑποκείμενον* tjelesnih stvari, nego o onome »primajućem« elementarnih stanja (kvaliteta).⁴⁹ Schelling doduše interpretira taj *genos* kao »empirijski supstrat«, no opet ne u fizikalnom, nego u protofizičkom smislu (usp. str. 138-139).

Kada Schelling usprkos »Platonu« ovdje postavlja čisto makrofizičko shvaćanje materije, na taj se način možda u tome naznačuje kritika njegova vlastita, *Timejem* određena pojma materije. Jer on nipošto nije bio u njegovoj filozofiji prirode od 1797. do 1799., kao ovdje u *Bruni*, pojam »jedinstva božanskog i prirodnog principa«, nego temeljni pojam jedne samostalne, sebe konstituirajuće spekulativne fizike, suprotstavljene transcendentalnoj filozofiji. Ali to razdvajanje Schelling pokušava nadvladati u svojoj filozofiji identiteta. Jedno učenje pak, koje materiju suprotstavlja božanskome *nousu* kao vječni, nevidljivi, nebožanski *genos*, stoji u proturječju s identitetskim mišljenjem, kako ga Schelling pokušava realizirati od 1801.⁵⁰

Za pojam materije modificiran identitetskim mišljenjem, u dijalogu *Bruno* ostaje prisutan odnos prema *Timeju*. Materija je bezoblična, »po sebi bez sve mnoštvenosti«; upravo time – »uzorita u svojem siromaštvu« – može biti dostatna za sve forme. U njoj leži »beskonačna mogućnost svih formi i likova« (SW IV 311). Ipak s apsolutnim zahtjevom filozofije, »da priroda ne bude izvan Boga, nego u Bogu« (SW IV 306-307), koncept Timeja nije uskladiv. Materija ne može biti u opreci onom božanskom, štoviše ona se razumije kao

⁴⁹ Usp. na str. 135-137. – Oznaka ὅλη kao ὑποκείμενον nalazi se u *Timaios Lokros* 97e (Radi se o spisu Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς koji je nazvan i Timaios Lokros prema njegovu navodnom autoru. Riječ je o apokrifnom spisu koji je nastao prema Platonovu Timeju između 1 st. pr. Krista i 1. st. nove ere, nap. prev.), ipak posve u smislu Platonova Timeja; jer je materija ovdje razumljena kao osnova elemenata (ne tjelesnih stvari).

⁵⁰ U »Idejama za filozofiju prirode. Uvod« (1797) stoji: »Platon još suprotstavlja Bogu materiju kao neko drugo« (SW II 20). – Tomu nasuprot, u drugom izdanju »Ideja«, i to u dodatku iz 1803. (Konstrukcija materije) materija se određuje – slično kao u *Bruni* – kao uobrazba beskonačnog jedinstva u konačnost i kao »ono po-sebi onog vječnog jedinstva« (SW II 224).

»ono jedno, koje je iznad svake opreke« uzdignuto, ukoliko se na njemu ono »što je na stvarima prirodno i što je božansko razlikuje ... « (SW IV 310).

U govoru Aleksandra »materija« je pojmovni izraz za ono »jedno«, ukoliko je ono shvaćeno kao mogućnost formi i time diferencije. Pojam ne znači neko drugo nasuprot umu, i nastajanje svijeta se ne svodi na dva uzroka, božanski i »nužni«, ono se ne shvaća kao »združivanje uma i nužnosti« (Tim. 48a1-2 – usp. Schellingov spis o *Timeju*, str. 50). »Materija« označuje jednu dimenziju u apsolutu, kao što »temelj egzistencije« u *Spisu o slobodi* (SW VII 357) ili »prošlost« u *Dobima svijeta* označuju jednu dimenziju u Bogu.

U konfrontiranju dvaju pojmova materije u »Filozofiji i religiji« iz 1804. Schelling ide još jedan korak dalje. Najkasnije od te godine dvoji je li Platon pisac *Timeja* (usp. str. 119, bilješka 6). Oštra kritika koju iznosi u »Filozofiji i religiji« prema učenju o materiji, kako se ono nalazi u *Timeju*, prema Schellingovu mišljenju zbog toga više ne pogađa Platona. Naprotiv: Schelling se ograđuje spram toga da se »Platona naziva jednim od začetnika tog učenja« (SW VI 36). »Najsiroviji pokušaj u navedenom načinu je zacijelo onaj koji božanstvu podmeće materiju, jednu bespravilnu i neuređenu tvar, koja oplodena uzorima stvari kroz djelovanje koje proizlazi iz njega (sc. božanstva, nap. prev.), njih rađa i prima zakonit ustroj. Glava i otac istinske filozofije imenovan je jednim od začetnika toga učenja – čime je njegovo ime oskvrnuto. Jer točno istraživanje pokazuje, da je ona cijela predodžba, kao i ona uobičajena platoničke filozofije, tek crpljena iz *Timeja*, s kojim se putem njegova približavanja modernim pojmovima bilo lakše zbližiti, negoli s visokim čudorednim duhom pravijih platonskih djela, Fedona, Države i dr., koji je upravo suprotstavljen onim realističnim predodžbama o porijeklu osjetilnog svijeta. *Timej* zapravo nije drugo doli vjenčanje platonskog intelektualizma sa sirovijim, kozmogonijskim pojmovima, koji su prije njega vladali, i to da su od njih filozofiju zauvijek odvojili, slavi se kao vječno i pamćenja dostojno djelo Sokrata i Platona« (SW VI 36-37).

Glede tog teksta nameće se pitanje, je li Schellingova sumnja u Platonovo autorstvo filološkog ili filozofijskog porijekla. U tadašnjoj filologiji Platonovo autorstvo nije se osporavalo.⁵¹ No filozofijski, s pretpostavkom da je Platon autor *Timeja*, Schelling dospijeva u razumljive teškoće. Jer filozofija identiteta mora odbaciti svaku vrstu dualizma. No Platonu bi se moralo na-

⁵¹ August Boeckh se referira na Schellinga u spisu »Über die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon« iz 1807. (A. Boeckh, *Gesammelte Kleine Schriften* Bd. 3 (Reden und Abhandlungen) Leipzig 1866., str. 125-126 bilješka 4) i citira tekst SW VI 36-37 iz »Filozofije i religije«. Boeckh kritizira Schellinga koji »dobrano unizuje *Timeja*«.

metnuti dualizam kada bi on bio pisac *Timeja*. No kako je Platon još uvijek za Schellinga predstavnik istinske filozofije i »pravija platonska djela«, kako ih Schelling naziva, zapravo sadrže neku drugu metafiziku, Schellingova će sumnja u to da je Platon pisac *Timeja* biti filozofijski utemeljena.

U *Spisu o slobodi* iz 1809. Schelling još jednom dotiče pitanje o autorstvu, no ipak puno opreznije nego 1804. U svezi s pitanjem o zbiljnosti zla vraća se na platonski pojam materije i primjećuje da Platonovo učenje o materiji leži u tami. »Čini se sad da sama sollicitacija za Zlo može doći jedino od nekog zlog temeljnog bitstva, i da je prihvaćanje nečeg takvog ipak neizbježno, te da je sasvim pravilno ono tumačenje platonske materije po kojem je ona neko bitstvo što se izvorno opire Bogu i zato je po sebi zlo. Tako dugo dok ovaj dio Platonova nauka leži u dosadašnjem mraku, nemoguć je određeni sud o navedenoj točki« (SW VII 374).⁵²

Odlučnost kojom Schelling u »Filozofiji i religiji« osporava Platonovo autorstvo *Timeja* očito nije filološki, nego filozofijski utemeljena. Da su ti temelji filozofijske prirode, proizlazi također iz toga da Schelling, pozivajući se na novoplatoničare, suprotstavlja, prema njegovu mišljenju, istinsko Platonovo učenje o materiji onome iz *Timeja*. Schelling se nadovezuje na drugo razumijevanje materije, koje se nalazi u »radovima novoplatoničara«. »Oni su objašnjavali materiju kao ono Ništa i imenovali je onime što nije« (SW VI 37). Tako je sad materija i za Schellinga jedno »Ne-bitstvo, jedno potpuno Ništa« (SW VI 46).⁵³

Pozitivno Schellingovo referiranje na platonskog *Timeja* odlučujuće je obilježilo prirodofilozofijski koncept njegove »spekulativne fizike«. Taj utjecaj završava s prevladavanjem mišljenja identiteta. Filozofija apsolutnog jedinstva proturječi učenju o nekom principu realnosti koji je suprotstavljen božanskome umu. U *Bruni* Schelling se distancira od tog »Platona«. U »Filozofiji i religiji« izvršen je raskid s *Timejevim* pojmom materije.⁵⁴

⁵² S obzirom da Schelling s uvažavanjem spominje Boeckha, vjerojatno je da je on također uzeo na znanje njegov prilog iz 1806. i dotičnu opomenu. Preuzimanjem tog priloga u »Gesammelten kleinen Schriften« Bd. 3 (1866) Boeckh na kraju bilješke dodaje da je Schelling »povukao svoju sumnju«. Pritom Boeckh upućuje na svoj članak »De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis« iz 1809., ibid., str. 249 bilješka 1. Tamo se Boeckh referira na citirana mjesta SW VII 374.

⁵³ Usp. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt/M 1972, str. 104-105.

⁵⁴ Podjednako ostaje Schellingovo mišljenje povezano s platonskim *Timejem*. U »Raspravi o odnosu realnog i idealnog u prirodi« iz 1806. Schelling ističe jedno podudaranje s Platonom (odnosno dušom svijeta).

* Hrvatski prijevod *Spisa o slobodi*: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi«, u: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *O bitstvu slobode*, prev. Branko Despot, Cekade, Zagreb, 1985. (op. prev.)

*[Schellingova napomena:] Neka to rasvijetli vrsni tumač Platona, ili još prije hrabri Böckh, koji je za to ulio najbolje nade već svojim primjedbama prilikom prikaza platonske harmonike i najavom svoga izdanja *Timeja*.

Taj raskid ne znači da je s filozofijom identiteta za Schellinga problem »materije« konačno riješen. U *Spisu o slobodi* on se u kontekstu filozofijskog učenja o Bogu ponovno vraća u diferenciji egzistencije i »temelja egzistencije« (SW VII 357). On se odsad kao problem zla pomiče opet u središte i opet s jednim referiranjem na Platona.

19. Izvori Schellingove filozofije prirode. – Izvorišta Schellingove filozofije prirode nisu doduše nepoznata, no u pojedinome su još nedovoljno istražena.⁵⁵ Kako Schellingova filozofija prirode kao izvorno postignuće sačinjava najinteresantniju sastavnicu uistinu bogate povijesti ranoga idealizma i povrh toga je također utemeljila spektakularnu akademsku slavu mladoga muža, razjašnjenje njenih izvora je od središnjeg interesa. Nakon što je Goethe primio Schellingovu drugu prirodnofilozofijsku publikaciju »Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik« (1798.), zahtijevao je kao i Fichte, Niethammer i Schiller pozivanje Schellinga na Sveučilište u Jeni. Schelling je imao 23 godine. Razjašnjavanje izvorišta prirodnofilozofijskog koncepta zato nije tek od filozofijskog, nego također od znanstveno povijesnog, a ništa manje i od biografskog interesa.

Jer kako je bilo moguće, da jedan zasigurno visoko darovit i preko svoga oca u stare jezike izvrsno upućeni mladi teolog, nakon što je završio svoj studij s 20 godina (srpanj 1795), da bi se potom odlučno okrenuo od teološkog poziva, samo dvije godine kasnije objavi knjigu⁵⁶, koja vrši recepciju većeg dijela onodobnih prirodnih znanosti i to s njihovim najnovijim istraživanjima u području fizike, kemije i »fiziologije«, povezuje recepciju s vlastitim konceptualnim prijedlozima i iz pojmovne recepcije razvija daljnje istraživačke težnje, prije svega s obzirom na jednu strukturalnu svezu organskih i anorganskih prirodnih procesa?

⁵⁵ Za pitanje o izvorima Schellingove filozofije prirode usp. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur* (1967). Sada u: M. Frank, G. Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophische Anfängen*, Frankfurt/M, 1975, str. 237-279. L. Hasler (Hg.), *Schelling. Seine Bedeutung für Philosophie einer Natur und der Geschichte*, Stuttgart, 1981, (pos. prilozi od W. Bonsiepen, D. v. Engelhardt, N. Tsouyopoulos). – R. Heckmann, H. Krings, R. W. Meyer (Hg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Stuttgart, 1985 (pos. prilozi od M. Durner, D. v. Engelhardt, F. Moiso). – W. G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?* (bilješka 14 pos. pog. 4 i 5). – M. Durner, *Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig (1796-1798)*. U: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), str. 220-236. – Isto, *Die Naturphilosophie in 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie*. U: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), str. 71-103.

⁵⁶ »Ideen zu einer Philosophie der Natur« 1797.

Tijek Schellingovog razvoja sve do završetka studija u Tübingenu sadrži jedva neku uputu. Od njega samog također nema nikakvih očitovanja o bavljenju s filozofijom prirode, niti u spisima tübingenskog vremena niti u pismima.

Izvori iz kojih je Schelling crpio interes i svoje rano poznavanje filozofije prirode i prirodnih znanosti, dadu se otvoriti tek dijelom direktno, dijelom indirektno, na temelju ranih prirodnofilozofijskih spisa.

Jedan mjerodavan izvor je nedvojbeno bila Kantova filozofija prirode. Schellingov sin Karl Friedrich August Schelling, kasniji izdavač spisa svoga oca, primjećuje da su misao na jednu filozofiju prirode »u svakom slučaju u njemu najprije probudili Kantovi spisi« (Plitt I str. 130). Schelling je već 1791. pročitao *Kritiku čistoga uma* (Plitt I str. 27). U članku o *Timeju* 1794. u dva se navrata osvrće na *Kritiku moći suđenja* (33 nap. F, 40 nap. J). U »Kantove spise«, o kojima citirana rečenica govori, morat će se ubrojiti i *Metafizička počela prirodne znanosti* iz 1786. Oni su imali značaj posebno za njegovu dinamičku fiziku (usp. npr. Erster Entwurf SW III 23-25, 99-104); *Kritika moći suđenja* posebno za njegovo organsko shvaćanje prirode.⁵⁷ Kada se Schelling sa svojim spisima uz filozofiju prirode i odmiče kritički od Kanta, ipak on uvijek iznova svjedoči da je Kantovo dinamičko shvaćanje materije bilo najznačajniji odsječak u filozofiji prirode njegova vremena i za njega, Schellinga, odlučujuća točka nadovezivanja. Schelling je doživotno visoko cijenio Kantovu filozofiju prirode.

Kao daljnji izvor mora se navesti prirodnoznanstvena nastava na Sveučilištu u Tübingenu. Ona stupa tek odnedavno u vidokrug⁵⁸, pošto je dugo bila ostavljena postrance kao marginalna. Tome će razlog biti što se ona ne spominje niti kod Schellinga samog niti u biografskom fragmentu njegova sina K. F. A. Schellinga. Ipak, jedno ime poput Christoph Friedrich *Pfleiderer* (od 1781. ordinarijus za matematiku i fiziku u Tübingenu)⁵⁹ znamenitog je nivoa.

Kada je Karl Friedrich *Kielmeyer* također tek 1796. stigao kao profesor kemije u Tübingen, može se ipak sigurnim smatrati da je Schelling bio in-

⁵⁷ Usp. M. Durner, *Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert ...* (bilješka 54), str. 74-77. Durner se bavi (str. 79-86) i Schellingovim ranim susretom sa spisima Spinoze, Leibniza, Jacobija, Herdera, kao i mogućim utjecajem von Oetingera i Ph. M. Hahna.

⁵⁸ M. Durner, *Die Naturphilosophie ...* (bilješka 54) str. 88 i dalje. – Usp. Također V. G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxy?* (bilješka 14) pog. 4 i 5.

⁵⁹ *Pfleiderer* držaše predavanja o matematici, teorijskoj fizici, eksperimentalnoj fizici. Bijaše učenik od Le Sagea. Usp. M. Durner, na nav. mj., str. 88-92 i D. v. Engelhardt, *Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie*. U: *Natur und Subjektivität*. Hg. v. R. Heckmann i drugi, 1985 (bilješka 54) str. 52, bilješka 7.

formiran kako od svojeg slavnog govora iz 1793. («O odnosima organskih sila među sobom u nizu različitih organizacija, zakona i posljedica tih odnosa») tako i od zabilježki predavanja koja je Kiemejer držao od 1790. do 1794. kao docent kemije na Karlsschule u Stuttgartu.⁶⁰

Nerijetko su u stručnim radovima i pri obranama disertacija bili raspravljani rezultati onodobnih prirodnoznanstvenih istraživanja.⁶¹ Pod temama, kojima se sâm Schelling bavi u stručnim radovima ili u svojim objema disertacijama (u vlastitom izdanju), ne nalaze se ipak nikakve prirodnofilozofske teme.

Oba navedena izvora imaju svoje mjesto i svoje vrijeme u Tübingenu, no tada još nisu postali djelatni za Schellingov znanstveni interes.

Njima dolazi treći izvor, no koji se za Schellinga ne otvara u Tübingenu, nego u Leipzigu: *prirodne znanosti* same. Dijelom je on na Sveučilištu slušao predavanja npr. kod Carla Friedricha *Hindenburga*, profesora matematike i fizike u čiju je kuću i svraćao, te drugih profesora, također s Medicinskog fakulteta.⁶² Drugim, vjerojatno većim dijelom stjecao je svoja znanja kroz studij literature. K. F. A. Schelling izričito je isticao samostalan studij. »Samostalan studij, koji mu je odavno postao druga priroda, povezivao je on ovdje s onim što je slušao« (Plitt I str. 130). Ta je pretpostavka neoboriva, kada se pogleda rezultat. Stanje istraživanja u fizici, kemiji i »fiziologiji« (kako se nekoć zvala biologija) recipira se veoma dalekosežno i posve adekvatno. Schelling čita prirodnoznanstvenu literaturu od engleskih, francuskih, talijanskih, nizozemskih, skandinavskih i naravno također njemačkih autora. Ipak on sâm nije i neće postati prirodnoznanstvenik. Schelling studira prirodne znanosti iz filozofijskog interesa. U jednoj napomeni uvoda u »Opći pregled najnovije filozofijske literature« za »Filozofski časopis« (1797), koji izdaje Niethammer, primjećuje da u filozofiji okrenute znanosti ubraja »posebno ... prirodnu znanost i medicinu, ukoliko je ona dio prirodne znanosti«. Dalje se kaže da »muževi ozbiljnog filozofijskog duha – bez galame – u tim znanostima [prave] otkrića na koja će se uskoro zdrava filozofija neposredno nadovezati i koja može sastaviti samo ona glava koja je oživljena interesom za znanost uopće ...« (AA I,4 str 62-63. – SW I 348). Ovdje je dakle, u filozofiji prirode, mladi Schelling vidio budućnost filozofije, nakon što je tübingensko

⁶⁰ O K. F. Kiemejeru i Schellingovim mogućim vezama s njime usp. M. Durner, na nav. mj., str. 95-98.

⁶¹ Usp. W.G. Jacobs, *Zwischen Revolution ...* (bilješka 14) za disertacije i stručne radove vremena od 1785. do 1795., pos. pog. 4 i 5 kao i str. 253-293. – M. Durner, na nav. mj., str. 92-95.

⁶² M. Durner, *Schellings Begegnung ...* (bilješka 54) str. 222-235.

sjemenište ostavio iza sebe. I to zacijelo ne tek u otklonu od »cijele bijedne epohe kantovaca«, kako on (ibid.) piše, nego upravo u jednom otklonu i od tübingske teologije.

Schelling u svojoj filozofiji prirode cilja na jedan filozofijski cjeloviti koncept. U tom kontekstu priroda znači cjelinu svijeta, od dinamičkih procesa koji konstituiraju materiju do najviših djelatnosti ljudskoga duha. Ta ideja prirode kao jedne obuhvaćajuće žive cjeline posve odgovara riječi o *ἐν καὶ πᾶν*, krilatici tübingskog kruga prijatelja. Ta je ideja vodila Schellingovu recepciju prirodoznanstvenog stanja istraživanja. Taj koncept, koji sabire prirodu i duh, materiju i organizam, te naravno znanost i filozofiju, s kojim se Schelling razlikuje od Kanta i njegova strogog odvajanja prirode i slobode, jednako kao i od Fichtea s njegovim čisto transcendentalno-filozofijskim konceptom, nema u onodobnoj filozofiji paralele. On je nov i prihvaća se kako od Goethea, tako i od romantičarskog pokreta, no naposljetku i od jednog velikog kruga prirodoznanstvenika i medicinara sa živim interesom i sa suglasjem. Može li se tu filozofiju, koja pokušava shvatiti materiju kao dinamičku strukturu »djelatnosti« ili »akcija« i cjelinu svijeta kao *jednu* svezu organskog tipa, registrirati tek kao jednu supernovu ili se za taj konceptualni pristup dopušta identificiranje nekog izvora?

Na to se pitanje ne može jednoznačno odgovoriti, jer Schelling ne daje autentičnu uputu na neki izvor ili na nekog autora. Ipak, ranije pokazana referiranja tog koncepta na Schellingovu ranu recepciju Platonova *Timeja* i njegova učenja o *genesis* svijeta kao i o materiji kao primajućoj *physis* opravdava pretpostavku da je pored Kanta Platon bio drugi inspirator Schellingove filozofije prirode i da Schelling zahvaljuje platoničkoj inspiraciji novu protofizičku dimenziju pitanja o prirodi.⁶³

⁶³ Schellingovo posezanje za Platonovom filozofijom prirode dalo bi se još potkrijepiti i drugim referencama. Schelling na primjer u »Idejama za jednu filozofiju prirode« koristi pojmove »beskonačno«, »granica«, »zajednički produkt« (SW II 218-220) ili govori o stupnju osjeta, koji »se može misliti i kao beskonačno veći, i kao beskonačno manji« (SW II 270). U članku o *Timjeu* te je pojmove povezo u odnosu na *Fileba*. U *Idejama* izostaje direktno referiranje na Platona, – zacijelo s pravom, budući da se ovdje pojmovi koriste u transcendentalno-filozofijskom kontekstu (»Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes«. SW II 213) i za konstrukciju izvorne djelatnosti. – U jednom analognom kontekstu Schelling poseže i za pojmom »nužnosti«. »Ono nužno, što razum postavlja u temelj svim svojim predodžbama pojedinačnih stvari, jedno je u vremenu i prostoru uopće prisutno mnoštvo. Dinamički izraženo to znači ovoliko: to što razum našim (dinamičkim) predodžbama o materiji postavlja u temelj kao ono nužno, ... neodređeni je produkt privlačnih i odbojnih sila uopće, ...« (SW II 271). – Može se također uputiti na preuzimanje izraza poput »veza« (ὁ δεσμός) (SW II 360, 363-364) ili »ono Treće« (SW II 359, vidi na str. 133, bilj. 27).

S francuskog preveo Jakov Kalajžić
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
jakov.kalajzic.jk@gmail.com

Léon Brunschvicg: Spinozina logika¹

Konačno u posjedu intelektualne slobode koju je branio jednom od zadovoljivosti vlastitih strasti, jednom od moći države i jednom od autoriteta Crkve, Spinoza ju je kanio upotrijebiti za rješavanje problema ljudskog ponašanja. Koju bi metodu trebao primijeniti? U tome pogledu njegova ponovno osvojena sloboda kao da mu je omogućila apsolutni izbor. Međutim, to ipak nije tako: u istinskog mislioca ideje ne mogu zaista obitavati u stanju izolacije; jer žive, šire se i produbljuju te se same od sebe organiziraju i, zahvaljujući svojoj² uzajamnoj ovisnosti, postaju sistem tako da nema pitanja koje je potpuno preliminarno i koje može biti oštro odijeljeno, a da rješenje ne određuje opće rješenje filozofijskog problema. *Teologijsko-politički traktat* čini se kao jednostavan uvod u *Etiku*, jer je zapravo sadrži cijelu³. Još uvijek vanjska sloboda do koje *Traktat* vodi već određuje i omeđuje unutarnju slobodu koja označava postizanje moralnog napretka. Ustvari, apsolutna sloboda, koju Spinoza predstavlja kao bitnu⁴ za mišljenje i karakterističnu svojoj prirodi, izravno dovodi do toga da samo duh može biti nasuprot duhu; između njega i drugog od njega ne može biti dodira ni zajedničke mjere te nikakve vrste odnosa, to jest istina ne može biti izvanjska duhu jer duh ne može izaći iz samoga sebe kako bi je opravdao kao istinu. Posljedično, on ne izvlači izvana pravilo koje postavlja mišljenju i koje ga vodi prema istini. Duh ne traži kako

¹ Brunschvicg, Léon. 1893. „La logique de Spinoza.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, no. 5 (1893): 453–467. <http://www.jstor.org/stable/40891468>.

² ili: „...zbog svoje.“ Sve su buduće fusnote fusnote prevoditelja ili s pojašnjenjima ili s alternativnim prijevodima francuskog izvornika.

³ *Etiku*.

⁴ „essentielle“

će naći – on već nalazi; na njemu je da zna, i ono što zna istinito je jer to zna. „Princip koji tvori formu istinitog mišljenja treba biti nađen u samom mišljenju i izveden iz naravi razuma“ (Ed. Van Vloten et Land, t. I, p. 24). Dakle, misao se zadovoljava u samoj sebi, i to tako da može potvrditi ono što je bilo rečeno o božanskom razumu: ona je neovisna o svom objektu, prije njega postoji i stvara ga poimanjem (I, 24). Iz toga se također zaključuje o naravi istine: s obzirom na to da se ona nalazi u duhu i ovisi samo o njemu, treba da je istina u duhu već po sebi nešto. Istina istinite ideje nije rezultat slaganja ideje i njezina objekta; to nije slučajna i prolazna kvaliteta, kao kad bi ideja mogla postojati prije nego što je istinita i u trenutku dobiti od drugdje istinu – to je inherentno i konstitutivno svojstvo. Istina je uistinu unutarnja. Postoji dakle u svakoj istinitoj ideji nešto po čemu je istinita, nešto što je neovisno o svemu što se ne misli, nešto što je po sebi stvarnost posebne vrste. „Krug je jedna stvar, ideja je kruga druga“ (I, 11). „Ideja kruga ne sadrži ni periferiju ni središte kao krug, ideja tijela nije tijelo.“ „Petar je nešto stvarno i ideja je Petra po sebi nešto stvarno te potpuno odjelito⁵ od Petra samog“ (I, 12). Ideja je, kaže dalje Spinoza, objektivna bit; ta je bit, s obzirom na to da je stvarna u sebi, razumljiva iz sebe, to jest njezin se *raison d'être* ne treba tražiti u biti objekta u kojem je u potpunosti nezavisan, već u biti iste vrste, idealne poput nje⁶. Ne postoji nikakav razumljiv odnos osim između ideje i ideje. Djelatnost je razuma dakle ono što opravdava i utemeljuje spoznaju, kao i ono što je proširuje i dovršava; spontana je i savršena po sebi, i njezin razvoj nema drugi početak i svršetak nego u samom razvoju, tako da se istina razmatrana u svom totalitetu oblikuje kao svijet, apsolutno neograničen i dostatan u samome sebi, to jest kao ono što se naziva zatvorenim sustavom.

Problem je metode postavljen u toliko jednostavnim terminima da se svojim postavljanjem istovremeno i rješava. Zapravo, s obzirom na to da je istina intrinzična, a ne ekstrinzična denominacija spoznaje, ne postoji izvan te spoznaje znak po kojem bismo je mogli prepoznati; jedinstven kriterij istine – to je sama istina, dakle istinita se metoda ne sastoji u otkrivanju znaka koji dopušta razlikovanje istine neke ideje jednom kada je ideja stečena (I, 12). S druge strane, stjecanju ideje ne može prethoditi metoda, kao da je ona nužan uvjet. Ako je potrebno pronaći pravu metodu koja vodi do istine, i to jednom kada je metoda odvojena od istine prije nego što se dođe do istine, onda će također biti potrebno tražiti pravu metodu kako bi se spoznala metoda metode, i tako u beskonačnost nakon neograničene regresije u kojoj iščezava ne samo

⁵ ili: odvojeno - „*distinct*“

⁶ poput ideje

spoznaja same istine nego i svake vrste znanja općenito (I, 11). Otkriće metode stoga prati stjecanje znanja, stječu se istovremeno i jedno od drugoga ne može se izolirati; ideje koje su u odnosu na ideale, to jest na njihove objekte, nazvane objektivnim bitima uzete su u sebi samima. A budući da im duguju svoju stvarnost i razumljivost, formalne biti (I, 12) kao rezultat mogu postati objekti u odnosu na nove ideje koje će objektivno sadržavati svu stvarnost onih ranijih ideja u obliku predstavljanja⁷, i tako dalje: taj neodređeni odraz ideje u samoj sebi čini metodu. „Metoda se ne sastoji u obrazloženju radi dohvaćanja uzroka stvari, a još manje u shvaćanju uzroka stvari – ona se sastoji u razumijevanju razumijevanja, u razumijevanju razuma“ (I, 12). Metoda nije ništa drugo nego znanje kroz refleksiju⁸, ona je ideja ideje (I, 13). Pouzdanost, to jest znanost [o] znanosti, neposredna je posljedica znanosti, neodvojiva je od nje i koekstenzivna tako da je nužan i dovoljan uvjet da znamo to da znamo; posjedovanje metode stapa se s posjedovanjem istine koju ona pretpostavlja i koja je⁹ nosi sa sobom. Za duh dakle nije nužno ići od metode do istine, dovoljno mu je razviti se svojom izvornom snagom, kako kaže Spinoza, i tako za sebe iskovati razumske instrumente koji mu povećavaju moć istraživanja te dopustiti da proširi svoje znanje. Zatim će se iz tih novih djela izvući nova oružja i nastaviti postupno napredovanje sve dok se ne dosegne vrhunac mudrosti (I, 11). Tako se metoda i istina međusobno oploduju¹⁰. Isto je tako nakovanj neophodan za kovanje čekića, a čekić neophodan za kovanje nakovnja. Prirodni zakon razbija krug u kojem rasuđivanje samo sebe zatvara; između metode i istine zakon uspostavlja unutar samog duha tok uzajamnog utjecaja iz kojeg proizlazi, zahvaljujući kontinuiranoj reakciji jednih na druge, stalni napredak razuma. Taj unutarnji napredak čini od duha pravog automata. Automatizam za duh ostvaruje savršenstvo slobode, a istinu, koja tvori zatvoreni sustav, može se u potpunosti shvatiti tim automatom, te je time potpuno opravdana formula koja navodi temeljni princip spinozističke koncepcije, identitet istine i razuma: *verum sive intellectus* (I, 23).

Ta koncepcija duha, pod formom koju mu daje trenutna dedukcija, odvija se i dovršava samo pomoću pozitivnih afirmacija, stoga ne sadrži princip ograničenja ili prepreku. Nećemo li iz toga imati pravo zaključiti kako ništa ne može ograničiti sposobnost razuma da spoznaje, kao ni opseg njegova shvaćanja? I to je zaista ono što se čini na prvi pogled, *prima fronte*, kada

⁷ reprezentacije

⁸ ili: refleksijom

⁹ metodu

¹⁰ radaju ili nadopunjuju

kaže Spinoza (I, 25): čini se da je ljudski razum po svojoj prirodi pozvan na posjedovanje potpune istine i da nije podložan neuspjehu ili devijaciji. A ipak je istina da ljudska misao napreduje negacijom, da čini greške. Sama nužnost prethodne demonstracije jest prikladno svjedočanstvo o tome: ona pretpostavlja postojanje skepticizma koji preispituje istine koje su bile demonstrirane i poriče samo postojanje istine. No kako možemo zamisliti da je moguće misliti, a da je misao odvojena od bitka i istine te da je njihovo jedinstvo razbijeno? Ako negacija i greška sužive s vježbom razumske aktivnosti, neposredan odnos između ideje i njezina objekta uništen je i s njim nestaje svaka sigurnost. Stoga je potrebno, na temelju utvrđenih principa, držati da su samo pozitivna afirmacija i istinsko znanje stvarni misaoni činovi, da dosežu bitak, odnosno da su oni sami bitak. Skeptik koji sumnja i niječe zapravo ne razumije: ili govori protiv svoje savjesti i nema ništa doli vanjštine i izgleda misli ili pak, ako je iskren, mora se priznati da postoje ljudi koji su zahvaćeni intelektualnim sljepilom, bilo po rođenju ili zbog svojih predrasuda, to jest neke vanjske nesreće¹¹. Oni doista ne vide ono što je prvi dokaz: kad sumnjaju i niječu, oni ne znaju da sumnjaju i niječu; govore da ne znaju ništa, a to govore kako bi bili u neznanju¹², ali ne govore apsolutno jer se boje priznati da postoje ne znajući ništa tako da moraju završiti šutnjom iz straha da ne pretpostave nešto što ima sjenku istine (I, 15). To su nijemi s kojima se mora postupati kao s nijemima, barem u odnosu na njihova spekulativna mišljenja, jer istina je da su u životnim i društvenim okolnostima bili prisiljeni priznati vlastitu egzistenciju, tražiti svoja dobra i dati zakletve koje potvrđuju ili niječu. Budući da su odbacili upotrebu duha, djeluju kao roboti: kad bi im se što demonstriralo, ne bi znali potvrditi je li argument valjan ili ne, osporiti ga, priznati ili iznijeti protuargument. Stoga sumnjati u istinu ne znači imati svijest o samome sebi¹³, *neque seipsos sentiunt* (I, 15). Skeptik izvlači istinu iz duha i izolira jedno od drugog – sud, koji je odbacivanje istine, i čin razuma koji utemeljuje tu istinu; onda je sasvim točno da je proizvod, razmatran izvan uvjeta svog nastanka, izgubio svoju unutarnju vrlinu, postao ravnodušan prema oblicima afirmacije i negacije i da ih je jednako sposoban primiti. Stoga ako greška postoji – i njezina je teorijska mogućnost dovoljna da otkrije njezino postojanje – ona ne dolazi od primjene razuma već, naprotiv, od sposobnosti koje se odričemo da je vježbamo kako bismo oponašali rezultate svoje djelatnosti izvana; ona ima svoje izvore u našoj inerciji i pasivnosti; ona je izvanjska u odnosu na razum. Greška dakle nema stvarnosti u sebi jer bi onda bila istina, a ne zabluda; mo-

¹¹ ili: slučajnosti

¹² ili: govore da ne znaju ništa, a i za svoje vlastito neznanje govore da ne znaju

¹³ biti svjestan samoga sebe

glo bi se reći da ona ne postoji kao pogreška već samo utoliko što je popraćena odlučnim činom razuma i zatim, u onoj mjeri u kojoj je taj razumski napor ostvaren, ona jest, i ona jest istina; izvan te istine koju obuhvaća, dok se čini da ju uništava, u njoj¹⁴ nema ničeg pozitivnog (I, 23). Ako se čovjek vara, to dakle nije zato što zna nešto, nego zato što ne zna što je onostrano, jer ne zna ni da postoji ono onostrano.

Istina je bitak; greška je nebitak u odnosu na istinu ili, bolje rečeno, ona je i bitak i nebitak jer je sveukupno posjedovanje i lišavanje znanja. Kako razriješiti to nutarnje proturječje koje čini grešku? Samim napretkom spoznaje greška se očituje kada duh prijeđe granice koje su ga prvobitno sputavale kako bi stekao širu i potpuniju znanost, a u isto vrijeme kada se očituje, s obzirom na to da u sebi nema ničega supstancijalnog i bitnog, nestaje. Svjetlo je ono što čovjeku otkriva postojanje tame, kao i njegovu vlastitu prisutnost; isto tako istina je kriterij lažnog i istinitog jednako. I kao što je pojava svjetlosti dovoljna da odagna tamu, greška se raspršuje prvim zrakama istine (I, 111). Jedini lijek za grešku jest stoga istina. Posljedično, afirmacija i negacija ne mogu se smatrati dvjema suprotstavljenim kategorijama unutar iste stvarnosti koja bi se mislila; jedno jest, drugo nije, tako da ne postoji nijedna determinacija koju dijele i kojom bi se mogli usporediti. Ne može postojati nikakav odnos osim između onoga što jest i onoga što jest, to jest između istine i istine, uske i ograničene s jedne, a široke i cjelovite istine s druge strane. Lažna je ideja ona koja još nije dosegla razvoj stvarne biti kojoj objektivno odgovara – ona je neadekvatna ideja; istinita je ideja ona koja posjeduje puninu svog shvaćanja – to je adekvatna ideja. Sada je neadekvatna ideja dio adekvatne ideje, a adekvatna je ideja totalitet neadekvatnih ideja. Odnos između greške i istine svodi se u konačnici na odnos između dijela i cjeline. Ako dakle imamo neadekvatne ideje, ne trebamo zaključiti da formiranje istinitih, to jest adekvatnih ideja nije u prirodi mislećeg bića, već, jednostavno, da naš duh nije cijeli duh i da nismo doli djela mislećeg bića čije određene ideje čine naš duh, i to neke uzete u cijelosti, a druge samo djelomično (I, 25).

Ta koncepcija nedvojbeno implicira da su sve ideje, jedne u odnosu na druge, homogene i da ne postoji privremena istina koja bi se mogla preinačiti u grešku u dodiru s novim istinama, već da svaka istina od početka posjeduje intrinzičnu i konačnu vrijednost. Međutim, treba se čuvati razumijevanja u materijalnom smislu i suprotstavljanja ideja jedne drugoj, kao što se čini s elementima aritmetičkog zbroja. Asimilirajući istinu u ukupnost računa, zanemarili bismo ono što nam se činilo da je karakterizira kao duhovnu stvar-

¹⁴ grešci

nost, to jest njezinu nutrinu. Ideje su unutarnje jedna drugoj, a istovremeno su unutarnje duhu, to jest dijelovi su unutarnji cjelini. Među njima postoji određen i nepromjenjiv poredak prema kojemu se slažu i dovršavaju radi tvorenja totaliteta po autonomnom zakonu, totaliteta koji nije jednostavan zbir, već je uistinu totalitet. Moglo se dogoditi da taj legitimni poredak (*debitus ordo*) duh slijedi u razvoju prirodno i nužno, a da se ne izgubi i da ne susreće sumnju, uvijek prosvijetljen onim svjetlom kojim se istina sama očituje (I, 14). Međutim, u stvarnosti smo vidjeli da to nije slučaj: ljudi nisu navikli na unutarnju meditaciju gdje spontanitet duše djeluje prema svojim određenim zakonima; oni se prepuštaju vanjskim stvarima čije okolnosti i slučajnost reflektiraju nasumce i tada povezanost tjelesnih utisaka¹⁵ zamjenjuje u njihovoj duši logičke odnose ideja. Ili pak iznose prijedloge u kojima njihov pojedinačni sud nema udjela jer, umjesto da ujedine ideju s idejom, oni vežu riječ s riječju jer potvrđuju ili niječu, ali ne kako to zahtijeva logička vrijednost njihovih pojmova, nego kako to zahtijeva izgled jezika, i tako su zavedeni vulgarnom uporabom jezika koja je proizvoljno zaogrnila jedan izraz afirmativnim, a drugi negativnim oblikom (I, 30). Štoviše, nije važno ovdje nabrajati različite uzroke greške, već primjerima pokazati da postoji stanje gdje naš duh ima potpuno pasivnu ulogu, gdje veza naših ideja ima izvor i razlog izvan nas – nejasno stanje koje Spinoza predlaže nazvati općenitim imenom – imaginacija (I, 29).

Odmah razumijemo da, s obzirom na to da čovjek pada pod jaram imaginacije, treba nastojati da ga se i „oslobodi“ (I, 29) kako bi povratio svoj razum. I tako se problem metode pojavljuje pod novim aspektom. Zapravo su dva načina povezivanja ideja, a o metodi ovisi podučavanje istinskog poretka – onoga koji izbjegava svaki prekid u razvoju ideja, što nas pošteđuje beskorisnih istraživanja. Kada bismo sami bili sposobni slijediti taj red po nekoj vrsti instinkta koji bi nas neizbježno silio na to, poznavanje metode bilo bi beskorisno. No s obzirom na to da nas naša priroda ne vodi ondje nužno, napredak naše razumske aktivnosti ne može se odvijati doli prema utvrđenom planu (*praemeditato consilio*). Međutim, istina je da metoda nije dovoljna sama po sebi, u smislu da je, kao što je Spinoza već definirao, povratna spoznaja, ideja ideje: „i zato što nema ideje ideje, ako već nema ideje“, neće biti metode bez ideje koja joj prethodi. Posljedično, ta metoda bit će ispravna i pokazat će kako treba upraviti duh prema pravilima istinite ideje (*ad daioe veroe ideoe normam*) (I, 13). Po čemu možemo prepoznati istinitu ideju koja će nam biti polazna točka znanja? Po njezinoj jednostavnosti. Zapravo je nemoguće da

¹⁵ ili: dojmova „*impressions*“

jednostavna ideja bude djelomično poznata i djelomično nepoznata: ili je nismo oblikovali i ne možemo o njoj ništa reći ili je imamo u cijelosti, a ona je jasna i odjelita, odnosno istinita (I, 21). Trebat će se dakle na početku svake spoznaje uhvatiti za jednostavne ideje ili, ako je riječ o složenoj ideji, razložiti je na njezine jednostavne elemente. Doista, s obzirom na to da je jednostavna ideja zbog svoje istine poznata u sebi i po sebi bez ikakva odnosa s vanjskim uzrokom, dovoljno je razmotriti što je duh stavio od svoje vlastite aktivnosti u tu ideju kako bi se formirao apsolutno adekvatan pojam. Ako ograničimo ili na neki način fiksiramo taj dio aktivnosti, dobivamo definiciju; primijenjena na ideju koja izlazi isključivo iz razuma, apstrahirana od objekata koje priroda sadrži, definicija ne može ne biti precizna. Sve što sadrži afirmaciju odgovara pozitivnom činu začeca i duguje svoju istinitost stvarnosti toga čina, a ta istina stoga može nastati bez ikakve šanse za greškom jer ona nema drugih granica doli samih granica pojma (I, 24).

Tako jednostavna ideja postaje temeljem metode, a njezina definicija nužno je polazište organizacije ideja, pa možemo reći da je ona princip dedukcije. Kako se ostvaruje ta dedukcija? Vodi li afirmacija jednostavne ideje odmah do afirmacije složene ideje? Pogledajmo, primjerice, definiciju sfere: kruto tijelo koje nastaje okretanjem polukruga oko promjera. Može li se ta definicija smatrati izravnom posljedicom definicije polukruga tako da duh odmah prelazi od jedne prema drugoj nužnim produljenjem svoga izvornog kretanja? Ako je tako, formiranje ideje sfere više ne odgovara posebnom činu duha; ono se reducira na mehaničku i pasivnu operaciju, na suprotstavljanje dviju ideja koje, nemajući u sebi određujući razlog, ostaju proizvoljno i posljedično lažne. Jedini razlog toj neistini, kaže Spinoza, jest da potvrđujemo iz nečega drugog što nije sadržano u pojmu koji smo o njemu oblikovali, o krugu, na primjer, o mirovanju ili kretanju (I, 24). Pridružujući primitivnom pojmu bez posrednika to svojstvo okretanja oko promjera kako bi se stvorila kugla – svojstvo koje, s obzirom na to da nije svojstveno ideji polukruga, ne može se iz njega izvući analizom – prelazimo granice primitivnog pojma unutar kojeg smo se nužno ograničili sve dok smo se bavili jednostavnom idejom polukruga. Posljedično, donosimo sud koji je veći od naše stvarne misli, sud kojem više ne možemo naći u razumskoj aktivnosti jamstvo koje to mora učiniti istinitim. Međutim, uvijek griješimo kada tvrdimo da iz djelomične proizvodnje proizvodimo ukupni proizvod. Otkrivanje uzroka greške također znači pokazati lijek. Bit će dovoljno totalizirati proizvodnju, ako možemo tako reći, to jest novim naporom duha formirati novi pojam, opsežniji nego prvi s obzirom na to da dodaje prvoj ideji, onoj polukruga, jednu drugu

ideju, onu sfere, a istovremeno biva jednostavan¹⁶ jer sadrži razumljiv odnos između dviju ideja – pojam koji je istovremeno zbroj i jedinstvo. Prijelaz od greške do istine ostvaruje se dodavanjem, obogaćenjem ili, jednom riječju – sintezom. Upravo u toj vječnoj sintezi razum očituje svoju aktivnost i svoju djelotvornost da malo po malo ispravlja „ovaj nedostatak percepcije“ (I, 24) koji ograničava i osakaćuje njegove ideje, a koje razum čini jasnim i adekvatnim. Okretanje polukruga bio je lažan pojam kada je bio potpuno izolirano u duhu ili, kako kaže Spinoza, potpuno gol; on je istinit kada je povezan s idejom sfere ili s bilo kojim drugim pojmom koji u sebi sadrži svoj određujući uzrok (I, 25). Posjedovanje istine ima jedan uvjet, a to je slobodan napredak razumske aktivnosti. Taj zaključak pojavljuje se sve lakše što se naše istraživanje više usredotočuje na geometrijsku ideju, to jest na jednu istinitu ideju čiji objekt sigurno ovisi o našoj vlastitoj sposobnosti mišljenja, a da ne pronalazimo odgovarajući objekt u prirodi. No isto je sa svim vrstama misli: racionalni plan, koji je jednom osmislio tvorac, istinita je misao i ta misao ostaje istinita ne samo ako nikad nije izvršena već čak i ako nikada nije bila. S druge strane, ako netko tvrdi da Petar postoji još bez znanja da Petar postoji, njegova je misao u odnosu na njega lažna ili, ako vam je draže, nije istinita iako Petar postoji u stvarnosti jer ova postavka – Petar postoji – istinita je samo u odnosu na nekoga tko zna sa sigurnošću da Petar postoji (I, 23).

Tako određen, pojam kontinuirane sinteze pomiruje Spinozin identitet razuma i istine s postojanjem pogreške koja se činila negacijom istine. On¹⁷ omogućuje razumjeti kako se događa da čovjek griješi i kako se ta činjenica objašnjava kretanjem ili nepokretnošću razuma, a ne stanjem vanjskog svijeta; kako se, ako možemo tako reći, u unutrašnjosti duha greška potvrđuje kao greška i time transformira u istinu; i, konačno, kako se misao razvija bez izlaska iz sebe same. Stoga ne treba promatrati sintezu, kako ju je Spinoza zamislio, kao proces kojim se duh koristi da postigne istinu, tj. kao sredstvo postizanja cilja; sinteza je sama istina, a njezini različiti trenuci čine mnogo različitih istina. Ukratko, spinozistička sinteza konkretna je sinteza. Ona ide od bića do bića ne dopuštajući da se apstrakcije ili univerzalije umetnu u niz stvarnih bića. Univerzalni aksiom doista ne sačinjava nijedno od tih bića posebice; u njemu nema ničega plodnog, on se potpuno predaje bez stvaranja ičega živog. Apstraktni princip mrtav je princip. Pridati stvarnu bit univerzalnom aksiomu, kao pravom principu dedukcije, znači prekinuti napredak razuma (I, 33), to jest zamijeniti stvarni poredak koji postoji u bićima (I, 30) s

¹⁶ taj novi pojam

¹⁷ Pojam kontinuirane sinteze

fiktivnim poretkom koji postoji samo u duhu. Konkretna se priroda tada miješa s jednostavnim apstrakcijama (I, 25); misao je odvojena od bitka, a sustav objektivnih biti prestaje odgovarati sustavu formalnih biti. Najbolji je zaključak, naprotiv, onaj koji se izvodi iz određene afirmativne biti (I, 31), utoliko bolje što je bit, s obzirom na to da je konkretnija, moguće jasnije i odjelitije shvatiti. Budući da je takva prirodno živa, aktivna i djelotvorna bit točan izraz stvarnosti, ona je uzrok i, kao uzrok, u sebi sadrži pojam svog učinka tako da se iz njezina pukog razmatranja izvode ideje svih stvari koje nude neku zajednicu prirode ili održavaju neki odnos s njom. Dakle, ako duh postavlja tu bit kao polaznu točku sinteze i prelazi s konkretne ideje na konkretnu ideju, logički poredak njegovih misli odgovara savršeno prirodnom poretku stvari. Između misli i bitka postoji precizan paralelizam ili, da se poslužimo spinozističkom formulom, ideja se ponaša objektivno kao što se ideal ponaša stvarno (I, 13). Odatle, konačno, posljedica da naše ideje imaju iste međusobne odnose kao i njihovi objekti. Zapravo, što stvar ima više odnosa s drugim stvarima u prirodi, to je dedukcija koja proizlazi iz njezine ideje bogatija i plodnija ako se između pojmova uspostavlja hijerarhija savršenstva koja izražava stvarno savršenstvo njihovih formalnih biti. Kao što bi se razvoj naše spoznaje naglo zaustavio kad bismo se vezali uz ideju koja bi, iako istinita, imala objekt potpuno izoliran od prirode i bez odnosa s bilo kojim drugim predmetom, tako je, kako bismo i postigli cjelovitu istinu, to jest kako bismo u jedinstvo sinteze zatvorili sveukupnost naših pojmova, potrebno od napretka do napretka doći do pojma bića koje je u odnosu sa svim drugim bićima, dakle izvora i podrijetla prirode (I, 14). Njegova ideja u sebi sadrži sve druge ideje, a posjedovanje je te ideje stoga dovoljno da potakne potpuni razvoj duha i vrati ga na jedan princip s obzirom na to da dopušta da se prijede niz prirodnih stvari dajući im red i slijed, kao što „naš duh, koliko god može, izražava u svojoj predstavi stvarnost prirode u jedinstvu njezine cjeline i u pojedinostima njezinih dijelova“ (*ut mens nostra, quod ejus fieri poteste referai objective formalitatem naturæ, quoad et totam et quoad ejus partes*, I, 30). Istinski put do istine stoga ne može biti drugo doli refleksija o tome potpunom biću, to jest vrhunsko savršenom; ne može biti drugo doli misao koja je sama po sebi potpuno znanje, to jest jedna vrhovno savršena ideja. Metoda se dovršava u ovom najvišem pravilu: usmjeravati svoj duh u skladu sa zakonom koji pruža ideja vrhovno savršenog bića (I, 13).

Dakle, metoda je na neki način suspendirana¹⁸ od postojanja i doista bi samo oni koji smatraju misao lišenom dosljednosti i dubine, sposobnu samo

¹⁸ ili: obustavljena, ukinuta

za refleksiju i također jednako postavljenu prema bilo kojoj vrsti stvarnosti, mogli zamisliti razdvajanje logike i metafizike; tada bi metoda bila mehanički proces indiferentan prema prirodi koja mu je podložna¹⁹. Temeljno načelo koje nam se činilo da karakterizira Spinozinu filozofiju i opravdava svaki njezin zaključak jest, naprotiv, da je misao u sebi samoj stvarnost. Tko kaže pojam, kaže djelovanje²⁰ (I, 76). Ideja je istinita zbog svoga duhovnog nastajanja i plodna, što joj dopušta da prenese svoju istinu novim idejama. Misao, kao organizirano biće, nužno je povezana s bitkom. Posljedično, ne postoji preliminarna studija koja se odnosi samo na sredstva shvaćanja bića i ostavlja nedefiniranom prirodu toga bića; posljedica je jedinstva misli i bitka jedinstvo metode i sustava. Kao što je duh jednom oslobođen svih vanjskih autoriteta, ostala je samo jedna metoda koja je bila u skladu s tom neovisnošću i tako se ta metoda nije mogla uspostaviti i dovršiti, a da se ne dovede do određenog pojma bića, to jest da ne postane sustav. Proučavanje spinozizma, kao što smo do sada radili, vodi dakle ovoj formuli: apsolutna je sloboda određenje, potpuno određenje i isključivost svih drugih određenja.

Iz toga bliskog jedinstva, zbog kojeg se sustav podudara s metodom, proizlazi to da sustav ima nužnu polazišnu točku: vrhovni pojam koji se pribavlja proučavanjem metode, i da se iz toga pojma odvija u fiksnom redu, da je jedan i jedinstven. Posljedično, filozofija nije podijeljena na različite dijelove, što bi odgovaralo velikom broju posebnih i neovisnih problema. Nijednom pitanju ne može se pristupiti osim gdje mu je mjesto u logičkom razvoju pojmova; zapravo, ne samo da se obrađuje i dovršava zahvaljujući pojmovima koji mu racionalno prethode već se ne može ni postaviti i definirati bez njih. Spinoza, koji traži od filozofijske spekulacije doktrinu o moralnom životu, ipak će se suzdržati od neposredne primjene svoje metode na rješenje problema morala. Taj problem ne postoji za njega u odvojenom stanju jer bismo inače pretpostavili moralnu kategoriju koja bi se nametnula sama od sebe bez demonstracije, bez definicije, a odgovor bismo unaprijed odredili ispitivanjem; umjesto utvrđivanja istine koja ima nužnu i univerzalnu vrijednost, netko bi razvio postulat. Nesumnjivo, Spinoza ne bi pronašao moral da ga nije tražio, ali zauzetost njime, kao što smo vidjeli, potakla ga je da uđe u posjed svoje intelektualne slobode. Jednom u posjedu te slobode, na njoj je da se raspoređi svojom unutarnjom snagom; srest će dobro na svom putu jer dobro ne može biti odvojeno ni od istine ni od bitka – inače ne bi bilo istinito, ne bi postojalo. Istina je unutar duha, unutarnji bitak u istini, a unutarnje dobro u bitku. To

¹⁹ ili: pokorena, podvrgnuta

²⁰ ili: akciju

su tri aspekta jedne te iste stvari. Logika, metafizika i moral dakle čine samo jednu te istu znanost. Filozofija je savršeno jedinstvo²¹: razmatrana u svojoj metodi, naziva se logikom; razmatrana u svom načelu, naziva se metafizikom; razmatrana u svojoj svrsi, naziva se moralom. Zato možemo slobodno reći da Spinozina filozofija ne uključuje moral, shvaćen u smislu izolirane i autonomne znanosti, već da je ona u potpunosti moral. Nema neovisnog morala: „Moral“, piše Spinoza, „mora, kao što svi znaju, biti utemeljen na metafizici i fizici“ (II, 118). Spinoza je osudio vulgaran život ne zato što je bio nemoralan, uzet sam po sebi, nego zato što se razriješio u ništa i tako postao proturječan sam sebi. Suprotno tome, pozitivno pravilo morala ne može se izvesti doli iz logičkih ili metafizičkih principa; posljedično, o znanosti koja ne doprinosi formiranju morala:

Svatko će moći vidjeti da želim sve znanosti usmjeriti prema ovom cilju i ovom jedinom cilju, da postignemo suvereno savršenstvo čovjeka o kojem smo već govorili; pa tako sve što nas u znanostima ni na koji način ne približava ovom cilju, mora se odbaciti kao beskorisno (I, 6).

Razvoj misli kao konkretne stvarnosti ujedno je i moralno djelo. Kako ih je Spinoza zamislio i predstavio, *Teologijsko-politički traktat* i *Traktat o poboljšanju razuma* pravi su uvod u moralni život. Konačno, djelo koje sadrži cjelovito izlaganje spinozizma, koje se bavi Bogom i čovjekom, upravo ono koje je autor prvi nazvao „svojom filozofijom“ (I, 11, 12), definitivno nosi ime morala: *Etika*.

Ne postoji li, međutim, ozbiljna opasnost u tome da moral postane cilj filozofije? Neće li ideja cilja koji se treba postići reagirati na sam princip filozofije i intervenirati u logički slijed pojmova? Unaprijed stvorena ideja uvest će se u dedukciju; djelujući kao transcendentni cilj, prilagodit će sustav sebi izvana i izmijenit će njegov prirodni oblik. Radi se dakle o očuvanju sebe od mane koja je pokvarila gotovo sve moralne doktrine ljudi; riječ je o trajnoj zamjeni proizvoljnih predrasuda stvarnim prosudbama. Kako bi se postigao taj rezultat, treba početi od preciznih definicija. Definicija je zaista, kako kaže Spinoza, os metode (I, 31), test pojma; ona utvrđuje njegovu istinitost jer pokazuje njegovo porijeklo i, zato što ograničava njegov opseg, čuva ga od greške. Treba također demonstraciju izvesti u skladu s procesom koji može osigurati rigorozni poredak propozicija i isključiti svaku inverziju, tako da duh uvijek ide od poznatog prema nepoznatom, od principa do posljedice.

²¹ ili: unija

Ukratko, filozofija se mora izložiti isto kao i geometrija. Specifičnost matematičke metode zapravo je isključenje konačnih uzroka, jedinstveno razmatranje biti i njihovih svojstava (I, 71). Zahvaljujući uporabi te metode filozofija će biti sastavljena od istina koje se same stvaraju i povezuju same od sebe; ona se stvara, na neki način, svojom unutarnjom vrlinom i precizno se prevodi u oblicima demonstracije; napredak znanosti adekvatan je za napredak duha. Primjena te metode na filozofiju, specifično na moral, ne može se smatrati nečime prema čemu smo indiferentni. To znači da se moramo riješiti razumskih navika na koje su nas naše djetinjstvo, obrazovanje, osjetila, prethodno ponašanje i praktični interesi nehotice naveli; sve se predrasude moraju ukloniti kako bi se obavilo pravo djelo razuma. Originalan i slobodan sustav zahtijeva da se čuje originalna i slobodna misao. Geometrijska metoda Spinozi je djelovala kao nužan instrument za ovo djelo emancipacije i pročišćenja. Osim toga, krutost vanjskog oblika metode i kontinuitet njezina nutarnjeg razvoja činilo mu se također prikladnim, nakon što je načelo uspostavljeno, da spriječi bilo kakvu pogrešku u razvoju posljedica, jer one sprječavaju pad misli pod utjecaj stranog pritiska, posebice pad u zaustavljeno vrijeme, i ostavljanje praznog mjesta koje bi mašta ispunila, barem izgledno, s obzirom na to da bi se radilo o imaginarnom dizajnu. Ni praznim definicijama ni iluzornim demonstracijama; duhom i samo duhom razvija se filozofija. Ako nas ona vodi do cilja koji smo tražili, ako se uopće čini da nas tamo „vodi za ruku“ (I, 76), nije da je unaprijed i silom prilagođena tom cilju – da je njezino načelo određeno i priznato u pogledu zaključka – već da ga je stvarno sadržavala u sebi i proizvela zahvaljujući slaganju misli sa samom sobom. Ili, kako bi rekao Kant, da naznači upravo to bogatstvo posljedica, plodnost je primjena koju uključuje ova ili ona geometrijska postavka na temelju objektivne razumske konačnosti koja joj je inherentna (*Kritika moći suđenja*, pogl. 62). Jednom riječju, sloboda duha točno se odražava u sustavu čija čistoća i potpunost jamče istinu, a to je i značenje naslova spinozističkog djela: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

S češkog prevela Luna Šarić
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
luna.saric@gmail.com

Pavlna Tomášová: Tragičnost i transcendencija: „Nije sve zlo tragično“¹

Sažetak:

Članak raspravlja o odnosu zla i tragičnosti u okviru filozofskoga koncepta Karla Jaspersa i to naročito u kontekstu njegove knjige *Von der Wahrheit* (1947.) Prvi dio rada koncentrirat će se na Jaspersovo poimanje zla koje se uvelike razlikuje od Kantova etičkoga zla. Za razliku od Kanta, Jaspers povezuje zlo s neistinitošću i vidi njegovo porijeklo u neujedinjenosti svih načina sveobuhvatnoga bića. U poglavlju „Über das Tragische“, u kojem Jaspers raspravlja o tragičnosti, razlikuje se dvojno zlo – volja za zlom i skriveno zlo. Drugi dio studije detaljnije analizira Jaspersovu tezu da „nije sve zlo tragično.“ Smrt i patnja sastavni su dio života, dok je tragedija sadržana u transcendenciji. Tragički se junak i po cijenu vlastita života bori za istinu te svojim djelovanjem utjelovljuje nove ideje. Prema Jaspersu, kršćanska vjera onemogućuje pojavu one istinske tragičnosti budući da spasenje isključuje mogućnost tragične smrti kao apsolutno i radikalno tragične. U članku je prikazano Jaspersovo specifično shvaćanje koncepta tragičnosti kao osnove stvarnosti svijeta što ukazuje na prolaznost ljudskoga života, ali i univerzalnoga poretka.

Ključne riječi: Karl Jaspers, zlo, tragičnost, egzistencijalistička filozofija, transcendencija, metafizika, istina, krivnja

„Zlo se pojavljuje kada se čovjek s njime složi. Onda kada ga čovjek prihvati, kada se identificira s njime, pri čemu više nije svjestan da ga je to obuzelo i da to ustvari nije on, kada osjeća sljedeće: to sam ja, takav želim biti, i prepusti se tome.“²

¹ Tomášová, Pavlna. 2021. „Tragično a Transcendence.“ *Filosofický Časopis*. Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. doi:10.46854/fc.2021.1r.25.

² Jaspers, K., Šifry transcendencije. Prev. V. Zátka. Praha, Vyšehrad 2000., str. 25. Prvi put u originalu objavljeno iz Jaspersove ostavštine: *Chiffren der Transzendenz. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961*. H. Saner (Hrsg.). München, Piper 1970.

Jaspers i tragičnost

Godine 1960. Hannah Arendt napisala je svome učitelju i prijatelju Karlu Jaspersu sljedeće: „Pa ipak, dragi moj i cijenjeni prijatelju, nikada si ne bih oprostila da nisam otišla i svojim očima, bez tiskane riječi, vidjela to zlo u cijelom svom zastrašujućem ništavilu. Nemojte zaboraviti koliko sam brzo napustila Njemačku i kako sam zapravo malo toga vidjela na vlastite oči.“³ Pismo se odnosilo na suđenje Eichmanna, koje je Arendt pratila kao novinarka magazina *The New Yorker* godinu dana kasnije. Arendt je emigrirala iz Njemačke još 1933. godine, dok je Jaspers sa svojom ženom Gertrudom otputovao u Basel 1949. Jaspers i njegova žena proživjeli su cijelu nacističku eru u Njemačkoj i upravo je ta krizna situacija potaknula nakon Drugog svjetskog rata Jaspersa na ponovno razmišljanje o egzistencijalnim i političko-filozofskim temama.

Motive zla, tragičnosti i istine Jaspers je razradio u opsežnoj knjizi *Von der Wahrheit (O istini)*, koju je objavila nakladnička kuća Piper dvije godine nakon Drugog svjetskog rata. Tema ovoga rada jest način na koji je Jaspers promišljao o zlu i tragičnosti u vezi s egzistencijom u spomenutoj knjizi. Cilj je objasniti Jaspersovo poimanje zla i tragičnosti, što će ga naposljetku približiti tezi da nije sve zlo tragično:

„Poezija prikazuje samo užas kao takav, brutalnost, ubojstva i intrige – ukratko, iz tog razloga nije sve zlo tragično.“⁴

Tema tragičnosti nije opsežna u Jaspersovom filozofskom radu i kasnije joj se ne vraća. Jaspers opisuje povijest tragičnog iskustva, pri čemu izdvaja antičku tragediju, indijske drame i Shakespearea. Međutim, značajni dio svoga rada posvećuje njemačkim predstavnicima tragedije – Lessingu, Schilleru i Goetheu. Velike tragične drame koje Jaspers razmatra u knjizi *Von der Wahrheit* služe kao osnova za ocrtavanje temeljnih motiva njegove filozofije – sveobuhvatnosti [*das Umgreifende*], istine i povijesnosti.

Jaspersovo djelo tijesno je povezano s njegovim životnim iskustvom. Nakon nastupa nacizma odlazi u mirovinu (1937.), nije smio objavljivati (1938.) te se povlači u osamu u kojoj je do kraja rata promišljao o svojoj filozofiji i tadašnjoj duhovnoj i političkoj situaciji. Njegovo mišljenje o tragičnosti po-

³ Arendtová, H. – Jaspers, K., Z korespondence. Prev. V. Dudková. *Revolver Revue*, 1998., br. 37, str. 287.

⁴ „Dichtungen, in denen nur das Schaurige als solches, Raub, Mord, Intrige – kurz alle Sensation des Furchterlichen – dargestellt wird, sind nicht Tragödien.“ Jaspers, K., *Von der Wahrheit* (1947). München, Piper 1983., str. 944.

klapalo se s tadašnjom povijesnom situacijom u Njemačkoj i upravo zato zaslužuje pozornost.

Karl Deutsch opisuje Jaspersovo tragično iskustvo na sljedeći način: „Jaspers piše o tragediji za generaciju koja je prošla kroz deziluziju i poraz. Njegovo pisanje dolazi iz dubokog tragičnog iskustva i upravo to iskustvo dijeli s tom generacijom. Njegovo je pisanje svjedočanstvo raspada velikog projekta velike zemlje. Jaspers je pisao o tragediji – o stvarnosti i značaju tragedije – za sve ljude ma gdje se nalazili.“⁵ Upravo to Jaspersovo osobno iskustvo tragičnosti dodaje njegovu tumačenju element aktualnosti.

S filozofsko-političkoga gledišta, izniman doprinos Jaspersove knjige leži u opisu tragične veličine i patosa junaštva koji karakteriziraju totalitarne vođe. Upravo je zato Jaspersova razrada tragičnosti relevantna ne samo u poslijeratnoj Njemačkoj, već i danas. Sadašnje društvo vrlo često koristi pojam tragičnosti ili tragičnog. Primjerice, redovito se koristi sintagma *tragično stradati*. Razne vijesti često prenose informacije o tragičnoj smrti ili o drugim tragičnim događajima. Odgovara li ovo moderno poimanje i korištenje pojma tragičnosti Jaspersovom shvaćaju tragičnosti?

Dvojno zlo i univerzalna krivnja

Prvi dio ovog teksta fokusirat će se na porijeklo zla i njegove oblike, kao i na motiv krivnje koju Jaspers povezuje sa zlom. Zatim će u tekstu biti objašnjeno zašto nije sve zlo tragično, a kakvo zlo, s druge strane, jest tragično. Na temelju ovih analiza, treći dio će pokazati zašto religija onemogućuje tragično iskustvo, a sve će biti sagledano u kontekstu knjige *Von der Wahrheit*, točnije poglavlja „Über das Tragische“.

Pojam zla⁶, koji Jaspers koristi u citiranoj knjizi *Von der Wahrheit*, preuzet je od Kanta, međutim značenje se izrazito razlikuje od ona Kantova. Godine 1935. Jaspers je kao profesor na Sveučilištu u Heidelbergu održao

⁵ Deutsch, K., Introduction. In: Jaspers, K., *Tragedy Is Not Enough*. Boston, The Beacon Press 1952., str. 10.

⁶ Jaspers se više puta osvrnuo na temu zla. Vidi npr.: „Zlo je volja koja se okreće protiv istine kao takve.“ Jaspers, K., *Filozofija*. Bd. II: *Existenzerhellung* (1932.). München – Zurich, Piper 1994., str. 533. Vidi također - *Codes of Transcendence*, c.d. Nadalje, radio predavanja: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge* (1950.; češki prijevod: Jaspers, K., *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. Prev. A. Havlíček. Prag, OIKOYMENH 1996.). Ili Jaspersove studije: *Die großen Philosophen* (1957.) i *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962.). Jaspers, K., Odgovor. U: Schlipp, P. A. (Hrsg.), *Karl Jaspers*. Stuttgart, Kohlhammer 1957., str. 848.

Vidi Jaspers, K., *The Spiritual Situation of the Time*. Prev. M. Váňa. Prag, Academia 2008.

predavanje na temu „Das radikal Böse bei Kant“. Referirajući se na nadolazeći nacizam, Jaspers je napisao: „Nikako zlo kao vrag, već kao samozavaravajuća inverzija uvjetovanog odnosa između volje za srećom i moralnog zahtjeva: to je temeljni fenomen suživota među mnogim, inače pristojnim ljudima. Tako vidim Kantovo radikalno zlo i objašnjavam svoje ponašanje.“⁷ Izvanredna povijesna situacija potaknula je Jaspersa još u tridesetim godinama 20. stoljeća na razmišljanje o konformizmu, masovnosti i o tehničkom redu prebivanja, zbog čega ljudi uzmiču pred zlom.⁸

Kantovu poimanju etičkoga zla [*das Böse*] Jaspers u knjizi *Von der Wahrheit* dodaje tragični trenutak – razrađuje egzistencijalnu problematiku krivnje i odgovornosti. Od Kanta zatim preuzima pojmovnu razliku *das Böse* – *das Übel*.⁹ Zlo o kojem Kant raspravlja u prvom dijelu spisa *Religija u granicama pukoga uma* – „O suživotu zlog i dobrog principa ili radikalno zlo u ljudskoj prirodi“ – jest zlo [*das Böse*] koje se temelji na volji i kao takvo je moralna kategorija. Takvo zlo Kant razlikuje od vanjske nesreće koja ne sadrži moralnu kategoriju [*das Übel*].¹⁰ U knjizi *Von der Wahrheit* Jaspers koristi samo termin *das Böse* i čak iako ne definira izravno zlo, povezuje ga s neistinom. „Zlo je izvor ostvarenja neistine.“¹¹

Jaspers tvrdi da zlo dolazi iz nejedinstvenosti svih načina sveobuhvatnoga bića. „Kroz tu nejedinstvenost u konačnosti prebivanja u biću prevladava ono što nazivamo zlom.“¹² Jaspers se ovdje referira na načine postojanja prema kojima dijeli sveobuhvatno biće – kontemplaciju [*Verstand*] kao svijest općenito [*das Bewusstsein überhaupt*], koja se odnosi na sve ljude, prebivanje [*bloßes Dasein*], zahvaljujući kojem je svaka osoba individualna, i egzistenciju [*Existenz*] po kojoj je čovjek autentičan sam po sebi. Svaki način sveobuhvatnog bića istovremeno od nas zahtijeva nešto drugo. Čovjek u svakodnevnom životu živi kao u prebivanju te kao takav svaki pojedinac nastoji zadovoljiti vlastite interese i potrebe (životne potrebe, novac i moć), pri čemu

⁷ Jaspers, K., Antwort. In: Schlipp, P. A. (Hrsg.), *Karl Jaspers*. Stuttgart, Kohlhammer 1957., str. 848.

⁸ Vidi Jaspers, K., *Duchovní situace doby*. Prev. M. Váňa. Praha, Academia 2008.

⁹ U jednom od predavanja uključenih u knjigu *The Code of Transcendence*, Jaspers je razlikovao zlo koje dolazi iz prirode – slijepa neizbježnost događaja [*das Übel*], te zlo koje potječe od čovjeka i samog ljudskog postojanja i njegove slobode [*das Böse*]. U čovjeku, prema Jaspersu, sjedinjuju se sloboda i priroda. Instinkti, perverznost, senzualnost ili bijeda nisu zlo. Oni postaju zlo tek kad čovjek pristane na njih. O različitom poimanju zla kod Kanta i Jaspersa vidi: Piecuch, C., Evil as the Ghostly Doppelgänger of Good in Karl Jaspers. *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, 11, 2016., br. 1.

¹⁰ Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého lidského rozumu*. Prev. K. Šprunk. Praha, Vyšehrad 2013., str. 62; str. 63.

¹¹ Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., str. 532.

¹² *Ibid*, str. 539.

je najvažniji uspjeh. Svijest kao takva moguća je samo prebivanjem i omogućuje namjerno prisvajanje predmeta što biva temeljnim aspektom objektivizacije. Zadaća je pojedinca, prema Jaspersu, postati egzistencija, jastvo. Svijest i egzistencija međusobno su uvjetovane, međutim prisiljene su boriti se zbog svoje međusobne neusklađenosti.

Kao i Kant, i Jaspers tvrdi da je zlo naša sadašnjost [*unser Teil ist*],¹³ stoga se o njemu ne može objektivno raspravljati. U poglavlju „Über das Tragische“ govori o zlu, s jedne strane, kao o dijelu egzistencije jer u čovjeku postoji nešto nisko što želi činiti zlo, nešto što oživljava ljudsku perverziju. Istovremeno opisuje zlo kao nepobitan dio svijeta: „Svijet je pun destrukcije. Skriveno zlo uništava, a da se to ni ne primijeti i da često ni jedan svjetski autoritet ne sazna za to – mučenici koji su umrli sami, mučeni u tamnicama, čija svjedočanstva i misli nitko nije zabilježio. Ljudi i životinje mučeni su i ubijani svakodnevno.“¹⁴

Dakle, ne samo da se čovjek bori sa zlom, nego je – prema Jaspersu – ujedno i „zatočen u neizbježnoj krivnji.“ Jaspers tvrdi da su svi ljudi krivi za zlo: „Kriv sam za sve zlo koje se događa na svijetu ako nisam poduzeo ništa da to spriječim, čak i po cijenu života. Kriv sam zato što sam živ i zato što mogu nastaviti živjeti dok se to događa.“¹⁵ Antigona svojim pukim rođenjem utjelovljuje krivnju svoga postojanja jer je rođena u incestuoznoj zajednici. Bila je kriva i prije nego što je toga postala svjesna. Tu univerzalnu krivnju Jaspers nameće svim generacijama jer svaka naredna generacija reproducira krivnju onih prethodnih. Opisuje to kao nedostatak apsolutne solidarnosti čovjeka s čovjekom.¹⁶

Međutim, tragički junak Edip opterećen je još jednom krivnjom. Iako nije bio svjestan toga, oženio se vlastitom majkom Jokastom. Ovaj primjer služi Jaspersu kako bi ukazao na drugi tip krivnje: onu koja proizlazi iz postupaka. Kao pojedinac, čovjek je odgovoran za zlo koje se dogodilo u njegovu životu. Iz toga proizlazi da smo odgovorni ne samo za zlo koje djelovanjem uzrokuje nepravdu, već i za zlo koje izravno uzrokuje ljudsko postojanje: dakle, postojanje je krivnja samo po sebi. Ali kako bi svi ljudi mogli biti opterećeni krivnjom za postupke koje ne čine ili za koje ni ne znaju?

¹³ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München, Piper 1962., str. 317.

¹⁴ Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., str. 932.

¹⁵ „Ich bin schuldig an dem Bösen, das in der Welt geschieht, wenn ich nicht bis zum Opfer meines Lebens getan habe, was ich konnte, um es zu verhindern; ich bin schuldig, weil ich lebe und weiterleben kann, während dies geschieht.“ Ibid, str. 931.

¹⁶ Jaspers, K., *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*. Prev. J. Navrátil. Praha, Academia 2006., str. 77.

Jaspersovo poimanje krivnje implicira zanimljive moralne posljedice. Čovjek se rađa s egzistencijalnom krivnjom te se za krivnju koju nosi za postupke sebe i drugih ne može – prema Jaspersu – iskupiti čak ni postupajući moralno ispravno i suzdržano, mudro ili maksimalno obzirno prema svemu oko sebe. Krivnja se ne može izbjeći. Svaki moralni imperativ pomućen je krivnjom. To je činjenica u kojoj sudjelujemo, a zlo leži u našem stavu prema toj činjenici.¹⁷ Dakle, što je čovjeku činiti? Ako je kriv iako čini ispravnu stvar, može li postupati pogrešno? Upravo u odgovoru na ovo pitanje leži bit Jaspersova shvaćanja zla: Čovjek ne bi trebao biti podložan osobinama i instinktima koji vode u zlo. Iako je njegova krivnja nepobitna, čovjek bi svejedno trebao paziti kako se ponaša. Jaspers ovim putem ne potiče čovjeka na nihilizam, naprotiv, potiče ga na međusobno razumijevanje i ljubav.

Opis zla koji je Jaspers ponudio u svojoj knjizi *Von der Wahrheit* predstavlja zlo kao dio ljudskog postojanja, ali istovremeno i kao neosporiv dio svijeta. Iz toga proizlazi da Jaspers u ovom tekstu razlikuje dva zla: 1) volju za zlom kao dio postojanja – samozadovoljstvo i 2) zlo u svijetu – skriveno zlo [*das verborgene Böse*] koje doduše čovjek izravno ne čini, ali je za njega odgovoran jer primjerice na njemu profitira ili je svjestan da je zlo prisutno, a pritom ne čini ništa kako bi ga spriječio. Čovjek je odgovoran za oba spomenuta zla (kriv je). Etički aspekt odgovornosti u Jaspersovu poimanju zla nije više shvaćen kao odgovornost za neko djelovanje, već i kao odgovornost za neminovnost. Čovjek ne može pobjeći od svoje krivnje čak ni dobrim postupanjem. Ovo je paradoksalni koncept jer nas Jaspers uvjerava u to da smo, zbog činjenice da postojimo, odgovorni za sve što se događa, čak i za ono na što nikako ne možemo utjecati. Da bismo mogli živjeti, moramo nešto uništiti ili čak ubiti. Jaspers zastupa tezu da je zlo neprihvatljivo, ali istovremeno tvrdi da nećemo pobjeći od svoje krivnje čineći ispravne stvari. Kako bi se onda čovjek trebao ponašati, a da pritom ne prihvaća zlo?

Nije sve zlo tragično

Svakodnevno se u svijetu događa nekakvo zlo – nasilje, ubojstva, spletke, smrt.¹⁸ Ali život i smrt nisu tragični. Jaspers kaže: „Nesreća sama po sebi nije

¹⁷ Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., str. 539.

¹⁸ Prema Jaspersu, borba, patnja i krivnja granične su situacije. Sam Jaspers ne zahvaća slične granične situacije i tragična iskustva. O graničnim situacijama u vezi s tragičnošću nije raspravljao. U širem kontekstu, može se dogoditi da su oni različiti po svojim posljedicama, iako se granična situacija i tragično iskustvo mogu činiti vrlo sličnima, posebno u smislu auto-transcendencije, ekstatičnoga kretanja i transcendencije.

tragična, to je naprosto teret koji svatko mora nositi.¹⁹ Jaspers je svoj pojam tragičnosti sagledao u aristotelovskoj i nietzscheovskoj tradiciji, a istovremeno pokazuje poznavanje i indijske i kineske tradicije. Međutim, za Jaspersov rad ključan je egzistencijalistički pristup. Tragičnost, onako kako ga je on shvaćao, pretpostavlja transcendenciju i ekstatičnost postojanja.

Jaspers uzima Antigonu kao jednu od velikih tragičnih priča. Antigonu je pokopala svoga brata unatoč kraljevoj zabrani – u tom pogledu svjesna je da je kriva. Istovremeno, međutim, osjeća najsigurnije i nepokolebljivo spoznavanje božanskoga zakona, i iako zna da će za svoje djelo platiti životom, ne može postupiti drugačije. Upravo se po tome, prema Jaspersu, odlikuju tragički junaci: oni djeluju u smislu istine za koju polože vlastiti život. Tragički junak umire za istinu. Tragedija otkriva stvarnost – hrabrost da se umre kao slobodan čovjek. „Hrabro je prikloniti se smrti ondje gdje je život nedostojan.“²⁰

Tragički junaci svojim djelovanjem i odlučivanjem jasno i beskompromisno utjelovljuju nove ideje.²¹ To što su se braća Eteoklo i Polinik međusobno ubili predstavlja zlo, zlo predstavlja i to što Antigonu ne smije pokopati svog brata, ali tragično je to što ga pokopa svjesna vlastita uništenja, što će na kraju uzrokovati smrt drugih ljudi. Tko pobjeđuje u ovoj priči? Prema Jaspersu, pobjednik nije onaj koji je trijumfirao, a ni onaj koji je bio suđen na propast. Jednoznačna je pobjeda nedostižna. Kralj se na trenutak mogao smatrati pobjednikom, ali vrlo brzo se pokazalo da je njegova odluka bila pogrešna. Tragički junak također ne pobjeđuje jer umire. Međutim, Jaspers tragičkom junaku pripisuje pobjedu jer doživljava patnju i poraz, ali ih svjesno prihvaća u ime istine – zna što je istina i što mu je činiti.

Tragedija na taj način otkriva kontrast između smrtnosti, svijesti o prolaznosti i nesigurnosti života,²² koji sami po sebi nisu tragični, te konačnosti stvarnog tragičnog iskustva s kojim se čovjek mora suočiti i koje mora pri-

U graničnim situacijama čovjek postaje on sam, ali u tragičnoj priči junak umire. Što se tiče granične situacije, Jaspers kaže: „Dakle, na granične situacije reagiramo ili tako da ih potiskujemo ili ih zapravo prihvatimo u očaju i ponovnom otkrivanju: postajemo mi sami u transformaciji naše svijesti o biću.“ Jaspers, K., *Uvod do filozofije. Dvanást rozhlasových přednášek*, c.d., str. 17. Granične situacije pretvaraju prebivanje u postojanje, omogućuju da postanemo mi sami. Međutim, tragično iskustvo karakterizira apsolutnost. To je svjesna spoznaja tragične stvarnosti kao takve. I dok kroz neuspjeh u graničnim situacijama postajemo mi sami, u tragičnom iskustvu dolazi do pročišćenja [*Reinigung*] i oslobođenja [*Erlösung*].

¹⁹ Jaspers, K., *Über das Tragische* (1952.). Munich, Piper 1990, str. 99.

²⁰ Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., str. 949.

²¹ Jaspers, K., *Über das Tragische*, c.d., str. 106.

²² Pod tim Jaspers podrazumijeva nepotrebnu, prirodnu ili iznenadnu smrt.

hvatiti. Tragično iskustvo čini vidljivim ono što je transcendentno – tragički junak djeluje u interesu nečega što ga nadilazi, što mu se sprema, i zato ne može drugačije djelovati. Tragični se proces razlikuje od svijesti o prolaznosti, koju Jaspers naziva promišljanjem patnje: tragički junak djeluje kroz djela i postaje tzv. tragično angažiran.

Istovremeno tragičnost svjedoči o strukturi svijeta jer je pojedinac dio nadindividualne cjeline – zakona, religije i drugih. Međutim, to su također oblici konačnosti – u tragičnosti se na taj način ne otkriva samo konačnost pojedinca i nadindividualne cjeline, već i univerzalni svijet i moralni poređak. Međutim, prema Jaspersu, tako spoznata univerzalnost podrazumijeva i svoje odbijanje. U prirodi univerzalnog poretka jest da potiskuje, uništava ljudsku veličinu koja se očituje u tragičnome i koja prkosi tom univerzalnog poretka. U tragičnim pričama, dakle, naposljetku ne pobjeđuje ni pojedinac ni ono univerzalno. Ono što ostaje neugroženo jest transcencija.

Jaspers ni na koji način ne definira transcenciju, ali na temelju tragičnih priča, koje vrlo pažljivo tumači, čini kao da je ona nepokolebljiv temelj svijeta, u čijem interesu čovjek djeluje imajući na umu da je nadilazi i da samim time ne može drugačije djelovati. U tom smislu transcencija se čini kao istovjetna istini. Tragički junaci – Edip, Antigona, Hamlet – znaju što je istina i nemaju mogućnost donijeti nikakvu drugu odluku osim one da će djelovati u njezinom interesu. Ukoliko bi odlučili drukčije, ne bi više bili tragički junaci. Antigona sestra Ismena, koja je odlučila da neće pokopati svoga brata, upravo zato nije postala tragička junakinja. Tragički junaci, dakle, djeluju snagom istine – Antigona zna da mora pokopati svoga brata i njen čin predstavlja istinu (transcenciju) jer to odlučuje čak po cijenu vlastita života.

Iz navedenog proizlazi da nije sve zlo tragično, ali ne postoji tragedija bez transcencije. „Čak je i odupiranje smrti u beznađnoj borbi protiv bogova ili odupiranje sudbini čin transcencije.“²³ Tragičnost razotkriva osnovnu realnost svijeta. Jaspers je opisuje kao staklo kroz koje se može vidjeti osnovna stvarnost. Bez transcencije životna bi stvarnost bila „samo“ zlo – bijeda, tuga, nesreća, neuspjeh, patnja. Zlo, dakle, prema Jaspersu nije tragično jer je tragičnost određena istinom za koju junak umire.

Dakle, Jaspers predstavlja vrlo specifičan koncept tragičnosti. Naime, opisuje tragičnost koja se nadovezuje na tragediju kao žanr. Ukoliko, međutim, ovaj koncept prenesemo u današnju stvarnost, Jaspersove teze u najma-

²³ Jaspers, K., *Über das Tragische*, c.d., str. 99.

nju su ruku iznenađujuće. Prema njegovu tumačenju, ne bi bilo tragično kada bi, primjerice, dijete na ulici udario auto ili kada bi vlak iskočio s tračnica, pri čemu bi stradalo stotine ljudi. Još više iznenađuje činjenica da je Jaspers ovo poimanje razvio neposredno nakon Drugog svjetskog rata, u vrijeme kada je cijeli svijet otkrivao strahote u koncentracijskim i istrebljivačkim logorima.

Religija, tragičnost i transcendencija

Apsolutna i radikalna tragičnost podrazumijeva da nema drugog izlaza iz dane situacije osim smrti. Međutim, u tom smislu tragičnost nije u radikalnom proturječju s kršćanstvom. Jaspers tvrdi: „Mogućnost spasenja uništava tragično iskustvo u kojem smo zatočeni bez prilike za bijeg.“²⁴ Jaspers time kritizira kršćansku mogućnost spasenja koja čovjeka oslobađa tragičnoga bremena te relativizira važnost individualne ljudske sudbine. Tragedija tako gubi na težini. Umjesto borbe s bogovima ili prkošenja sudbini, kršćanstvo je istaknulo milost i spasenje. „Pravu tragičnost potisnula je kršćanska istina.“²⁵ Kršćansko spasenje onemogućuje tragično iskustvo. S tim je povezano i poimanje krivnje u kršćanstvu u kojem je moguće pročišćenje, ispravljanje svake krivnje. Svatko tko je kršćanin može biti spašen, čak i nakon što je sagriješio. Kršćanstvo tako, prema Jaspersu, nudi svojevrsan skladan sustav koji prihvaća svakoga s njegovim grijesima te mu nudi spas u zagrobnome životu. Međutim, upravo to onemogućuje tragičnost. Smrt Isusova najdublji je simbol neuspjeha na svijetu, ali svejedno nije tragično. „Ne postoji kršćanska tragedija.“²⁶ Čovjek se oslobađa u tragičnoj situaciji [*Erlösung*], dok se u kršćanstvu oslobađa tragičnog.

Jaspers daje pregled razvoja tragičnog iskustva – od grčkih i indijskih tragedija do novovjekovnih tragedija – i istovremeno razlikuje one pred-tragične civilizacije, odnosno one u kojima su bol i patnja dio ciklusa života i smrti. Opisuje kulture u kojima su godišnja doba slavila smrt i ponovno rođenje. Dio tih ideja bila je, primjerice, predodžba majke prirode koja rađa život, brine o njemu, ali istovremeno i sve uništava, nemilosrdno dopušta smrt i razara ogromnim katastrofama. U takvim kulturama još se nije razvila povijesnost (Jaspers koristi izraz nepovijesna svijest – *ungeschichtliches Wissen*) stoga je sve bilo podjednako stvarno. Međutim, tragične civilizacije su povijesne,

²⁴ Ibid, str. 92.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid, s. 98.

ciklus života i smrti osnova je pojedinih događaja. Događaji su jedinstveni. Iz navedenog pregleda proizlazi da Jaspers opisuje svojevrsan povijesni razvoj od pred-tragičnih društava koja su bila ciklična prema društvima s tragičnim iskustvima, koja su povijesna i na stanovit način proširuju svoju svijest o svijetu i otvorenost prema biću.

Na kraju ovog članka, koji se detaljnije fokusirao na odnos zla i tragičnosti u kontekstu knjige *Von der Wahrheit*, možemo formulirati zaključak: Za Jaspersa je tragedija izraz povijesne istine. Dok je zlo povezano s neistinom, tragičnost je povezana s istinom. „Ako je u potpunosti očita, istina paralizira.“²⁷ Jaspers ne ukazuje samo na konkretne primjere iz grčkih ili Shakespeareovih drama, već i na temeljni stav prema istini. U svojim analizama Jaspers istupa kao filozof koji je otvoren prema istini. Istina paralizira, ali to ne znači da ju ne trebamo tražiti. Tragičnost nas čini osjetljivima prema stvarnosti, približava nam istinu, dovodi nas do onoga što je u uobičajenoj svakodnevnoj stvarnosti beznačajno i trivijalno, što nas ograničava i čini slijepima.

Na primjeru velikih tragičkih junaka Jaspers pokazuje osobine i odluke čovjeka koji slijedi transcendenciju jer je uvjeren da ne može djelovati drugačije, čak ni po cijenu vlastita života. Ne pokazuje to samo da podcrtava važnosti tragičnih priča i njihovih junaka, već nas kroz ta tragična iskustva upozorava na totalitarne sustave.

Za tisak priredio doc. dr. sc. Matija Ivačić

²⁷ Ibid, s. 121.

Slavoj Žižek: Lacan i frojdska politika¹

Jedini ozbiljni način obilježavanja obljetnice Lacanova rođenja jest taj da se lakanovski kritički pogled uperi prema samome Lacanu. Revolucionarno remek-djelo *The Desire of Psychoanalysis* Gabriela Tupinambe pritom može biti od velike pomoći. Ono je iznenađenje, ali iznenađenje koje, poput drugog ubojstva u Hitchcockovom *Psihu* (umorstvo privatnog detektiva Arbogasta na stepenicama majčine kuće), iznenadi gledatelja kudikamo više od notornog ubojstva pod tušem: efekt iznenađenja proizlazi iz činjenice da se dogodilo upravo ono što se i očekivalo da će se dogoditi. Tupinambina knjiga razotkriva ideološku igru koja je desetljećima prevladavala u lakanovskim krugovima – svojevrsna je nevinost zauvijek izgubljena. Lacanova odluka da pokrene novo psihoanalitičko udruženje nakon što su ga 1963. izopćili iz IPA-e imala je radikalne posljedice koje Tupinamba prikladno opisuje:

[...] upravo kako je klinika trebala biti reformirana nakon 1963., u skladu s načelom da je ‘nesvjesno izvanjsko’, tako se psihoanalitička zajednica trebala pomiriti s idejom da je ona *zajednica sačinjena isključivo od vlastite izvanjskosti*. Odnosno, da je zajednica čije se ezoterično središte poklapa s njenim najegzoteričnijim materijalom: govorom onih koji traže analizu zbog vlastite patnje.²

¹ Povodom četrdesete obljetnice Lacanove smrti kontaktirao sam profesora Žižeka kako bismo porazgovarali o Lacanu i lakanovskoj teoriji danas. Nažalost, nismo uspjeli dogovoriti intervju koji bi bio objavljen u časopisu, no profesor Žižek podijelio je sa mnom tekst koji slijedi u nastavku. Nešto drugačija verzija teksta objavljena je kao predgovor knjizi Gabriela Tupinambe *The desire of psychoanalysis: exercises in Lacanian thinking* (2021).

² Tupinambá, Gabriel. 2021. *The desire of psychoanalysis: exercises in Lacanian thinking*. Evanston: Northwestern University Press, str. 67

Iako je formula koju Tupinambá predlaže sjajna – „zajednica sastavljena isključivo od vlastite izvanjskosti“ – ona nameće neka pitanja. „Izvanjskost“ je nesvjesno samo, ali s obzirom na to da je riječ o zajednici pojedinačnih subjekata, tu izvanjskost unutar zajednice mora predstavljati subjekt koji stoji za onoga koji zna nesvjesno, analitičar kao subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna (*SStK - Subject Supposed to Know, sujet suppose savoir*), predodređen da zauzme poziciju Gospodara. To znači da zajednica analitičara može biti operativna jedino ako je na okupu drži figura transfera (što je u opreci s definicijom kraja analize kao ukidanja figure SStK), odnosno, članstvo u analitičkoj zajednici *de facto* svodi analitičare na analizante. Zbog toga smatram problematičnom ideju „zajednice“ analitičara i analizanata ujedinjenih u brizi i zanimanju za problematiku nesvjesnog – asimetrija između jednih i drugih jednostavno je prejaka. Doista, za Lacana jedini istinski kraj analitičke terapije nastupa onda kada analizant postaje analitičar, ali to je poput tvrdnje da će u istinskoj komunističkoj partiji svi radnici postati partijski intelektualci. Dok se tako nešto u najmanju ruku može zamisliti kao idealni cilj političkog procesa osujećen jedino empirijskim preprekama, analitički proces isključuje takvu opciju i zbog formalnog razloga, a ne samo empirijskog – zbog radikalne ireverzibilnosti analitičke i analizantske pozicije.

Koliko god se simpatično demokratskom može činiti, praksa Sándora Ferenczija (koji bi, po nekim svjedočanstvima, ponekad prekinuo pacijenta usred njegova asocijacijskog toka, zauzeo mjesto na kauču i započeo vlastiti izljev asocijacija) naprosto nema nikakva analitičkog smisla s obzirom na to da uništava poziciju analitičara kao subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna. Ukratko, postavlja se pitanje tko će prevladati u takvoj zajednici? Ako prevladaju analizanti (kao kod Ferenczija), onda će analitičari izgubiti status subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna i samim time prestati biti analitičari. Ako pak analitičari prevladaju, tada će transferna subordinacija analizanata spram analitičara ostati u punoj snazi, što je nerijetko slučaj u lakanovskom društvu u kojemu redovito imamo ne samo one koji su isključivo analitičari ili isključivo analizanti, već i izrazito važnu treću kategoriju, nešto poput analitičara prvoboraca: analitičari koji imaju vlastite pacijente, a istovremeno su u analizi kod „višeg“ analitičara, koji pak sam više nije u analizi. Čak znam i nekoliko primjera analitičara koji su se našli u vrlo nezgodnoj neprilici: našli su se u beskonačnoj analizi kod „pravog“ analitičara (nerijetko naprosto kako bi sačuvali vlastiti status unutar analitičke zajednice, jer bi završavanje njihove analize moglo za sobom povući bijes „pravog“ analitičara koji je zapravo njihov gospodar) i ponekad su radili kao analitičari samo kako bi zaradili novac za financiranje vlastite analize.

Parafrazirajući Lacanovu famoznu izjavu da luđak nije samo prosjak koji misli da je kralj, već i kralj koji misli da je kralj: luđak je i analitičar koji misli da je analitičar – a upravo se tako analitičari ponašaju unutar vlastite organizacije. Potrebno je otići do kraja u ovom smjeru: postoje li analitičari uopće? Nije li analitičar subjekt/analizant koji, unutar analitičkog kliničkog okruženja, djeluje kao da je analitičar ili čak glumi analitičara? Onoga trenutka kad se analitičara supstancijalizira, kad ga se zamisli kao subjekta koji je analitičar po sebi, tj. izvan kliničkog okruženja, analitičari postaju nova grupa ljudi posebnog kova, sačinjeni od posebnih stvari (kako je to Staljin formulirao glede Boljševika) i svi se problemi u odnošenju spram Gospodara nanovo javljaju.

U kratkom tekstu koji najavljuje raspuštanje svoje škole, Lacan se obraća „onima koji me vole“ (*a ceux qui m'aiment*), što nedvosmisleno implicira da u njegovoj školi transfer spram njega ostaje u punoj snazi – nema „pada” subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna. Ovdje je u pitanju topologija Möbiusove plohe: tijekom analize postupno se napreduje prema njenom završnom trenutku, tj. napuštanju identifikacija, međutim upravo se u toj konačnoj točki, kad se subjekt konačno prepoznaje kao pripadnik grupe analitičara, on zapravo zatiče u poprilično primitivnom obliku grupne identifikacije. U nedavnom tekstu u kojem se bavi usponom trans-kulture i opsesije viktimizacijom, Miller tvrdi kako ne samo da je bio žrtva Lacanove „neopisive i neprestane zlouporabe autoriteta“, nego da je i on sam pristajao na to zlostavljanje pronalazeći užitek u istome:

Pedeset godina kasnije, vrijeme je da i ja kažem *MeToo*. *Horresco referens*, odvratno je reći, ali godinama sam bio žrtva neopisive i neprestane zlouporabe autoriteta koju je vršio moj svekar, kako javno, tako i privatno, što predstavlja pravi zločin moralnog i duhovnog incesta. Prepustio sam se nečemu što je jače od mene. Čak sam i pristao – *Sramota!* kako bi Adele Haenel rekla – crpiti svojevrsno zadovoljstvo iz toga. Ostao sam zauvijek podijeljen. / Kako je čudovište umrlo prije četrdeset godina, tužbe koje bih pokrenuo imale bi samo simboličan, ali unatoč tomu presudan utjecaj na zacjeljivanje rana u mojoj duši i na popravljavanje štete nanesene mojem samopouzdanju.³

Kako valja čitati ove retke? Očito je da sadržavaju veliku dozu ironije: Millerova je poanta da se iz perspektive današnje politički korektne kulture

³ Miller, Jacques-Alain. 2021. „Docile to Trans.“ *Lacanian Review Online*, <https://www.thelacanianreviews.com/docile-to-trans/>

njegova veza s Lacanom, središnjom okosnicom njegova života, najboljim primjerom toga kako autentični gospodar može promijeniti život svog učenika, jedino može vidjeti kao slučaj neizrecivog zlostavljanja. No, prisutna je i daljnja (zasigurno nenamjerna) ironija među citiranim redcima: što god da je Lacan bio, svakako nije bio liberal koji zagovara uzajamno prepoznavanje i poštovanje. Kako onda da Miller zadnjih godina predlaže čitanje kasnog Lacana kao liberala, kao nekoga tko je razradio liberalnu kritiku studentskih prosvjeda iz 1968. godine? Ako je ikada postojao brutalni Gospodar koji je u potpunosti iskoristavao svoju moć ne mareći kako će to utjecati na druge, to je bio Lacan – temeljni liberalni moto uzajamnog poštovanja, „činim ti jedino ono što možeš i ti činiti meni“, bio je Lacanu potpuno stran. Brojne anegdote što su okruživale Lacana jasno pokazuju njegovo zanemarivanje i nepoštovanje drugih: glasno je podrigivao i ispuštao plinove u tuđem prisustvu; kad bi u restoranu stiglo naručeno jelo, on bi, ukoliko bi mu se više sviđalo jelo koje je dobio njegov susjed, naprosto zamijenio tanjure itd. No moja osnovna reakcija na citirane Millerove retke jest da su u konačnici nevažni, ni od kakvog posebnog interesa – jedino na što oni ukazuju jest kako Lacan (s obzirom na to da je tako djelovao i unutar svoje škole) zasigurno nije uspio organizirati školu na način da omogući njezinim članovima izlazak iz transfernog odnosa spram njega samoga. U svojoj školi on nije bio simbolički Gospodar (mrtvi otac što vlada kroz svoje ime), već je bio mnogo bliži mitskom primordijalnom ocu.

Postoji jedno posebno obilježje koje pokazuje kako Lacan ostaje subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna: u milerijanskom režimu njegove škole sva su nova otkrića morala biti prezentirana kao uvidi u ono što je Lacan već otkrio i artikulirao, iako na nejasan način, u svojim posljednjim godinama – ukratko, kao uvidi u Lacanovu posljednju tajnu, ono što je vidio prije smrti. Tu se javlja nova verzija Althusserovih mukotrpnih pokušaja lociranja Marxova „epistemološkog reza“: prvo ga je čvrsto locirao u *Njemačkoj ideologiji*, ali na kraju svoje filozofske karijere tvrdio je da je Marx zapravo vidio konture svoga otkrića tek u odlomku iz svojih kritičkih osvrtu na Adolpha Wagnera... Na sličan je način u Millerovim krugovima kružila glasina kako je Lacan u svojim posljednjim izdisajima, svojoj posljednjoj „službenoj“ ljubavnici Catherine Millot, šapnuo neke riječi u kojima je sadržan njegov krajnji uvid u misterij našega svijeta...

Postoji i drugi aspekt ove ustrajne transferne veze s Lacanom: kad bi netko formulirao manju kritičku primjedbu o Lacanu, kritika ne samo da bi bila okarakterizirana kao nerazumijevanje Lacana i posljedično odbačena, već bi,

barem kad sam se ja kretao po lakanovskim krugovima, nerijetko bila izravno klinicizirana, tretirana kao simptom koji je potrebno analitički tumačiti. Isto se dogodilo i meni kad sam formulirao manju kritičku napomenu o Milleru, a reakcija njegovih sljedbenika bila je: „Koji je tvoj problem s Millerom? Zašto imaš otpore spram njega? Imaš li neke neriješene traume?“ Stvari postaju još kompliciranije kad se u obzir uzme Lacanova tvrdnja da on u svojim seminarima stoji u poziciji analizanta, a njegovo slušateljstvo u poziciji analitičara: kao da se rascjep između analizanta i analitičara proteže kroz Lacanov rad tako da on u svojim seminarima zauzima ulogu analizanta koji slobodno asocira o teorijskim temama, vraćajući se istim točkama i mijenjajući smjer, dok je u svojim neprohodnim spisima analitičar za kojeg se pretpostavlja da zna, izgovarajući nejasne formule s namjerom da izazove analizantovu (čitateljevu) interpretaciju.

Transferna grupna dinamika koja karakterizira lakanovske škole vodi do nečega što ne može biti opisano drugačije nego kao potpuni etički fijasko: kad sukob između različitih grupa (ili, bolje rečeno, frakcija) eksplodira, analitičari koji vode jednu grupu redovito mobiliziraju vlastite analizante da ih javno podrže i napadaju ostale čime, iskorištavajući privrženost utemeljenu na transferu, tj. ovisnost analizanata o analitičaru, u svrhu političke borbe za vlast unutar analitičke zajednice, krše ono što smatram osnovnim etičkim pravilom. Može li se uopće zamisliti kakve osobne krize može izazvati takva kombinacija klinike i politike?

Valja spomenuti još nešto što me šokiralo (iz jednostavnog razloga što mi je želja bila objaviti knjigu): prije otprilike tri desetljeća, kad Miller nije puno pisao, već je radio mnogo govornih intervencija, prešutna je zabrana stupila na snagu unutar njegove škole – nisu se smjele pisati pune knjige, najviše što je bilo dopušteno jest sakupiti transkripcije govornih intervencija u tanki svezak. Na taj su način mnogi njegovi sljedbenici bili dovedeni na rub očaja jer su ipak htjeli objavljivati vlastite disertacije, a objaviti ih izvan Millerova kruga bio je prilično riskantan potez...

To ne znači da treba poreći izvanrednu produktivnu moć transfernog odnosa spram lika Gospodara u polju teorije. Osnovna svrha Gospodara nije da služi kao model racionalnog rezoniranja, pružajući tako ultimativnu argumentaciju za usvajanje određene pozicije, već suprotno, njegova svrha jest iznenaditi nas izjavama koje se protive našoj (ali i njegovoj) dosadašnjoj *doxi*, tj. gestama koje se ne mogu nego činiti namjerno proizvoljnima. Sjećam se kako je na jednom kongresu prije nekoliko desetljeća Miller izveo impro-

vizaciju o tome kako, u opoziciji između S_1 (gospodar-označitelj) i S_2 (lanac znanja), superego nije na strani gospodara, nego na strani lanca znanja. Svi koji smo prisustvovali bili smo šokirani ovom tvrdnjom s obzirom na to da smo kao očitu činjenicu držali da naredba superega predstavlja gestu gospodara u njenom najčišćem obliku – arbitrarno nametanje neutemeljeno u lancu rasuđivanja. Međutim, razmislivši, ne samo da sam podržao Millerovu tvrdnju nego sam je ocijenio i kao iznimno produktivnu: poslužila je kao osnova za čitavu moju teoriju o staljinizmu kao primjeru sveučilišnog diskursa te za moje poimanje uloge birokracije u Kafkinu univerzumu.

Glede Freudove analize Dore, Tupinamba predlaže prikladno pojašnjenje kako je transfer u analitičkoj terapiji, tj. uzdizanje analitičara u subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna, povezan s histeričnim pitanjem koje glasi: „Kakav sam ja kao objekt za Drugog?“, a *pretpostavlja se da subjekt-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna poznaje odgovor na točno to pitanje*: „Dora ne može neposredno misliti objekt koji je ona za Drugog, ali bi mogla tu misao delegirati nekom drugom.“⁴ Tupinamba lijepo prikazuje presudnu ulogu transfera u analitičkom procesu:

[...] psihoanaliza je otkrila da, što se psihičke patnje tiče, subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna – koji bi trebao prepoznati simptome, reći pacijentu ‘imate tu i tu bolest’, uključiti patnju u uzročni lanac povezujući tako ranu traumu s trenutnim simptomom i očekivati od pacijenta da se prilagodi određenim normativnim kriterijima sreće ili zdravlja – taj je subjekt dio patologije.⁵

Stoga je ironična tvrdnja Karla Krausa kako je sama psihoanaliza bolest koju ona pokušava izliječiti potpuno istinita, ali Kraus promašuje smisao njezine istine: ova podudarnost između bolesti i liječenja iste nije prijekor psihoanalizi, već premisa njezina liječenja u kojem transfer ponavlja bolest ili je ponovno izvodi.

Stoga treba napustiti stajalište kako Gospodar, kao figura autoriteta, samo održava stare mudrosti i već uspostavljena gledišta, dok promjena dolazi „odozdo“, od onih koji Gospodarevu mudrost dovode u pitanje. Mi teoretičari smo histerici i, kao takvima, potreban nam je Gospodar. Nema demokracije u teorijskom razvoju: novine ne proizlaze iz boljeg rezoniranja i sl., već pretežno iz očajničkih pokušaja da se odgonetne značenje Gospodarevih „proizvoljnih“ tvrdnji koje izokreću zajedničku teorijsku *doxu*. Takve „pro-

⁴ Tupinambá, Gabriel. 2021. *The desire of psychoanalysis: exercises in Lacanian thinking*. Evanston: Northwestern University Press, str. 129

⁵ Isto, str. 190

izvoljne“ tvrdnje, naravno, nisu bez rizika: one mogu zatajiti, ne potaknuti novi teorijski izum, već naprosto ostati nevažne proizvoljne tvrdnje, no presudno je imati na umu da o nama, njegovim histeričnim učenicima, ovisi hoće li i kako Gospodareva tvrdnja zaživjeti. Sam Gospodar nije genije, on to postaje jedino našim teškim radom. To znači da bi, nakon što obavi svoj posao, Gospodar trebao biti nemilosrdno napušten, ostavljen onakav kakav jest: prividna točka transfera čija je bijeda konačno otkrivena. Znači li to da je sve gotovo za onoga koji je (bio) Gospodar? Ne, ali jedini način kako on može ostati na životu jest da i sam nanovo histerizira, da započne raditi kao analizant – što je sam Lacan kontinuirano radio u svojim seminarima... Ako je u svojim seminarima Lacan djelovao kao analizant, to ne znači da je slušateljstvo bilo u ulozi njegova kolektivna analitičara: jedinstvena je figura analitičara kao točke transfera ovdje zamijenjena „prosvjetljenim“ kolektivom onih za koje se pretpostavlja da dijele zajedničku želju psihoanalize.

U političkim pitanjima, međutim, Miller nije pokazao ove značajke istinskog gospodara, već je suviše često nazadovao u liberalne banalnosti. Primjerice, u posljednjim je desetljećima interpretirao Lacanove kritičke osvrte na studentske pobune iz 1968. kao liberalnu kritiku ljevice (a da i ne spominjem kako je šokirao slušatelje na svojem seminaru visoko ocijenivši Sarkozyja). Poprilično vulgarno ishodište tog nesretnog okreta postalo je jasno u očiglednom apsurdnom Millerove argumentacije protiv bilo kojeg radikalnog političkog preokreta. Silogizam koji je podržava jest idući: 1) psihoanalitička klinika može uspijevati jedino u stabilnom građanskom poretku bez javnih nemira, 2) lijevi radikali po definiciji žele poremetiti stabilni društveni poredak, 3) psihoanalitičari bi se trebali suprotstaviti lijevim radikalima jer oni predstavljaju prijetnju društvenom poretku. (Postoji također i cionistička verzija istog argumenta: antisemitizam raste u vrijeme nestabilnosti, a radikalna ljevica uzrokuje nestabilnost, stoga joj se valja oduprijeti.) Tupinamba potpuno opravdano naglašava opscenu lažnost milerijanske mobilizacije protiv opasnosti Marine Le Pen na posljednjim francuskim predsjedničkim izborima. Iako je službeni razlog mobilizacije koju je Miller (čiji je primarni izbor bio Sarkozy!) sprovodio bio sprječavanje pobjede rasističke populističke desnice, odmah je bilo jasno da je prava meta bio dio ljevice koji nije podlegao ucjeni „ako ne glasate za Macrona, zapravo podupirete Le Pen“. Miller je čak skovao termin „lepeno-trockist“ za one koji su se odbili prikloniti Macronu. Tupinamba pogađa bit kada ističe kako Millerova mobilizacija protiv Le Pen prikriva činjenicu da bi se psihoanalitičko poslovanje neometano nastavilo u slučaju njezine pobjede; njegova mobilizacija bila je čin protiv ljevice maskiran u antifašistički pokret otpora.

Svjedočio sam sličnom incidentu na lakanovskom kongresu u Parizu, otprilike godinu dana prije Falklandskog rata, kad je Argentina i dalje bila pod vojnom diktaturom. Na čuđenje mnogih prisutnih, Miller je predložio da se idući kongres održi u Buenos Airesu, a njegov su prijedlog podržali i Argentininci koji su došli iz Argentine i tvrdili da će, ako se kongres ne održi u Buenos Airesu, oni (predstavници najjače analitičke zajednice) *de facto* biti zakinuti – zašto bi oni putovali u drugu državu kako bi prisustvovali kongresu? Mnogi prognani Argentininci, od kojih je većina morala pobjeći iz Argentine kako bi sačuvali živote, odmah su istaknuli da oni koji su nastavili živjeti u Argentini u najmanju ruku mogu otići u drugu državu kako bi prisustvovali kongresu, dok su prognanici oni koji su zapravo isključeni jer bi u slučaju ulaska u državu bili uhićeni, ali Miller nije pokleknuo, već je nametnuo vlastitu odluku. (Srećom, iduće se godine vojna vlast urušila i demokracija je obnovljena.) Očito je i vojna vlast Milleru prihvatljiva ako tolerira psihoanalitičko poslovanje...

Nažalost, podjednako je nesretan odabir 1934. u Austriji napravila analitička zajednica kad je Dolfuss raspustio demokratske institucije i nametnuo „meku“ fašističku diktaturu: kad su se socijaldemokrati odupirali i kad su u Beču izbile ulične borbe, psihoanalitička je organizacija naredila svojim članovima da se ni na koji način ne upliću u borbu i nastave poslovati kao i obično – identična odluka da se posluje kao i obično, čak i ako to znači potihoprihvatanje fašističke diktature. Očigledno, ono što je važno nije demokratska politika nego poslovati kao i obično... Tupinamba je u pravu kad kaže da, iako je analitička terapija u principu otvorena svima, ekonomija ondje nastupa u najokrutnijem obliku: većina ljudi naprosto nema novaca da si priušti ne samo cjelovitu analizu (koja završava transformacijom analizanta u analitičara), nego uopće ikakvu terapiju. Kad se lakanovci susreću s problematikom novca, u pravilu se ograniče na ulogu koju plaćanje sesija igra u terapiji: time što plaća analitičaru, analizant osigurava da analitičar zadrži primjerenu distancu spram njega, odnosno da analitičar ostane izvan kruga simboličkih dugovanja i razmjena. Prvi veliki primjer koji se ovdje nameće jest Freudovo liječenje Čovjeka-vuka: kada je obitelj Čovjeka-vuka izgubila sve bogatstvo nakon Oktobarske revolucije i Čovjek-vuk više nije mogao Freudu plaćati liječenje, Freud ne samo da je odlučio nastaviti liječenje besplatno nego je i financijski podupirao Čovjeka-vuka, što je imalo predvidljive rezultate: Čovjek-vuk je na Freudovu „dobrotu“ reagirao tako što je razvio paranoične simptome. Počeo se pitati zašto Freud to čini, koji tajni plan ima s njim, želi li ga oženiti za svoju kćer? Jedino je kasniji nastavak analize Čovjeka-vuka kod Muriel Gardiner popravio stvar i omogućio Čovjeku-vuku da živi koliko-toliko normalan život. No, zašto se analitičara uopće plaća? Razmjena između analitičara i analizanta

vrlo je čudna trgovinska razmjena jer u uobičajenoj trgovinskoj razmjeni ja od prodavača zahtijevam predmet koji želim i za koji sam spreman platiti, ali „posao analitičara jest da ne odgovori na pacijentov zahtjev“.

Slična se stvar dogodila i meni: kada u određenom trenutku tijekom svoje analize nisam više mogao ignorirati činjenicu da ne mogu priuštiti njen nastavak (morao sam financirati svoju nezaposlenu ženu i sina, a nastavak moje analize ozbiljno bi im urušio životi standard, što mi je bilo neprihvatljivo), i kad sam predložio svojem analitičaru da prekinemo analizu, on je moj prijedlog istoga trena interpretirao „imanentno“, kao oblik otpora napretku procesa analize. Rekao mi je kako možemo nastaviti analizu: neću mu plaćati termin za terminom, nego će se svota za svaki termin zbrojiti u dug koji ću otplatiti kasnije, kad budem imao dovoljno novca. Ja sam, poprilično glupo, prihvatio prijedlog i, srećom, neočekivano veliki honorar omogućio mi je podmirenje duga... Ono što sam propustio napraviti jest korak dalje, priznati analizantov nedostatak novaca kao značajku izvanjsku imanentnoj logici psihoanalitičkog liječenja, kao dio besmislene društvene zbilje koja ne bi trebala biti jednostavno i neposredno integrirana u imanentnu logiku analitičkog procesa.

Kad Tupinamba opisuje pretpostavke uvjerenja koje održava ulogu novca u razmjeni dobara, s pravom ističe nepsihički status ovog uvjerenja: kad djelujemo na tržištu ne pretpostavljamo da druge osobe naivno vjeruju u fetišizam robe; mi naprosto pretpostavljamo da, takoreći, sam sustav vjeruje, tj. da se robe na tržištu „ponašaju“ kao da vjeruju. To je razlog zašto fetišizam robe nije psihoanalitička kategorija, on ne označava fenomen koji je moguće i potrebno reducirati na libidinalnu dinamiku, već je isključivo kategorija političke ekonomije, „objektivnih“ društvenih odnosa. Uz ovo je povezano i Tupinambino razlikovanje dviju razina želje: želja određenog subjekta (psihoanalitičar, matematičar i sl.) i želja koja održava samo polje o kojemu je riječ (želja psihoanalize, želja matematike). Tupinamba tvrdi kako Lacan svodi potonje na prvo:

[...] nedostatak konceptualnih resursa da razluči među željom matematičara i željom matematike - željom za ‘maksimalnošću mišljenja’ koja teži dosljednosti onog broja matematičkih struktura koliko ih formalizam može podržati - također ga sprječava da razlikuje želju analitičara, koja se tiče samo konačnog analitičkog slijeda, od želje koja sudjeluje u instituciji ideje psihoanalize.⁶

Ovo razlikovanje iznimno je važno: želja koja analitičara održava članom analitičke zajednice nije isto što i enigma „analitičareve želje“ koja traumati-

⁶ Isto, str. 187

zira analizanta i tjera ga na rad, ona je želja za sudjelovanjem u kolektivnom radu teorije i klinike, u prostoru u kojemu, u principu, nikome ne bi trebalo biti dopušteno zauzimanje privilegirane transferne pozicije.

Ako se vratimo na pitanje dvosmislene uloge novca u analitičkom liječenju, standardni odgovor „društveno osviještenih“ analitičara (koji sam stalno iznova čuo dok sam se kretao u njihovim krugovima) jest prvo priznati problem, a zatim predložiti i primijeniti „humanitarno“ rješenje: poznavao sam mnogo bogatih i uspješnih analitičara koji su se ponosno hvalili kako, jednom ili dvaput tjedno, poslijepodnevene termine rezerviraju za pacijente iz nižih klasa koje liječe besplatno... Tupinamba je u pravu kad kaže da se u tome „humanitarnom“ rješenju klasna podjela ponovno javlja na okrutan i izravan način u ruhu razlikovanja između dvaju tipova analizanata: „cjeloviti“ analizanti koji su u mogućnosti redovito plaćati analitičara i mogu nastaviti svoju analizu do njenog logičnog zaključka, do točke u kojoj oni postaju analitičari, i oni analizanti koji ne plaćaju, kojima je dana samo kratkotrajna terapija bez mogućnosti da ih dovede do trenutka u kojem sami postaju analitičari.

Kako onda politika ulazi u analitički proces? Tupinamba slijedi Althussera koji je osudio Lacanovo raspuštanje škole: Lacan je predstavio čin raspuštanja kao analitički čin, kao zaključnu gestu psihoanalitičkog procesa, no s obzirom na to da je ta gesta imala učinak na zajednicu, bila je (nedemokratski) politički čin koji je sebe poricao kao takvog. U to sam vrijeme bio u Parizu i sjećam se kako su se oni članovi koji se nisu slagali s raspuštanjem škole pobunili jer su smatrali kako je Lacan bio presenilan za odlučivanje i da je objavu o raspuštanju napisao Miller. Sud se složio s njima u tome da pojedinac nema pravo raspustiti organizaciju, tako da je krug oko Millera morao mobilizirati svoje članove i (jedva) prikupiti potpise natpolovične većine članova, onih koji su se slagali s raspuštanjem i time „demokratski“ potvrdili Lacanovu odluku. Moja je pozicija bila, i još uvijek jest, da se u slučaju Lacanove škole ne treba pretvarati da imamo posla sa zajednicom čiji je život (ili smrt) određen demokratskim pravilima – Lacanova škola bila je utemeljena u bezuvjetnom transferu spram Lacana kao osobe.

Barem djelomično isto vrijedi i za političke organizacije: ono što takvu organizaciju drži na okupu također može biti lik Gospodara koji pruža „višak“ s onu stranu inertne reprodukcije uspostavljenog poretka. Ovdje valja izokrenuti uobičajeno poimanje opresivnog Gospodara koji održava postojeći poredak dok se pojedinci nastoje pobuniti protiv istog – što ako su, prepušteni sami sebi, pojedinci skloni inerciji do mjere da ih od njezina stiska može izbaviti jedino autentični Gospodar koji im poručuje: „Da, možete...”

(doseći dalje od sebe, promijeniti stvari)!” Možda stranačka forma (kako je utjelovljena u lenjinističkoj partiji) ovdje pruža treći put, odupirući se i demokratskom iskušenju i podređenosti autoritetu, u onoj mjeri u kojoj ta forma organizacije ujedinjuje nepokolebljivu „dogmatsku” vjernost Svrši sa stavom propitkivanja svega, uključujući i formu te Svrhe.

Brecht nam ovdje može biti uputan. U onome što je za neke najproblematičnija pjesma drame *The Measure Taken*, u kojoj se slavi Partija, Brecht predlaže nešto kudikamo jedinstvenije i preciznije nego li se možda čini. Odnosno, čini se da Brecht naprosto uzdiže partiju u utjelovljenje apsolutnog znanja, historijskog agenta koji posjeduje potpuni i savršeni uvid u historijsku situaciju, u subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna, ukoliko je takav ikada postojao: „Ti imaš dva oka, ali partija ima tisuću očiju!” Međutim, iz bližeg čitanja jasno je da to nije slučaj: koreći mladog komunista zbor kaže da Partija *ne zna sve*, da je mladi komunist možda *u pravu* ne slažući se s prevladavajućom Partijskom strujom: „Pokaži nam put kojim ćemo poći, i mi / ćemo ga slijediti poput tebe, ali / nemoj krenuti pravim putem bez nas. / Bez nas, ovaj je put / najkriviji. / Ne odvajaj se od nas.“ To znači da autoritet Partije *nije* onaj određenog pozitivnog znanja, nego *forme* znanja, nove vrste znanja povezane s kolektivnim političkim subjektom. Ključna poenta na kojoj zbor inzistira jest samo to da, ako mladi drug misli da je u pravu, trebao bi se boriti za svoje stajalište *unutar* partijskog kolektiva, a ne izvan njega. Patetično rečeno, ako je mladi drug u pravu, onda ga Partija treba još više nego druge članove. Ono što Partija zahtijeva jest da pojedinac pristane svoje „ja“ utemeljiti u „mi“ kolektivnog partijskog identiteta: bori se s nama, bori se za nas, bori se za istinu protiv službenog partijskog stajališta, *samo nemoj to činiti sam*, izvan partije. Podjednako kao i u Lacanovoj formuli diskursa analitičara, ono što je važno kod partijskog znanja nije njegov sadržaj, već činjenica da zauzima „mjesto istine“.

Možda bi Tupinambina razmišljanja o tome što se događa u psihoanalitičkom procesu nakon završnog momenta terapije (analizantovo nadilaženje fantazije) trebalo čitati s obzirom na ovu „lenjinističku“ pozadinu. Uzimajući doslovno, i puno ozbiljnije od većine lakanovaca, Lacanovu tvrdnju da je konačni moment analitičkog procesa transformacija analizanta u analitičara, i kombinirajući tu tvrdnju s Lacanovom idejom o *la passe*, procesu „prijelaza“ koji subjekta čini analitičarem škole, Tupinamba neustrašivo izvlači njezne posljedice. Lacan je proklamirao da se analitičar ovlašćuje samo po sebi, ali – kako je zatim blago sarkastično dodao – drugi moraju potvrditi da je on *zapravo* samoga sebe ovlastio (inače bi svaki idiot mogao sebe proglasiti

analitičarem). Tu se stvara nova dimenzija kolektiviteta: više se ne nalazimo u intimi odnosa analizanta i analitičara. Analizant koji javno obznani svoju namjeru da postane analitičar prvo mora dati svjedočanstvo o tome što je naučio o sebi u procesu vlastite analize; očekuje se da će to ispričati još dvojici prosječnih članova škole (svojim *passseurs*) koje bira ždrijeb. Ukratko, nakon pada (analitičara kao) subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna, analizant mora postati svoj vlastiti subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna.

Ovdje je velika promjena ta da analizant koji je kandidat za analitičara mora svoje svjedočanstvo sročiti tako da svi tragovi autentične subjektivne istine budu izbrisani iz istoga (ili postanu nevažni): njegovo subjektivno mjesto izjavljivanja nestaje, sve što je važno jest izjavljeni sadržaj. Analizant mora formulirati svoje svjedočanstvo tako da ga dva prosječna, neutralna *passseurs*, koji ne znaju ništa o analizantovim osobnim borbama mogu shvatiti... da bi s njime učinili... što? Da bi ga prenijeli poroti sačinjenoj od triju analitičara škole koji će onda potvrditi (ili neće potvrditi) da je kandidat analitičar škole. No, zašto kandidatu nije dopušteno svoje svjedočanstvo iznijeti izravno pred porotom, zašto između njega i porote nema izravna kontakta? Kako bi se spriječilo svako inicijacijsko zatvaranje, kako porota ne bi postala neko inicijacijsko tijelo privilegirana pristupa istini i duboka osobna kontakta s kandidatom, sve se mora dogoditi na razini javnog znanja koje mogu prenijeti dva prosječna idiota. (Nemoguće je ne primijetiti sličnosti sa sudskim prosuđivanjem u društvu slobodnih subjekata u kojemu, kako je Hegel istaknuo, oni koji odlučuju o nevinosti ili krivnji nisu sudci, nego porota koju bira ždrijeb, a sastavljena je od vršnjaka optuženog, a ne od onih koji posjeduju neke posebne sposobnosti i kvalifikacije.)

Tupinamba nadalje ističe kako cilj analizantova svjedočanstva nije samo dokazati poroti da odgovara uspostavljenoj teorijskoj *doxi*, tj. da je analizant sposoban sebe interpretirati u terminima lakanovske teorije. Teorija i (klinička) praksa isprepleteni su tako da teorija nikada nije samo teorija prakse, nego i teorija ograničenja prakse, a praksa nikada ne nudi samo „primjere“ teorije, već proizvodi primjere koji osporavaju i preoblikuju teorijske uvide, što znači da kandidatovo svjedočanstvo sadrži potencijal da doprinese i transformira samo polje teorije. Parafrazirajući T. S. Eliotovu poznatu izreku, svaki novi teorijski uvid mijenja čitavu dotadašnju konstrukciju. Ovdje se prelazi sa želje analitičara na želju psihoanalize da se proširi i stekne nove uvide – a ova želja može funkcionirati jedino u „lenjinističkom“ kolektivu članova partije (škole) posvećene istoj Svrsi.

Kako se onda subverzivna jezgra *passagea* izgubila u zbiljskom funkcioniranju Lacanove škole? Izvor poteškoća u koje se lakanovski pokret upleo jest „lakanovska ideologija“, dvostruki manevar što ga Tupinamba opisuje sastavljen od: 1) dodjeljivanja radikalne epistemološke privilegije analitičarima: zbog svoje ukorijenjenosti u jedinstvenoj kliničkoj konstelaciji, psihoanaliza može uvidjeti „konstitutivni manjak“ ili sljepoću znanosti (koja isključuje subjekt), filozofije (koja je u konačnici *Weltanschauung* što prikriva pukotinu nemogućnosti) i politike (koja ostaje ograničena na domenu imaginarnih i simboličkih identifikacija i grupnih formacija), 2) potihog odvajanja psihoanalitičke teorije od njezinih korijena u kliničkom okruženju, ideološki je uzdižući na univerzalnu poziciju koja je po definiciji mudrija od svih ostalih diskursa (pri čemu logika označitelja ili teorija diskursa *de facto* postaju nova ontologija). Odličan je primjer takvog dvostrukog manevara Millerova politizacija psihoanalize unutar njegova političkog pokreta *Zadig*, u kojemu je liberalno-demokratska opcija izravno legitimirana pomoću lakanovske teorije.

Ne čini li Tupinamba za Lacana ono što na kraju svoje knjige izvrsno opisuje kao zaključne momente analitičke terapije: prevladavanje fantazme te imenovanje i navođenje u svjedočanstvu onih prepreka koje ne mogu biti simbolizirane, a koje su održavale prijenos? On nam omogućuje da se riješimo našeg transfera spram Lacana tako što ističe Lacanovo fatalno ograničenje: više nismo zarobljeni u beskrajnom pokušaju zahvaćanja misterija koji je Lacan, već dobivamo formulu kako se sam Lacan zapetljao u prostor u kojemu se javlja takav neuhvatljivi višak. Ne razjašnjavamo misterij, već formuliramo kako je – da parafraziram Hegelovu izreku o tajnama starih Egipćana – misterij koji nam Lacan predstavlja i misterij koji pokušavamo zahvatiti interpretirajući ga, bio misterij i za samoga Lacana i kako je taj misterij proizašao upravo iz određene pat pozicije u kojoj se našla teorija.

RAZGOVORI

Razgovor s prof. emer. Brankom Despotom¹

Za mudročću žudi samo onaj koji nije mudar i za taj svoj manjak zna (Plat. Symp. 204a-c7). No ako je filozofija takva erotička žudnja za mudročću, što je onda $\phi\lambda\iota\alpha$ u $\phi\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$? Može li filozofija, kako Hegel kaže, odložiti svoje ime ljubavi prema znanju i biti zbiljsko znanje?

Krenimo od kraja vašeg pitanja, naime od Hegela, s kojim sam se, uzgred rečeno, družio kao s nekim tko mi je zaista blizak. Na tom mjestu iz Predgovora *Fenomenologiji duha* koje navodite, Hegel otprilike kaže: ono što sam si ja kao životni cilj postavio jest to da filozofija odloži ime ljubavi i da postane zbiljsko znanje. Ako se sredstvima filozofije koja su nam na raspolaganju od Platona i Aristotela, pod pretpostavkom da Hegel jest filozof, što je samo po sebi upitno, pokušamo približiti Hegelu i onomu što se kroz njega filozofijski događa, tada taj iskaz da je on sam sebi za životni cilj postavio nešto vezano uz filozofiju dobiva sasvim osebujno značenje. Što bi to značilo: filozofija kao životni cilj? I onda k tomu još: filozofija koja postaje zbiljskim znanjem? Sjetite se da je autentični marksizam, koji se nadovezuje na Karla Marxa samog, govorio o ozbiljenju filozofije. Ozbiljenje filozofije nije ozbiljenje nekakvog političkog programa, nego je upravo filozofija kao životni cilj. To prvi put Hegel na ovom mjestu izgovara. Filozofija kao životni cilj, to je bila i Hölderlinova motivacija, samo što je on filozofiju shvaćao na drugačiji način, ali je također tragao za svojevrsnim ozbiljenjem filozofije, naime omogućiti filozofijski, putem filozofijskog pjesništva, rođenje nerođenog naroda i nerođenih bogova. Zar to nije neprispodobiv cilj, gdje ne može niti jedna religija konkurirati, niti jedna znanost, niti jedna politika, niti išta drugo. Kako Hölderlin to vidi, samo istinska poezija to može postići. Poroditi nerođeni narod, to jest istinski narod i nerođene bogove. Analogno tomu, Hegel sebi kao životni cilj postavlja to da filozofija postane nešto što je kao ljubav za znanjem uvijek iznova htjela biti i da postane zbiljsko znanje. Da bismo u taj horizont uopće mogli dospjeti, moramo prethodno ispitati što je to „filozofija kao životni cilj“. Negativan izraz toga je: ništa na tom svijetu ne može se s filozofijom

¹ Razgovor s profesorom Despotom vodili su članovi uredništva i drugi članovi udruge NOUS u svibnju 2022. godine. Tekst su priredili Paulo Rašica i Ognjen Ražov Bogavčić.

usporediti. Sve je u tome da se filozofija kao filozofija obistini. Ako se to ne dogodi, onda ne samo da filozofija sama nema smisla, nego je i sve izvan filozofije totalno besmisleno. To je uz ostalo, ako hoćete, i prva kritika kršćanstva i uopće religiozitetu i bilo kojeg nefilozofijskog ili vanfilozofijskog ophođenja. Ono jedno jedino nužno, kako bi rekao Ernst Bloch, ono što mora biti jest *obistinjenje* filozofije. Djelovati na putu obistinjenja filozofije, to je jedan od mogućih odgovora na pitanje što znači biti filozofom. Dakle nije filozof onaj koji filozofira, nego onaj koji filozofiji omogućuje da se obistini.

U čemu je onda, u tom kontekstu, bitna razlika između φιλία i ἔρως? Nešto od toga ako hoćete tekstualno, možete naravno naći kod Platona. Klasični tekst za ἔρως je, iako ne jedini, Platonov *Simpozij*. Već sam naslov Συμπόσιον nije tako jednostavno prevesti. Kod nas je uvriježeno *Gozba*. Već sama grčka riječ upozorava na to da gozba tu ima sasvim osebujnu narav, naime da je neka vrsta zajedništva. Συμ-πόσιον je su-gozbljenje ili su-pijenje, su-slavljenje. U samom tekstu stoji i συν-ουσία, što je, ovisno o tome kako prevodite ουσία, grčka riječ za zajedništvo. Su-bitak ili, heideggerovski rečeno, *Mit-Dasein* bio bi za συν-ουσία koliko-toliko adekvatan prijevod. No, συμπόσιον nije obična gozba, već su-bitu, zajednički bitu u horizontu duhovnog opijanja. Jer ti govori koji se drže na gozbi zapravo su svojevrsno duhovno piće, koje vas podigne, otvori, nadahne za bit same stvari. Svi govori u *Gozbi*, onako kako su izneseni, tvore sasvim osebujan sistem koji se hegelovski može označiti kao fenomenologija ἔρως-a. Svi bitni fenomeni ἔρως-a, svi načini kako ἔρως kao takav u različitim sferama može nastupiti, progovaraju kroz različite govornike da bi se onda zajedno na koncu sabrali u onome što kroz Sokrata progovara kao Diotimina riječ. Pri čemu ni ime Διοτίμα ne treba preskočiti, naime to je ona koja je od Zeusa, od najvišeg boga slavljena. Ona koja o najvišim stvarima zna ono što treba reći u tom je smislu vračara iz Mantineje. To najviše, što nijedan prethodni govornik u *Simpoziju*, od Fedra do Agatona, pri čemu je Aristofan jedan od izuzetnih govornika, ne može izreći, jest *istina* ἔρως-a. Ta istina ἔρως-a progovara kroz Diotimu i otkriva da je ἔρως neki δαίμων. Niti smrtnik niti besmrtnik, niti mudar niti neznalica, niti čovjek niti bog i tako dalje, nego između toga. Ali ono što ne progovara kroz Diotimu dolazi do riječi kroz Sokrata i kroz njegov razgovor s Agatonom. Kroz διάλογος, kroz putovanje kroz λόγος, dolazi naime do toga da je ἔρως što? Ne ἔρως ljepote, nego da je ἔρως kao ἔρως pokušaj rađanja u ljepoti. Ono što određuje ἔρως kao ἔρως jest rađalačka, plodonosna ljubav. To je ako hoćete, hegelovski rečeno, produktivna ljubav. To je ljubav koja ne ostaje pri onome što ljubi nego ono ljubivo kao ljubivo istom rađa, hoće ro-

diti, poroditi. Element pak u kojem takva rađalačka ljubav to može činiti jest ljepota. Poznata vam je hijerarhija ljepote na kraju *Gozbe*, od pojavne ljepote, lijepih govora pa sve do ideje ljepote. Ona ljepota u kojoj se istinski lijepo daje rađati i proizvoditi jest ideja ljepote. Otud je erotika i pravi idealizam jedno te isto. ἔρως neće ništa drugo nego u horizontu ideje onog lijepog roditi i proizvesti lijepa bića. To hoće ἔρως. Za razliku od toga, imate jedan drugi isto fundamentalan i uvijek iznova zaboravljen i preskakan Platonov dijalog – Λύσις. Podnaslov je *O prijateljstvu*, jer se φιλία kod nas prevodi kao prijateljstvo. Λύσις je, koliko ja barem mogu vidjeti, jednako tako značajan za filozofijsko razumijevanje razlike između φιλία i ἔρως, o kojoj ste vi načeli pitanje. Platon u njemu ponavlja isti izriječ koji se nalazi također u *Gozbi*. To mjesto, koje je zapravo jedan od mogućih negativnih odgovora na pitanje kako stvar stoji s filozofijom, glasi otprilike, u slobodnijem prijevodu, da niti bogovi niti neuki ljudi ne filozofiraju, nego oni koji su između bogova i ljudi. Tu imate zapravo skriven odgovor na to kako s filozofijom općenito stvar stoji i što bi bila filozofija. Na to je vrijedno upozoriti. To su dva dijaloga gdje se o ἔρως-u i o φιλία od Platona, recimo to tako, iz prve ruke može saznati. Iz *Simpozija* vidimo da je ἔρως, skraćeno rečeno, rađalačka ljubav. φιλία to nije, i to je prvi korak u određenju njihove razlike. φιλία ništa niti ne rađa niti ne proizvodi. φιλία je, to se može i filologijski, a onda i u kontekstu dijaloga Λύσις, sagledati, najbliža onomu što mi zovemo prijateljstvo, ali prijateljstvo u smislu bliskosti, srodnosti, u onome smislu kako se još starinski govorilo da je pravi prijatelj drugo ja. Dakle prijateljstvo koje otkriva, koje omogućuje ili je omogućeno dubljom istovjetnošću. To da je netko isti s drugim koji nije on sam otvara mogućnost prijateljevanja. U dubljem smislu prijateljevanje znači biti zajedno. Doslovno biti za-jedno. O tome se najljepše filozofijske stranice mogu pronaći kod onoga koji navodno nije razumio svoga učitelja, a bio je usprkos tomu njegov najbolji i jedini đak miljenik, u *Nikomahovoj etici*. Tu imate ono znamenito poglavlje o tome što je prijateljstvo i kako je ono moguće. U tom je horizontu poanta u tome da istinski prijatelj može biti samo σοφός, samo onaj koji je mudar. Nitko drugi. Ili s druge strane gledano, onaj koji je ozbiljio ono čemu φιλοσοφία kao φιλοσοφία teži i oko čega nastoji. Tu imate, ovako ugrubo i izdaleka, naznaku razlike između ἔρως i φιλία. ἔρως je, skraćeno rečeno, rađalačka ljubav, a φιλία pretpostavlja, sad smo u napasti reći, što? Da je filozofija postigla svoju svrhu i da živi u biću koje je filozofiju kao takvu, to jest mogućnost filozofije, ostavilo za sobom i postalo samo ono do čega je filozofiji kao filozofiji stalo. To je upravo ono što Hegel želi reći, samo drugim riječima, koje, s obzirom na grčku tradiciju, ako iz nje gledate, zbunjuju. Što bi to bilo naime zbiljsko znanje – *wirkliches Wissen*?

Te riječi su iz Predgovora *Fenomenologiji duha*, a kao što svi znate, *Fenomenologija duha* završava apsolutnim znanjem. U čemu bi bila razlika između apsolutnog znanja i zbiljskog znanja? Što bi to uopće bilo zbiljsko za razliku od mogućeg? I što bi bilo znanje za razliku od znanosti? To su sve pitanja koja se moraju postaviti da bi se ovo mjesto Hegelovo, u smislu najvišeg životnog zadatka, obistinjenja i ozbiljenja filozofije na neki način moglo uočiti, a zatim i shvatiti.

Što je metafizika i u čemu se sastoji sveza i razlika između filozofije i metafizike?

Toj se razlici daje na različitim razinama pokušati približiti. Metafizika je u sebi učvršćena, na neki način nesalomljiva. Nešto od toga progovora već kroz samu riječ *meta-fizika*, ne u tom smislu da dolazi nakon fizike, nego da prethodi svemu onom fizičkom, koje je samo po sebi krhko, lomljivo, prolazno, rodivo. Ono metafizičko je nesalomljivo, nekrhko, nerodivo. S obzirom na razlikovanje $\epsilon\rho\omega\varsigma$ i $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, o metafizici se, za razliku od filozofije, ne može erotički govoriti. Erotika je nemetafizički pojam. Erotika u metafiziku spada samo u horizontu vulgarne pornografije 20. i 21. stoljeća. $\epsilon\rho\omega\varsigma$ je u nemetafizičkom, ali filozofijskom smislu, mogućnost rađanja onoga najvišeg, najljepšeg, najuzvišenijeg, u napasti sam da kažem – onog svetog. Za razliku od toga, metafizika kao metafizika u svojoj je metafizičnosti zapravo impotentna, u tom smislu da ne može rađati. Može proizvoditi spise, može, u lošem značenju te riječi, filozofirati, može proizvoditi traktate, ali ne može roditi ono živo. Osim toga, metafizika se uvijek iznova na neki način pretpostavlja kao vrsta spoznaje. Filozofija nije nikakva spoznaja. Filozofiji primarno nije stalo do znanja nego do onoga *postati* i *biti*. Postati i biti zajednica slobodnih: bogova i ljudi, za koju, da bi bila moguća, nužno je prvo – kako je Hölderlin rekao – prave bogove naroditi, a pravedne ljude proizvesti. I ako jedno i drugo uspije, a to bi filozofija morala moći, onda može uspostaviti istinsku zajednicu bogova i ljudi. Metafizici se fućka za to. Metafizika se odnosi spram onoga što uvijek i nužno jest i ne može biti drugačije. U svim udžbenicima metafizike piše: metafizika razmatra ono biti kao takovo. Tobože, na tragu Aristotela. Je li to Aristotel ili nije, to je naravno pitanje za sebe. Ali čemu uopće razmatranje onoga danoga u smislu metafizike, pa onda spoznavanje onoga danoga? Zašto? Koja bi svrha tomu bila? Koji bi bio smisao toga?

U metafizici se na čudan način može govoriti o mišljenju. Metafizika pod svaku cijenu hoće misliti. Što hoće reći *mišljenje* u metafizici, to je u

školskom smislu relativno prozirno, čak dano u različitim tekstovima. Naime, metafizika pretpostavlja to da je logika znanost mišljenja. Pita li se što je mišljenje, onda ti metafizika odgovara: logika sama. Ako se pak logiku pita što je mišljenje, onda logika veli: to će, s obzirom na uvjete mišljenja, odgovoriti metafizika kao ontologija. I tomu je zaista tako, to je zatvoren krug. Ontologija veli da *biti* primarno znači *biti pojam*. Biti pojam pak nije potpuno biti. Da bi pojam mogao u potpunosti biti, mora se sintetizirati s drugim pojmom. Ta sinteza pojma i pojma je sud. Sud istom konstituira ono biti konkretnoga bića o kojem metafizika govori kao o *nečem*. To *nešto*, koje je sinteza dvaju pojmova, jest prvo biće metafizike. Dalje, iz toga *nešto* dadu se izvoditi, s obzirom na njihovo biti, druge neštote, a taj izvod drugih neštota odvija se po principu kauzaliteta. Metafizika pretpostavlja, sad više ne samo logiku, nego za *biti* svojih predmeta pretpostavlja princip kauzaliteta, i to ne u puko fizičkom smislu – zato se i zove metafizika – nego u ontologičkom smislu. Ontologizirana logika znači da iz nečega slijedi nešto, pa se tako uspostavljaju sudovi, zaključci, na koncu i sistem. Takav konzistentan promišljen izvod je metafizički sistem kao na logici počivajući sistem, pri čemu je logika pretpostavljena kao onto-logika, odnosno, kako je Nicolai Hartmann rekao, „logika bitka“, *die Logik des Seins*. I ta „logika bitka“ jest fundament metafizike. Za razliku od toga, filozofija – čudno zvuči – logiku uopće ne pretpostavlja, no ostaje pitanje kako s filozofiranjem i *dialogosom* stvar zapravo stoji.

U kakvom odnosu stoji filozofiranje i mišljenje, a u kakvom mišljenje i dijalektika? Je li filozofirati isto što i misliti?

Za početak bi vrijedilo upozoriti na jedno mjesto u Platonovoj *Politeji*, gdje možete naći naznaku što bi to za Grke bio *voûç*, što mi obično prevodimo kao *um* ili kao *duh*. Na tom mjestu, naime, Platon veli da je *voûç* oko duše, dakle ne tjelesno, nego duhovno oko. To oko duše, ako je zaista duhovno oko, to jest *voûç* u izvornom značenju te riječi, vidi sve vidljivo u njegovoj vidljivosti. Pritom je opet prilika da se podsjetimo – što nije samo puko filologijsko upozorenje – kako je Platon došao na to da je ono što istinski jest prozvaio idejom. Zato jer mu je *voûç* duhovni vid. Ideja je ono što se duhovnim vidom vidi: *εἶδος* kao izgled i *ἰδέα* kao vid ili gled. Na duhovnome putu, na putu duhovnoga gledanja i viđenja otkriva se ono vidljivo u njegovoj vidljivosti. *Noûç* nije nikakvo iskustvo, *voûç* ne gleda u ono vidljivo kao pojavno; to je empirija, iskustvo, što je, uz ostalo, djelomice mogući predmet *διάνοια*-e. Ako se *διάνοια* vidi iz tog horizonta, iz horizonta duhovnoga vida, ona je

– već sama riječ na to navodi – putovanje kroz horizont vidljivosti onog vidljivog. Διάνοια nije nešto izvan νοῦς-a, nego pretpostavlja νοῦς kao duhovni vid i kreće se unutar tog duhovnog vida na taj način da kroz puteve, kroz mogućnosti toga vida prolazi. Mi danas sasvim neodgovorno govorimo o razmišljanju, a zapravo je riječ o razumijevanju ili razviđanju, pri čemu ovo *raz* u *razviđanju* odgovara onomu διά u διάνοια. Razviđanje se kreće u horizontu vidljivosti onog duhovno vidljivog.

No smije li se uopće pomisliti na to da su filozofiranje i mišljenje jedno te isto? I pripadaju li dijalektika i dijalog nužno filozofiji kao istraživanju istine? Prije svega zamislite se nad ovim: u čemu je bit, a onda u čemu je razlika između νοῦς-a i λόγος-a. Kakve veze uopće može imati λόγος s νοῦς-om? U tom smislu valja uočiti – i to ne samo u tekstovima, nego u samoj stvari koja te tjera ako hoćeš pratiti tekst iznutra, to će reći ako ga hoćeš filozofijski na neki način slijediti – da διάνοια na διάλογος nekako upućuje. Ali na koji način? Pitanje se može postaviti ovako: je li dijalog bez διάνοια-e uopće moguć, to jest ako διάνοια prevedemo uvjetno kao raz-umijevanje, može li se raz-govarati bez raz-umijevanja? Jedan mogući prijevod za dijalog je naša stara riječ *raskaz*. Ukoliko se pak λόγος u διάλογος razumije kao zbor, onda je διάλογος raz-zbor. Mi danas jedva da čujemo to što progovara kroz riječ *raskaz*. To raskazivanje je grčko διαλέγειν i διαλέγεσθαι. Kroz kazivanje, rastvarajući kazivanje samo, iznosi se na vidjelo ono što kazivanje hoće iskazati. U svakom slučaju, takvo moguće objašnjenje onoga što je raskaz povratno upućuju na διάνοια. Ali kakva je unutrašnja veza, što νοῦς hoće preko διάνοια s λόγος-om i kako je uopće moguća veza između νοῦς-a i λόγος-a?

Na naš susret s Aristotelom utjecala je skolastička tradicija, koja nije izvorno filozofijska. Mi danas nismo ni svjesni toga da je Aristotelova logika, kako se obično naziva, do nas došla preko skolastike. Skolastika je instrumentalizirala Aristotelovu logiku za svoje teologijske svrhe. Glavna teologijska svrha bila je logički omogućiti – za to je logika trebala poslužiti – dokazivanje za opstojnost Božju. Dakle to je teologijski motivirana logika kao takva. Kad logika ne bi mogla dokazati da Boga ima ili da ga nema, onda nam, teologijski gledano, logika uopće ne bi bila potrebna. U naslijeđu te tradicije Aristotelova logika je u novom vijeku dalje strukturirana i formalizirana. Ali povijesna je istina Aristotelove logike to da ona nije formalna logika. Logika postaje formalnom logikom u opreci spram teologijski zloupotrebijene logike u srednjem vijeku do Kanta. Kant je prvi koji u tom smislu formalizira, čak i formira terminologiju opće ili formalne logike i proglašava da je logika završena znanost jer od Aristotelovih vremena nije napravila nijedan korak

naprijed, nije se morala usavršavati, ali to zato, inzistira Kant, jer je formalna, to jest bez sadržaja. Jer ne pati niti od teologijskog niti od ontologijskog, a ponajmanje od iskustvenog opterećenja. I na tome onda gradi Kant razliku apriornih sintetičkih sudova, koji su, gledano iz tog horizonta čiste logike, takovi sudovi koji izvan logike ne trebaju apsolutno ništa da bi zaista bili logički „funkcionalni“. No ti takovi, čisto logički, apriorni, s onu stranu svakog mogućeg iskustva, donosivi sudovi, produkti su čistoga uma. Čisti um ništa drugo ne radi u svojoj čistoći nego proizvodi čiste, ni o čemu ovisne, ni na kakvom iskustvu utemeljene sudove. Upravo zato je čist, nije uprljan iskustvom, nije u blatu iskustva, kako je to slučaj u empirizmu, nego je u umskoj čistoći proizveden. Na tome tragu Hegel u svojoj *Logici* karakterizira mišljenje. Mišljenje je u izravnoj vezi s onim erotiĉkim i filetiĉkim momentom o kojem smo govorili. Kako? Hegel kaŹe da je sve istinsko mišljenje veĉ u sebi samome produktivno. Produktivno mišljenje nije ništa drugo nego, s obzirom na svoju svrhu, apsolutni sistem spekulativne logike. Ta spekulativna logika jest upravo zato i logika i spekulativna jer je kroz čistu logiĉku spekulaciju samu sebe u svojoj cjelovitosti proizvela. I sad je tu novi bitan moment za ἔρωϑ i za erotiku, ali i za φιλία. To nije puko proizvodno mišljenje onako kao što je ἔρωϑ proizvodnja u horizontu ideje ljepote, veĉ je sebe-proizvedeće mišljenje. Ako se veĉ govori o subjektivitetu subjekta u Hegelovom horizontu, s obzirom na ono znamenito mjesto iz *Fenomenologije duha*, da supstancija mora postati subjektom, da je nedostatak Spinoze u tome da je supstanciju ne-subjektivno shvatio. Subjekt je zapravo sebstvo i to ne bilo kakvo sebstvo. Ono nije dano, rođeno, prirodno zateĉeno, prirodno proizvedeno. To je *sebe-proizvedeće sebstvo*. To je, historijski gledano, Fichte otkrio kao apsolutno Ja, naime takvo Ja koje u svome jastvu sebe sama kao Ja uspostavlja. Na tragu toga konstituira se čisti subjekt i ono samoproizvodno, sebeproizvodno ἔρωϑ-a. To samo-sebe-proizvodno, produktivno u ἔρωϑ-u obogaćuje se u smislu subjektiviranog ili, rekao bi Heidegger, subjektivitetnog sebstva.

Ono na što vas hoću upozoriti s obzirom na teško pitanje kako s mišljenjem stvar stoji jest to da mišljenje kao διάνοια, mišljenje razuma nije uistinu mišljenje. To je pasivno sintetiziranje subjekta i predikata. Vidiš ovaj grm i veliš „Grm je zelen“. To je vulgarno mišljenje kao suđenje u horizontu uoĉavanja onoga što je u iskustvu dano. Ali pravo mišljenje ne pretpostavlja danost niĉega. Njemu je svojstven upravo produktivitet u smislu sebeproizvodnje onog mislivog kao takvog u njegovoj mislivosti. Prema tome, produktivno mišljenje ništa ne zatjeĉe, nikakvo iskustvo ne pretpostavlja, nego samo Źivi u svojem vlastitom elementu. I u tom smislu se tu javlja sasvim osebujan pojam slobode. I zato će Hegel na bezbroj mjesta reći – sloboda je samo u

mišljenju. Slobode izvan mišljenja uopće nema. Tko pripovijeda o slobodi u politici, slobodi izbora, ili o slobodi odlučivanja ili bilo čega drugog, uopće ne zna što govori. Sloboda je samo sebezproizvođenje onog mislivog u njegovoj mislivosti i sebeznanje te sebezproizvodnje. To je puna, samosvjesna ili sebesvjesna sloboda. U tom su smislu ἔρως i φιλία na neki način sjedinjeni, poistovječeni u najvišem zadatku zbiljskog znanja, a zbiljsko znanje nije drugo nego druga riječ za znanost. Znanost je zbiljsko znanje, s tim da se zbiljsko na njemačkom kaže *wirklich*. U hrvatskom je zbiljsko s-biljsko, a *bilj* je stara riječ za istinu. Ukratko, u hrvatskom se, kad je riječ o zbiljskom znanju, ne čuje ono što se u njemačkom čuje u *wirkliches Wissen*, a to je doslovce djelatno znanje. Djelatno je znanje, pak, s obzirom na ono što smo govorili o produktivnom mišljenju, takvo znanje koje, djelujući kao znanje, sebe kao znanje omogućuje i uspostavlja. To kroz sebe sama uspostavljeno znanje u cjelini svoje unutrašnje mogućnosti jest znanost. I zato na kraju *Fenomenologije duha* iskrsava znanost kao svrha, no riječ je prisutna već u prvom naslovu *Fenomenologije*, koji je glasio *Znanost fenomenologije duha*, a isto tako i u znamenitom podnaslovu *Znanost iskustva svijesti*. To iskustvo svijesti, koje je Hegel sam iz podnaslova prekrizio, nije mu bio adekvatan izraz, jer je riječ zapravo o sebeiskušavanju svijesti. Iskustvo svijesti zvuči kao da svijest ima iskustvo iskušavanja kao jedino moguće. Međutim, nije riječ o nečem što bi svijest kao svijest zatekla, nego kroz cjelinu fenomenologije svijest sama prolazi kroz svoje vlastite fenomene, to jest, pojavne oblike – ovo „svoje vlastite“ znači „koje sama sebi kao svijest postavlja“. I zato je na koncu rezultat, uz ostalo, identitet subjekta i objekta, to jest apsolutno znanje i apsolutna svijest.

Veliko je pitanje kako s filozofiranjem i διάλογος-om stvar stoji. Velika nam tradicija sugerira da su oni iznutra povezani, ali u razlici spram te velike tradicije u onome što se sasvim neprimjereno zove neoplatonizam – neprimjereno zato jer je isto toliko neoaristotelizam koliko je neoplatonizam – konkretno kod Plotina i Prokla gotovo da nema dijalektike. Ne može se reći da pogotovo Proklo, ali isto tako i Plotin, nije filozofiranje koje odskače od dijalektike kakva se nalazi u Platona. Umjesto dijalektičkog izvođenja to je naprosto – kako se pokušava najjednostavnije prikazati – intuitivno sagledavanje onog jednog, koje je transcendentno, o kojem se ne da ništa reći, koje se ne da ni misliti, koje se ni na koji način osim duhovnim dodirom – što je analogon duhovnom oku od kojeg smo počeli – ne da dotaknuti i iz njega, ako si svjestan toga kako si do njega došao, naime do te ekstaze – ἔκστασις znači izvansebljenje, izstajanje iz sebe – istim se putem vratiti u tom smislu da sve što je uopće moguće vidiš kroz ono neizrecivo, nesagledivo jedno. Ali bez dijalektike, nego naprosto nužnim unutrašnjim putem. Moglo bi se reći, to je

duhovno iskustvo s kojim se ne može diskutirati. Ako uzmete Plotinov tekst, to je, da tako velim, zbilja čista duhovna slast za onoga komu je sladostrašće spekulacija. Za nekoga tko nije u stanju dodirnuti ono najviše pa se onda iz toga pokušati spuštati u niže sfere to djeluje isprazno.

Pritom se može usput reći da se tu ne traga za definicijom stvari. Definiciji u filozofiji nije mjesto, osim usputno, kao što Aristotel u takozvanoj *Metafizici* u maloj Alfa, za φιλοσοφία veli da je ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας. Ali, pritom je onda prethodno pitanje – što je ἐπιστήμη? Uvriježilo se ἐπιστήμη prevoditi kao *znanost*. Na latinski se prevodi kao *scientia*, a onda su to Nijemci preuzeli kad su počeli filozofirati, pa su ἐπιστήμη preveli kao Wissenschaft. I to je tradicionalno došlo i do nas: znanost, pa onda i znanje. Ali ἐπιστήμη nije nikakva znanost. ἐπιστήμη se ne da prevesti kao jedna riječ, ali znači točno ono što sintagma u hrvatskom „biti pri stvari” hoće reći. ἐπί i ἵσταμαι, biti pri stvari ili, u izvedenom smislu – nešto što se opet sasvim izgubilo uslijed toga da se više uopće ne pita što je διάνοια za razliku od νοῦς – razumjeti, razumijevati nešto. Mi još i danas znamo reći „razumjeti se u nešto“, u tom smislu biti s nečim zblizen, na taj način prislan da možeš ne samo reći kako s tim stvar stoji, nego da možeš onda, ukoliko postoji mogućnost, i proizvesti nešto takvo. Biti pri stvari, s obzirom na ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας iz *Metafizike*, jest biti pri stvari koja se zove istina. To se ne da definirati, ne da se reći što je istina, ali se da filozofirajući razmatrati uvjete mogućnosti nečeg takvog kao biti ono istinito i biti istina sama.

Recimo, druga Aristotelova karakterizacija koja nas približava onomu na što sam već upozorio, a to je teško pitanje: kako s mišljenjem stvar stoji? Grci prije svega uopće nemaju riječ za mišljenje. Čudno zvuči, ali je tako. Ali, recimo odmah na početku *Gama knjige Metafizike*, Aristotel za tu ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, to jest za biti pri stvari istine – karakterizirajući je s druge strane, s drugog aspekta, naime, s obzirom na ono kako se ta ἐπιστήμη, to biti pri stvari, odnosi spram te svoje stvari – veli da „jest neka ἐπιστήμη koja motri ono jesuće kao jesuće“ (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν). No, problem nije uopće ono jesuće (bijuće), nego kako s onim θεωρεῖν stvar stoji. Danas svima izgleda samorazumljivo da se teorija uzima u razlici spram prakse. θεωρεῖν nije ništa drugo nego svečanost motrenja. θεωρία je svečano ukrašen brod koji je plovio na Delos prilikom svečanosti Apolonove gdje se jedanput godišnje – cijela je Atena tada bila na nogama – sve pretvorilo u svetkovinu onog biti, u svetkovinu življenja. Karakter te svetkovine je θεωρία.

U kakvom su međusobnom odnosu pitanje i filozofiranje?

Pitanje je prije svega retorički pojam, u tradiciji od Aristotela do dana današnjeg, a onda sekundarno i gramatički. Ali ni retorika ni gramatika ne odgovaraju na pitanje: što je zapravo pitanje, kako stvar stoji s pitanjem, i dalje: što je istinsko pitanje, i to ne odmah u obratu kao pitanje istine, nego: što omogućuje upitnost upitnoga u onome biti pitanje. Kako je moguće biti pitanje? Kako je moguće biti kao pitanje? S deriviranim podpitanjem: koje bi bijuće ili suće uopće moglo pitati? Mogu li bogovi pitati? Kakav bi to bio bog koji bi postavljao pitanja? Dakle, što je pitanje, ne samo u smislu onoga tko bi mogao pitati, nego i onoga što se može i što bi se moglo pitati. U čemu je, dakle, uopće mogućnost mogućeg pitanja? To je predpitanje. Sa zaključnim podpitanjem: Što je istinsko pitanje? Što je ono što pitanje odista čini pitanjem?

Podsjećam vas da je Martin Heidegger, dijelom kao bijeg od teologije, uveo to da je misliti i pitati jedno te isto. Kao dobro školovan profesor znao je da to treba raščistiti, naime pod vidom pitanja: Što je istinsko pitanje? Heidegger kaže da je istinsko pitanje moguće nad bezdanom bez-upitne slobode. Što bi to bilo – bezdan bez-upitne slobode – kao ono koje omogućuje pitanje kao pitanje? Dakle, pitati i pitanje nije ništa samorazumljivo, pogotovo uzme li se u obzir njegov retorički aspekt. Ako pitanje pretpostavlja toliko toga neraščišćenog, kako se onda može doći do toga da bi se filozofiranje i pitanje dovelo u bilo kakvu vezu? Heidegger pretpostavlja kao da je samorazumljivo da je Platon poistovjetio misliti, pitati i filozofirati. U takovu se populariziranu „jednadžbu“ upliće klasična teza, s kojom dolazimo do problema početka, da je filozofija otpočela sa Sokratom, da je Sokrat rekao „znam da ništa ne znam“ i da je tako počeo filozofirati. Tu treba odmah primijetiti da Sokrat nije bio tako jadan da se morao u svojoj skromnosti zadovoljiti sa svojim neznanjem. U grčkom originalu kod Platona na nekoliko mjesta, naročito u *Apologiji*, stoji: οἶδα με οὐκ εἰδέναι. U koliko-toliko približnom prijevodu οἶδα με οὐκ εἰδέναι ne znači „znam da ništa ne znam“, nego „vidim sebe sama da mi je biti ne vidjeti“. To je koliko je moguće doslovno i po smislu prevedeno. Ako uzmete tu sintagmu „vidim sebe da jesam, da mi je biti tako da ništa ne vidim“, tu se najprije nameće pitanje kakav je to vid koji vidi sebe kao nevid. To je vid koji vidi neviđenje. Taj neviđenje gledajući i videći vid jest početak filozofiranja. Ako je εἰδέναι i οἶδα με vezano uz εἶδος i ἰδέα, uz vid i uz ideju, tada bi se moglo filozofijski prevesti ne „vidim sebe da ništa ne vidim“, nego „vidim sebe da ne vidim ono vidno“. Ono pak vidno ne vidjeti, to je pravi početak filozofiranja. To da ništa ne znaš nije važno, svi smo više ili manje

neznalice, ali ako jesi na taj način da vidiš samog sebe kao onoga koji ne vidi ono vidno, u smislu onog bitnog, onog što je vrijedno viđenja, onda počneš filozofirati. Naime, onda se daješ u potragu za onim vidnim, za onim bitnim, za onim bez čega se ne može biti, onim što nije sporedno, nije nevažno, nego je na taj način nužno da mora biti da bi se uopće moglo biti. Dati se u potragu za onim što mora biti da bi se moglo biti jedan je od karaktera filozofiranja. Je li takva potraga pitanje ili je mišljenje, ili pak nešto drugo?

Da skratimo, ja bih filozofiranje odmah povezao s onim o čemu smo već govorili, naime s *φιλία* i *ἔρως*. Pravo filozofiranje nije niti mišljenje, niti pitanje, nego po mogućnosti rađalački *ἔρως*. Kao što je rađalački *ἔρως* trudnoća i bremenitost, tako bi se moglo reći da je i *φιλοσοφία* prije svega svojevrsno bremenjenje trudova, a ne pitanje ili mišljenje. Ali ostaje ovo predpitanje: kako s pitanjem samim kao takovim stvar stoji? Može li se u filozofiji uopće nešto pitati?

Platon mitom u dijalogu Politik govori o razdoblju *κόσμος*-a u kojem bog njime više ne upravlja i u kojem bog napušta *κόσμος* i prepušta ga njemu samomu. Tko ili što je taj bog i koja je zadaća filozofije u takvom obezboženom *κόσμος*-u?

Tu se najprije postavlja pitanje nečega što je beskrajno teško, a opet istovremeno i jednostavno, samo je toliko zlorabljeno da smo svi tom zlorabom zalučeni. A to je – kako s mitom stvari stoje? Što je zapravo *μῦθος*? Otkuda u standardnim historijama filozofije – koje s filozofijom nemaju veze, nego samo pripovijedaju dječje pripovijetke – predodžba o takozvanim Platonovim mitovima u kojima navodno Platon nije racionalno govorio? Zašto bi uopće Platon morao racionalno govoriti? To se naravno ne vidi i ne kaže, ali se mni je da nije mogao racionalno izreći misao, pa je pričao priče za malu djecu, to jest izmišljao mitove. Mit o preegzistenciji duše – zapravo najznamenitiji mit koji se svodi na to da duša koja nije gledala ideje ne može postati čovjekova duša, to jest da se čovjek kao čovjek ne može roditi ako prije rođenja nije vidio ideje. To je mit o preegzistenciji ideja. To da u tom mitu leži nužnost mogućnosti čovjeka kao čovjeka, da je riječ o čovječstvu čovjeka, o onome bez čega se čovjeka kao čovjeka, u razlici spram svih drugih, kako spram bogova tako i spram takozvanih nižih živih bića, uopće ne da zamisliti, to takvim pripovjedačima o mitovima nije na kraj pameti. Ali da bi se čovjek kao čovjek u svome čovječstvu konstituirao, to je filozofijsko pitanje koje vodi u takozvanu „filozofijsku antropologiju“. „Filozofijska antropologija“, to jest

filozofijsko pitanje kako s čovjekom, odnosno njegovom biti, stvar zapravo stoji, vodi konzekventno po Platonu, što ne znači da je to jedini put, u takav μῦθος. Toga se vjerojatno sjećate u dijalogu *Timej*. Tamo je odmah na početku okarakterizirano to što je mit. Mit je istini sličan, i u tom smislu vjerodostojan i vjerovjatan. To je μῦθος. No cijeli taj *Timej* pokušaj je „konstrukcije“ κόσμουα putem bogova i drugim sredstvima, ali pod vidom vjerojatnoće. Zato je to μῦθος. To je najbliže istini, koja se po Platonu u svojoj čistoći jedino umski, to jest idejno može dokučiti.

Zadaća je filozofije, što je očigledno iz Platonovog izvođenja u *Politiku*, da u doba odsutnosti boga u κόσμος-u ona stupi na mjesto boga. Tamo gdje nema boga, tamo je filozofija nužna da bi uopće κόσμος mogao biti. To Platon hoće reći. Pritom se treba strogo držati pojma i riječi: svijet kao takav nije κόσμος, svijet postaje κόσμος samo onda ako je netko kao Demiurg, i u tom smislu bog kao Demiurg u stanju u haosu proizvesti red.

Taj demiurgičkom djelatnošću proizvedeni red je κόσμος. Κόσμος je red, sređenost, ali zapravo, platonički gledano, prije svega ljepota. Tu dolazi onda mjesto potrebe za idejama. Ideje u platoničkom smislu, kao ideja onog lijepog, onog pravednog itd., nisu nikakvi pojmovi. Ideja nije odgovor na pitanje što je nešto, nego su ideje tu u horizontu Platonova *Timeja* konstituensi onoga biti nečega kao kosmičkoga biti. To jest, ono što kao kosmičko jest, to je po svojoj biti lijepo. Tu lijepost toga biti kosmičkoga bića konstituira ideja onog lijepog. Ideja nije nikakva intelektualna fikcija, nego je, kako kaže grčka riječ, vid i izgled onog lijepog. Isto tako izgled onog dobrog, naravno ne u moralističko-kršćanskom smislu, nego dobrota u izvornom smislu. Kad veliš za nešto što je dobar majstor napravio da je kvalitetno, to će reći trajno, to jest da odgovara svojoj namjeni itd., to je jednom riječju dobrota. Tu dobrotu kao ideju onog dobrog je dobar majstor unio u svoj proizvod.

Ali iz cjeline mita u *Politiku* vidi se da je to prije svega mit o filozofiji, o tome da filozofija stupa na mjesto boga kao Demiurga, to će reći boga kao onog koji sređuje, koji unosi red i pravdu među bića. Filozofija sama stupa na mjesto boga, to jest na mjesto proizvođača reda i pravde i održavatelja reda, njegovatelja pravde, spašavatelja. Nije slučajno da je jedan od karaktera dobrote σωτηρία, ono spasonosno.

Tu se sad približavamo izdaleka korak bliže tomu kako s filozofiranjem stvar stoji. Filozofiranje je svečanost. Zadnja je konzekvencija toga u horizontu *Politeje* – dobro je na to upozoriti u ovom tobože demokratskom svijetu – da je filozofija aristokratska stvar. Aristokratska u onom izvornom,

najboljem značenju te riječi: ἀριστοκρατία kao vladavina onog najboljeg – τὸ ἄριστον, za razliku od δημοκρατία kao vladavine šljama, plebsa, puka, mase, dakle, neukog, nefilozofijskog, kao onog najnižeg od najnižeg u današnjem političkom smislu. Filozofija je aristokratska i u tom smislu nešto izuzetno, jedinstveno, ali istovremeno – to je sad jedan od paradoksa – i zajedničko, naime, u zajedništvu najboljih. Ne u smislu demokracije kao zajednice svega i svačega ili u smislu sociologijskog pojma društva, nego zajednica izuzetnih.

Jedno je bjelodano, bez obzira kakav će ispasti odgovor na pitanje što je filozofija, što je filozofirati itd., filozofija je stvar zajedništva, a ne pojedinaca. Ona nije ništa individualno, ali niti kolektivno. U filozofiji kao zajedništvu učestvuje sve što uopće može biti. Sve u aktu filozofiranja prisustvuje i u tom je smislu ono stvar zajedništva.

To je ujedno prilika da se upozori na to što je πόλις. Koliko toliko adekvatna riječ za πόλις je *svijet*. Πόλις nema s politikom onako kako se ona vulgarno danas shvaća ama baš ništa. Izvorno filozofijski, onako kako je kod Platona mišljena, πολιτεία je ustrojstvo mogućnosti onog mogućeg u horizontu svijeta. U tom smislu πόλις nije samo ljudska zajednica. Politika je stvar svih mogućih bića, prije svega zajednica bogova i ljudi, ali u smislu istinskog čovjeka, to znači čovjeka kao mogućnosti pravednog i nepravednog bića. Sve to skupa spada u πόλις, to jest u svijet. Jednako tako kao i priroda. Mi danas u onome što zovemo svijet, a više nitko uopće nema ni slutnju toga što bi svijet zapravo bio, uz ostalo susrećemo nešto takvo što zovemo prirodom. Tu prirodu prepoznajemo kroz takozvanu prirodnu znanost. Od prirodne znanosti razlikujemo društvene i humanističke znanosti, pri čemu nitko živ ne zna u čemu je bitna razlika jednog, drugog i trećeg. U svakom slučaju, činjenica je da se prirodnost prirode na neki način vidi, sluti, pa čak i konstruira kroz fizikalnost fizike. Fizika pak s izvornom prirodom u grčkom značenju te riječi, nema ništa. Fizika od Newtona do danas je mrtva cjelina takozvanih prirodnih bića. Za Grke je φύσις prije svega život, življenje. Nema mrtve prirode, mrtve φύσις. Ta ista φύσις je konstitutivni dio onoga što smo dotaknuli kao πόλις, u kojem učestvuju jednako tako bogovi, čovjek i priroda.

Kako stoji s mogućnošću studija filozofije? Ima li mjesta filozofiji na univerzitetu?

Skolastika je izmislila univerzitet i mogućnost studiranja teologije na osnovi filozofije. Ta filozofijska osnova, koja je za temeljit studij teologije sa-

morazumljiva, jest metafizička, a ona je onda postala mjerodavnom za ustroj univerziteta i za studij same filozofije na univerzitetu. Prije svega, pitanje je što je to uopće studij i studiranje. A onda je pitanje i kako je takvo nešto moguće i što pretpostavlja. Istinski univerzitet je zajednica onih koji poučavaju i onih koji studiraju. Zajedništvo, *communitas*, to je ono nosivo, to je tradicionalno smisao univerziteta. Kod Aristotela u *Nikomahovoj etici* imate lijepe izvedeno da istinski prijatelj može biti samo mudrac, onaj koji je mudar. Smisao istinskog univerziteta u toj tradiciji bilo je stvaranje zajednice istinski obrazovanih, i u tom smislu mudrih, bilo da se radi o studiju filozofije, teologije, prava ili medicine. U toj četverodiobi univerziteta, što je još kod Kanta onda izrađeno u *Sporu fakulteta*, filozofski fakultet je fakultet čistoga uma. U tom smislu on je fakultet slobode. Tko se danas, tu u našim reformama, ili u ovoj takozvanoj kulturnoj Europi, tko se zadnji put zapitao što bi to bio filozofski fakultet? Kant je bio jedan od onih koji si je to pitanje postavio – ne fakultet na kojem bi se studiralo o slobodi, nego fakultet na kojem sloboda dolazi sebi samoj u tom smislu da sebe samu propituje, i na taj način osvješćuje. Ali to je pitanje koje si morate uvijek iznova postaviti: Kako je moguć studij filozofije? Što se uopće na tom studiju studira? Zašto?

Danilo Pejović, jedan od naših najboljih profesora filozofije, znao je reći da za ozbiljan studij filozofije čovjek mora prije svega biti zdrav, a drugo, što je jednako tako važno, treba biti hrabar. Hrabrost, neustrašivost pred ne samo najtežim nego i najstrašnijim, stravičnim pitanjem. To vas ne smije moći pokolebati. To su dva uvjeta – biti duhovno zdrav i hrabar. Ali hrabar u smislu nemilosrdno hrabar, da možete podnijeti sve. Ja sam to svojedobno nazvao nemilosrdni έρως.

