

Savremena filozofija

Redakcioni odbor

MIHAILO ĐURIĆ, JOVAN ARANĐELOVIĆ, PETAR
ŽIVADINOVIĆ, SLOBODAN ŽUNJIC, DIMITRIJE TASIC

Urednik

DIMITRIJE TASIC

LEŠEK KOLAKOVSKI

UŽAS
METAFIZIKE

Sa engleskog preveo i pogovor napisao
dr RISTO TUBIĆ



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
Beograd, 1992.

Naslov originala

Leszek Kołakowski
METAPHYSICAL HORROR

BASIL BLACKWELL
First published 1988.
Reprinted 1988.

Recenzent
RISTO TUBIC

UŽAS METAFIZIKE

O FILOZOFIMA

Moderan filozof koji se nikada nije osjećao kao šarlatan tako je plitkouman da njegovo djelo, vjerovatno, i ne zasluđu da se čita.

Stoljećima je filozofija tražila svoju legitimnost odgovarajući na pitanja koja je naslijedila iz sokratovske i pred-sokratovske baštine, to jest, kako razlikovati realno od ne-realnog, istinito od lažnog, dobro od zla. Ima jedan čovjek sa kojim se svi evropski filozofi poistovjećuju, čak i ako njegove ideje posve odbacuju. To je Sokrat; filozof koji ne može da se poistovjeti sa ovim prauzornim likom ne pripada ovoj civilizaciji.

O FILOZOFIJI

Pa ipak, u određenom momentu filozofi su se morali suočiti, i izaći na kraj, sa jednostavnom, bolno nepobitnom činjenicom: među pitanjima koja su tokom dva i po milenija održavala život evropske filozofije nijedno jedino nije nikada riješeno na naše opšte zadovoljstvo; svako od njih ostaje ili kontraverzno ili su ga filozofi obesnažili i poništili. Biti nominalist ili anti-nominalist je kulturno i intelektualno i danas isto tako moguće kao što je to bilo u dvanaestom vijeku; vjerovati ili ne vjerovati da se može razlikovati pojava od suštine isto tako je dopustivo kao što je to bilo u antičkoj Grčkoj; a isto tako je prihvatljivo vjerovati da je razlika između dobra i zla sadržana u poretku stvari. I dalje će vas jednako poštovati, bilo da vjerujete ili ne

vjerujete u boga; nikakvi standardi u našoj civilizaciji ne sprečavaju vas da mislite da jezik odražava stvarnost ili da je on stvara; a niste ni isključeni iz dobrog društva ako prihvatite ili odbacite semantički pojam istine. Sve što je bitno u filozofiji — a to znači: sve što čini filozofiju značajnom u životu — podložno je istim opcijama koje se održavaju od neodredljivog momenta kad se nezavisna misao, zanemarujući mitološko naslijeđe kao izvor autoriteta, pojavila u našoj civilizaciji. Rječnik i oblici izražavanja su se zasigurno promijenili i još mnoge promjene su se dogodile — zahvaljujući nekolicini velikih umova koji se povremeno javljaju u svakom vijeku; ipak, jezgro koje održava filozofiju u životu je nepromijenjeno.

O SAMOMUČENIŠTVU FILOZOFIJE

Različite strategije su izumljene da se objasni ovaj očigledni samoporažavajući status filozofije. Najnepouzdanija, ali najuspješnija, barem u okvirima samopouzdanja filozofa, sastoji se u poricanju da upravo opisana situacija uopšte važi. Neka pitanja su proglašena za besmislena, te zbog toga i nisu pitanja; ona koja imaju značenje su rješiva, slično problemima u prirodnim naukama, i mnoga su zaista i riješena; ako neko nije spreman da prihvati dato rješenje, time samo pokazuje svoju intelektualnu nesposobnost. Krajnje konzervativni analitički filozofi i tradicionalni fenomenolozi, koji otvoreno filozofiraju u okviru ove strategije, sada su, iako brojni, ugrožena vrsta.

Druga strategija prihvata mnoštvo relativističkih izlaza. Značenje filozofskih pitanja, kao i svih drugih, definiše se ili pravilima jezičke igre ili istorijskim okvirom, specifičnom civilizacijom u kojoj su izrečena ili, pak, razmatranjem njihove korisnosti. Ne postoje obavezni standardi racionalnosti i stoga, naprosto, ne postoji ništa poput validnosti. Filozofska istina, rješenje problema, može stvarno biti osnovana, ali ako je takva, ona je osnovana u odnosu na igru, kulturu, ili kolektivni ili pojedinačni cilj. Mi, jednostavno, ne možemo odmaći dalje, nemamo alatki da probijemo vrata koja nas vode van jezika, van zbira slučajnih kulturnih normi ili van praktičnih zahtjeva koji oblikuju naš misaoni proces.

Postoje dvije osnovne interpretacije ovog relativističkog pristupa: liberalno-anarhistička i restriktivna. U prvoj, sve

što je dopustivo ili dobro — dolazi u obzir (jezički, kulturno, praktično); npr., razlika između vjerovanja i nevjerovanja u Đavola je slična razlici između vegeterijanca i onoga koji jede meso, ili razlici između društvenih poredaka sa monogamijom i poligamijom. Neke kulture, ili neke igre, mogu zabraniti ili nametnuti vjerovanje u Đavola, neke propisuju norme ishrane, a neke ne. Ako jezik kulture čiji sam ja pripadnik dozvoljava i vegeterijansku i nevegeterijansku ishranu, za mene su pravilna oba izbora pod pretpostavkom da mi odgovaraju, a isto važi i za vjerovanje ili nevjerovanje u Đavola. Ako neko društvo nametne monogamiju svojim članovima, i opstane, monogamija je pravilna i stoga istinita: u svakom slučaju, naučna, filozofska i religiozna vjerovanja ne uživaju nikakvu drugačiju vrstu istine. Pravila dolaze prva, stvarnost zavisi od njih. Bog ne postoji u Albaniji, ali uveliko postoji u Perziji; Hajzenbergov (Heisenberg, Werner) princip sada važi, ali nije važio u staroj Atini.

Problem sa ovom izdašnom interpretacijom relativizma je što, iako može zadovoljiti neke filozofe, izgleda loše zamišljena kada se suoči sa okorjelim (po njihovom mišljenju, dostojnim žaljenja) misaonim navikama ljudskog roda, uključujući i naučnike. U skladu sa tim navikama, kada ja kažem: »Đavo me doveo u iskušenje«, ja mislim da me Đavo doveo u iskušenje. Jezički, istorijski, ili utilitaristički relativizam dozvoljava postojanje skupa pravila unutar kojeg je dozvoljeno reći: »Đavo me doveo u iskušenje«, ali kada to kažem, očekuje se da tačno mislim: »dozvoljeno je na osnovu pravila prema kojima živim da kažem: 'Đavo me doveo u iskušenje'« (ili da kažem: 'zbir tri ugla svakog trougla iznosi dva prava ugla'). Drugim riječima, moram se pokoriti pravilu koje mi naređuje da držim na umu da, šta god da kažem, ne govorim da je nešto činjenica, nego da — iako ništa nije činjenica — pravila mi daju pravo da to kažem: ovo se svodi na tvrdnju da bismo svi trebalo da govorimo samo jednom vrstom metajezika. Ovako formulisan, ovaj propis može da zvuči čudno, ali ne vidim kako bi ga izdašni relativizam mogao izbjeći a da se ne posumnja da je zapao u stare racionalističke predrasude. Ako pretpostavimo, u svrhu diskusije, da se ovaj propis može dosljedno i izgovarati i primjenjivati, on se, očigledno, sukobljava sa glavnim pravilima govora. Pitanje je: zašto bi se preovlađujuća pravila ukinula u korist jezičističkih? Ako se za pravilo o relativnosti pravila ne pretpostavlja da je i ono samo relativno, ono će onda sigurno biti proizvoljna

naredba; a ako je relativno kao i pravila na koja se odnosi, nema ništa više snage od suprotnog pravila i tvrdnja da »ništa nije činjenica« nije u nimalo boljoj poziciji od tvrdnje da »nije istina da ništa nije činjenica«. A treba primijetiti da obje tvrdnje — »da ništa nije činjenica« i »da nije istina da ništa nije činjenica« — nisu izrečene metafizikom.

Vitgenštajnovsko (Wittgenstein, Ludwig) rješenje je vjerovatno jedini pouzdan i dosljedan način da se razmrsi ova dilema. Ono ima veći domet u samointerpretaciji. Kad govorim o relativnosti znanja, ja emitujem glasove bez značenja i ne očekuje se da govorim bilo šta istinito ili neistinito. Moje riječi, iako ne nose kognitivnu snagu, imaju ipak terapijsku vrijednost onoliko koliko pomažu meni i vama da se oslobodimo filozofskih problema, uključujući naročito problem relativnosti znanja i paradoks upućivanja na sebe koji on povlači za sobom. I izgleda da se ovo svodi na jedan praktičan savjet: prestanite se gnjaviti filozofijom, a, ako vas zadesi nesreća da ste filozof, bolje vam je da potražite posao dostojniji poštovanja i da postanete bolničar, sveštenik, vodoinstalater ili cirkuski klovn; u tim oblastima djelatnosti ljudi se razumiju sasvim dobro a da ne postavljaju nemoguća epistemološka pitanja. Sam Vitgenštajn je očito pokušao, ali dosljedno nije uspio, da slijedi ovaj razumni podsticaj (iako ga, da budemo pravedni, on nije formulisao), a čini se da ga ne ponavljaju, niti često glasno izražavaju, ni oni čije su intelektualne manire oblikovale Vitgenštajnovske riječi.

Restriktivni relativizam je manje dosljedan po tome što prihvata da je karakter »istine« vezan za kulturu ili jezik, ili da je pragmatiki, ali unaprijed obezvređuje metafizičku radoznalost, to jest, smatra nezakonitim sva pitanja o tome šta jeste ili nije »stvarno«. A ipak, ako smo dosljedni u svom relativizmu, nema smisla praviti razliku između metafizičkih i empirijskih pitanja i nema razloga zašto bi pitanje o istinitosti velike Fermine (Fermat, Pierre) teoreme bilo legitimno za razliku od pitanja o tome, na primer, kako je tijelo Isusa Hrista prisutno u pričešću. Jedina shvatljiva legitimnost je vezana za uspostavljene standarde kulture ili jezika, a osnovanost pitanja — o Ferminoj teoremi ili pričešću — određuju pravila specifične igre, bilo da pravila odslikavaju posebni senzibilitet jedne civilizacije, ili da su uspostavljena proizvoljno. Ne možemo proglasiti neki skup pitanja konstantno neosnovanim ukoliko se implicitno ne pozovemo na konstantne standarde racionalnosti.

Antički skeptici su znali, i od tada je ostalo poznato, da svaka epistemologija, to jest, svaki pokušaj da se za znanje izgrade univerzalni kriteriji validnosti, vodi ili u beskonačnu regresiju, ili u začaran krug, ili u nesavladivi paradoks samoupućivanja (tj. koji je nesavladiv ukoliko se pogrešno ne riješi time što se pretvori u beskonačnu regresiju). Najproblematičnija strana ovog starog uvida je u tome što, čim se on formuliše, postaje žrtva svoje vlastite presude, što znači da je skeptik nedosljedan na osnovu same činjenice što propovijeda skeptičku doktrinu. Utoliko, čini se da je (rani) Vitgenštajn odbranjen.

Uz to, relativistička doktrina, osim što je nesposobna da nađe dosljedno sredstvo samoizražavanja, nedosljedna je i utoliko što implicitno priznaje — što se bez razlike događa — sami princip dosljednosti. Univerzalni relativizam obično pošteđuje logiku; to ne iznenađuje, pošto, ako se proglaši da pravila o neprotivječnosti vrijede samo unutar granica jezičke igre ili civilizacije, to onemogućava dalju komunikaciju i ostavlja relativizam u stanju paralize koju je sam sebi donio. Najneumoljiviji relativizam ne dotiče validnost pravila neprotivječnosti i time potajno priznaje neke vječne (ili bar neistorijske i nevezane za jezičku igru) norme racionalnosti. Univerzalni relativizam obično pošteđuje i matematiku. Lakše je slijediti skokove u istoriji empirijskih i humanističkih nauka nego odgovoriti na jednostavno pitanje: kako se desilo da su Galilej (Galilei, Galileo) i Njutn (Newton Isaac) ostavili aristotelovsku fiziku u ruševinama, dok Euklidovi (Ευκλείδης) dokazi još uvijek vrijede?

NJENO SAMOIZRUGIVANJE

Više od sto godina, veliki dio akademske filozofije bio je posvećen objašnjavanju da je filozofija ili nemoguća ili beskorisna, ili i jedno i drugo. Time filozofija dokazuje da može bezbjedno i sretno preživjeti svoju vlastitu smrt tako što će se zaokupiti dokazivanjem da je zaista umrla. Hjum (Hume, David) je to dokazao. Takođe je i Hegel, (Hegel, G. W. F.) samo na potpuno drugačijim osnovama. Takođe su to dokazale i pristalice scijentizma, pozitivizma, pragmatizma, historizma; isto tako i barem neki mislioci egzistencijalizma i, takođe, neki mistici i teolozi. Ogromno mnoštvo nepovezanih filozofskih puteva spaja se u jednoj tački antifilozofije.

Oproštaj s filozofijom nema kraja, poput onog »zdravo« u čuvenoj sceni jednog filma Lorela i Hardija. Ono što je nekad bilo jezgro filozofije — biće i nebiće, dobro i zlo, čovjekovo biće i univerzum — izgleda da je potisnuto i odbaćeno, izuzev u svrhu istorijskog ispitivanja, u gotovo isto onoliko mračan ugao u akademskom društvu kao što je i Bog u nekim dijelovima teologije, ili kao što je seksualnost bila u viktorijanskoj konverzaciji. Međutim, *nije se moguće riješiti onoga što je potisnuto, prognano iz pristojnog govora i proglašeno sramnim, ako to čini neraskidiv dio kulture. Ono opstaje, privremeno učutkano, u podzemlju civilizacije, ili teži da sebi da oduška u iskrivljenom izrazu. Viktorijanski maniri nisu uspjeli da zabrane seks, a Bog nije u mislima ljudi zauvijek sahranjen pod hrpama knjiga posvećenih teologiji o smrti boga i sličnim disciplinama.* Ne mora uvijek biti slučaj da izopćenja ubijaju. Osjetljivost prema tradicionalnim brigama filozofije nije nestala; ona je opstala, tako reći, pod kožom, spremna da otkrije svoje prisustvo kao rezultat sitnih slučajnosti.

Činjenica da ta osjetljivost opstaje ne povlači za sobom da se ona sastoji od »problema« za čije će rješenje neki genije jednog dana izmisliti pouzdan »metod«. Ako riječ »problem« nagovještava da je tehnika rješavanja u principu moguća i da se može pronaći, istorijske promjene u filozofiji teško će uspjeti da ne bace sumnju na ovu nadu; možda nema »problema« u ovakvom smislu, nego postoje samo brige, a, pošto su brige stvarne, razumno je upitati: odakle dolaze? Kako objašnjavamo njihovo prisustvo? Ona ista istorija koja opravdava jaku sumnju u njihovo moguće pretvaranje u »probleme« izaziva ništa manje jaku sumnju u njihovo konačno izumiranje. Filozofi koji su napustili vjeru u univerzalne norme racionalnosti — bilo da su pragmatičari ili historičisti — nalaze se u nezgodnom položaju: žive baš od onih briga kojih se, kako tvrde, moramo potpuno osloboditi, pošto nemaju nikakvog smisla i nisu ni od kakve zamislive praktične koristi.

NJENA SAMOČEŽNJA. JASPERS (1)

Drugačiji stav nam je još uvijek na raspolaganju. Možemo priznati da tradicionalna metafizička pitanja nisu rješiva, a i dalje poricati da je to razlog da ih odbacimo ili

proglasimo beznačajnim. Filozofija je, prema ovom stanovištu, zaista ljubav prema mudrosti, ali ova ljubav nije nikad do kraja ispunjena; svako ispunjenje je samo iluzija, slabo zadovoljenje u prividnoj izvjesnosti. Ako je tako, kakva bi mogla biti svrha ove uzaludne potrage — potrage za koju se unaprijed zna da će biti takva. Odgovor je: ono što je važno jeste potraga, jer, bez obzira koliko je bezuspješna, ona iz korijena mijenja naše živote. Trebalo bi da znamo da ni empirijski dostupan univerzum ni matematički instrumenti koje upotrebljavamo da ga opišemo ne objašnjavaju sami sebe i da objašnjenja za kojima tragamo nikad nećemo pronaći, jer, da bismo ih pronašli, trebali bi nam pojmovi i slike koji se ne mogu izvesti na osnovu ovog univerzuma. *Naš jezik, bez obzira kako se rasteže i savija, nije sposoban da pobjegne od svog porijekla u percepciji, imaginaciji i logici koje mu je univerzum nametnuo.* Ukratko, ne možemo proniknuti u misteriju i pretvorti je u znanje, ali važno je znati da postoji misterija; iako nećemo skinuti veo sa konačne realnosti, treba da znamo da veo postoji. Ovo je, vjerovatno, pravilan rezime Jaspersovog pristupa, iako ga on nije izrazio u toliko riječi.

Međutim, isti vječni skeptički argument može baciti sumnju na dosljednost takvog pristupa. Tako zamišljena, filozofija je podsticaj za uzaludno traganje za znanjem, prije nego za samo znanje (a to je i dugovečan podsticaj, imajući u vidu ukupni obim Jaspersovih djela). Pa ipak, za ovaj podsticaj se očekuje da podrazumijeva znanje o granicama znanja. Nikada ne možemo pobjeći iz paklenog kruga epistemologije: šta god da kažemo, čak i negativno, o znanju — to podrazumijeva znanje za koje tvrdimo da smo otkrili; izreka »Znam da ništa ne znam«, uzeta bukvalno, zaista protivrječi sama sebi. Normalni svakodnevni život i veći dio naučne komunikacije među ljudima ne zahtijevaju nikakvi epistemološke premise, nikakve pretpostavke o istini uopšte, ili o odnosu između percepcije i stvarnosti, a i najokorjeliji skeptik se može upustiti u verbalnu razmjenu sa drugim ljudima a da je ne tumači filozofskim terminima. On čak može upotrijebiti riječi »istinito« i »neistinito« u njihovom običnom nerefleksivnom smislu; ali čim pokuša da objasni zašto je nepravilno prevazići ovu upotrebu i potražiti »prirodu istine«, to jest, čim se ne samo ponaša kao skeptik nego želi da opravda svoje stanovište, on više nije dosljedan.

Ipak, ako i ne daje takva opravdanja, skeptik nije obavezno besprekoran. Ako se uzdržava da govori o filozofiji na

temelju toga da se o njoj ništa ne može reći dosljedno i da, uz to, argumenti koji izražavaju ništavnost filozofije pretpostavljaju, kad se izgovore, nedopustive filozofske premise, on jednostavno odbija da oda tajnu za koju vjeruje da je čuva. Drugim riječima, on priznaje sebi da on stvarno posjeduje znanje (o nemogućnosti znanja) koje može da prenese i koje bi ga dovelo u logički neprijatnu poziciju prema drugim ljudima. Međutim, pod pretpostavkom da je uspio da potpuno pročisti svoje misli i da stoga više nema na umu osnove za svoje odbijanje, on više nije skeptik; vjerovatno je jednostavno zaboravio da je ikad razmišljao o filozofskim pitanjima ili da je bio skeptik. Da li je takav podvig — da čovjek svjesno i uspješno zaboravi svoj vlastiti raniji misaoni rad, da iščisti svoje pamćenje od logički nepoželjnih sastojaka i da, tako reći, prevari sebe — uopšte moguće? Najvjerovatnije nije. Kakav god da je odgovor, skeptik se suočava sa dilemom: ili on nije uopšte skeptik u bilo kom smislu, ili je njegovo razmišljanje nekoherentno.

NJEN OPSTANAK

Ali čini se da je nekoherentnost neizbježna čim se postave istinski filozofska pitanja. Razlog je jednostavan: filozofija traga za apsolutnim jezikom, jezikom koji bi bio savršeno proziran i prenio nam stvarnost onakvu kakva »istin-ski«
jeste, a da je ne zaprlja u procesu imenovanja i opisivanja. Ovo traganje je bilo beznačajno od početka, jer da bismo formulisali naša pitanja, mi obavezno upotrebljavamo slučajni jezik kakav zateknemo već stvoren i neprilagođen metafizičkim svrhama. Ne postoji nikakav apsolutni početak u mišljenju, nikakav apsolutni jezik (Platon je to znao — svjedok je *Kratil*), pa čak i nikakav način na koji bismo slučajnim jezikom — jednim na raspolaganju — mogli izraziti sami pojam apsolutnog jezika (a time i pojam slučajnog jezika) ili apsolutnog početka. Neizbježno, počinjemo i završavamo na sredini našeg puta.

Svijest o ovoj neprilici je skeptičko Prosvjetiteljstvo, koje uključuje svijest o nedosljednosti koja je njemu isto onako sudbonosno inherentna kao što su cirkularno razmišljanje ili *petitio principii* inherentni potrazi za znanjem »bez pretpostavki«. Ipak, može se tvrditi da su i ova potraga i skeptičke demonstracije njene uzaludnosti, tako reći, prirodni

proizvodi same konstrukcije ljudskog uma i kulturnog razvoja; kad se filozofija jednom pojavila, bilo je nemoguće ukinuti je, bez obzira koliko je često i koliko bučno bivala osuđivana.

O TOME ŠTA JE REALNO

Zašto bismo se uopšte zamarali oko toga šta je »stvarno« ili »nestvarno«, »istinito« ili »lažno«, u bilo kom smislu, izuzev ako nije stvarno bitan? U svakodnevnom životu ova prva distinkcija je bitna utoliko što pravi razliku između snova, iluzija, halucinacija i ostalih opažaja. Ova razlika ne nosi u sebi ništa metafizičko. Snovi i iluzije su stvari koje se dešavaju i očigledno su stvarne u tom smislu. Nestvarne su po tome što ih ne dijelimo sa drugim ljudima i tako nisu ni uključeni u proces komunikacije koji ima praktično značenje. Zasiurno, snovi mogu biti proročki znaci ili božje poruke i na taj način steći društveni smisao, ali to ne ukida razliku između dvije vrste percepcije; tumačenje snova počiva u jednom komunikacijskom sistemu koji nije prevodiv u »svjetovni« sistem. Mi možemo ili govoriti o dvije oblasti stvarnosti, od kojih svakom upravljaju posebna pravila, ili zvati jednu od njih »stvarnom« za razliku od druge — u oba slučaja razlikovanje nema metafizički karakter. Ja mogu sanjati požar u svojoj kući i onda otkriti u svom snu skrivenu poruku iz drugog svijeta, ali, kad se probudim, neću zvati vatrogasce da mi pomognu da se odbranim od nesreće. Drugim riječima: *»stvarno« i »nestvarno« u uobičajenom smislu su osobine komunikacijskog procesa, a ne samih stvari.* Metafizička potraga za onim što je »stvarno stvarno«, nasuprot onome što se samo čini, nema praktičnih posljedica (barem na prvi pogled) i može se proglasiti beznačajnom ili odbaciti iz pragmatičkih razloga.

Isto se može reći i za distinkciju »istinito/neistinito«. U običnoj upotrebi je sasvim jasno i nisu potrebne nikakve metafizičke pretpostavke o tome kakav svijet »stvarno« jeste za razliku od onoga kakvim se čini. Ponovo, izgleda da ništa više nije potrebno u praktične svrhe; »istinito« i »neistinito« su svojstva ljudskog komunikacijskog procesa i ona ne upućuju na pitanje o podudaranju naših sudova i stvarnosti »same po sebi«.

Možemo samo nagađati o krajnjem porijeklu distinkcije između stvarnog i nestvarnog u smislu koji prevazilazi distinkciju između onog što jeste i onog što nije zajedničko ljudima, i tako samo spekulirati o ideji da je možda svijet u kome živimo iluzija ili samo prividni odraz istinske stvarnosti, nedostupne percepciji. Ovo shvatanje je, naravno, starije od filozofije (u evropskom smislu ove riječi): poznato nam je iz hinduske i budističke mudrosti.

Može se svakako tvrditi da je ova distinkcija bila neophodan uslov za pojavu nauke u modernom smislu [Vajthed (Whitehead, A. N.) je to istakao]. Desilo se da je baš Demokrit (Δημόκριτος) rekao da »u istim« nema ničega osim atoma i praznine, ali da se niko nije sjetio takve spekulativne ideje, moderna atomistička teorija se nikad ne bi pojavila; desilo se tako i da su pitagorejci smatrali da brojevi odnose imaju neku vrstu ontološkog prvenstva nad empirijskim fenomenima, ali neko je morao da ustvrdi da je matematika kognitivno nezavisna od iskustva da bi se matematika uopšte razvila. Ti argumenti su, vjerovatno, razumni, ali oni ne objašnjavaju porijeklo distinkcije između pojavnosti i stvarnosti; to je moglo biti suštinski važno u razvitku nauke, ali slučajno; *ljudski rod ne bi bio sposoban da izgradi nauku da prije toga nije stvorio distinkciju između suštine i pojave* (sjetimo se insistiranja istoričara na Galilejevom platonizmu), ali ova distinkcija nije bila uspostavljena da bi omogućila nauku. Postoji li u ljudskom umu odvojeni poriv koji nas primorava da sumnjamo da je istinski stvaran svijet sakriven ispod dodirljive površine? Nosimo li nekakav nepovjerljivi instinkt koji, iako ga je često podsticalo i ismijavalo trezveno empirističko rezonovanje, nikad nije u potpunosti usnuo kroz istoriju civilizacije i koji pokušava da nas ubijedi da božansko oko (ili transcendentni ego) vidi stvari sasvim različito od onoga kako ih mi vidimo, i da nam nije zauvijek oduzet udio u ovoj nepogrešivoj viziji.

Čini se da je istorija evropske metafizike jedan krajnje osujećivan i vječan pokušaj da se ovaj instinkt izrazi jezikom koji udovoljava zahtjevima Razuma, koji se imenovao sa sve većom sigurnošću u sebe za konačnog sudiju o pitanjima validnosti. Ovo samoimenovanje ili samomiropomazanje bilo je djelimično lažno, a djelimično istinsko. Lažno je bilo utoliko što je Razum definisao sebe uz pomoć kriterija preuzetih iz postojećih nauka, koji, stoga, nisu imali nikakvu drugu punovažnost osim puke naučne efikasnosti.

Međutim, istinsko je bilo onoliko koliko je napadalo metafiziku na temeljima logike i podrazumijevalo da je logika stub koji se ne može zaobići i van kojeg komunikacija nije moguća i da je, barem u ovom smislu, ona osnovni temelj.

Zašto zaista toliki filozofi ulažu napor na pobijanju ideja solipsizma i dokazivanju da »svijet postoji«, kada, prvo, niko nije nikad vidio duboko uvjerenog i dosljednog solipsistu i, drugo, kad se čini da nema nimalo praktične razlike bilo da svijet postoji ili ne? Zašto bismo bili nezadovoljni zdravorazumskom distinkcijom između snova i iluzija, s jedne strane, i normalnih, tj. univerzalno zajedničkih opažaja, sa druge, i tražili umjesto toga metod kojim bi se mogli uvjeriti da univerzum koji opažamo nije na kraju tvorevina mašte, nego da uključuje neku vrstu »teške« stvarnosti? Zašto je trebalo da bude toliko filozofa i mistika dovoljno smjelih da razrade ideju o »ništavilu« i sa strahom se izlože opasnosti u ovom zamišljenom ambisu, umjesto da shvate na početku — kao što će Karnap (Carnap, Rudolf) učiniti u svom čuvenom napadu na Hajdegera — *da je »ništavilo« samo luckasto i nepravilno poimeničenje negativne partikule, jednostavno i strašno korisne riječi »ne«.*

Gledano unazad — i, naravno, spekulativno — možemo razumjeti zašto su se metafizička pitanja pojavila, i čak i zašto bi bilo čudno da nisu. Izvor naše strastvene potrage za »stvarnošću« jeste naša krhkost, a da je osjetimo nisu nas mogli spriječiti ni Bog ni priroda, čim nas je on — ili ona, ili oni — obdario snagom da jezikom izrazimo razliku između iluzije i neiluzije i neizvjesnost našeg života.

Zasigurno, postoji takav poznati psihološki fenomen kao što je osjećanje — često, ali, obično, kratkotrajno — ili »irealnost« ili »derealizacija«, i čak je moguće da je ono postalo psihološka pozadina Dekartove filozofije. Ali suviše je nestalno da bi objasnilo istrajnost metafizičkog tražanja. Ako su zaista metafizička osjećanja neurotični simptomi, to mora da je, tako reći, antropološki utemeljena neuroza, stalna, neizlječiva — i potencijalno destruktivna — osobina kulture koja je, u svakom slučaju, sposobna da opazi nesigurnost svoje pojedinačne i kolektivne sudbine, nepouzdanost svojih nastojanja i pogrešivost svog znanja.

Ako je zaista metafizika — to jest, potraga za izvjesnošću i za posljednjim temeljem — izraz iskustva o ljudskoj krhkosti, ako baš iz ovog iskustva dolazi energija koja konačno održava filozofiju u životu, to uopšte ne povlači za sobom

da je metafizičko razmišljanje samo zamišljeni eliksir, stvoren da bi smirio stvarnu nelagodnost. Sasvim je zamislivo da nas ona specifično ljudska nemoć, koja se sastoji u svijesti o tome da je čovjek nemoćan, obdaruje naročitom osjetljivošću koja otvara naš um prema novim putevima istraživanja i omogućava nam da izrazimo razliku između slučajnog i neophodnog, između onoga što je prihvatljivo i onoga što je sigurno, između relativnog i apsolutnog, između konačnog i beskonačnog.

Dekart napominje (u pismu Vatijeju, 22. februara 1638) da izvjesnost njegovih dokaza o postojanju boga zavisi od argumenata koji pokazuju neizvjesnost našeg znanja o materijalnim stvarima. Pošto je Dekart odbacivao — iz razloga kojima se ne moramo sad baviti — osnovanost tomističkih argumenata o postojanju boga i smatrao svoje vlastite jedinim pouzdanim, jasno je da, s njegovog stanovišta, ne bismo znali ništa o bogu da nismo spoznali kako je nepouzdana sve što znamo o univerzumu, uključujući i njegovo samo postojanje. Ova primjedba je očigledno izuzetak, *hapax legomenon*, u Dekartovom radu (vjerovao je da je neprikladno da je uključi u knjigu za koju je želio da bude razumljiva i ženama) i puno nam otkriva. Dokazuje da je on bio svjestan činjenice da je jedini put do Apsolutnog bića kroz iskustvo i krhkost svijeta.

Potrebno je naglasiti da za Dekarta nije samo krhkost svijeta neophodna premisa za naše saznanje o Apsolutnom nego je to, takođe, i moja vlastita krhkost: ne, naravno, nesigurnost u moje vlastito postojanje, nego siromaštvo mojih kognitivnih moći; ja poznajem savršeno Biće na osnovu činjenice da imam predstavu o njemu u svom umu, a moj um, budući nesavršen, nikad ne bi mogao biti sposoban da stvori ovu ideju na osnovu vlastitih izvora.

Ako svedemo Dekartov intelektualni napor da dosegne apsolutno na ovu jednostavnu i uopštenu ideju — poznajemo apsolutno zahvaljujući našoj svijesti o krhkosti svijeta i nas samih — odmah primijećujemo da, ovako reduciran, ovaj pojam se može primijeniti na gotovo sve pokušaje da se intelektualno ukroti konačna stvarnost. Svih pet dokaza svetog Tome Akvinskog su tvrdnje koje pokazuju da je svijetu, kako ga znamo iz iskustva, potreban uzrok i cilj; da njegova nesavršenost i nesamodovoljnost, ako ih treba razumjeti, obavezno zahtijevaju savršeno i nužno Biće. Čak i ontološki dokaz, barem u kartezijanskoj verziji (kao odgovor na *Drugi*

prigovor Meditacijama), upućuje direktno na razliku između slučajnog i nužnog Bića. Kantov praktični razlog postulira Boga kao najviše dobro, jer moralni zakon ne daje temelje za vezu između morala i sreće; drugim riječima, moramo prihvatiti neophodno prisustvo Boga, prema Kantu, zato što postoji nepremostivi jaz između naše želje za srećom i racionalnih moralnih pravila koja nas vezuju; ako se ovo dvoje poklopi, to je samo slučajnost. Zasigurno, veliki neoplatonisti, od Plotina (Πλωτίνος) i Prokla (Πρόκλος), preko Majmonida (Maimonides, Moses) pa sve do Spinoze (Spinoza, Baruch de), nisu, barem ne očigledno, dolazili do zaključka o nužnosti Apsolutnog na osnovu slučajnosti svijeta, ali svaki put kad pažljivije pogledamo na temelje njihovog vjerovanja otkrivamo istu ideju: sve komponente empirički dostupnog univerzuma, uključujući i nas same, i univerzum kao cjelinu, nerazumljive su same po sebi — pošto su sklone propadanju, ne mogu biti ukorjenjene u sebi i, tako reći, srljaju u ambis, ako ne postoji nikakva stvarnost koja se sama ukorjenjuje da ih podrži.

Može se tvrditi, u hjumovskom duhu, da ovo iskustvo, kada se izrazi metafizičkom terminologijom, nije ništa do tautologija: kad se jednom napravi pretpostavka da je svemu potreban temelj ili dovoljan razlog, onda se sve što je slučajno mora, po definiciji, uputiti na nešto što je samoutemeljeno, ali pretpostavka je proizvoljna. Ipak, to je samo prividna tautologija. Tačno je da čim govorimo o »slučajnom« ili »relativnom«, mi prizivamo i »nužno«, a čim izgovorimo varljivo jasnu riječ »konačno«, prividno nerazumljiva »beskonačno« automatski se pojavljuje; nazvati svijet »slučajnim« — prema ovoj istoj tvrdnji — zaista znači postulirati Apsolutno biće, ali zabluda leži upravo u upotrebi neempirijskih pojmova bez kojih se sasvim lijepo može.

Da li se može? To zavisi od toga kakvo je porijeklo i upotreba tih pojmova.

Puka činjenica da je svaki termin iz parova »slučajno/nužno« ili »konačno/beskonačno« razumljiv samo kao termin u paru i da se ne može definisati bez pomoći svog parnjaka, tako da svaki podupire ovaj drugi, ne povlači za sobom da su oni prazni, ili da su izrazi kao »slučajnost svijeta zahtijeva Apsolutno biće« tautološki. Pojmovi koji su bezuslovno ukorijenjeni u iskustvu pokazuju istu osobinu: razumljivi su samo u parovima u kojim se termini uzajamno

podupiru (»veliki« i »mali«, »spor« i »brz«, »tečno« i »čvrsto« itd.). Da su sva uočljiva kretanja iste brzine, ne bismo mogli stvoriti pojmove »spor« i »brz«, niti bi se, da sva tijela imaju istu gustinu, pojmovi »tečan« i »čvrst« mogli konstruirati. Razlika između ove dvije vrste pojmova ne sastoji se u tome da su ovi drugi empirijski, dok prvi nisu. Razlika je istorijska i ne odnosi se na navodno nepromjenljive karakteristike iskustva. Shvatljivo je da je razlika između konačnog i beskonačnog prvo predložena iz jednostavnih aritmetičkih i geometrijskih razmatranja (brojevi, prave i slično). Međutim, razlika između slučajnog i nužnog, ili između relativnog i apsolutnog, nije mogla nastati na matematičkim osnovama. Ona je utemeljena na iskustvu, slično razlici između zelenog i crvenog, lakog i teškog, dana i noći. Razlog zašto su prve odbacivane kao spekulativne, dok su druge prihvatane kao ispravne, bio je u tome što je razlika između, npr., »mokrog« i »suhog« praktično primjenljiva, za razliku od razlike između slučajnog i nužnog. Razlika je, onda, pragmatska i zasnovana je na implicitnoj normativnoj premisi koja ograničava ideju iskustva na ono što je ili što može biti korisno u postupanju sa predmetima i što je bolje ili pravo u ovom smislu. Ova premissa je jedan od intelektualnih temeljnih blokova modernih ljudi. Ona je ideološka i opravdava se utilitarnim stavom prema životu, a ne vječnim pravilima racionalnosti. Ovaj stav, kojem dugujemo našu nauku i tehnologiju, zahtijeva standarde prema kojima upotrebljivo iskustvo, iskustvo koje je korisno za baratanje stvarima, treba biti definisano i odvojeno od iskustva koje se ne može na takav način upotrijebiti.

Može se tvrditi da metafizički pojmovi imaju mjesto u ljudskom životnom procesu, naročito u sferi religioznog služenja. Ipak, pored činjenice da u činovima bogosluženja »praktična primjena« znači očigledno nešto radikalno drugačije — znanje koje uključuje takve pojmove ne može se pretvoriti u instrumente za predviđanje ili kontrolisanje prirodnih pojava — vjerski život nije izgrađen oko metafizičkih osobina »slučajnog« i »nužnog«. Lični bogovi kojima se ljudi mole, zahvaljuju, koje slušaju, poštuju ili pokušavaju da nadmudre, ne mogu se ni u kom slučaju prirodno poistovjetiti sa apsolutnim bićem koje su metafizičari uzalud pokušavali da učine dijelom svoga izraza. Do takvog poistovjećivanja je došlo u evropskoj civilizaciji zbog izuzetnih isto-

rijskih događaja, ali ono uopšte nije konceptualno zagaran-
tovano. Ubrzo ću se vratiti ovom pitanju.

Gledano unazad, izgleda da je proces koji je rezultirao razdvajanjem empirijskih (u smislu efikasno primjenljivih) distinkcija od metafizičkih morao da dobije skeptički, a onda i idealistički, oblik. U svojoj ključnoj fazi, u kasnom srednjovjekovnom nominalizmu, osnovni kartezijanski i hju-
movski uvidi bili su već razrađeni: osim principa kontra-
dikcije, jedina izvjesnost do koje mogu doći prirodnim
znanjem, tvrdili su i Džon od Maerkorta (John of Mirecourt)
i Nikolas od Otrekorta (Nicholac of Autrecourt), jeste moje
vlastito postojanje (*quod de substantia materiali alia ab
onima nostra non habemus certitudinem evidetiae*, tvrdi
jedan od šezdeset pogrešnih Nikolasovih stavova, osuđenih
1347); stvarnost supstance je podjednako teško dokazati
kao i prirodne uzročne odnose, i ljudi bi bili u mnogo bo-
ljem položaju da se, umjesto što se bave Aristotelovim
(Αριστοτέλης) raspravama, skoncentrišu na učenje male
'količine onoga što se efektivno može naučiti. Pošto Bog,
budući da je svemoćan, može proizvesti pojave koje ne mo-
žemo razlikovati od realnih stvari, jednostavno nema svrhe
istraživati šta je stvarno u svijetu čulnog iskustva nasuprot
onome što se samo čini. Sličnu stvar istakao je kasnije
Peter Deli (Peter d'Ailly). Možda nema direktnog dokaza
za kontinuitet od kartezijanaca i hjumovaca četrnaestog
i petnaestog vijeka do velikih i čuvenih mislilaca koji će
zadati konačni udarac staroj metafizici tri ili četiri vijeka
kasnije. Ali niko se ne dvoumi da su moderni empiricizam
i skepticizam izrasli iz tla koje je bilo oplodeno ovim ranim
smjelim napadima na cijeli pojmovni aparat Škola.

Napadi na aristotelovsko naslijeđe ostavili su distinkciju
između snova i stvarnosti netaknutu. Njihov cilj je bio da
izbrišu empirijski neizvodljivu distinkciju između realnosti
i irealnosti u metafizičkom smislu. Ne trošeći uvijek mnogo
riječi na to, oni su sami pojam postojanja proglasili besko-
risnim, ukoliko nije bio primjenljiv na dvije konačne real-
nosti: Boga i čovjekovo biće.

I ovdje *horror metaphysicus* započinje. Hajdemo ga
rasvijetliti.

KARTEZIJANSKI SNOVI. PONOVRNO UKLJUČIVANJE *COGITO-a*

Užas leži u ovome: ako odista ništa ne postoji sem Apsoluta, Apsolut je ništa; ako ništa odista ne postoji izuzev mene, ja nisam ništa.

Pogledajmo najpre ovo vrtoglavo skretanje u ništavilo iz kartezijanskog ugla.

Dekartov OPINIO SOMNII, san-dokaz, mogao bi da izgleda, u *Meditacijama*, samo logičko sredstvo koje nas, na okolišnom putu, vodi do uspostavljanja realnosti svijeta. Ono je, ipak, nastalo iz uznemiravajućeg doživljaja koji ga je zatekao i koji se događa mnogim ljudima: možda ja sada sanjam? Možda je sve što opažam samo iluzija?

Mnogi kritičari ističu da je Dekart, da bi postavio ovo pitanje, već morao da zna razliku između sna i budnog stanja i zbog toga nije mogao konzistentno smatrati da oko njega postoje samo izmišljotine uma u snu. Na ovu primjedu neki njegovi branioci odgovaraju da Dekart nije smatrao da cijelo vrijeme sanja; njegova poenta je bila samo u tome da ni u jednom određenom trenutku ne može da bude siguran da NE sanja.

Ipak se Dekartovo pitanje odnosi na čitav fizički univerzum. Cijeli sadržaj doživljaja bio je pod sjenkom sumnje. Možda je nekonzistentno postaviti pitanje koje uključuje mogućnost da ja neprestano sanjam ako se »sanjanje« definiše kao suprotnost budnom stanju. Međutim, sanjanje se ne mora tako shvatiti: Dekart je smatrao da sve percepcije u budnom stanju mogu da budu slične snu, u smislu da u »stvarnosti« ne postoji ništa što im odgovara. Nemam nikakve garancije protiv sumnje da me bog ili neki zli demon, zbog samo njima poznatih razloga, hrane nepostojećim slikama svijeta koji »ne postoji«.

Odgovor radikalnih empiričara na ovaj užas iluzije jeste da je potpuno nevažno da li svijet postoji ili ne postoji i da je ta razlika beznačajna i ne može se izraziti; pošto pretpostavka da svijet »ne postoji« uopšte ne mijenja moje iskustvo i pošto, po definiciji, sve razlike u »stanju svijeta« imaju značenje samo ukoliko se mogu opisati empirijski, naprosto ne postoji empirijska razlika — i, prema tome, nema nikakve razlike — između svijeta koji postoji i svijeta koji ne postoji; ne samo u praktične svrhe već i za čisto empirijska istraživanja ovi svjetovi su identični. Radikalni

empiričar [kao Mah (Mach, Ernst)] dokida kartezijansko pitanje obezvređivanjem (neiskazivog) kontrasta između dva univerzuma od kojih se jedan sastoji od mentalnih, a drugi od fizičkih zbivanja. Sami pojmovi egzistencije realnosti (ukoliko se ne mogu empirijski definisati, kao u pravljenju razlike između halucinacija i normalne percepcije) postaju beskorisni i vode do pogrešnih zaključaka.

Da li ima nešto pogrešno u ovako jednostavnom rješenju? Zašto prirodno nismo voljni da se njime zadovoljimo? Da li nam je potreban pojam realnosti i egzistencije u metafizičkom smislu? Dokazaću da jeste i da se zbog toga *Cogito* može djelimično opravdati: ne u smislu da naš čin *Cogito* obezbjeđuje čvrste temelje saznanja ili konačni izvor izvjesnosti, već u smislu da nam može pružiti paradigmu pojma egzistencije.

Jedan mentalni eksperiment može pomoći ovoj raspravi. Pretpostavimo da ćemo — kako nas uče neki supereksperti o životu poslije života — moći proizvesti na nebu trenutno, pukom voljom, svaku fizičku sredinu; prosta naredba izgrađiće oko nas Himalaje, Pariz, amazonsku šumu ili mjesečevu pustinju. Takvi svjetovi mentalno stvoreni bili bi »nerealni« u smislu u kome je Dekart objašnjavao, ali se oni uopšte ne bi razlikovali od naše percepcije »stvarnih« svjetova. Da li bi nam uopšte smetala svijest o njihovoj irealnosti? Možda ne bi, možda bismo uživali u planinama, rijekama, gradovima i šumama isto onoliko koliko uživamo i sada i niti bismo osjećali da ima nešto pogrešno u njihovom iluzornom statusu, niti bismo valjano mogli da opišemo kako se iluzije razlikuju od neiluzija. Ali, šta je sa drugim ljudima? Lako je vidjeti da bi to predstavljalo ogromnu razliku. Kada bismo bili svjesni da su svi ljudi sa kojima komuniciramo u nebeskom boravištu, naši prijatelji i naši voljeni, vještačke izmišljotine koje su po želji stvorili naši mentalni postupci i da nemaju vlastitog subjektivnog života, osjetili bismo krajnju tjeskobu, naša bi se percepcija života potpuno promjenila i nama bi zavlдалo osjećanje nepodnošljive samoće. To isto bi se dogodilo, naravno, ako bismo povjerovali jednoj drugoj kartezijanskoj tvrdnji: da su ljudi koje srećemo u zemaljskom životu samo automati koji nemaju mentalnog života, ni vlastitog preživljenog iskustva, a mi se nalazimo sami u društvu takvih vještačkih bića, nerazlučivih od stvarnih ljudi ali mehanički stvorenih, kakva se često pojavljuju u naučnoj fantastici.

I tako se vraćamo na vječiti problem realiteta subjektivnosti koji je, bez obzira koliko često bio protjerivan kao zao duh, progonio evropsku filozofiju tokom više od tri vijeka. Osnovni podaci ovog problema su sasvim jednostavni. Uzmimo da se subjektivnost, tj. onaj kvalitet iskustva koji se sastoji u tome da je moj, ne može prenijeti ili, prije, pokazati drugim ljudima, ona je, na osnovu empirističke pretpostavke, irelevantna za naše živote i svi njeni derivati mogu se lako isključiti iz naše rasprave. Ta pretpostavka je da su samo one strane iskustva koje se mogu podijeliti sa drugim ljudima »stvarne« i da se subjektivna strana ne može pretvoriti u zajedničko dobro. Rasprave o »mašinama koje misle« svode se na validnost ove pretpostavke koja uspostavlja standard kojim se mogu mjeriti realnost i irealnost. Sta nas može natjerati da prihvatimo ovu pretpostavku? Ništa. Proizvoljna je i izražava istorijski oblikovanu hijerarhiju dobara (kognitivna validnost se na kraju određuje pragmatičkim vrijednostima).

Upravo opisani mentalni eksperiment takođe nagovještava da se riječ »egzistencija« odnosi na dvije vrste intuicije. I u svakodnevnom životu, i u naučnoj raspravi, »egzistencija« objekata može se bez opasnosti svesti na proces ljudske komunikacije. Ona je aspekt ovog procesa i u tom smislu je relativna, bilo da se posmatrani objekti mogu uobičajeno prihvatiti kao »stvarni« (kao planine, magnetska polja i kvarkovi), bilo da se njihova realnost može pobijati, da je neizvjesna i sumnjiva (kao tahioni, anđeli, brojevi i vrijednosti). Stvarno je ono što je stvarno u istorijski ustanovljenim pravilima ljudske komunikacije. Ovaj ružičasti slon, koji mi se upravo priviđa u uglu moje sobe, je nestvaran, u smislu da ga ja jedini opažam i da niko drugi nema svoju viziju, i zbog toga se može otpisati kao rezultat, recimo, mog alkoholičarskog delirijuma. Na osnovu istih referentnih pravila, planine i kvarkovi su realni. Na osnovu istih tih pravila, moguća je, ali ne i izvjesna, realnost tahiona, anđela i brojeva. Za praktične svrhe, kojima teži komunikacioni proces, nije nam potrebno više: možemo bez »egzistencije« u metafizičkom smislu, tj. bez prisustva entiteta koji se pozivaju sami na sebe, čija svojstva postoje bez obzira da li ih opažamo ili ne, da li su imenovana ili identifikovana u našoj komunikaciji. Pošto, po definiciji, nismo sposobni da odredimo, sredstvima nezavisnim od naše percepcije i jezika, u kojoj mjeri naša percepcija i jezik doprinose slici svijeta koji opažamo i o kome govorimo (osim individualnih

iskrivljanja, kao u slučaju ružičastog slona), ta apstraktno skovana doktrina kolektivnog solipsizma — u neokantovskoj, historicističkoj, ili pragmatičnoj verziji — nepobitna je. Da je realnost objekata povezana sa lingvističkom igrom, univerzalnim obrascima percepcije i praktičnim potrebama koji oblikuju naš način organizovanja svijeta, ne može se opovrgnuti bez nekog zlog kruga. Sigurno, već spomenuti paradoks pozivanja na sebe samog neće prestati da nas muči, ali ga možemo izbjeći radikalno skeptičnim načinom, ako prestanemo da artikulišemo naš multi solipsizam, te prestanemo da se brinemo o metafizici i pitanje »egzistencije« proglasimo nerješivim i beznačajnim ili — bolje — neiskazivim pitanjem.

Međutim, stvari ne stoje tako sa intuicijom egzistencije kada počnem da se bavim sobom kao identitetom koji se poziva sam na sebe. Kartezijansko razdvajanje ove privilegovane realnosti od realnosti svega drugog u skladu je sa osnovnim i nefilozofskim poimanjem. Ne mogu sa uvjerenjem da kažem »ja sam dio lingvističke igre«, »moja realnost je relativna u odnosu na istorijski ustanovljene obrasce percepcije«, »to što postojim znači da je korisno vjerovati da postojim«, »ja ne postojim« itd. Da ja jesam, nepobitno je, i u toj mjeri »egzistencija«, u metafizičkom, nerelativnom smislu, postaje mi razumljiva.

Ali, ako je nepobitno (u smislu da to niko ne može pobijati ili proglasiti nerazumljivim), nije li upravo trivijalno istinito? I zašto je važno? Postoji samo ovaj odgovor: važno je ne zato što bi moglo da obezbijedi osnovu za izgradnju epistemologije, a da i ne govorimo nauke, kako bi to Dekart želio, već zato što bi nam dalo jedinu direktnu intuiciju egzistencije. Ništa se drugo ne može izvesti iz tog Cogito-a. Ako priznamo da je Cogito paradigmatički slučaj koji egzistenciju čini inteligibilnom, ne može se primijeniti na nesubjektivnu realnost. Ipak, nije paradigmatički.

Zašto je uopšte važno da imamo intuiciju egzistencije? Nije važno — ili tako izgleda — zbog nekog praktičnog cilja. Najlakši odgovor na pitanje »zašto je važno« je jednostavan: zato što mnogi ljudi osjećaju da jeste važno; srodna pitanja kao »zašto je interesantno?«, »zašto je važno?«, nalaze se u istom položaju. Dalje, možemo da pitamo: »Zašto ljudi osjećaju da je važno?« »Zašto bismo željeli da ono što prihvatamo bude ne samo prihvatljivo prema pragmatičkim kriterijima — nužno ne pragmatičku sa sta-

novišta trenutne korisnosti ili pojedinačnog dobitka, već u smislu dugoročne društvene koristi (ma šta to značilo) — već ISTINITO i u metafizičkom smislu?«

ALIBI. PROKLETSTVO VREMENA

Ničeov (Nietzsche, F. W.) odgovor je bio da je ova želja za istinom iznad korisnosti samo jedan od mnogih simptoma ljudske slabosti, naše nesposobnosti da se na sebe oslonimo, da nosimo teret usamljenosti, *da potvrdimo svoju volju kao konačni temelj svega što vjerujemo i da shvatimo da smo u sebi utemeljeni i da nismo zaštićeni univerzalnim poretkom stvari.*

Možda. Međutim, ako pretpostavimo da je bio u pravu, iz toga ne slijedi da imamo krivo ako shvatimo svoje slabosti; osjećanje slabosti može se, na kraju, ne samo kauzalno objasniti već i uspješno opravdati tim istim poretkom stvari koji je Niče odbacio, hvaleći (ali i njime uplašen) vječiti kaos iz kojeg treba da nastane samoukorjenjena nepobjediva volja i prazna volja bez sadržaja. On, ipak, u ovome nije bio dosljedan, kao u većini drugih područja njegovog filozofiranja: glorifikovao je duh sumnje, ali, ako ne postoji istina, ne može da postoji ni sumnja. Moj čin sumnje podrazumijeva da vjerujem da je nešto istinito, ali nisam u stanju da odredim šta je to. Kada se kvalitet »istinito« ukinе, sumnja postaje besmislena.

A iz činjenice da nam je potreban poredak ne slijedi da ga nema, čak i ako je Niče u pravu kada ističe da argumenti za vjerovanja koja su u skladu sa našim željama treba PRIMA FACIE tretirati sa sumnjom. Nama je možda potreban poredak i mi želimo da bude stvaran, ali on, ipak, može da bude stvaran, a ne samo tvorevina čeznutljivog razmišljanja.

Da potreba da se živi u uređenom svijetu, svijetu čije porijeklo, pravila i sudbinu možemo da shvatimo, nije privremen, istorijski relativan hir, već trajni dio našeg ustrojstva kao ljudskih bića, tu je cjelokupna istorija religije — vječiti aspekt kulture — da to pokaže. Ističući da ova potreba nastaje iz osjećanja slabosti, Niče je bio potpuno u skladu sa hrišćanskom tradicijom i, vjerovatno, i sa vjerskom tradicijom TOUT COURT. To krucijalno shvatanje koje nalazimo u vjerskom iskustvu, koje se učestano pojav-

ljuje u raznim svetim knjigama, može se sažeti u jednu jedinu riječ: alibi — drugdje.

Da smo mi drugdje, podrazumijeva, kroz istoriju religije, da postoji dom kome pripadamo, da živimo u egzilu; biti drugdje je trajno ljudsko stanje na zemlji. Neoplatonska filozofija je identifikovala to »drugdje« kao vrijeme, a Plotin je kasnijim vjekovima obezbjedio shvatanje koje je, u raznim verzijama, izbijalo na površinu u filozofiji sve do, uključujući i njega, našeg vijeka [Bergson, Huserl, Hajdeger, Sartr (Sartre, Jean Paul)]. Sama činjenica da smo u svakom trenutku u »pokretnoj« sadašnjici (za razliku od božanske vječne sadašnjice) isto je kao kada kažemo da nikada ne možemo biti sigurni šta znači »biti«, jer neposredno iskustvo nije iskustvo bivanja već neprestanog gubljenja egzistencije u neopozivom »bilo je«. Pošto se sadašnjost, kada se pobliže pogleda — kako je tvrdio Avgustin — sažima u ništa i pošto ni fizički univerzum, pošto ne posjeduje svijest o vremenu, ne igra nikakvu ulogu u vremenu (tj. nema sjećanja, a time ni prošlosti), već je njegovo vrijeme naše, ovo nas iskustvo dovodi do zastrašujuće sumnje da je takva neuhvatljiva i skliska ideja o »biti« nešto što ne možemo pojmiti. Ovo bi moglo da proizrokuje očajanje da nema Apsolutnog bića koje nam vraća sigurnost i osjećanje da, ipak, postoji poredak.

Sartr ne bi bio zadovoljan da su mu rekli da nije dosljedan učenik svetog Avgustina. Ali, ono što je on preuzeo od Hajdegera duboko je ukorjenjeno u istoriji stare i srednjovjekovne metafizike, koju, vjerovatno, nije dobro poznao. Staro je shvatanje da ljudska egzistencija koja se poziva sama na sebe nije nikada identična sa sobom, ili da nije ono što jeste zbog vremenske ograničenosti svoje prirode; izgleda da se i u paganskoj neoplatonskoj i u hrišćanskoj srednjovjekovnoj misli logički podrazumijevao samo-identičan bezvremen identitet — Jedno — da ne bismo bili prinuđeni da priznamo depresivno besmislen zaključak da »ništa ne postoji«. Sartr je, naravno, odbio da se igra vatrom (tj. idejom Apsoluta u platonskom smislu), zadovoljio se time da definiše ljudsku egzistenciju kao čistu negaciju, a neljudsku realnost kao vječito nedokučiv, samodovoljan i indiferentan entitet o čijem načinu postojanja ne znamo ništa. Ne pretpostavlja se da je ona viši, ili najviši, ili najuzvišeniji oblik duha, već sama inertnost i time nešto što bi se, možda ne netačno, nazvalo »ništa«. Imamo li posla sa dvije vrste ništavila suočene jedna s drugom u temeljnoj

nesposobnosti komunikacije, obje objašnjive samo negativno, kao suprotnost onom drugom nazivu? Izgleda da Sartr zanemaruje prostu činjenicu da su naša tijela dio ovog inertnog Bića-samog-po-sebi; odista, izgleda da je činjenica da imamo tijela nezgodna i zbunjujuća prepreka koja remeti jasnoću misli. Kada bismo se otarasili ove činjenice, bolje bismo stajali sa stanovišta filozofske kartezijanske konzistentnosti.

APSOLUT (1)

Iz preostalih Parmenidovih (Παρμενίδης) fragmenata ne možemo odrediti kako je on došao do pojma Bića, ali, kada pogledamo nestalnost njegovog shvatanja paganske grčke a zatim hrišćanske misli, ne možemo se oteti utisku da je postojala neka mentalna kompulzija koja je stajala iza traganja za ULTIMUMOM ili, prije, dva ULTIMUMA, koji nisu nužno identični. Ono što se traži je, prvo, uzrok ili tvorac vidljivog univerzuma i, drugo, logički nužan temelj svega što slučajno postoji, a koji sam sebe podržava i sam sebe utemeljuje. Prvi ULTIMUM objašnjava stvarno porijeklo svijeta, drugi omogućava da svijet uopšte postoji; prvi nam pruža odgovore na pitanje »odakle dolaze zvijezde, zemlja, planete i ljudska stvorenja«; drugi nam omogućava da shvatimo kako nešto konačno i kvarljivo uopšte i može da postoji, kako je moguće da se sve ne pretvori u ništavilo. ULTIMUM je pristupačan ljudima u religioznim mitovima. Drugi je razrađen u filozofskim istraživanjima nakon što su se odvojila od mitologije; tako je, u svakom slučaju, bilo u evropskoj civilizaciji, dok su i u vedskoj i u budističkoj tradiciji metafizičko shvatanje i religiozni mit nastali zajedno.

Filozofsko traganje za ULTIMUMOM, kako je nastalo u neoplatonskoj misli otkriva onaj isti intelektualni nagon koji će se kasnije iskazivati u ontološkom dokazu o postojanju boga i u dokazu o kontingenciji svijeta. Možemo sažeti ovaj nagon u jednu jedinu intuiciju: ako svijet nije samo samo-uništavajući ambis, mora da postoji nešto što nužno postoji, ili čije bi nepostojanje bilo i logička i ontička samokontra-dikcija. Ova posljednja distinkcija je nužna. Ono što podrazumijevamo kada kažemo da je nužno postojanje ULTIMUMA (ili Apsoluta), ne znači samo da smo mi, ljudi, nesposobni

da shvatimo njegovo odsustvo u okviru naših uobičajenih logičkih pravila mišljenja, jer ne može biti a priori sigurno da je naša logika nepogrešiva. Ova pravila možemo smatrati neodoljivo obavezujućim, ali mi smo konačna i slučajna stvorenja i naša logika mogla bi da bude isto toliko slučajna, a iz činjenice da nemamo izbora da joj se NE pokoravamo ne proizlazi da konačna realnost isto tako mora da joj se pokorava. Time, ono što se podrazumijeva pod nužnošću postojanja ULTIMUMA jeste da je ta nužnost njegova vlastita, a ne naša. Naša logika otkriva tu samokontradikciju nepostojanju Apsoluta, jer je ne-samokontradikcija, u stvari, tu prisutna, a ne obratno. Naravno, ne možemo otkriti ovu samokontradikciju ako se prvo ne oslonimo na norme naše logike za koje se, zatim, pretpostavlja da stiču validnost iz tog izvora postojećeg; vječita kletva zlog kruga ovdje ne prestaje da djeluje, kao i u svakom traganju za konačnim utemeljenjem. Ali, circulus vitiosus je prirodna posljedica proste činjenice da mi nismo bogovi, to znači da nikada ne možemo — osim možda mističnim iskustvom — bez pretpostavki početi traganje za epistemološkom nultom tačkom.

Prirodno je postaviti pitanje: ako je ovaj dijabolički krug nezaobilazan u svim našim nastojanjima da dokučimo apsolutno u logičkom diskursu, zašto naprosto ne kažemo da je ovo traganje samo obijesan lov na himere i ne zaustavimo ga, što bi bila stvar zdravog razuma? Mnogi filozofi su se upravo to pitali i odgovarali da je zaista mnogo bolje odustati od ovog sizifovskog posla. To ne sprečava druge da pokušaju. Izgleda da je, sasvim jednostavno, — uprkos svim proglasima empirista, pragmatista i skeptika o neizbježnom, konačnom i opštem trijumfu njihovog pristupa — traganje za konačnim utemeljenjem nužan dio ljudske kulture, isto kao i poricanje legitimnosti ovog traganja. Ovo poricanje, nakon što je iskazano filozofskim idiomom — a ne samo praktikovano tako što se odustajalo od samog čina postavljanja pitanja — nije, kao što sam rekao, manje arbitrarno od onog što poriče; svako objašnjenje poricanja uključuje logička i empirijska pravila čija se valjanost može dovesti u pitanje. Ne radi se samo o tome da najnapornija i najneplodnija metafizička istraživanja nisu uzaludna jer mogu da stvarno, mada često čudno i nepredvidivo, utiču na tok zbivanja u svijetu i djeluju, spiralnim putevima, na ljudski život (bez Prokla ne bi bilo Hegela, a bez Hegela današnji svijet ne bi bio ovakav kakav je sada). Radi se, zapravo, o tome da je nemoguće izbrisati iz ljudskog duha želju za

istinom u običnom značenju ove riječi, običnu i elementarnu želju da se zna šta je »odista istinito«, istinito bez kvalifikacija, istinito neovisno od našeg mišljenja i opažanja, praktičnih obzira i korisnosti. Ova želja vjerovatno nije izvedena iz normalne i očigledne potrebe da se napravi razlika između iluzije i validnih percepcija ili grešaka i ispravnog rezonovanja. Svakodnevno se događa da nešto izgleda istinito, a pokaže se da nije i da bismo koristili ovu razliku, ne treba nam ideja »istine« u upravo spomenutom metafizičkom smislu. Ali naš um želi da zna šta je istinito i kada to uopšte ne izgleda važno, jednostavno da zna kakav je svijet u stvari, i ova se potreba očigledno podudara sa idejom o realnosti koja postoji neovisno od toga da li je znamo ili opažamo. Kada jednom shvatimo da se događaju greške i iluzije, pitanja o realnosti koja nikada ne može postati iluzija, ili istinama u kojima greške nisu moguće, postaju neizbježna. Uzalud osuđujemo ovu želju kao izvitoperavanje dobrog i lako razumljivog traganja za »prostijom« istinom, istinom koju moramo uzimati u obzir u praktičnim stvarima i koja je dio našeg zajedničkog života. Otarasiti se ovog problema i pitati se »zašto da se time mučimo« je lako i neproduktivno.

APSOLUT (2)

Kada se jednom potraga za Istinom i Realnošću — napisanih velikim početnim slovima — prihvati kao strukturalni dio kulture ili ljudskog uma, lako je vidjeti da se ona ne može zadovoljiti ničim što je manje od Apsoluta. Nijedna pojedinačna istina — empirijska ili matematička — to znači, nijedna istina do koje možemo da dosegemo ne može da bude savršeno sigurna i neoboriva zauvijek ukoliko se ne može vidjeti kao dio cijele istine. Prvo, to je zato što nikada ne možemo biti sigurni kako cijela istina može da promijeni značenje pojedinačne istine ili da ograniči domet njene valjanosti. Drugo, to je zato što mi nikada ne spoznajemo neku pojedinačnu istinu, a da ne koristimo neke pretpostavke ili pravila koji upravljaju našim razmišljanjem ili načinom kojim izražavamo svoje iskustvo, a ta pravila i pretpostavke, ma kako pouzdani izgledali, nisu sami u sebi utemeljeni; čovjek uvijek može da se upita za njihove razloge i taj proces postavljanja pitanja je besko-

načan. Svaka pojedinačna istina se, prema tome, može pretvoriti u Istinu jedino pod uslovom da se ona podudara sa pojedinačnom istinom koja je dio ili aspekt cijele Istine, tj. jedino ako je nepogrešivo oko sveznajućeg subjekta vidi kao istinu. Ovaj subjekt, da bi ispunio zahtjeve sveznanja ili da bi postao riznica Istine u neograničenom značenju, treba da bude sve ono što on zna i da bude sam sebi savršeno jasan, jer svaka razdaljina između njega i onog što on zna ukinula bi sigurnost i Cjelovitost. A ako nema Istine u ovom smislu, nema ni kriterija kojim bi se stvarno razlikovalo od nestvarnog, uistinu se baš ta razlika ne bi mogla izraziti; ono što je kontingentno stvarno, stvarno je pod uslovom da je nešto drugo nekotingentno stvarno, to jest da je samoutemeljeno. Ovo je eksplicitna ili implicitna osnova neoplatonizma.

Ovo znači da se svaki pojedinačan sud odnosi na cijelu istinu, a istina je referenca istinite rečenice, kako smatraju neki platoniski nastrojani logičari [kao Lukašjevič (Łukasiewicz, Jan)].

Pošto smo došli do samoutemeljene realnosti, identične sa Istinom, ista platonistička logika neizbježno nas vodi do njenih drugih svojstava.

Beskonačna je (kvalitativno, kako Nijemci vole da kažu). To znači, ne može se ograničiti a kamoli uništiti i tako na nju ništa ne može da utiče što nije ona sama. Uživati u logički nužnoj, samopodržavajućoj egzistenciji znači, zapravo, biti potpuno neosjetljiv; entitet podložan promjenama i izmjenama izazvanim bilo čim drugim bio bi podložan kvarenju i razaranju, što je očigledno inkompatibilno sa onim biti »beskonačan« (tj. potpuno autonoman) i bezuzročan.

Prema tome, postoji samo jedna. Bar je ovo samo sobom očigledno u platonističkoj misli, jer, da ima više od jednog Apsoluta, ograničavali bi jedan drugog i nijedan ne bi zadovoljio zahtjeve beskonačnosti. Ovaj se zaključak, na prvi pogled, može dovesti u pitanje na osnovu sljedećeg: ako »beskonačnost« znači samodovoljnost (self-containment), ili zatvorenost u sebe (self-closedness), nepodložnost bilo kakvom uticaju, nema razloga zašto neograničeno veliki broj Apsoluta ne bi mogao da koegzistira u potpunoj uzajamnoj indiferentnosti, a nijedan od njih ne zna ništa o ostalima, niti ga uznemirava njihovo prisustvo. Kritika u ovom pravcu ne bi, naravno, imala vrijednosti da je beskonačnost jednaka svemoći i time se pretvorila u »kvantita-

tivnu« beskonačnost, jer se ne može zamisliti više od jednog svemoćnog entiteta. Platoničari nisu nužno spominjali svemoć kao takvu, ali su svi oni podrazumijevali da između Apsoluta i univerzuma konačnih umova i tijela vlada stvaran i razumljiv — mada indirektan — odnos kakav znamo. Ova tvrdnja, mada slabija od one o svemoći, ipak je dovoljna da pobije hipotezu o većem broju Apsoluta; ako univerzum zavisi — ma šta to značilo — od Apsoluta, taj Apsolut odista mora da bude jedinstven, inače bi dva ili više Apsoluta ograničavali, ili se sukobljavali, jedan drugog i time obezvređili tvrdnju o samodovoljnosti.

Dotakli smo se tačke koja je uvijek bila ključna u razmišljanju o najvišoj, samoukorjenjenoj Realnosti: smijemo li pretpostaviti da konačna stvarnost od nje zavisi i, ako zavisi, u kom smislu? Ako ne, kako nam uopšte može biti poznata najviša Realnost i zašto bi postojala samo jedna? Ako da, da li ULTIMUM ostaje, u dometu naših konceptualnih moći, onakav kakav želimo da bude?

Apsolut je, prema istoj platonističkoj dijalektici, čisti aktualitet, to znači da ne dozvoljava razliku između onog što može da bude i onog što jeste; on može da bude sve. Izgleda da ovo, opet, proizlazi iz samog pojma bića koje nužno postoji zbog svoje prirode: nepromjenljivo je, jer, nužno, biti znači biti »savršen« u smislu »potpun«. Nezamislivo je da mu se nešto može dodati ili oduzeti, biće koje ne može da bude stvoreno; može se toliko poboljšati ili pokvariti koliko i neka matematička teorema.

Prema tome, Apsolut je bezvremen, a ne vječit. Kada bi mogao da pamti prošlost, tj. kao nešto što je bilo ali više nije, i anticipira budućnost, tj. kao nešto što još nije ali će biti, i kada bi morao da dođe do samospoznaje uz pomoć sjećanja i anticipacije, nikada ne bi bio kompletan, nikada cio, već uvijek prinuđen da u sebi razlikuje ono što jeste i ono što bi moglo da bude. I opet, bezvremen je kao matematička jednačina.

Lako je uočiti da mora da se ispravi jedan izraz u gornjem opisu. Reći da je Apsolut neosjetljiv i da »na njega ne može uticati ništa što nije on sam« pogrešno je ako se podrazumijeva da on zaista može da utiče na sebe. Ne može, ipak, jer bi ga to učinilo podložnim promjenama i time nepotpunim i nesavršenim. To je vrlo jednostavno: da nije, da je sastavljen od dijelova, da ima svojstva koja se mogu izdvojiti, ne bi nužno morao da bude nepromjenljiv; neki od tih dijelova ili svojstava (na primjer, intelekt i volja u

božanskom biću: paradigmatički primjer u skolastičkoj teologiji) bi se miješali ili uticali jedni na druge ili izdvojeno djelovali i time ukinuli potpunost. Apsolut je jednostavan poput geometrijske tačke.

Izgleda da sve gore navedene karakteristike, poznate svim znalcima platonističke tradicije i srednjovjekovne teologije — samodovoljnost, neosjetljivost, beskonačnost, jedinstvenost, čista aktualnost, bezvremenost, jednostavnost — podrazumijevaju jedna drugu; to znači da se zasebno ne može utvrditi nijedna od njih.

BOŽANSKI LJUDI I NELJUDI. JE LI BOG DOBAR? *CRUOR DEI*

Kada to jednom znamo i kada uz to znamo da je glavna struja hrišćanske teologije sve ove kvalitete pripisala bogu, odmah smo uhvaćeni u užasavajuću metafizičku zamku. Kako može ULTIMUM, tako određen, da bude stvoritelj čija je volja prizvala postojanje univerzuma i koliko mu se dobrote, ljubavi ili blagonaklonosti u bilo kom prepoznatljivom smislu može pripisati? Kako on može biti biće?

Plotinovi čitaoci znaju da njegovo Jedno nosi tanušne tragove ličnog života. Dok je bezlično (ENN., V, 3.13; VI, 9.5) i bezlično u tolikoj mjeri da se čak i riječi »Jedno« (V, 4.1) i »jeste« (VI 8.8) ne mogu na njega potpuno primijeniti, samodovoljno Jedno je sama dobrota (II, 9.1); ono je ljubav (VI, 8.15) i prirodno je mjesto kojem želimo da se vratimo (VI, 9.9), ma kako nejasno opažali vlastitu želju; ono je naša konačna zaštita, ili, čak, naša vlastita priroda, od nas skrivena našim dodirima sa materijom, tj. zlom.

Proklo je, dakako, identifikovao Jedno sa Bogom, ali su čitaoci ELEMENATA TEOLOGIJE izgubljeni u pokušaju da pogode šta bi ta Dobrota trebalo da bude. Njemu je stvar aksiomske samoočiglednosti da je sve što se diferencira, ili se sastoji od dijelova, sekundarno u odnosu na Jedno; ovo govori da je realnost Jednog pojmovno obezbjeđena samim prisustvom raznovrsnosti. On kasnije objašnjava da je Dobro prvi uzrok čiju realnost pruža činjenica da stvari moraju imati uzroke i da niz uzroka ne može biti beskonačan. Međutim, nije objašnjeno zašto je prvi uzrok dobar, i zaista se ne može objasniti, budući da se Dobro, s obzirom na to da je aksiomatski koekstenzivno sa Bićem

(ili »transcendentalno« u srednjovjekovnom smislu riječi), pokazuje kao nerelativan kvalitet.

Ovaj neobičan neoplatonski pojam dobrote, kada ga je preuzelo skolastičko učenje, primijenjeno je na Boga-biće i time opteretilo naše umove novim mušterijama. Bog je, prema ovom učenju, dobar u smislu da je blagonaklon i brižan prema svojim stvorenjima, ali to nije RAZLOG zašto je on dobar. Dobrota u koju se osvjedočujemo je samo izraz njegove suštinske dobrote, koju ne definiše njegov stav prema nama; drugim riječima, Bog bi bio savršeno i stalno dobar čak i kada bi bio jalov Apsolut, koji ništa ne stvara. Izgleda da ovo krši naše lingvističke navike koje impliciraju da je »dobro« relativna karakteristika i uključuje, da bi imalo smisla, namjeru usmjerenu prema nečemu ili nekom drugom. Izgleda da je dobrota koja je usredsređena, neintencionalna a ipak stvarna, ne potencijalna, iznad naših moći poimanja. Odgovoriti da božja blagonaklonost prema nama (pod pretpostavkom da je empirijski i potpuno dokazana, u šta neki sumnjaju) izražava njegovu suštinsku dobrotu i time nam pruža dokaz da je on u sebi dobar, znači uzimati nedokazano dokazanim. Iz božije blagonaklonosti, kako se ispoljava u njegovim djelima, ne možemo zaključiti ništa više o njegovoj suštinskoj dobroti što bi se razlikovalo od ovih djela; inače bismo pretpostavili da je on u sebi samo potencijalno dobar, što bi bilo suprotno njegovom savršenom aktualitetu. Od »transcendentalne« do vidljive dobrote nema pojmovno legitimnog prelaza; prva, ukoliko je spoznata, može se spoznati samo *a priori* i ne može se definisati kao stvarna blagonaklonost. Jaz između Jednog koje je inherentno dobro i božanskog zaštitnika koji je dobar prema nama, ostaje nepremostiv. Ukratko, dobrota, zamišljena kao inherentno svojstvo Apsolutnog bića, ne objašnjava blagonaklonost ovog Bića.

Ipak, ovo ne mora da bude kraj priče. Nikada ne smijemo pretpostaviti da veliki filozofi naprosto obrću svoju mrežu apstrakcija radi nje same i da ne postoje važni razlozi — mada ih uvijek jasno ne shvataju ni sami filozofi — iza njihovih najzakučastijih konstrukcija. Pažljivo čitanje Platonovog PARMENIDA, ili Proklovih ELEMENATA (ili, što se toga tiče, i Hegelove FENOMENOLOGIJE), može čoveka dovesti do očajanja. Da li je ono prvo (izuzev što je, možda, samoporicanje ove teorije ideja) samo vježba iz vrtohlave dijalektike pojmova koja nema nikakve veze sa našim životima (ili, čak, šala, kao što su neki vjerovali)? Da

li je ovo drugo nekoherentna i nesvarljiva masa praznih apstrakcija od kojih ne vodi nikakav put do opštih i univerzalno doživljenih ljudskih briga? Ja ne mislim tako. Ako i pretpostavimo da su sve, što ima značaja u filozofiji, rekli Grci, i ako ponizno prihvatimo, a da nas to ne uznemiri, položaj epigona, još uvijek postoji beskrajn posao pretvaranja starih shvatanja u idiom koji danas mogu razumjeti naši savremenici, i to je možda dovoljno.

Ideja suštinske dobrote, za razliku od mnogih drugih ključnih pojmova u filozofiji, može postati razumljiva pomoću njenog hipotetičnog mitološkog porijekla.

Bogovi u raznim mitologijama nisu nužno dobri, ni u smislu da su dobri prema ljudima i da im pomažu, ni da nam daju modele moralnog ponašanja; neki jesu, neki nisu, a mnogi u svojim djelima pokazuju i dobru i lošu stranu. Ali, izgleda da je dobro u mitologijama nepromjenljivo povezano sa mirom i skladom, zlo sa ratom, haosom i razaranjem. Kada se mitovi sublimiraju u metafizičku spekulaciju, ova elementarna shvatanja prirodno teže da postignu potpunu pojmovnu konzistenciju: ako je dobro jednako miru i harmoniji — to znači potpunom odsustvu napetosti i time, na kraju, apsolutnoj nediferenciranosti i nepokretnosti, tj. Jednom. Što više jedinstva, to više dobrote — to je nedvojben Proklov i platonistički aksiom. I tako, kada dobro dosegne tačku potpunosti, ono gubi svaki prepoznatljivi kvalitet dobrote; postizanjem savršenstva, dobrota iščezava. Pošto Jedno ostaje ravnodušno u svom totalnom jedinstvu, izgleda da je odsječeno od svake realnosti koja nije ono samo. Život, bar u smislu u kojem smo sposobni da ga zamislimo, uključuje diferencijaciju i tenziju; potpuni mir postiže se beživotnošću.

Prema tome, Apsolut za koji se pretpostavlja da objašnjava sam čin egzistencije svodi se, kao rezultat vlastite perfekcije, na neegzistenciju i tone u irelevantnost. Time što je u najvećem stepenu stvarno pretvara se u nerealnost.

Problem neoplatonizma, koji najviše muči, sastoji se od njegove nesposobnosti da objasni kako Jedno može da bude kreativno i odgovorno za vidljivi univerzum. Bez obzira kako brojne mogu biti međufaze ili emanacije, u mjeranju raspona između njihovog neizrecivog jedinstva i žalosnog svijeta u kojem mi živimo, prvi korak od Apsoluta ka nečemu što je manjeod-Apsoluta nužno, ostaje misteriozan ili naprosto nemoguć.

Proklovo Jedno ili Dobro naziva se i ARCHE i prvi je uzrok svega. Time što je samo Dobro, superiorno je nad samodovoljnim entitetima koji su samo (pridjevski) dobri. Hijerarhiju bića određuju odnosi zavisnosti i participacije: niži stepeni sudjeluju u višim; a ipak, u konačnoj stvarnosti, Jednom, ne može se sudjelovati, tj. ništa u njemu ne može da učestvuje. Nije nedvosmisleno jasno kakva je stvarna sukcesija stepeni bića, ali to i nije mnogo važno kad se rvemo sa Eshatonovom zagonetkom. Ono što dolazi nakon prvog principa su bogovi ili božanske *henade*, zatim Biće, zatim život, a iza toga NOUS ili Duh iz kojeg je nastao kosmos. Bogovi dozvoljavaju nižim principima da sudjeluju u njihovoj dobroti, ali ništa ne može da učestvuje u Prvom. Izgleda da Proklo nije u stanju da kaže kako Prvo može da bude prvi uzrok. Uče nas da sve stvari teže ka Dobrom i na kraju ga dosegnu, nakon što su prošle sve prečke ontičke ljestvice i time zatvorile vječni i vječito pokretan krug stvaranja: od prvog uzroka do najniže duše, nazad do prvog uzroka. A ipak, ništa u ovom protohegelijanskom ciklusu ne može da ispuni pojmovnu pukotinu između Prvog i ostalog: ne samo zato što Prvo, koje je sadržano u samom sebi, ne može da ima razloga da izađe iz sebe već se to pojavljuje kao ontološki nemoguće, jer sva stvorenja, po definiciji, uzimaju nešto od, ili sudjeluju u, ili dobijaju nešto od Tvorca, a upravo to onemogućava sam status Jednog. Sta više, Proklo tvrdi — sasvim dosljedno — da je, dok se božanske stvari, nepristupačne našem umu, ipak mogu spoznati preko nižih, zavisnih entiteta, jedino je Prvo potpuno nespoznatljivo. Ako je tako, moramo pretpostaviti da je ne samo nedopustivo nego i izravno pogrešno nazivati ga prvim uzrokom i činiti kosmos njegovim, ma kako dalekim, izlivom. Krug koji nema ni početka ni kraja — *kuklon anarchon kai ateleuteton* — ne može da uključi, bez samokontradikcije, bezuslovan temelj. Čak i nazvati ga Prvim, da ne kažemo prvim uzrokom, vjerovatno znači zloupotrebu jezika, pod uslovom da ne postoji značenje »Prvog« ako se ne pretpostavi »Drugog«, a Jedno ne pretpostavlja ništa.

Hijerarhijski poredak stvari, od Jednog do materije, ne treba sa platonskog stanovišta zamisliti kao temporalnu sukcesiju: on nije ni niz čisto logičkih odnosa koji upotrebljavamo kada govorimo o deduktivnom zaključivanju. On je više »fenomenološka« (u hegelijanskom smislu) sukcesija koja bi se mogla nazvati kauzalnošću bez vremena

i bez razmjene energije. Ipak, i uz ova ograničenja, neshvatljivo je kako savršeno izolovano Jedno može da bude uzrok bilo čega, ako uzmemo u obzir da je nepromjenljivo neizdiferencirano i da je njegova dobrotu samo drugo ime za njegovo jedinstvo, a to ime se zna *a priori*. Ako je jedinstvo neizbježna karakteristika realnosti koja se ne može stvoriti, onda izlazi da ne moći biti stvoren znači i ne moći stvarati. Da li je Bog, tako zamišljen, sudbinski neplodan?

Možda bi našem nedovoljnom pojmovnom aparatu mogla pomoći mitološka mašta. U mnogim arhajskim kosmološkim mitovima univerzum nastaje iz primordijalnog boga koji se raspada, boga-mučenika koji sebe žrtvuje u činu stvaranja. Ovo božansko samožrtvovanje objašnjava porijeklo kosmosa, ali po cijenu stalnosti tvorca. Kosmos postaje CRUOR DEI, Božija krv, rezultat njegove beskonačne patnje koju je sam sebi zadao.

Ova česta tema arhajskih kosmogonija u raznim civilizacijama izgleda, naravno, potpuno inkompatibilna sa svakom religijom koja pretpostavlja jednog Boga-tvorca. Zar ne čujemo, međutim, eho istog mita u hrišćanskoj slici božanskog Logosa koji iznova stvara svijet i obnavlja njegovu prvobitnu nevinost dobrovoljnim žrtvovanjem sebe? Zar teologija krsta i iskupljenja ponovo ne potvrđuje ovo duboko usađeno mitološko shvatanje da stvarni tvorca mora da bude BOG KOJI PATI, a time i Bog koji poriče vlastito božanstvo, kao što ga je Hrist porekao time što je pretpostavio život u tijelu?

Neki heretički i poluheretički trendovi u hrišćanskoj misli išli su dalje u pokušaju da asimiluju mit o Bogu koji krvari, da bi riješili problem nepodudarnosti s kojim se teologija neizbježno suočila kada je biblijski Bog nastao sa Proklovim prvim principom. Bog učitelja Ekharta, (Eckhart Meister) koji sebe projektu je u svijet i tako postaje »nešto«, ranjava sebe, da tako kažemo, da bi mogao da se rodi u ljudskoj duši.

DAMASKIN I DVIJE VRSTE NIŠTAVILA

Dva velika neoplatonistička filozofa koja su nastojala da do krajnosti liše Jedno svih osobina nalik osobinama ličnosti, ljudskim osobinama, a da, pri tom, ipak sačuvaju ideju stvaranja, jesu Damaskin i Spinoza.

Damaskin, posljednji upravitelj Akademije, sve do njene zatvaranja 529. godine, odlukom cara Justinijana, još uvijek je *merum nomen* čak i među filozofima, izuzimajući one koji poklanjaju posebnu pažnju neoplatonističkom mišljenju. Ovaj autor posljednjeg značajnijeg djela paganske filozofije u Evropi ponudio nam je, vjerovatno, konačni, do savršenstva doveden proizvod milenijuma spekulacija o osnovi svih osnova (zaista čitavog jednog milenijuma, ako se uzme u obzir da je Parmenid, kako se to obično pretpostavlja, bio na svom vrhuncu oko 475. god. pr. n.e.). Njegovi *Problemi i rješenja* (ili *O principima*), jedno izuzetno dugačko i očajno haotično djelo, čak je dosljednije od Proklovih *Elemenata* (ukoliko je to uopšte moguće) u izbjegavanju ma kakvog dodira sa bilo kakvom stvarnošću, fizičkom ili duhovnom, kojoj bismo mogli intuitivno prići. Čini se da se Damaskinov um gnuša ne samo tijela, kao Plotin, već i života, i da se kreće u carstvu čistog »onta«, koje je lišeno svega drugog osim samog čina postojanja.

Damaskin prihvata kao nešto samo po sebi razumljivo vječnu platonističku dogmu: to što postoje mnoge stvari, a ne jedna, zahtijeva objašnjenje koje se neminovno daje putem nečeg što ne obuhvata nikakav pluralitet, što je Jedno; a da mnogo ne može biti primordijalni fakt, da je Jedno stvarno, da je ono vrhovna, jedinstvena stvarnost — to je, čini se, gotovo tautološki istinito u neoplatonističkom mišljenju.

Ipak, Jedno nije Ultimium, nije posljednje i najviše. Kao što je Parmenidov bitak bio za Plotina sekundarni nivo, iza kojeg neizrecivo Jedno nadsvoduje cjelokupnu hijerarhiju stvarnosti, tako u Damaskinovoj spekulaciji Jedno ili prouzrok i samo postaje sekundarno i nalazi se ispod one bezimene tame do koje nijedan pojam, nijedna misao, niti intuicija nikada neće moći da dosegnu.

Ovo traganje za sve višim i višim nivoima bića može se, nakon što je dogma stvorena, objasniti samom prirodom jezika. *Šta* god da kažemo o prvom principu, čak i negativno, mi time, svakako, impliciramo da se o njemu nešto može reći i da on, ipak, nije apsolutno neiskaziv, što nas navodi da tragamo za principom iza Prvog, a ovaj novo-otkriveni princip bio bi toliko neiskaziv da bi čak i nazvati ga neiskazivim bilo pogrešno. Potraga, na žalost, nikada ne prestaje. Reći da je (čak) pogrešno pripisivati neiskazivost Ultimiumu isto je što i okarakterisati ga drugim iskazom; »biti toliko neiskaziv da se ne može nazvati neiskazivim«

je isto tako iskaz kao i »biti neiskaziv«. Ne može se govoriti šutnjom — u tome je stvar. Kad kažemo da je neka realnost krajnje neizreciva, ili da ju je nemoguće spoznati, mi neizbježno zapadamo u nerješivu antinomiju. Damaskin je to znao (kao i sv. Augustin prije njega), ali nije našao nikakvo rješenje osim onog da opiše *Ultimum* dvostrukim poricanjem (neiskazivost iza neiskazivosti) i time nanovo stvori istu antinomiju. Da je neki filozof nakon Damaskina nastavio ovu liniju razmišljanja, vjerovatno bi pokušao da se uspane do još višeg nivoa stvarnosti, kako bi izbjegao paradoks — teoretski bi se ovaj proces mogao odvijati do u beskraj.

Dok traga za onim što bi bilo više od najvišeg, Damaskin, zapravo, udvostručava istu inkohherentnost: proizilaženje stvari iz Jednog je podjednako malo razumljivo kao i proizilaženje Jednog iz apsolutno neiskazivog. Jedno je, po definiciji, savršeno jednostavno, ono nije ni u kakvom odnosu ni sa čim drugim, pa ni sa samim sobom (*O principa*, 13). Ono se ne može spoznati, ono ne poznaje ništa izvan sebe samog (više ili niže), niti sebe samog (26), ali se činjenica da se ono ne može spoznati može spoznati (6); ono je prauzrok svega, što navodi na pomisao da mu je potrebno metafizičko potomstvo. Zaista, Damaskin uočava tu kontradikciju nesprenno pokušavajući da je obrazloži: Jednom, kao takvom, nije potrebno ništa, čak ni ono samo (jer nije ni u kakvom odnosu sa samim sobom), da bi bilo ono što jest; međutim, kao stvaralački prvi princip, ono *treba* nešto drugo (13). Damaskin tako otkriva uznemirujuću i, vjerovatno, neizlječivu nedosljednost u samom pojmu stvaralačkog Apsoluta. Stvaralački Bog hrišćanske tradicije je ljubav, a mi ljubav lako povezujemo s rađanjem, stvaranjem, ali nikada nismo sigurni kako pomiriti ljubav, koja implicira potrebu za nekim drugim, sa savršenom zatvorenošću u sebe i samodovoljnošću Apsoluta. Ipak, kad je u pitanju Damaskinovo Jedno, ljubav ili dobrota se nigdje ne pominju: Jedno je, čini se, čisti čin bivstvovanja Jednog i ništa drugo. Kod Damaskina je prisutan tek nagovještaj mističnog *henosis-a*: iako nije apsolutno neiskazivo, Jedno se ne može izraziti riječima, — čak ni negativno; ne možemo odrediti njegov položaj, (što očigledno znači da je nemoguće definisati ga pomoću drugih pojmova) i ono do čega dopire naš um, kada se približava Jednom, nije više znanje već stanje jedinstva (49). Ovo, bez sumnje, zvuči vrlo platoništički. Damaskin, međutim, ne pokušava da objasni ovo

jedinstvo, niti postoji ikakav nagovještaj da je to što on ima na umu jedinstvo ljubavi: ljubav, milosrđe, dobročinstvo, dobrotu, spasenje, prognani su iz njegove rasprave, kao, uostalom, i zlo. Stvaranje, i odatle proizilaženje mnogog iz Jednog, je ontološki nužno, a Jedno, budući da je jednostavno, u izvjesnom smislu je sve (slično hrišćanskom Bogu) (91 bis), ili čini da svako stvoreno biće bude Jedno-sve (35). Strogo uzevši, pogrešno je reći da stvari proizilaze iz Jednog, ili da ne proizilaze. Jedno ne čini ništa, već je siromaštvo našeg jezika i misli to što nas navodi da kažemo da Jedno stvara, a ovo stvaranje se u potpunosti razlikuje od svega što smo u stanju da shvatimo (39). Konačno, i proizilaženje stvari iz Jednog, ma koliko prelaznih faza da je potrebno za silazak od jednog ka materiji, i njihov konačni povratak Jednom, koji se na par mjesta pominje (34), van su do- mašaja naših pojmova.

I upravo taj čudni ambiguitet Jednog, kako ga mi shvaćamo — njegova kreativna ne-samodovoljnost u kombinaciji sa dokonom samodovoljnošću — prisiljava Damaskina da traga za drugim principom, kojem ne treba apsolutno ništa, koji čak nije ni princip, koji nema imena i koji je takav da ga ni na jedan način, ma koliko indirektan, ne možemo prozreti.

Nema prikladne riječi za njega. Ne možemo reći da je on viši od svega drugog, pošto »biti viši« implicira određen odnos sa nečim, a u ovom slučaju ne može se govoriti ni o kakvom odnosu. On je do te mjere neiskaziv da je pogrešno nazvati ga neiskazivim (24, 5, 444); iz istog razloga je pogrešno reći da svojstvo »ne biti shvatljiv« pripada njegovoj prirodi (7); njega Čak ni Jedno ne može spoznati, jer bi se usljed takve spoznaje ono rascijepilo i time uništilo samo sebe (26). Ni uzrok, ni princip, ovaj Eshaton je ništa. Zaista, Damaskin kaže da je on Ništa ili ne-stvar, ne-biće (7). Njegova nepristupačnost je totalna i sama po sebi neopisiva; pri suočenju sa ovom neizmjernom nepoznatošću (Damaskinova riječ je *huperagnoia*) (29), preporučuje se samo apsolutna šutnja (5, 13). Najvažnije što iz ovog slijedi jeste to da je od svih neprikladnih riječi koje imenuju Eshaton najmanje neprikladna riječ »ništa«.

Damaskin na nekoliko mjesta (na primjer, 4, 7, 443) ponavlja svoje učenje o dvjema vrstama Ničeg: postoji Ništa koje je prvo iznad svega, uključujući tu i Jedno i biće. i Ništa koje je najniže, posljednje i najgore, a to je ono što leži ispod materije (čini se da ovo drugo Ništa zadržava u

sebi blijeđi trag bića). Oba priloga, i »iznad« i »ispod«, su bez sumnje neadekvatni, jer uključuju odnos koji se može izraziti, te stoga pogrešno impliciraju da se vrhovno ili *infime* Ništavilo, ipak, negativno odnosi prema drugim nivoima stvarnosti.

Pošto je tako stigao do vrha i do dna svega što jeste i povukao razliku između dvije vrste ništavila, obje krajnje neiskazive, Damaskin upada u onu istu zamku koju je namjeravao izbjeći: on negativno definiše ono što se nikada ne može, kako on kaže, ni negativno, a kamoli pozitivno definirati. Ova kobna zamka neizbježno prati svaki pokušaj da se govori o onom o čemu se ne može govoriti. Odrediti nešto kao neodredivo znači poreći da je neodredivo. Preporučiti »apsolutnu šutnju« znači prekršiti tu istu zapovijest.

Damaskin zapada još dublje u kontradikciju. Nakon što je ustvrdio totalnu neiskazivost Eshatona i savršeno odsustvo svake njegove veze ma sa čim drugim, on postavlja pitanje (8) da li je nešto od onog najuzvišenijeg Ništavila prešlo na stvari i na nas, *ili ne*, i odgovara da u nama zaista postoje neki njegovi tragovi, inače ne bismo mogli imati nikakvu misao o njemu. Sve, svaka stvar, ispostavlja se, ima udjela u Neiskazivom, ili, drugim riječima, nešto neiskazivo se sačuvalo u svemu što jest. Osim toga, osporivši svaku kauzalnost koja bi se mogla pripisati Neiskazivom, on sada jasno implicira da od njega sve potiče.

I tako je Ništavilo ipak princip. Da je neprobojna tama ime za jedan jedini princip — ili početak — svemira, to je bilo poznato egipatskim mudracima, na čijem se tajanstvenom učenju, kako sam Damaskin tvrdi (125 quater), temelji njegova mudrost.

Damaskin je, vjerovatno, otišao dalje od ma kojeg drugog platoniste u lišavanju Eshatona svih osobina koje su nalik osobinama ličnosti i u otkrivanju inherentne nedosljednosti našeg uma kad se on bavi Eshatonom: prisiljeni smo da o njemu govorimo, jer se naš um ne može osloboditi želje da dosegne krajnje granice bića, i svjesni smo da sve riječi ili predstave, putem kojih ga nastojimo doseći, moraju biti pogrešne. Pošto znamo da sve riječi, koje bismo bili kadri upotrebiti u onom opisu, ovise o mogućim, slučajnim svojstvima svijeta konačnih stvari, mi stižemo, nakon uzastopnih poricanja, do ideje Ništavila kao najmanje neprimjerenog naziva za Apsolut. Kada Damaskin govori o Jednom, on tvrdi da je ono, po definiciji, ne-nešto; bilo koje ime odnosi se na nešto

(29 bis) i odatle (vjеровatno) i na ono što se može identifikovati kroz poređenje sa drugim »nešto«-ima, dok priroda Jednog ne može biti negativno ovisna o prirodi bilo čega drugog.

Može se, bez ikakve bojazni, reći da je Damaskin u svom haotičnom, uz veliki trud stvaranom djelu stigao do pojma kojeg će Hegel kasnije ukratko izložiti u ovoj rečenici: čisto biće i čisto nebiće su isto. Svakako, Damaskin je povlačio upravo pomenutu razliku između dva nivoa Ništavila, ali se ova razlika ne može ništa bolje pojmovno izraziti nego što je to slučaj sa svakim od njenih termina pojedinačno.

BOŽANSKO NIŠTAVILO U HRIŠĆANSTVU

Tema božanskog Ništavila održavala se među velikim hrišćanskim neoplatoničarima nakon što je Jedno ili Neiskazivo paganskih ontologa uspješno progutalo — iako ne i svarilo — biblijskog Oca. Glavni krivac je, svakako, Pseudo-Dionisije (Ψευδο-Διονύσιος), ma ko da je. Njegova uloga u oblikovanju filozofske istorije hrišćanstva teško da se može precijeniti. Mnogo puta je napominjano da autor djela *O božanskim imenima*, da se nije vijekovima pogrešno mislilo da je to onaj za koga se činilo da je autor — prvi atinski biskup, koga je preobratio sv. Pavle (*Djela apostolska*, 17.54), najvjerojatnije ne bi daleko stigao sa svojim drskim neoplatonizmom i njegovo djelo bi ostalo zabilježeno u analima hrišćanske misli kao neobičan heretički ispad. Ova naivna literarna podvala (ili možda tek izraz skromnosti nekog pokornog monaha koji je radije pripisao vlastite intelektualne domete jednoj uglednoj figuri iz prošlosti) izmijenila je tok duhovne istorije Evrope. Ona je nepovratno unijela u zapadno hrišćanstvo duh hinduske i budističke mudrosti, čiji se uticaj, kako istoričari ukazuju, može otkriti u kasnijem neoplatonizmu, ma koliko malo da se zna o stvarnim putevima njene invazije na aleksandrijsko i atensko tržište ideja. Pseudo-Dionisije se očito nije zadovoljio prostim tvrdnjama o božjoj neiskazivosti. Ovo posljednje je bilo standardno načelo hrišćanske vjere. Smisao neiskazivosti se značajno promijenio prihvatanjem pretpostavke da je svaka riječ o Bogu podjednako prikladna kao i bilo koja druga, te da je, zapravo, svaka riječ neprikladna; prema ovoj pret-

postavci, nijedna teologija nije moguća: o Stvoritelju se ne može reći ništa što bi imalo puno značenje.

On ide još dalje. Nije dopušteno reći za Boga da ima razum ili inteligenciju, da on živi ili da je život, supstancija, istina, duh, mudrost, Jedno i jedinstvo; zaista, on nije ništa od onih stvari koje postoje ili ne postoje (*Myst. Theol.*, glava V; *De Divinis Nominibus*, glava V). Ortodoksniji komentatori, počevši od sv. Maksima Ispovjednika (Maximos Confessor), objašnjavali su Dionizijeve istupe kao naivno ponavljanje ideje da je Bog »iznad svega«. Ovo reduciranje, međutim, daje sasvim krivu sliku. Ukoliko je pogrešno reći da »On jeste«, ili da je On Jedno, Istina i Život, i ukoliko je, shodno tome, hrišćanska vjera iznad domašaja shvatljivog izraza, onda nam kao jedini oblik vjerovanja ostaje promišljanje o Ništavilu. Naravno, mi imamo Sveto pismo, i Dionisije nas zaista upozorava (*De Div. Nom.*, glava 1.2) da ne smijemo ništa reći niti pomisliti o Bogu izvan ove poruke. Ovo je klimav i dvosmislen kompromis između hrišćanstva i neoplatonizma: s jedne strane, imamo, u svijetu pojmova, bezimeni ponor Ništavila, a sa druge, sveti tekst kojeg je zabranjeno tumačiti, čak i u mislima, i koji je zamrznut na svojoj čisto verbalnoj površini i odatle nerazumljiv.

Izvjestan broj srednjevjekovnih i kasnijih hrišćanskih spekulativnih mistika preuzeo je Dionisijeve teme. Tu spada Nikola Kuzanski (Cusanus, Nicolaus) koji na isti, karakteristično neoplatonistički način tvrdi da se, pošto je Istina nesaopštiva (jer ona koincidira sa Bogom), nijedna riječ, čak ni »neiskaziv«, ne može pripisati Bogu; ako se on ne može zvati »ništa«, to je zato što je i »Ništa« ime (*Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili* — *Dialogus de Deo Abscondito*), ali se on ne može zvati ni »nešto«, jer je ova posljednja riječ primjenljiva samo na pojedina bića. Bog je onda »*supra Nihil et aliquid*« i, očito, neizraziva vjera tada neprimjetno prelazi u obožavanje čiji se objekt ne može identifikovati. Možda najsugestivniji i najsažetiji rezime ovog učenja dat je u poznatom epigramu Angela Silesia (Angelus Silesius): »Bog je uistinu ništa, a ukoliko je nešto, on je to samo u meni, jer je mene izabrao da budem on« (*Cherubischer Vaandersmann*, I, 200).

Poznato nam je iz studija Gersoma Šolema (Gershom Scholem) (cf. *Ueber einige Grundbegriffe des Judentums*, 1976) da je ista zagonetka — kako stopiti u jedno biblijskog Oca i neoplatonistički Apsolut — mučila i židovsku srednje-

vjekovnu misao, kulminirajući s vremena na vrijeme u pojmu (koliko odvažnom toliko i melanholičnom) vrhovnog Ništavila.

Logiku ove teologije Ništavila je, izgleda, teško zaobići, kad je već jednom utvrđeno da je Bog iz hrišćanske i židovske tradicije zaista Apsolut. Teolog, pošto je odao počast principu Božje neiskazivosti a ipak o njemu priča nadugačko i naširoko, često je prisiljen da prizna da je Bog (budući da nema ništa zajedničkog sa konačnim stvorenjima i da se ne može identifikovati — čak ni negativno — unutar rasprave koja priliči samo svijetu stvari) neminovno ne-neŠto ili ne-stvar. I tu se jezik lomi, puca.

O SVIM MOGUĆIM JEZICIMA (1)

Jezik je, možda, uistinu pretrpio nervni slom, ali, kao što možemo pretpostaviti, to nije ništa fatalno. On će, vjerovatno, nastaviti da pokušava da pređe sopstvene granice i da zađe u zabranjeno carstvo neizrecivog. Mi, bez sumnje, živimo u civilizaciji koja povlači dobro čuvane granice oko upotrebe riječi, ali i, sasvim prirodno, rađa nove metode i trikove koji treba da zavaraju stražare. Ne možemo pouzdano znati odakle će se nepobjedivi duh Apsoluta ponovo pomoliti i kako će se vratiti u život. On bi mogao izroniti iz sasvim neočekivanih uglova, na primjer, iz britkog uma fizičara i matematičara, i postoje izvjesni znaci da on pokušava, doduše oprezno, da se provuče kroz ona carska vrata. On bi, čak, mogao pokušati da sebi, neprimjetno, prokrči put kroz postojeću filozofsku deifikaciju jezika. Čim imamo evanđelje čiji se Prolog može sažeti u rečenici: »Bog je tek riječ ali riječ je Bog«, čim se ispostavi da je jezik božanski samouspostavljen i da shodno tome sam j>otvrđuje vlastitu valjanost, i da je ono o čemu su riječi RIJEČI, možemo, u najmanju ruku, vjerovati da se, u pogledu ispunjenosti značenjem (ili njenog odsustva), riječi »Bog« i »Apsolut« ne razlikuju od riječi »jabuka« i »planina«. Moglo bi se ispostaviti da je ovo zaobilazan, iako i bolan put preko kojeg će Bog i Apsolut ponovo potvrditi svoje legalno prisustvo na našim usnama i riječ će opet postati meso. Isto se može reći i za pragmatički mentalitet, koji je, ili se bar tako čini, u punom zdravlju i snazi u ovom filozofskom kraljevstvu. Praematičko mišljenje, uključujući i utilitaristički pojam istine, trebalo

je da nas oslobodi okova metafizičke spekulacije time što će valjanost mjeriti korisnošću. No, lako je uvidjeti da pojam korisnosti, ma kako shvaćen — u užem ili širem smislu, psihološki ili društveno — široko otvara vrata na kojima se ona ista metafizika i teologija mogu opet trijumfalno pojaviti i potvrditi svoj legitimitet, jer samo treba dokazati da one mogu biti od koristi za izvjesne ljudske potrebe. Epistemološki relativizam raznih vrsta — koji najčešće smjera da jednom za svagda svrši sa metafizikom — Dada kao žrtva iste jednostavne zamke: on može legalizovati bilo šta, no njegove pristalice su rijetko kad spremne da to priznaju.

Ovo je, kao što je poznato, samo spekulacija. Ali očekivati da će Apsolut dozvoliti da bude trajno prognan iz ljudskog duhovnog života je, vjerovatno, pusta želja tvrdokornih empirista. Ne možemo a da ne proizvodimo vrijeme i na taj način sami sebe ne uništavamo. Ne možemo a da ne osjećamo da ono što se dogodilo, šta god to bilo, više nije tu i da stoga, kako smo skloni da mislimo, ono nije stvarno: naše radosti i patnje i, na posljertku, mi sami, nemaju svoje vlastito *esse*, pa, prema tome, uopšte nemaju *esse*. Ovo vrlo često osjećanje, kojeg su pjesnici, filozofi, religiozni mislioci i mističan vijekovima različito izražavali, vjerovatno je nezatomljivo, iako bi se moglo odbaciti kao nebitno za bilo kakve praktične ili naučne probleme. Traganje za Apsolutom i izražava ovo osjećanje i potiskuje ga; ono otkriva ljudsko nespokojstvo pred doživljajem irealnosti riječi, osjećanje koje *Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis*, i ono, tako reći, obesnažuje sam ovaj doživljaj, iskustvo, ukazivanjem na bitak koji neizostavno jeste, koji je bezvremen i Jedan i koji velikodušno ponovo oživljava krhki svijet iskustva i čini sve opet čudesno stvarnim.

I upravo u trenutku kada ovo postizemo — ili vjerujemo da postizemo — ono se (izgleda) ruši, pošto je Apsolut usisan u bezdani ponor neiskazivosti.

Osvrnemo li se na naš put, primijetićemo koliko smo blizu Damaskinovom dvojakom Ništavilu.

Vrijeme, kao supstrat ljudskog iskustva, ne može biti konceptualizovano (u smislu: svedeno na primitivnije termine). Ako se vrijeme posmatra kao beskonačno samouništavanje, tada cjelokupni svijet iskustva ostaje bez svog supstrata i tone u ništavilo. Apsolut treba da iskupi svijet, da ga izbavi od smrti koja nema ni početka ni kraja: u njegovoj vječitoj sadašnjosti sve je sačuvano, sve zaštićeno i uči-

njeno neprolaznim, ništa ne odumire; on tvori krajnju podršku egzistenciji ma čega, bilo koje stvari, on otjelovljava konačnu potčinjenost vremena. Međutim, da bi vršio ovu funkciju, on mora biti ne samo imun na vrijeme već i savršeno povučen u sebe i nedjeljiv; stoga, nikada nećemo znati kako je (prividno) Ništavilo svemira vraćeno u prvobitno, uzvišeno stanje bitisanja u Eshatonovom vječnom jedinstvu, a da se to jedinstvo nije raspalo. A pošto se Apsolut, kao i vrijeme — njegov poraženi ali i dalje prisutan neprijatelj — ne može pojmovno svesti ni na što drugo, njegovo ime, ukoliko ono uopšte postoji, jeste Ništa. I tako, jedno Ništa spašava drugo Ništa od njegovog Ništavila.

To je *horror metaphysicus*.

Risum teneatis. Čovječanstvo, u svoj raznolikosti civilizacija, nikada nije moglo i vjerovatno nikada neće moći da pobjegne od vlastite želje da se pobjegne od vremena. Ako je izraz ove žudnje koji postoji na polju kulture lišen mitoloških simbola i ako se smatra da je dosegnuo neku idealnu egzaktnost, on upada u parališuću nijemost. To ne znači da ova želja nije iskrena ili da moramo prekinuti sa očajničkim pokušajima da joj, s obzirom na ovaj užas, damo neki artikulirani oblik. Za nas je možda bolje da teturamo po ivici nepoznatog ambisa, nego da jednostavno poričemo njegovo prisustvo, zatvarajući oči pred njim.

Ne možemo ništa sa sigurnošću tvrditi o skrivenom potencijalu jezika. Nemoguće je vjerovati, niti se više vjeruje, da je jezik parazitski ovisan o percepciji: da jeste, ljudi bi vjerovatno usavršili aritmetičke i geometrijske tehnike, ali kako bi uopšte mogli doći do integralnog računa, Kantorovih (Cantor, Georg) brojeva i ne-euklidske geometrije? Matematika je najmoćnije ikad izumljeno intelektualno sredstvo putem kojeg izmičemo vremenu. No nema razloga da očekujemo da bi ona mogla da pripremi onu vrstu bjekstva od vremena koju utjelovljuje traganje za Apsolutom. Filozofi i religiozni mislioci su vijekovima brutalno istezali, mučili i silovali jezik, pokušavajući da od njega iznude skriveno bogatstvo. Mnogi od ovih napada su završavali u ćorsokaku, ali neki ipak ne. Ljudi najvjerovatnije nikada neće biti zadovoljni naslijeđenim, gotovim jezičkim blagom, i to ne samo iz trivijalnih razloga, npr. zato što moraju krstiti nedavno otkrivene i proizvedene stvari, već i zbog sumnje da bi nam jezik, kada ga pritjesnimo, mogao dati više nego što je spreman da prizna.

Da ponovimo: zato što se Apsolut, uprkos svojoj nesavladivoj neuhvatljivosti, nejasno pomalja na horizontu svih mogućih jezika, takav da na njega nikad ne možemo uprti prstom, već ga uvijek oprezno i pipkajući tražimo, o njemu u granicama našeg uma ne možemo misliti kao o nekoj osobi ili bogu: nikakva komunikacija s njim nije moguća, niti je potrebna, niti mu se možemo obratiti sa »Ti«. On je, donekle, simboličan entitet, monarh ustavne monarhije, bez prave vlasti ali izuzetno značajan, koji daje svijetu stvari, umova, događaja i bogova ontički legitimitet, ali koji ne upravlja. Da nema njega, *infime* (najniže) Ništavilo bi neograničeno vladalo. *Ultimum* ne objašnjava ništa, ukoliko riječ »objašnjavati« zadržava uobičajeno značenje; ne možemo reći u kom smislu bi on mogao podariti stvarnost, istinu ili dobru ma čemu, ali je on možda neophodan preduslov da bi ma šta bilo stvarno, istinito ili dobro. Ako prihvatimo pretpostavku da je Bog-ličnost stvarni vladar svemira, onda on nije Apsolut — barem ne s obzirom na ono što možemo, ma kako nespretno, da izrazimo. Helenizirana hrišćanska filozofija i neki mistici kažu da je on to oboje, uprkos našoj nesposobnosti da rasvijetlimo njegov identitet. Uz to, naš um bi morao da se proširi izvan svojih sadašnjih granica i da, u skladu s tim, proširi svoje lingvističke resurse. Možda ne bi trebalo da budemo toliko odvažni, pa da samouvjereno izjavimo da se to nikada neće dogoditi, da smo već dosegli onu najvišu, gornju granicu iskustva i govora.

PONOVNO UKLJUČIVANJE *COGITO-a* (2)

Osovina *horror metaphysicus-a*, rekli smo, ima dva pola: Apsolut i ličnost *Cogito-a*. I za jedno i za drugo se pretpostavlja da su bastioni koji pružaju utočište značenju ideje postojanja. Apsolut, ako pokušamo da ga redukujemo na savršenu formu, neukaljanu dodirrom sa bilo kakvom manje sublimnom stvarnošću, prelazi u ništavilo. Ličnost *Cogito-a*, ako se podrobnije stvar razmotri, doživljava istu sudbinu.

Pokušali smo da preradimo i ponovo uključimo kartezijanski *Cogito*, odbacujući njegove ambicije da bude izvor svake izvjesnosti, ali i zadržavajući, za trenutak, njegovu moguću upotrebu kao paradigme, možda kao neophodnog pojmovnog oruđa koje čin postojanja čini inteligibilnim. Istorijski post-kartezijanske diskusije, sve do naših dana, otkriva

krhkost ovog propitivanja i, korak po korak, gura ovaj drugi stožer Stvarnosti u istu pojmovnu prazninu.

Od samog početka, jedna od glavnih meta Dekartovih kritičara bio je, razumije se, njegov nemarni prelaz od »ja mislim« na »ja sam misleća supstancija (ili stvar)«. *Ego cogito* je normalna, korektno načinjena i nesuspektna rečenica. Pretpostavljalo se da je »supstancija« nešto što se ne može pridjenuti bilo čemu drugom, pa je, dakle, ta riječ bila razumljiva samo u kontrastu sa »slučajem«, »svojstvom«, »kvalitetom«, itd. Da je »ja mislim« isto što i »ja sam nešto što misli«, moglo bi biti, tautološki, istina, ali izvesti iz iste premise »Ja sam stvar čija priroda ne uključuje ništa drugo osim mišljenje«, ili »Ja sam duhovna supstancija« izgledalo je potpuno nedopustivo za Gasendija (Gassendi, Pierre) i Hobsa (Hobbes, Thomas). Zaista, Dekart nije izveo odjelitu supstancijalnost duha iz pukog *Cogito-a*. On je, prije bi se moglo reći, tvrdio da može mentalno da shvati čin koji označava *cogitatio* (riječ je obuhvatala sve svjesne činove, čitavo područje subjektivnosti) bez nužne pretpostavke prisustva tijela. Kad su kritičari tvrdili da se *Cogito* ne može nikakvim logičkim sredstvima pretvoriti u neku nezavisnu supstanciju i da je čin mišljenja sasvim kompatibilan sa idejom da mišljenje nije ništa drugo do funkcija ili svojstvo tijela, oni su očito bili na čvrstom tlu, ali su promašili glavnu stvar u Dekartovom otkriću, kao što je nastavak diskusije ubrzo pokazao.

Neodbranljivo je da se *cogito* može izraziti samo u prvom licu jednine; štaviše, kada bi se pretvorio u neki drugi gramatički oblik (Petar misli, dakle Petar postoji), cogito bi bio sveden na apsurdnost. Dekart je lično objasnio (u odgovoru na *Druge prigovore Meditacijama*), da, uprkos *ergo-u* koje uključuje, njegova formula nije silogizam u kojem je glavna premisa potisnuta, nego jedinstven čin intuicije. Drugim riječima, bez dovoljne osnove da dokaže prisustvo besmrtno duše što je svaki od nas, *Cogito* je potvrđivao apsolutnu nesvodljivost činova svijesti (ili »subjektivnosti«); što god se dogodi mom tijelu, takoreći, javna je stvar; međutim, događaji koji se sastoje od mog doživljavanja mog tijela (i drugih stvarnosti) nisu javna stvar; drugi mogu da ih naslute i ja mogu da ih opišem, ali ovi događaji — predstave, emocije, osjećaji, misli — ostaju zauvijek sklonjeni u mojoj neizlječivoj samo-zazidanosti i oni su imuni na sumnju. Sve je ovo, naravno, bilo dobro poznato kartezijancima kao i

anti-kartezijancima i ja nemam namjeru da raspravljam o raznim argumentima koji su nastojali da sruše ovo otkriće privatnosti *cogitatio-a*. Moja namjera nije da izrazim podršku Dekartu, nego da razmotrim sudbinu relacije *Ego-cogito*, kao i istorijsku kvazi-fatalnost koja se završava nestankom *ego-a* kao posebne pojmovne jedinice.

Kad neki kartezijanac kaže da moje iskustvo nije dostupno drugima, on implicira — i obično kaže — da je dostupno *meni*. Automatski se implicira da je ovo »meni« drukčije od samog iskustva i daleko smo od toga da nam odmah bude jasno šta je ono, odvojeno od očigledne činjenice kontinuiranog pamćenja i odvojeno od nesporne legitimnosti zamjenice »ja« u jeziku (u nekim se jezicima ona doduše izostavlja). Možemo pokušati da čitav problem odbacimo na Hjumov način, ali ne možemo oduzeti legalitet zamjenici u nekom jeziku u kojem je ona izborila pravo građanstva. Kako ćemo definisati ovo pravo?

Autori *Šestih prigovora Meditacijama* na samom su početku stavili veoma skroman i na prvi pogled ne veoma lucidan prigovor: da bi rekao *Cogito, ergo sum*, Dekart je morao prethodno da zna šta znače riječi *cogito* i *sum*. Dekart sa lakoćom otklanja ovaj prigovor time što kaže da svako nerefleksivno zna šta se hoće reći i da je to znanje urođeno. Kad se malo bolje stvar razmotri, možda ovaj prigovor zaslužuje da mu se pokloni više pažnje. Svako, zaista, može da upotrebljava riječi *cogito* i *sum* bez oklijevanja i sa osjećajem da ih razumije, ali sama upotreba jezika nije nevina: svaka rečenica koju izgovorimo predstavlja cjelokupnu istoriju kulture: jezik kojim se služimo jedan je od aspekata te kulture. Nijedna riječ nije samotransparentna. Niko ne može da se pretvara da predaje slušaocu nepatvoreni svijet na koji se, kako se pretpostavlja, ta riječ odnosi. Ma kakvu stvarnost da riječ prenosi, ona je stvarnost filtrirana kroz debele sedimente ljudske istorije koje nosimo u svom duhu, premda ne i u svom pamćenju. Zbog toga, time što je uobličio svoju besmrtnu rečenicu, Dekart nije imao pravo na epistemološku nevinost ili *Voraussetzungslosigkeit*. Pretpostavljajući da postoji neka dubinska stvarnost (ma šta to značilo), pa čak da postoji i iskustvo kojim dodirujemo tu stvarnost, jedinstven kvalitet ovog iskustva, njegova neukaljana svježina, njegovo svojstvo da predstavlja božanski početak, fatalno se gubi kad se zaodjene riječima. Kad se govori o svijetu, on nikad nije go.

O HUSERLU

Iz istog razloga, Huserlov hrabri pokušaj da spasi *Cogito* kojeg su upropastili skeptici, bio je osuđen na neuspjeh, ma kako ingeniozno da je pokušao da se oslobodi lažne »supstancijalnosti ego-a«, nastojeći, istovremeno, da sačuva Dekartovu nepatvorenu transcendentálnu pronicljivost. Huserl je bio kartezijanac po tome što za njega pitanje *par excellence*, zbog kojeg uopšte vrijedi filozofirati, glasi: u šta se može, a u šta ne može sumnjati? On je odbacio *ego* kao »supstancu«; ono, po njemu, nije drugo do talog koji je Dekart želio zadržati nakon što je svijet u cijelosti stavljen pod znak pitanja. Kad jednom suspendujemo (ili stavimo u zagradu) naše prirodno uvjerenje da svijet postoji, »psihološki ego« — kao »supstancija« ili niz događaja koji se dešavaju u svijetu — mora, takođe, da bude suspendovan. Svijet koji ostaje jeste zbirka značenja koja treba izučavati, a ne stvari ili događaji kako ih obično zamišljamo. Transcendentálno ego, čisti upijač značenja, ne može biti supstancija u bilo kojem prepoznatljivom smislu, kako zbog toga što ostaje, uporedo sa svijetom, u granicama svijesti, tako i zbog toga što je on nužno intencionalan, usmjeren ka nečemu drugom. Razlika između nekog čina spoznaje i njenog predmeta nije ukinuta, ali, s obzirom na to da se i jedno i drugo događaju »u svijesti«, predmet može postati transparentan, čak iako je proces njegovog propitivanja i tumačenja beskonačan. Kada je Dekart jednom načinio supstanciju od čina mišljenja, mogao je da zamisli da ovaj duh, dio svemira, ne mora da se proteže, u intencionalnom kretanju, ka predmetu; on je prosto tu, bez obzira da li sebe projicira ili ne projicira; on postiže svoje samopotvrđivanje činom samospoznaje. Za Huserla, međutim, *ego* nije nepokretna stvar: biti usmjeren ka nečemu jeste neotuđivo svojstvo njegove konstitucije.

Kad je »supstancijalnost« na ovaj način eliminisana, uopšte nije jasno šta je Huserl spasio od *ego-a* i šta je ego-ističko u ovoj relikviji; niti, pak, znamo šta je svjesno u transcendentálno redukovanoj svijesti koja obuhvata oba pola: pročišćeni subjekt spoznaje i beskonačni svijet značenja, od kojih je svaki od ovih polova nužno sparen sa drugim. Čini se da *ego* nije drugo do prazni recipijent obestvarenih fenomena ili puko intencionalno kretanje, čin bez činioca.

Ova nova filozofska vjera trebalo je da nas, još jednom, vodi prema epistemološkom eshatonu, jednom apsolutno originalnom izvoru znanja; to znanje nije unaprijed pretpostavljalo ništa do sebe, i bilo je, prema tome, potrebno kao i sam Bog. Pa ipak, cijena koju je trebalo platiti za ovo otkriće bila je pretjerano visoka; izuzev imena, »ja« je iščezlo, a svemir je sveden na značenja, koja, u krajnjoj liniji, izvire iz tog istog »ja«: dva ništa podupiru jedno drugo. Dosegli smo spoznajni Apsolut lišavajući ga stvarnosti.

Uveliko se osjećala nelagoda pred licem ovih zaključaka, što je rezultiralo manje pokušajima da se nastavi put prema istom cilju, a više poricanjem samog cilja, ili objašnjenjem da su i Dekart i Huserl na pogrešan način postavili ova pitanja. Hajdeger nije postavljao pitanje o bezuslovnom početku znanja, on nije govorio o svijesti, čulnim datama ili ne-supstancijalnosti ego-a, ili o transcendentnoj suspenziji realnosti svijeta. On nije definisao ljudski fenomen, bilo u psihološkim ili u spoznajnim granicama: on ga je prihvatio kao nepobjedivo uslovan, kao bačen u kontingentnu situaciju, bez mogućnosti da pobjegne od svijeta mentalnim naporima. Ljudsko postojanje, pa i moje, može da se opiše u svojim raznim relacijama prema sebi samom, prema drugima i prema svijetu, ali ono ne može biti definisano u prvobitnim okvirima; ono je ontološki, a ne psihološki ili iskustveni čin, i nema ničeg suštinskog u njemu, nema izvora sigurnosti u pogledu Boga ili svemira.

O MERLO-PONTIJU

Merlo-Ponti (Merleau-Ponty, Maurice) je pokušao da pobliže pokaže šta nije bilo u redu sa kartezijanskim i huserlovskim *Cogito-om*. On dokazuje (suprotstavljajući se Dekartu, a slažući se sa Huserlom) da se akt čistog, na sebe usredsređenog *Cogito-a* jednostavno ne može dogoditi kao nešto činjenično. Ovo se svodi na to da ne postoji čisto »unutrašnja osoba«, data u našem iskustvu. Ne mogu da mislim sam o sebi dok ne otkrijem sebe u svijetu. Razlog tome leži u činjenici što ni putem mentalnog ili intelektualnog majstorluka ne mogu potvrditi ili odbiti percepcije i moje konačne percepcije otkrivaju kognitivnu moć koja je koekstenzivna sa svijetom i postepeno ga otkriva. Ako

mi nedostaje sigurnost o stvarima, ne mogu biti siguran ni za moju percepciju, jer tvrdnja o svijetu je uključena u *percepciju*, umjesto da mu je dodata u posebnom intelektualnom aktu. Ako sa sigurnošću shvatim svoj vlastiti *Cogitatio*, svijet koji on ima u vidu sadržan je u njemu. Drugim riječima, moje vlastito postojanje ne može biti svedeno na svjesnost o ovome postojanju. Sem toga, Dekart u skladu sa ovom kritikom zanemaruje posredničku ulogu jezika: njegov *Cogito* je izražen u riječima i ja stičem sposobnost da se koristim riječima, učeći od ljudi kako se manipuliše njima u kontekstu date situacije, na način koji se mnogo ne razlikuje od načina na koji sam učio da se služim alatkama.

Ako je Huserl bio u pravu što je napustio neintencionalni *Cogito*, čistu samoshvatljivu unutrašnjost bez objekta, njegov vlastiti idealistički način borbe sa tim kartezijanskim problemom, po mišljenju Merlo-Pontija, takođe nije uspio. Ako upravo transcendentalno redukovani *ego* zasniva (konstituiše) svijet, ne može se pretpostavljati da su samo suštine, a ne i tvar — materija svijeta — uključene u te kreativne činove. Ne biti u stanju sumnjati u percepciju, ili je negirati, isto je što i ne biti u stanju potisnuti svijet. U stvarnosti, sam moj čin postojanja nije ništa drugo nego pokret »transcendiranja« sebe, i svaki čin razmišljanja o sebi treba sagledati unutar tog pokreta.

Zaista je sporno da, (kada bi bilo tačno da mi ništa nije neposredno dostupno osim sebe samog i da bi, prema tome, postojanje drugih bilo osporeno, ili vječno pod znakom pitanja, ili nezamislivo, ili svedeno na proizvode neke svemoćne transcendentalne svijesti), sama činjenica komunikacije i mogućnost postojanja jezika, uključujući i jezik u kojem se javljaju *ego cogito cogitata mea* ili *die Voraussetzungslosigkeit*, bili bi nerazumljivi i neobjašnjivi.

I tako, Merlo-Ponti je preuzeo hajdegerovsko »bivstvovati u svijetu« kao prvi, neosporni podatak, koji ne treba dalje objašnjavati, iako je vjerovao da je ovaj Hajdegerov uvid bio moguć samo na podlozi transcendentalne redukcije za koju su se obojica osjećali prisiljeni da je odbace. Konačno, izgledalo je da on pretpostavlja — ne govoreći to s mnogo riječi — da pitanje »postojanja« svijeta nije u tolikoj mjeri riješeno, ili rješivo, ili nerješivo, nego, prije, pogrešno postavljeno — podjednako i od strane Dekarta i Huserla. Mi, jednostavno, nikada nismo u poziciji da za-

počnemo ovu vrstu postavljanja pitanja, budući da sam čin pitanja zahtijeva da dosegne mjesto koje prethodi percepciji i jeziku.

Međutim, pošto je pretpostavljao da se percepcija i svijet, tako reći, odvijaju zajedno, tako da pitanje šta čemu prethodi nema smisla, trebalo je da zaključi da ni samo pitanje istine, u tradicionalnom smislu, ili *adaequatio*, takođe, nema smisla. Ali onda, sasvim prirodno, morao je da izađe na kraj s pitanjem kako je, uopšte, zamisliva pogrešna ili iluzorna percepcija. Merlo-Ponti je to pitanje otpisao isuviše lako, rekavši da možemo imati sumnje o ovom ili onom dijelu svijeta, ali ne i o cjelini čiji se fragmenti otkrivaju u činovima percepcije. Ovdje, međutim, izgleda da je upao u vlastitu zamku, imajući u vidu da nikakva »cjelina« nije predmet percepcije, i da je, stoga, potvrđivanje cjeline intelektualni čin tvrdnje, a ne percepcija. Prvenstvo percepcije se time poništava; ako je percepcija (koja uključuje svijet) apsolutno na prvom mjestu, ona bi, po definiciji, trebalo da bude nepogrešiva, kao što je kod Epikura (Ἐπίκουρος). Ako se može ispraviti, potreban je drugi sud, jednak ili viši od percepcije. Vjerovatno ne bi bilo u neskladu s namjerom Merlo-Pontija reći da je ovaj viši sud zaista prisutan u samoj komunikaciji među ljudima, to jest, istina ili *adaequatio* se konačno određuje presudom govorne zajednice. Ovo pragmatično rješenje, pored sumnji koje uključuje povodom paradoksa upućivanja na sebe, poništilo bi privilegovani status percepcije.

Ovi argumenti su navedeni kao veze u procesu koji je trebalo da se završi uništenjem *ega* kao temelja (pojmovnog, ne samo eksperimentalnog) same inteligibilnosti postojanja.

Empiriokritičari s kraja devetnaestog vijeka koji su napadali kartezijanske projekte tvrdili su — slijedeći Hjuma — ne samo da je duhovna »supstancija« nebitna izmišljotina nego i da je sama distinkcija između mentalnih i fizičkih događaja samo podesna fikcija bez ikakvog ontološkog smisla. Da li se događaj opisuje kao mentalni ili fizički, zavisi od toga koje njegove karakteristike namjeravamo obuhvatiti; da li su fizički fenomeni tvorevina uma ili obrnuto — da li su mentalna stanja posebna kategorija fizičkih događaja — pitanje je koje je nepravilno postavljeno. Ne znamo ni za čisto mentalnu unutrašnjost, koja je vezana za samu sebe i sama sebe potvrđuje, ni za iskustvo koje bi bilo ničije iskustvo. Svijet poznajemo kao beskonačan tok iskustva koje sređujemo prema različitim kriterijima —

kao što su vrijeme, prostor i materija — iz praktičnih razloga. A to je dovoljno i za nauku i za svakodnevni život. Ontološka pitanja se obezvređuju, i mi stvarno i nismo u poziciji da legitimno pitamo »šta je zaista svijet?«, »kakav je to materijal od kojeg je svijet sačinjen?« i slično. I *ego* i materijalna supstancija prelaze u prazninu, osim kada se upotrebljavaju kao vještačke alatke u mišljenju; samo konkretna, empirijski rješiva (ili matematička) pitanja mogu se legitimno postavljati, a istina, kao odnos između svijeta po sebi i naše percepcije ili znanja, odbacuje se kao ostatak metafizičkih predrasuda. Kartezijanska zabluda nestaje, a tako i *ego*.

Jedna digresija bi mogla da bude od koristi na ovom mjestu. Džilson (Gilson Etienne), koji je uložio toliko nпора na ponovnom uspostavljanju pravog »egzistencijalnog« značenja prirodne teologije Svetog Tome, kao i na pobijanju kantovskih ili kartezijanskih iskrivljavanja u njenom tumačenju, tvrdio je da je sva intuicija Boga usredsređena, tomističkim (i njegovim) riječima, na čisti čin postojanja, a ne stvaranja. »Ja sam onaj ko sam« je titula Boga *par excellence* i, naravno, on ju je sam izabrao. Hrišćanski filozofi koji [kao kartezijanci, uključujući Malbranša (Malebranche, Nicolas)] definišu Boga pomoću ideje o savršenstvu i iz ove definicije zaključuju o njegovom obaveznom postojanju, a ne obrnuto, krivi su što proizvode čudan rasporak između Boga u filozofiji i Boga religioznog otkrovenja. Suština hrišćanskog Boga je »biti«, a ne »stvoriti« ili »biti beskrajan«. Zaboravljanje čina postojanja je, prema Džilsonu, glavni izvor odstupanja od norme u filozofskom modernizmu. On, međutim, primjećuje da je ovo uklanjanje postojanja vjerovatno rezultat proste činjenice da pojam postojanja, iako savršeno prost, ne može biti shvaćen.

Ovo je, možda, mjesto koje najviše zabrinjava u cijeloj istoriji filozofske debate o Apsolutu. Ako je, zaista, intuicija o činu postojanja i savršeno prosta i savršeno otporna na sve pokušaje da se pojmovno izrazi njen sadržaj, trebalo bi da se jednostavno zadovoljimo time da je prihvatimo takvu kakva je, kao nesvodivi i osnovni uvid koji je svako prirodno spreman da razumije. Ali, da postoji takav uvid, bilo bi čudno da je ikada mogao biti zaboravljen. Ako pretpostavimo — što je možda Džilsonov argument — da su upravo filozofi, pokušavajući da analiziraju ono što se ne da analizirati, rascijepili i konačno ubili ovu primitivnu

intuiciju, može li njihovo razorno djelo biti popravljeno? Ako može, onda, vjerovatno, ne daljim intelektualnim posredovanjem, nego, prije, potpunim odbacivanjem filozofije.

EGO KAO KVAZI-APSOLUT

Niko danas ne traga po duhu i svijetu za neuhvatljivim Gralom neosporne sigurnosti, i obično se uzima da su se sva otkrića postignuta u toj potrazi pokazala lažnim — bilo da je riječ o *Cogito-u*, Huserlovom ejdetskom uvidu ili bečkim protokolarnim presudama. Ne možemo se vratiti pretkulturnoj, predjezičkoj i predistorijskoj — to jest predljudskoj — kognitivnoj nevinosti, a i dalje nastaviti sa upotrebom našeg filozofskog idioma da bismo je opisali. Ali *Cogito* je, uz pomoć i svojih zagovornika i kritičara, promijenio put intelektualne istorije. Svakako, do Dekartovog vremena »duša i duh« su postali dobro definisana tema religioznih i mističnih spisa. Ojačala ju je Luterova (Luther, Martin) teologija vjere i mnogih proroka »unutrašnjeg glasa« među kojima je bilo mnogo njegovih sljedbenika, ali i protivnika. Ipak, umjesto da odbrani nesvodivu »subjektivnost«, ovaj trend će je smrviti. On je nastavio i radikalizovao avgustinovski napad na samovolju kao sjeme zla. S druge strane, »duša i duh«, jedino što je trebalo spasiti ili anatomisati, bili su suprotstavljeni čovjeku od krvi i mesa u anticrkvenom smislu: cilj je bio da se odbace sva »vanjska« sredstva spasenja — djela, institucionalna pomoć, sveštenstvo, ceremonije, hramovi i rituali. Na drugoj strani, vrhovni zadatak duše i duha bio je da otkriju u sebi božansku Riječ — ili jednostavno Boga — da unište svoju vlastitu volju i dostignu stanje savršene pasivnosti. I tako, duša i duh su postigli svoju punoću odbacujući sebe. Tražili su u sebi samo Boga, a ne sebe. Dekart je, međutim, otkrio unutrašnji svijet ne zato da bi ga pretvorio u božanski razlog postojanja; to je, samo po sebi, trebalo da bude završni korak. Ono je otkrivalo jedini svijet koji je bio samoproziran i stoga podjednako samoidentičan kao Apsolut, ali, za razliku od Apsoluta, direktno dostupan, a ne rezultat apstraktnog mišljenja.

Kartezijanski *ego* je zaista jedan apsolut u smislu da, pošto je jedinstven i isključiv svaki put, samozatvoreno i samoreflektovano moj, može uvijek da, kao biblijski stvo-

ritelj, kaže »Ja sam onaj ko sam«. »Ja« sam čista stvarnost, jer u svakom »sada« ja sam sve ono što mogu biti. Ovu posljedicu *Cogito-a* nije otkrio Dekart, koji je gotovo potpuno ostavio njegovu vremensku dimenziju po strani; on je poznavao vrijeme samo kao okvir fizičkih događaja, a ne kao životni oblik duha. Bergson je prikazao *ego* kao kretanje stvarnog vremena ili kao energiju koja stvara vrijeme. Tako shvaćen, ego je čista stvarnost poput apsoluta, ali iz suprotnog razloga: ako je neoplatonsko Jedno uvijek stvarno i nikakve potencijalnosti nisu skrivene u njemu, to je zato što je ono savršeno samoograničena nepokretnost; *ego* je nasuprot tome sama pokretljivost: to je kontinuirani događaj čiji kontinuitet osigurava stalno rastuća zaliha pamćenja. U konkretnom vremenu, to jest vremenu u kome važi distinkcija između sada i onda, a ne samo između prije i kasnije, šta god je stvarno — stvarno je samo sada; stoga, potencijalnost ne može nikada biti stvarna. Govorimo da je nešto potencijalno u onoj mjeri u kojoj gledamo na objekat ili stanje stvari kao da su već prešli u prošlost — bilo da su, na taj način, zaista efektivno prešli, ili da projiciramo naše umove u trenutak koji još nije stigao i smještamo se, uz pomoć mašte, u budućnost. U sadašnjoj realnosti — to jest, u jedinjoj »stvarnoj realnosti« — sve je stvarno. *Ego*, iako je neprekidno u pokretu, identičan je sam sebi u svakome »sada« i stoga je identičan sam sebi *tout court* (za razliku od neoplatonskog vremena u kojem je samoidentičnost nemoguća).

Budući da je identičan sam sebi poput Apsoluta, *ego* je, kao i Apsolut, iako iz suprotnih razloga, jedinstven i neophodan. Jedinstven je po tome što nikada ne može, za razliku od drugih empirijskih entiteta, biti shvaćen kao primjerak vrste, kao »nešto« čija dva ili više primjeraka mogu potpadati pod opšti pojam. Ne postoji pojam »ja« — što je poenta koju je naglašeno istakao Kjerkegor. Pošto sam dostupan samo sebi, »ja« nemam sadržaja koji bi mi bio zajednički sa bilo čim drugim i, stoga, ni pojmovnog sredstva da stvorim univerzaliju koja bi obuhvatila i mene i drugo ja. Apsolut je jedinstven, jer je beskrajn, neograničen, neosjetljiv i bezvremen; »Ja« sam jedinstven, jer ja sam sama granica, čista temporalnost. A razlog zašto sam neophodan nije u tome što sama *ideja* »mene« isključuje moje nebiće ili postojanje mog porijekla nego u tome što, pošto sam poznat jedino sebi, ja nisam u stanju da shvatim ni svoje odsustvo, ni uzrok koji mi je dao postojanje.

Kartezijanski *ego* je neka vrsta crne rupe: može usisati bilo šta (osim drugog ja) i ništa ne može pobjeći od nje. Neopisiva i komunikacijom neprenosiva, pojmovno neizvodljiva, ono se može pravilno nazvati ništa (zaista, sada nam kažu u *Oksfordskom rječniku* da riječ »ja« ima značenje, ali nema referencu).

O DEKARTEZIJANIZACIJI

U iskušenju smo da opazimo, gledano unazad, sudbomosnu istorijsku neminovnost u načinu na koji će kartezijanski svijet, nakon što je bio prepolovljen na dva beznačajno rastavljena dijela — na ja u obliku tačke i na homogen, beskrajn i beskonačno djeljiv prostor — biti prisvojen u stoljećima koja su uslijedila. Neuhvatljivi *ego*, indiferentni i neobjašnjivi posmatrač materije, postao je nebitan za sve teoretske svrhe i lako su ga i spokojno odbacili oni koji su svoju radoznalost usredsredili na svijet koji je moguće istraživati, razumjeti i opisati apstraktnim pojmovima; scijentizam i materijalizam su preuzeli — legitimno — jednu hemisferu (zapadnu? lijevu?) kartezijanske baštine. Drugu hemisferu su uzeli — legitimno — oni koji su započeli sa *Cogito-om* i neizbježno ostali zauvijek u njemu; oni su ili postavljali univerzum u nesigurno stanje kmetstva pod dominacijom *ega* ili su čak činili od njega kreaciju *ega*.

Cijepajući realnost nadvoje, kartezijanizam je doveden do samoosporavanja; nije bilo mjesta za duh u prostoru, a vječno djevičansko ja, stub znanja, iščezlo je. Ako je pokušavalo da se preobrazi u cjelinu i porobi materiju, ponovo je postajalo Ništa [od Fihtea (Fichte, J. G.) do Huserla].

Zasigurno, dijelovi razbijenog kartezijanskog svijeta i dalje žive u nekoj mjeri. Takozvano »otkriće subjektivnosti« (da li je to otkriće ili kreacija, drugo je pitanje) istrajalo je kao neotuđiva stavka u nasljeđu modernizma. Pokazivalo je svoju snagu u devetnaestom i dvadesetom vijeku svaki put kada bi se ljudi pobunili protiv »tiranije univerzalnosti« i suprotstavili joj se sa tvrdoglavom samopouzdanošću nerastvorivog »jastva«, bilo da se univerzalnost shvatala na hegelijanski, huserlovski ili scijentistički način: Kjerkegor, Šestov ili, među našim savremenicima, Levinas, mogu se sagledati u ovoj perspektivi. Međutim, i scijentizam i anti-scijentistički otpor crpu energiju iz podijeljenog toka onog

istog izvora koji se pokazao nesposobnim da preživi kao cjelina, i oboje su doprinijeli, sa suprotnih strana, dekar- tezijanizaciji svijeta.

Postoje, naravno, i druga nastojanja ka dekar- tezijanizaciji, Neki fizičari [kao Bom (Bohm, David)] sada pokušavaju da ponovo otkriju (ili da ponovo ubrizgaju) duh u mate- riju, da ožive mrtvi korpus univerzuma i da njegove *disiecta membra* ponovo preurede u živu cjelinu, kao što je to bilo u različitim antičkim, srednjovjekovnim i renesansnim ko- smologijama. Oni tvrde da je pojam »Cjeline u svakom dijelu« ponovo ozakonila kvantna fizika i time obezbijedila neoče- kivanu vezu između moderne nauke i tradicija hinduske, taoističke i budističke mudrosti i, šta više, da Cjelina ima neka svojstva nalik na duh. Cjelina u dijelu (očigledan apsurd u smislu kartezijanske i njutnovske fizike), osim što je bila intuicija većine tragalaca za Apsolutom — naročito u prokle- zijanskoj metafizici — uvijek je bila prisutna, na ovaj ili onaj način, u religioznom obožavanju i mnogim drevnim vje- rovanjima. Dovoljno je imati ideju, ma kako nejasnu, o ne- djeljivom i kreativnom božanstvu, pa da se pretpostavi da ovo božanstvo, pošto je prisutno u svojim djelima, ne može a da ne bude u potpunosti prisutno u svakom od njih, prko- seći tako zdravorazumskoj geometriji. I zašto bi, zaista, bo- žanstvo sputavali Euklidovi aksiomi? A ako je sveprisutna cjelina stvarna, ona ne može biti materijalni entitet u bilo kom zamislivom smislu i čini se da je neka vrsta inteligencije. Ovo se podrazumijeva da je ona samosvjesna osoba. Ona i dalje može biti prvobitno sredstvo za računanje, čista ma- tematika (ili čista logika) koja unosi sebe u svijet (što je predložio Pol Devis u knjizi *Bog i nova fizika*), ili spinozisti- čki bog koga se ne tiču ljudski poslovi, nego ima nepogrešivu moć računanja nad stvorenom cjelinom. U ovoj potpunoj perspektivi dato nam je za pravo da vjerujemo da je mate- rija potencijalno duh ne samo u trivijalnom smislu (ako je duh proizašao iz materije, onda je očigledno materija mogla biti sposobna da ga proizvede) nego tako što je duh zaista prisutan u svim njenim oblicima. Naučnici koji razmišljaju na ovaj način ne dijele hjumovsko ili mahovsko vjerovanje [koje je podržao i Nils Bor (Bohr, Niels), među velikim fizi- čarima našeg vremena] da fizika nije reprodukcija stvar- nosti, nego prije shematizacija iskustva, uz pomoć vještački izmišljenih pojmovnih instrumenata. Ako se prisustvo po- smatrača ne može ukloniti iz opisa nekih fizičkih događaja, onda obavezno podrazumijeva da je taj posmatrač kantovski

intelekt koji nameće unaprijed date oblike bezobličnoj tvari percepcije: prije je baš intelekt onaj koji otkriva svoje vlastite obrasce u stvarnosti kakva zaista jeste, a u stanju je da ih otkrije jer je stvarnost nalik na duh, i sam čin spoznaje, kako bi to Platon rekao, pretpostavlja afinitet, ili čak afektivno srodstvo, između mog duha i duha svijeta.

Bernard d'Espanja (Bernard d'Espagneat) u svojoj knjizi *U potrazi za stvarnošću* raspravlja o ovim problemima na način koji se laiku čini opreznijim nego kod drugih metafizičara; njegova rasprava je, takođe, usredsređena na pojam fizičke neodvojivosti. On tvrdi da, ako neodvojivost podrazumijeva da u nekim eksperimentalno dokazanim slučajevima čestice, koje je neko doveo u međusobno dejstvo, nastavljaju da utiču jedne na druge, bez obzira na udaljenost, to sugeriše ili da njihova neodvojivost nije stvarna činjenica nego samo način za opisivanje eksperimenta (tj. ima samo operativnu vrijednost), ili da signali nekada mogu putovati brže od svjetlosti. On, međutim, misli da neprijatna dilema (odbaciti ili pojam stvarnosti ili teoriju relativiteta) nije nesavladiva ako umjesto toga prihvatimo pojam opšte stvarnosti, uništavajući tako pojam stvarnog prostora. Čestice koje ispituje fizičar nisu, u smislu savremene kvantne teorije, stvarne »stvari«¹ nego privremena svojstva polja. Pošto je za d'Espanju strogo realistička interpretacija fizike malo vjerovatna, on se umjesto za nju opredjeljuje za nefizički realizam; svijet, opisan u kvantnoj fizici, treba posmatrati iz ove perspektive kao jedan aspekt — pored svijesti i komplementarno njoj — velom prekrivene stvarnosti koja nije vezana vremenom i prostorom kako ih fizika shvata i za koju mu ne smeta da bude nazvana Bogom. Te dvije neodvojive strane iskustva — univerzum i svijest — bile bi vezane za krajnju realnost koja se ne može definisati u smislu bilo kojeg naučno važećeg iskustva.

Autor ovog djela nije kompetentan da se miješa u razmišljanja, ma koliko imala metafizički sadržaj, do kojih naučnici dolaze na osnovu svog posebnog znanja ili da vrednuje osnovanost njihove interpretacije. Ja ne znam jesu li ili nisu neke diferencijalne jednačine ili brožčani odnosi efektivno smješteni u univerzum prije nego što su mu nametnuti, i pretpostavljam da pitanje nije, strogo govoreći, u domenu fizike kako je *on* definisan. Zadovoljimo se da kažemo: sam čin znanja, sama činjenica da naš um razgovara sa svijetom koji nije on i da može asimilirati taj svijet, ili načiniti od njega samosvjestan događaj, ova najobičnija či-

njenica, ako je posmatramo bez predrasuda, najčudnija je stvar koju čovjek može zamisliti. Ako je Bog, kao što se govori, neshvatljiv, činjenica opažanja i znanja nije ništa manje neshvatljiva — barem pod uobičajenom (i kartezijanskom) pretpostavkom da sam ja posmatrač univerzuma koji je radikalno, nesvodljivo tuđ. »Mojstvo« bi moglo biti čudo, ali činjenica da ja činim strano tijelo mojim, koje nije ranije bilo prisutno u meni nego je pretvoreno u čin svijesti, je čudo nad čudima. Kad pomislimo na to, dolazimo čak u iskušenje da popustimo pred platonsko-avgustinovskom teorijom anamneze: da znamo samo ono što je uvijek bilo u nama. To je jedan od načina na koji se možemo približiti uvidu o »Cjelini u dijelu«: Cjelina je u nama i to je razlog zašto uopšte možemo nešto i saznati.

O SPINOZI

Tvrđnja da se nedjeljiva Cjelina ili *Apsolut* nalazi »u« pojedinačnom, pa prema tome i u svakome od nas, je osnovno načelo koje se javlja, različito formulirano, u djelima skoro svih platoničara, uključujući i Plotina, Prokla, Damaskina, Ekhearta i Nikolu Kuzanskog, ma koliko da je teško uspostaviti kompatibilnost između ove ideje i pojma o u sebi sadržanom Jednom. Na ovo nailazimo čak i kod Spinoze, koji se suočavao sa ogromnim, skoro nerješivim problemom kada je pokušao da izrazi svoje stanovište jednim, u osnovi kartezijanskim idiomom, imajući na umu sasvim drugačiji cilj. On poriče da *esse* supstancije pripada ljudskoj suštini (*Ethica*, II, Prop. 10 i Schol.) i tvrdi da pojedinačno, tj. »modifikacija« ili »duhovnost« boga izražavaju njega samog (I, 25, Cor.). Tijelo i pojam o njemu su jedno te isto, samo različito viđeni, isto kao što su neki Jevreji, primjećuje on, nejasno (*Quasi per nebulam*) izražavali da je bog, božiji intelekt i sve ono što je obuhvaćeno njegovim intelektom potpuno isto. On čak tvrdi da je ljudski um dio božanskog beskonačnog intelekta (II, 11, Cor.), iako bog, pošto je nedjeljiv, očigledno, ne može ni imati svoje dijelove (I, 13). Dalje, on, isto tako, tvrdi da je vječita intelektualna ljubav prema bogu, koja nam je dana i koju smo sposobni da osjetimo, dio ljubavi boga prema sebi samom (V, 26). Sve što je »u« bogu je prema njemu i aksiomatski tačno, i da bog ne može biti »u« stvarima je jednako očigledno kao što se i upotreba ovog »u«

odnosi na apsolutnu zavisnost. I tako, i bez da je u stanju da govori o prisutnosti boga »u« nama, on na ljudska bića — na sva bića, gleda kao na modifikaciju boga, kao na afekcije, usprkos činjenici da je supstancija, pošto je nešto što ne podliježe patnji, nepromjenljivo i nedjeljivo, a istovremeno i nešto što nije moguće »modifikovati« ili na šta se može »uticati« u smislu promjena izazvanih djelovanjem konačnih bića. Ovu očiglednu kontradiktornost je moguće riješiti, mada na osnovu pretpostavke da je svaka pojedinačna stvar zapravo »modifikacija« boga ili bog koji izražava sam sebe. Drugim riječima, čini se da Spinoza ponavlja, jednim savremenijim jezikom, onu istu intuiciju koju je Eckhart objašnjavao kada je govorio o božanskoj iskri koja postoji u nama, ili o rođenju boga u duši, a što je, opet, Nikola Kuzanski pokušao da shvati imenujući svijet kao *explicatio* (u smislu odvijanja) Boga, a Boga kao *complicatio* svijeta (ili uviđanje). Bog je poput tačke na liniji: svugdje prisutan, nikad podijeljen i uvijek jedan. Atman je Brahman.

Za razliku od drevnih platoničara, ovaj pseudo-kartezijanac iz Amsterdama (pseudo, jer u njegovoj teologiji nema ni traga od *Cogito-a* ili »subjektiviteta«) nije smatrao da je Apsolut neizreciv. Izgleda da je bio sasvim zadovoljan bogatstvom koje mu pruža njegov jezik. Empirističke i racionalističke kritike će veoma brzo poljuljati njegov tako brižno izgrađen spomenik »geometrijskog« metoda. Tok moderniteta nezadrživo je jurio ka istom ponoru dvostrukog Ništavila: Jedno i *Cogito* se postepeno pretvaraju u *nililum*. Izvjesno, niti jedno nije u potpunosti iščezlo. Metafizika, u smislu tražanja za Bićem koje je ukorjenjeno u sebe, opstala je, gurnuta u neku vrstu polusvijeta filozofskog života. Njen jezik je u velikoj mjeri lišen legitimnosti.

O JASPERSU (2)

Jaspersu je, možda, najbolje od svih naših savremenika pošlo za rukom da se suoči sa, naizgled, konačnom zaostavštinom onih krajnjih termina ljudskog iskustva — Apsoluta i egzistencije koja se poziva na sebe samu — a da, istovremeno, odbaci naučno značenje ove zaostavštine. Kjerkegor je objasnio da je egzistencija, koja je specifično ljudska, svaki put jedinstvena — za razliku od biološke, društvene, fizičke, psihološke, sa kojima se ne smije zamijeniti nešto

što je van jezičkog domena. Uporna tvrdnja Prosvjetiteljstva bila je da se i egzistencija i Apsolut, kad se pobliže razmotre, rasplinjuju u ništavilo. Jaspers je uzeo u obzir ove rezultate moderniteta — za koje je, čini se, vjerovao da su ireverzibilni, no ipak je odbio da prihvati njihovu empirističku osnovu i smisao. Empirijska stvarnost, on insistira, nije sama po sebi objašnjiva niti sama sebi dovoljna; svijet nam ne nudi razumjevanje njega samog. Vidljivi, ili naučno razrađeni univerzum, koji uključuje i čovjeka kao jedan objekt među ostalim objektima, proteže se između dvije realnosti, od kojih se nijedna ne može iskazati jezikom znanja, — između Transcendencije i Egzistencije. Ove dvije krajnje realnosti ne dopuštaju da se objektiviziraju, da ih prisvoji nauka, niti ih možemo naći u unutarnje-svjetovnom iskustvu. One su neodvojivo vezane jedna za drugu, tj. Egzistencija (ili sloboda, ili ja sam) je nužno vezana za Transcendenciju (ili Sveobuhvatnost), a ova druga postoji samo za Egzistenciju. One sačinjavaju dvije strane jedne te iste realnosti, objektivnu i subjektivnu. Ova realnost nikada ne može da postane pozitivno dostignuće intelektualnog napora, ili estetske, emocionalne ili religiozne intuicije; ali ona je, ipak, neuhvatljivo nagovještena i neizrecivo prisutna u svim ovim područjima iskustva. Ova realnost nije jednostavno protjerana u carstvo apsolutno Nesaznatljivog, ili domen čistog negativiteta, jer ono što se nikako ne može spoznati nije niti interesantno ni relevantno za naše živote, dok svijest o onome što se nalazi s onu stranu blijedog znanja predstavlja, po Jaspersu, nešto izuzetno važno i radikalno mijenja naš stav prema svijetu. Sve poprima novo značenje kada jednom počnemo gledati na naše iskustvo kao na fenomen Eshatona, iako ne postoji metod po kojem bi se moglo zaključivati o osobinama Eshatona na osnovu njegovog pojavljivanja. Iako nikada u potpunosti shvaćena, Sveobuhvatnost predstavlja tlo u kojem su korijeni ljudskog digniteta: ako ne pokušamo da preskočimo barijeru, »spornog« univerzuma, ne možemo ni prevazići osjećanje da je naš život besmislen. Ma koliko da su neuspješni, nemoćni da pobijede smrt i poraz, ovi pokušaji nisu i uzaludni: oni su, zapravo, ono što nas i čini ljudima.

I tako je Jaspers, na sebi svojstven način, popustio pod pritiskom Prosvjetiteljstva, barem njegove empirističke, naturalističke i utilitarističke varijante. Što se tiče jezika i pozitivnog znanja, oba atributa *Ultimuma* — božanski i ljudski — gube se u Ništavnosti. No, i pored toga, oni su spa-

šeni, ne samo kao jedna indiferentna granica iskustva nego kao stvarnost kojoj svijet iskustva daje mogućnost da se izrazi. Filozofska vjera može sačuvati sjenku *Ultimuma*, ali samo po cijenu da se liši svog sadržaja: čini se da je ova vjera čista želja za suprotstavljanjem Sveobuhvatnom, ona nema sredstvo da se preobrazi u riječ. Nijedna pozitivna metafizika, a kamoli teologija, nije dovoljno konstruktivna, i nikakvo otkrovenje nije vjerovatno; na svijetu nema glasa božijeg: da ga ima, bio bi neodoljiv, kaže Jaspers.

Zašto je to tako? Veliki broj ljudi osjeća da je glas božiji prisutan na ovom svijetu i da *jest* neodoljiv: oni tvrde da ukoliko ga drugi ne čuju to je zbog toga što odbijaju da ga čuju; drugim riječima, glas božiji nije mehanički neodoljiv, njega može čuti svatko tko ne začepi uši.

Izvjesno je da čak i oni koji ga čuju, i koji su sposobni da ga dešifruju, moraju priznati da se percipira drugačije nego, recimo, sunčeva svjetlost, a da se razlika sastoji u tome što realnost sunčeve svjetlosti ne predstavlja predmet spora među ljudima. Oni koji su sposobni da razlikuju božanske znake na ovom svijetu ne razlikuju se empirijski od onih kojima to ne uspijeva, oni se razlikuju po interpretaciji iskustva. Ovakvu interpretaciju prvih ovi drugi jednostavno deklariraju kao nedozvoljenu i besmislenu, na osnovu pravila jezika koji su prihvatili. Prema tome, postavlja se pitanje da li postoje neka viša pravila koja možemo primijeniti prilikom našeg izbora jednog od svih mogućih jezika.

LAJBNIC I SVI MOGUĆI SVJETOVI

Čini se da nam takva pravila nisu dostupna. Kada bi bila obavezna u onom smislu u kojem su logična pravila, onda bi se morala izraziti putem jezika, i na taj način utonuti u beskonačnu regresiju.

Bog, prema Lajbnicu (Leibniz, G. W.), pravi izbor između beskonačno brojnih, logički mogućih svjetova. Svaki od tih svjetova je moguć sve dok njegovo postojanje ne uključuje logičku protivrječnost, jer princip protivrječnosti obavezuje boga isto toliko koliko i nas same. Pri razmatranju svih mogućih svjetova, bog je vođen svojim sveznanjem, ali pravi izbor određuje njegova dobrota: ako on odabere svijet u kojem dobro globalno prevladava zlo, to je stoga što je on ne samo matematičar koji računa i kontra-

stira odgovarajuće karakteristike mogućih svjetova nego je, isto tako, i dobronamjerni otac. Možda (ovo je moj a ne Lajbnicov komentar) đavo, ili, u najmanju ruku, predvodnik satanskih hordi, pali anđeo, može izvesti sličnu računicu, ali njegov bi izbor, naravno, bio sasvim suprotan: on bi izabrao svijet u kojem postoji maksimum zla. Ovo se svodi na to da Lajbnicov bog nije Apsolut u Platonovom smislu. Nemoguće je, ili se tako barem čini, izvesti efektivno postojeći svijet iz savršene, sveobuhvatne matematike i logike — a to je ono što Lajbnic inače i predlaže. Drugim riječima, ne postoji *mathesis universalis* koja bi ukinula razliku između slučajnosti i nužnosti, između *verites de fait i verites necessaires*. Ova se razlika neizbježno javlja, prema Lajbnicu, u umu zbog njegovih ograničenja: mi jednostavno shvatamo da negiranje jedne istine (recimo, ako je rečenica ρ dovoljan preduslov za rečenicu q , onda je ova druga nužan uslov za prvu) rezultira u kontradikciji, dok negiranje nekih drugih istina (kao, »Pavle je Marijin brat«) ne rezultira. Međutim, u savršenom umu, ova razlika ne može opstati, jer bi takav um mogao vidjeti neophodnost svih naizgled neizvjesnih događaja koji su svi uključeni u same pojmove stvari kojima se događaji dešavaju, ili, drugim riječima, savršeni um zna da su sve istine zapravo analitičke. Ovo rezonovanje je poljuljano činjenicom da i dobrotu boga, njegova milost a ne samo svemoć, mora biti uključena kod donošenja odluke koji će od svih mogućih svjetova postati stvaran. Stoga, u odnosu na sveznanje boga, i svijet u kojem živimo *jest* kontingentan. Lajbnic je mogao da pobije ovaj prigovor ukazujući na to da je bog dobar po definiciji i da, prema tome, zamišljati svijet koji je on zapravo odabrao, a koji ne bi bio najbolji mogući, znači suprotstavljanje dobročinstvu Stvoritelja; negiranje *a priori* svake vrijedne definicije dovelo bi do kontradiktornosti: bog je u istoj mjeri bio obavezan da stvori najbolji mogući svijet koliko je bio obavezan i da stvori svijet bez kontradikcija. On jednostavno nije mogao drugačije.

U ovom kontraargumentu postoji jedna zamka. Lajbnic je napravio razliku između metafizičke i moralne nužnosti i objasnio je u *Theodicy*: bog je djelovao pod metafizičkom prinudom kada je stvarao univerzum oslobođen svih kontradikcija, a isto tako je radio i pod moralnom prinudom kada je trebalo da njegov univerzum bude najbolji u smislu ravnoteže između dobra i zla. Sasvim je lako stvoriti i gori, ili čak najgori mogući svijet, svijet koji bi bio logički dosljedan.

Lajbnic je učinio da sveznanje i dobrota boga postanu ne-ovisni jedno od drugog. Ako pretpostavimo da je ispravno zaključivati o neophodnosti postojanja boga na osnovu činjenice da je bilo potrebno da neko između svih mogućih svjetova izabere baš ovaj, a ne neki drugi, mi, ipak, nismo upoznati sa razlozima ovakvog izbora. Lajbnicov dokaz o postojanju boga, ukoliko je valjan, ne govori ništa o dobroti stvoritelja i, sam po sebi, ne isključuje mogućnost da je on, zapravo, zlonamjeran; da nije zlonamjeran treba potkrijepiti posebnim dokazom, što Lajbnicu nije pošlo za rukom, osim što je pretpostavio da je dobrota očigledan dio savršenstva. U ovoj premisi ne postoji ništa ubjedljivo, jer dokazati neophodnost stvoritelja, koji ima sposobnost izbora, nije dokaz o njegovoj savršenosti ukoliko ovo posljednje ne uključuje i dobrotu. O metafizičkim i moralnim kvalitetima boga može se diskutovati odvojeno. Šta više, možemo pomisliti, i pri tome biti bogohulni, da je dobrota boga kontingentna u odnosu na njegovo sveznanje [Lajbnic to ne kaže, naravno, pa čak ni Duns Skot (Duns Scotus, Johannes), koji je mogao biti odgovoran za Lajbnicovo odvajanje ova dva božanska atributa]. Ukoliko krenemo sa ovog polazišta, dokazi o postojanju boga ostavljaju otvorenim pitanje o njegovoj dobroti; činjenica da je *on dobar* prihvata se sasvim normalno, ali to niukom slučaju ne znači da je uključena i u logički niz rezonovanja.

Moglo bi se odgovoriti da u ovom odvajanju nema ničega tipično lajbnicovskog ili dunsskotuskog; uostalom, niti, ontološki dokaz, niti kosmološki dokaz Sv. Tome ne impliciraju sasvim direktno nužnu dobrotu boga; po svom sadržaju, oni ne ukidaju mogućnost da je on i zao ili, pak, moralno nezainteresovan matematičar. Sv. Toma, nakon što je dokazao savršenstvo boga (*Contra Gentiles*, I, 28), na osnovu toga i zaključuje o njegovoj dobroti (37). Izgleda da biti dobar u *prvobitnom smislu* znači dosegnuti najviši mogući stepen na ljestvici bivstvovanja, ali o tome šta je više »dobro« ili »zlo« može se sporiti. Satana bi tu, bez sumnje, doveo u pitanje prioritet, a njegove logične vještine nisu nimalo inferiorne u odnosu na naše. Ukratko, ne može se reći da iz same činjenice o postojanju boga kao *primus movens, maxime ens, quo maius cogitari neauit* i si. njegova dobrota direktno proizilazi; potreban je dodatni, odvojeni dokaz, a on je slabiji od dokaza za nužno biće iz razloga koje smo već spomenuli. Da savršenstvo implicira dobrotu proizvoljna je pretpostavka; polaziti od dobrote stvorenja

da bi se došlo do milosti njihovog stvoritelja nije zdravo rezonovanje. Ako je »dobrota« ontološka karakteristika, ovaj dokaz bi mogao opstati jedino kada bi bilo istinito da su biće i dobrota *koekstenzivni*, a ova metafizička doktrina ne može postati vjerodostojnom bez prethodnog znanja o bogu, njegovim atributima i njegovom jedinstvu — prema tome, dokaz je cirkularne prirode. Ako je »dobrota« moralni kvalitet, ovaj krug ne bi ni nastao, jer se pretpostavlja da su ljudska bića dobra na osnovu empirijske opservacije do koje možemo doći odvojeno od našeg znanja o bogu. No, ipak, sasvim je jasno da su ona jednim dijelom dobra, a jednim dijelom zla (pod pretpostavkom da je smisao ovih epiteta nama poznat u svrhu dokaza) i nimalo nije očigledno zašto bismo mi naše rezonovanje, koje polazi od derivatnih bića i njihovih karakteristika do božanskih atributa, zasnivali na dobroti, a ne na zloći.

Pored toga, Lajbnic tvrdi (*Principes de la Nature et de la Grace*) da bog mora posjedovati izuzetan stepen kvaliteta ili savršenstva u odnosu na svoja bića, tj. da on mora posjedovati moć, znanje i dobrotu. Ovo je *a posteriori* dokaz koji zahtijeva premisu da savršenstvo implicira dobrotu (a zbog čega ne bi postojalo savršenstvo i u zlu?).

Međutim, sasvim bi bilo moguće da je logičko odvajanje nužnosti postojanja boga od njegove dobrote, prema Lajbnicu i njegovoj metafizici, istorijski zasnovano u samom procesu koji je stvorio potrebu za *dokazivanjem, a priori* ili *a posteriori*, božijeg postojanja. Prema tome, mogli bismo proglasiti sv. Tomu, pa čak i sv. Anselma (Anselm of Canterbury), krivcima. Kada se ova potreba već jednom ukazala, skoro da se nalazimo pod logičnom prinudom da odvojimo boga od njegove dobrote, a da nju učinimo metom još jedne demonstracije koja je još više krhka i podložna grešci. Mističari su pokušavali da pronađu način kako da se premosti ovaj jaz, ali bez obzira na hrišćansku tradiciju, oni su, ipak, bili više svjedoci, a ne oni koji razmišljaju, intelektualci koji pružaju dokaze.

Izvjesno je da niti Lajbnic, niti mislioci srednjeg vijeka mogu biti okrivljeni zato što su smatrali da postoji ustoličena biblijska tradicija po kojoj se izjednačava sposobnost stvaranja sa dobrotom; ova tradicija nije ekskluzivno biblijska — ona se javlja i u raznim monoteističkim, i ne samo monoteističkim mitologijama. Daleko od toga da je ona sveprisutna, mada kod drevnih Iranaca i njihovih ma-

nihejanskih sljedbenika zli bog je, takođe, stvoritelj, i moglo bi se tvrditi da bez obzira na biblijsko nasljeđe postoje čvrsti argumenti za jedno takvo izjednačavanje.

O STVARANJU, BOŽANSKOM I LJUDSKOM

Pitanje je zamagljeno zbrkom koju u sebi nosi sama riječ »stvaranje«. Kad je riječ o božanskom stvaranju, obično se misli na stvaranje *ex nihilo*. Ali pojam *ex nihilo* je filozofska konstrukcija koja nema nedvosmisleni oslonac u mitološkoj simbolici. Bog je stvorio nebo i zemlju, ali da li se time želi jasno reći da, prema Bibliji, nije bilo bukvalno ničeg, osim Boga, »prije« prvog »neka bude«. U ovoj stvari treba, naravno, napraviti ogradu zbog netačne upotrebe riječi »prije«; hrišćanske teologije od sv. Avgustina naovamo jednoglasne su u tvrdnji da je vrijeme stvoreno zajedno sa prostorom i svemirom, pa nema smisla pričati o Bogu koji prethodi svijetu u vremenskom smislu. Fizičari koji nam sada kažu da se svemir pojavio iz bezvremenog i besprostornog stanja čini se da to potvrđuju. Ako se, međutim, pretpostavi da je kreacija *ex nihilo* bila privilegija jednog jedinog Stvoritelja, ništa nas ne sprečava da zamislimo da su naknadne faze stvaralačkih činova mogli da izvode i Bog i Đavo, koji je upotrebljavao božansku građu da proizvede neka svoja stvorenja za zlobne svrhe; možemo da zamislimo, na primjer, da je Bog projektovao neke prijateljske životinje kao što su konji, ovce i vrapci, a da je Đavo odgovorio izopačeno izumljujući krokodile, hijene i buba-švabe. Ako je to tako, onda nema nužne veze između stvaranja i dobrote, niti ima jasne granice između stvaranja i razaranja, između reda i nereda; u ljudskim poslovima, stvaralački naponi mogu da se upotrijebe — ili bar mi tako mislimo — za zle svrhe, a i red može da bude u službi đavola. Ako to poreknemo, onda moramo imati druge kriterijume za definisanje stvaranja i reda (zašto se ne bi, na primjer, graditelji najsurovijih imperija nazivali stvaraoci-ma? Zar nije logor smrti neka vrsta reda, neka organizacija? Zar se ne može umjetnički i intelektualni stvaralački rad upregnuti da radi za demonske sile?), ili da pretpostavimo unaprijed, kao stvar lingvističke navike, da se riječi »stvaranje« i »red« mogu primijeniti samo na ono što sebi predstavljamo kao dobro; ali »dobro« može stajati u vezi

ili sa našim moralnim osjećanjem, ili sa Bogom koji je po definiciji dobar.

Kao što je već rečeno, božija dobrota se obično zamišljala kao trodjelna: kao blagonaklonost i ljubav prema njegovim stvorenjima, kao izvor iz kojeg sva pravila dobra i zla potiču, i kao suštinska dobrota, nezavisno od stvaralačkih činova. U ovom posljednjem slučaju, dobrota se može jednostavno zamijeniti sa bićem, tako da bi Bog bio podjednako dobar čak i kad bi, umjesto da stvori svijet, odlučio da ostane u svojoj ravnodušnoj usamljenosti; njegova dobrota ne stoji u pomirljivoj relaciji sa onim što obično imamo na umu kad upotrebljavamo tu riječ, pa bi, dakle, za mnoge ljude izgledala nerazumljiva. Ako umjesto toga, prema tekućoj upotrebi, dobrota implicira odanu blagonaklonost i ne može *a priori* da se poistoveti sa postojanjem, i ako se pretpostavi da je Stvoritelj jedinstven, tada je đavolja ili ljudska zloća sposobna samo za uništavanje, bez obzira na pojavne oblike; zla volja može samo da pokvari božiji projekt, njena prividna kreativnost ne donosi ništa do kaos, nered, pustoš. Riječi »red« i »stvaranje« nisu neutralne u odnosu na dobro i zlo. One se mogu upotrijebiti samo kada se ima na umu dobra namjera. Božija dobrota ne stoji u relaciji sama sa sobom; ona prirodno znači — u smislu sa slavnom formulom sv. Tome Akvinskog, »*bonum est diffusivum sui*«. Izjednačiti stvaranje sa širenjem svjetlosti — kao u srednjovjekovnoj metafizici svjetlosti — pojmovno je prirodno.

Ovaj pristup, tradicionalan kod hrišćanskih mislilaca, izgleda da povlači za sobom pomalo tužnu ideju da ljudska bića nisu sposobna da stvaraju, ili da time što se hvališemo svojom kreativnošću mi na uvredljiv način uzurpiramo božanske privilegije.

Da li ova posljedica slijedi, zavisi od toga šta se pretpostavlja da je »kreativnost« i koje je značenje slobode djelanja kojom nas je Bog, prema hrišćanskom vjerovanju, obdario. Ako postoji samo jedan izvor postojanja i dobrote, jedan izvor energije koja djeluje u prirodi i u umjetnosti, pojam slobodne volje, da bi se zadržao, zahtijeva mnogo prefinjenog napora; u stvari, svi najbolji umovi u historiji evropske filozofije nastojali su da osvijetle ovu misteriju (ili da je dekretom ukinu). Ne upuštajući se u ovo beskrajno polje rasprave, možemo biti zadovoljni jednom jednostavnom distinkcijom.

Avgustinovska doktrina implicira da bez obzira da li se stvarno koristimo našom voljom — ili našom sposobnošću da biramo — mi je, bez izuzetka, upotrebljavamo protiv Boga; kao posljedica našeg, sopstvenom voljom izazvanog, propadanja u istočnom grijehu, mi nikad nismo slobodni u smislu sposobnosti da biramo između dobra i zla. Ako naša sopstvena volja donosi odluku, ona sama bira ono što je zlo. Time što odabiramo dobro, mi zapravo ne biramo, prije bi se moglo reći da odbacujemo izbor za ljubav božanske volje koja djeluje u nama u obliku milosti. Pretpostavlja se, međutim, da smo sopstvenom greškom izgubili sposobnost da slobodno biramo između dobra i zla; stvoreni smo slobodni i može se, dakle, s pravom reći da neodoljiva sklonost prema zlu nije pripadala našoj prvobitnoj prirodi. Poslije pada ništa nismo mogli učiniti što bi nam omogućilo da činimo dobra djela; samo milost božija može da nam povрати ovu sposobnost, ali u tom slučaju dobro koje činimo nije naše.

Ovo je, priznaćemo, grub siže učenja sv. Avgustina; kad bismo išli u detalje, bilo bi potrebno mnogo prostora i brižljive analize. Pa ipak, on je dovoljan za moje potrebe.

U avgustinovskom svijetu ne radi se samo o tome da je Bog posljednji izvor svake dobrote — što nije sporno u hrišćanskom učenju — nego isto tako da mi, ljudska bića, nismo sposobni *post lapsum* da se slobodno služimo ovom dobrotom da bismo primijenili Božije namjere. Među onima koji su, na pragu modernog doba, pokušali da konsistentno razviju ovu doktrinu, Luter je bio najkrupniji. Ono s čime se on hrvao nije bilo obično teološko teoretsko pitanje. Čini se da je on vjerovao (utisak koji njegovi rani radovi, do 1525. godine, snažno potvrđuju) da mi nosimo, svi do jednog, neuništivo tamno jezgro u svom biću, korijen pakla, koji se nikad ne može ukrotiti, niti se ikad može učiniti nevinim ili upotrijebiti za dobre svrhe; to mračno jezgro se nikada ne može rastvoriti prirodnim sredstvima koja nam stoje na raspolaganju. Nikakvi moralni naponi, nikakva civilizacija, nikakve vrline, nikakva urođena saosjećajnost ne može uspješno da se bori protiv ovog satanskog jezgra; ono je prosto tu, osujećujući sve naše pokušaje da ga slomimo [pojam koji podsjeća na Frojdovo (Freud, Sigmund) *id* koje se nepogrešivo opire svemu što bi civilizacija mogla preduzeti da ga pripitomi]. Ono može biti uništeno samo božanskim nasiljem. Samo božija milost može da uništi ovo sjeme mraka u nama, a ako joj to

pođe za rukom, onda to ide bez greške. Zbog toga je Luter snažno odbacio standardni pojam nominalista iz 15. vijeka, pojam »činjenja onoga što je u nama«, *facere quod in se est*, budući da je on pretpostavljao da posjedujemo moć da manipuliramo božanskom energijom i na taj način da se poslužimo slobodom da proizvodimo dobro.

Unutar ovoga pogleda na svijet kreativnost je očigledno nezamisliva; ma šta da stvorimo, naša sopstvena inicijativa je kobno zla, a zlo je, po definiciji, čista negativnost, čista destrukcija, ne-biće.

Ali legitimna upotreba ideje »stvaranja« čini se da je plauzibilnija kad se jednom postavimo u katoličku, minimalističku, ideju slobode (kako je dogmatski definisao sabor u Tridentu), ili, pak, u širokogrudu i neograničenu kartezijansku zamisao koja je, u stvari, bliža — kao što je Dekart znao — nefilozofskom i neukom zdravorazumskom vjerovanju. U katoličkoj doktrini, premda je istina da je svako dobro za koje smo sposobni božanskog porijekla i božanske inspiracije, nije istina da mi nismo drugo da pasivni objekti kojima operiše božanska milost, zbog toga što smo sposobni, ako to želimo, da okrenemo leđa Bogu i da se slobodno rugamo njegovoj ponudi. Drugim riječima, milost ne djeluje neodoljivo, što implicira da je naša minimalna pozitivna kooperacija — naša dobrovoljna spremnost da se prihvati milost božija — uključena u naše moralno relevantne činove (kad bi uzdržavanje od odbacivanja milosti bilo prouzrokovano milošću kao dovoljnim uslovom, ostali bismo sa istim luteranskim pojmom, uključujući, vjerovatno, i njegovu zastrašujuću posljedicu: dvostruku predestinaciju u kalvinističkom smislu).

Dekart je namjerno i brižno izbjegavao da bude uvučen u teoretske rasprave i zbog toga je odgurnuo ustranu, sa izuzetkom nekoliko napomena u pismima, grijehove i vrline kao vidove ljudske slobode. On je, međutim, bio jasn na strani onih koji su vjerovali da je sloboda moć samoopredjeljivanja, uključujući i slobodu izbora, bez prinude, između dobra i zla; šta više, u svojoj poznatoj privatnoj bilješki, on je naveo slobodnu volju među tri velika božanska čuda odmah do stvaranja *ex nihilo* i utjelovljenja Boga kao čovjeka. U granicama slobode izbora mi se ne razlikujemo od Boga, ma koliko da se razlikujemo po spoznaji i moći, od kojih su obje relevantne za naše stvarne izbore.

Ako ozbiljno uzimamo ideju dobra koje ljudska stvo-
renja mogu stvoriti pomoću moralnih činova koji su sami
sebi uzrok — bez obzira da li imamo na umu katoličku
minimalističku ili neograničenu kartezijansku verziju —
padamo u jako iskušenje da vjerujemo da su ovi činovi
stvarno, a ne metaforički, kreativni. Ako se pretpostavi da
su biće i dobro koegzistentni, čini se da, time što slobodno
biramo dobro, mi činimo dobro stvarnim, čineći, na taj
način, i biće stvarnim u ništa manje jakom smislu od
onoga prema kojem uništavamo biće time što biramo zlo.
Ako je svako od nas izvor nezavisne inicijative koja sama
sebe stavlja u pogon i nema dovoljnog uzroka izvan sebe,
čini se da vršimo stvaralačke činove *ex nihilo*, da bismo
dodali biću nešto što ranije nije postojalo, da bismo njego-
vali, jačali ili uvećavali Boga.

Takva bi zamisao mogla izgledati bogohulna, jeretička,
idolatrijska ili sve troje sa stanovišta hrišćansko-plato-
nističke ortodoksije, s obzirom da potkopava savršeno
postojanje Boga, njegovu svemoć i jedinstvenu privilegiju
moći stvaranja.

Bez sumnje, istina je da bismo mogli zapasti u teškoće
ako bismo pokušali da pomirimo ovu ideju kreativnosti sa
svim što naučimo iz izučavanja *Bullarium Romanum* i de-
kreta Koncila. Ali mi, očito, ne zapadamo u tu vrstu teškoća
kad čitamo Bibliju. Biblijski Bog je žrtva svakojakih emo-
cija, on se ljuti na svoje glave navike svojih podanika koje
ga frustriraju, ali on ih voli i raduje se kada vidi ljubaznost
i poslušnost koje oni ispolje — makar i rijetko — u svojim
životima. On je bog ljubavi i on je osoba u istom smislu u
kojem smo to i mi.

Komentar standardnog teologa (koji je najnaglašenije
i u više navrata izražen u Majmonidesovom *Vodiču*) u smislu
da je antropomorfní jezik u *Sacra Pagina* prilagođen skrom-
nom kapacitetu naših umova, s obzirom da su ti umovi
nesposobni da shvate skrivenu metafizičku poruku, bio bi
manje sumnjiv kada se oni — teolozi, ili bar neki od njih
— ne bi pretvarali da posjeduju rječnik po kojem božanska
riječ, kako stoji, može da se prevede na odgovarajući,
egzaktan idiom njihove nauke. Nezavisno od polaganja
prava na potpunije razumijevanje onoga što nam je Bog
stvarno htio reći, ovaj pokušaj da se objasni nesklad između
mita i filozofije implicira da je mit, u stvari, filozofska
doktrina i da je ova doktrina *stvarna*, ili bar najvažnije
značenje *Svetog pisma* (pod pretpostavkom da pravimo

razliku između bukvalnog, alegoričkog, moralnog i metafizičkog smisla). A to je najteže prihvatiti, kako zbog istorijskih tako i zbog epistemoloških razloga. Mitovi nisu »stvarno« teorije. Oni nisu prevodljivi na ne-mitološki jezik, koji bi bio pogodan da prenese njihov nepatvoreni sadržaj. Vjerovati da možemo razjasniti ovaj sadržaj, ili da ga možemo učiniti razumljivim pomoću ove vrste prevoda, nije vjerovatnije od očekivanja da možemo prenijeti nekome značenje nekog muzičkog djela na taj način što ćemo mu reći o čemu se u njemu radi. Mitovi bi se mogli odbaciti kad bi imali metafizičke ekvivalente. Ako oni i izražavaju i skrivaju suštinsku stvarnost, to je zbog toga što se ta stvarnost ne može izraziti *in abstracto*, što nije svodljiva na bilo kakav teoretski govor.

Plauzibilno je misliti da se razni vidovi suštinske stvarnosti mogu najbolje izraziti kroz religiozno obožavanje i umjetnost — premda ne u smislu slikara koji slika Apsolut na platnu, ili sveštenika koji ga objašnjava u teorijski zadovoljavajućim kategorijama. Prije će biti da se ono što je bezimeno i što se može naslikati može nagovijestiti — bar u intenzivnim religioznim i umjetničkim činovima — na takav način da nagovještaj prenese osjećaj razumijevanja, neku vrstu trenutnog zadovoljstva koje ne samo da je valjano u okvirima spoznaje nego nas i snabdijeva izvjesnošću da je »u dodiru sa« ili »u« onome što je stvarnije od stvarnosti u svakodnevnom životu. Zadovoljstvo će morati biti trenutno; ono bi se moglo potvrditi kao trajno dostignuće samo kada bi se njegova poruka mogla pretvoriti u teorijske pojmove, što nije slučaj zbog same njegove prirode.

Unutar jezika biblijskog mita u kojem se Bog, premda skriven, pokazuje kao zaštitnik pun ljubavi, premda povremeno prilično strog, umjesno je reći da njegova žalost pred našim nepodopštinama nije manje stvarna od njegove radosti kada ugleda ono malo dobra koje smo pokazali da smo sposobni učiniti. Ako je tako, on nije potpuno nepromjenljiv Apsolut, on zapravo raste kroz svoja stvorenja, on je, drugim riječima, istorijski bog; šta više, pokazuje se da i sama ideja o širenju božanske ljubavi nije kompatibilna sa apsolutnom ne-istoričnošću i neprolaznošću Stvoritelja, bar u mjeri u kojoj ove ideje ljubavi i neprolaznosti zadržavaju značenje koje obično imamo na umu — a kakvo bismo drugo značenje mogli konstruisati?

Kada se ne bi radilo o tome da mi *dodajemo* nešto kreaciji time što pokušavamo da izbegnemo zlo i da širimo lju-

bav — ma kako sićušna bila skala našeg napora — tada bi vjerovatno bilo pogrešno reći da možemo »činiti dobro«, u prepoznatljivom značenju (pod pretpostavkom da su dobrota i biće koekstenzivni). Sigurno, u granicama tradicionalne mudrosti, bez obzira koliko je u nama dobrote, ili smo je učinili, to jeste odraz ili izliv božanske dobrote. Ali čak i tada, čini se da mi, svojim izborom i naporom, činimo stvarnom dobrotu koja je prije bila samo moguća, a to se svodi na iskaz da mi *zaista* nešto stvaramo. Ako je dobrota, po definiciji, uvijek aktualna — što dogma o savršenoj aktualnosti Boga i Boga kao punoće dobra povlači za sobom — ideja o čovjekovoj slobodnoj volji više nije branjiva.

Šta više, i sama ideja o kreaciji postaje sumnjiva ako su ove dvije dogme valjane. Čin kreacije ne može da doda bilo šta savršenstvu i beskonačnoj dobroti Boga. Time što je dozvao u postojanje svemir, vrijeme, prostor i duh, Bog ništa ne mijenja, bilo u sebi, ili u svojim odnosima sa svojim proizvodima, on je ono što jest, nepopravljivo identičan sa sobom. Striktno govoreći, nikakvo njegovo »neka bude« ne može dovesti bilo šta u postojanje, jer postojanje je tu, bezvremenski, vječno aktualno, beskonačno, savršeno. Ime »Bog« postaje nadimak za Ništavilo Apsoluta. Prema tome, nije samo zlo ništa; i dobro je ništa, pošto šta god je dobro, ili bi moglo biti, proizvedeno, to ne uvećava postojeću količinu dobra. Ovo otkriva još jedan *horror metaphysicus*: ako je Bog Apsolut, nema dobra ni zla, niti *a fortiori* razlike između njih.

U stvari, ne nudi nam samo Biblija — kao i sveta pisma drugih civilizacija — predstavu Boga koji nije totalna punoća bića, nego uživa dobra djela naturalizovanih stanovnika ovoga svijeta, što ga možda čini bogatijim. Ovo umovanje o bogu, koji, u činu samootuđenja ili čak samoosakaćenja, raste u tijelu svemira i u bolnoj patnji ljudskih bića, nije odsutno u platonskim strujama hrišćanske teologije: u Skotu Eriugeni (Johannes Scotus Eriugena), u Ekhartu, u Nikoli Kuzanskom, u njemačkim panteistima 16. i 17. vijeka. Čini se kao da je Bog, u ovom pogledu, morao da razbije neprobojnu školjku svoga aseiteta, da se probije iz svog jedinstva, da se proširi i izade u svemir da bi postao ono što je bio samo potencijalno: persona. Njegov sopstveni opstanak »prije« vremena nedostupan nam je, neizreciv, pa i ravnodušan; on se može samo baciti u blijedu oblast negativnosti, Ništavia. Tek kada je postao »nešto«

kao stvoritelj, ljubitelj i zakonodavac, Bog se može osloviti i voljeti.

A zar nije u skladu sa zdravim razumom ako se prizna sa Hegelom da je lični život (ili samosvijest) zamisliv samo u dodiru i razmjeni — nije važno da li se radi o ljubavi ili borbi — između osoba; drugim riječima, da nema skrajnutog u sebi sadržanog ličnog uma? Nema načina na koji bismo mogli razumjeti božansku ličnost koja se ne bi suočila i opštila sa drugim ličnostima — sličnim, i to ne nužno božanskim, bićima kao što smo mi sami.

Iz ove teogonijske perspektive koja, premda često poričana na riječima, predstavlja trajno iskušenje za neo-platonističku hrišćansku misao, postoji dobar razlog da se kaže da, time što doprinosimo dobroti svijeta i što se uzdržavamo od zla, mi činimo da biće raste. Ako zaista pravimo izbor između dobra i zla, mi činimo da biće raste. Ovo je možda ono što osmišljava hajdegerovski iskaz da je »čovjek pastir Bića«, bez obzira da li je sam Hajdeger tako mislio.

Zar takav opšte prihvaćeni jeretički zahtjev ne otkriva čovjekovu uobraženost? Zar ne sugerše da Bog, tako reći, ne može propisno da brine o sebi i da mi moramo da ga branimo i da mu pomažemo? Možda. Ali ova uobraženost, daleko od toga da služi sama sebi ili da opravdava našu žeđ za moći, kompatibilna je sa idejom da dobrotu, sve ako smo je i aktivirali mi sami, nije naše vlastito djelo; niti pak sugerše da mi proizvoljno odlučujemo o tome šta je dobro a šta zlo, on prosto implicira da je na nama da se odlučimo za jedno između njih. Možemo drsko vjerovati da je čin izbora naš i da skromno priznamo da nalazimo da su uslovi izbora una-prijed dati i da nemamo moći da ih definišemo prema svojim ćudima. Ako je tako, ovo uobraženje nije u koliziji sa preporučljivom poniznošću kojoj nas je hrišćanska vjera trebalo da nauči.

Unutar iste perspektive, nije besmisleno misliti da mi, time što pomažemo biću da raste ili da slabi, u stvari, otvaramo put za njegovo razumijevanje, pa, dakle, i za razumijevanje egzistencije. Ovo je, opet, pravi platonistički, a istovremeno i istinski biblijski uvid koji je bio preuzet i izrečen u bezbroj prilika u istoriji, kako hrišćanske tako i jevrejske misli — ne nužno od mislilaca platonističkog ubjeđenja [često ga nalazimo u mističnoj literaturi; bio je čest i među pristalicama Erazma Roterdamskog (Erasmus, Desiderius)]. Različito artikulisan, ovaj uvid se svodi na prilično prostu

ideju: nema čisto intelektualne spoznaje Boga; u mjeri u kojoj ga dosegne samo u spekulacijama on ostaje prazan pojam — ne samo nekoristan u životu nego i ništavan u okvirima spoznaje; mi poznajemo Boga u mjeri naše pobožnosti: »mного nevolja ima pravednik, ali ga od svih izbavlja Gospod« (psalm 34, 19), *timor Dei initium sapientiae*, etc. Kako proročke, tako i didaktičke knjige *Starog zavjeta* mnogo puta poistovećuju mudrost sa pobožnošću, pravednošću, poslušnošću i poniznošću.

Ovdje, međutim, jedna kratka istorijska ograda neće biti neumjesna. Postoji izvjesna dvosmislenost o ovom pitanju u istoriji moderne Rimske crkve. S jedne strane, i biblijsko naslijeđe i knjige mnogih crkvenih otaca, doktora i priznatih mistika — uključujući i sv. Bernarda, sv. Bonaventuru (Bonaventura, Giovanni Fidenza), Taulera (Tauler, Johannes), Tomasa a Kempisa (Thomas a Kempis), Jovana Krstitelja sv. Terezu — naglašeno povezuju našu spoznaju Boga sa odanošću, obožavanjem, vjerom, nadom i milosrđem. Ovo snažno sugerije da čisto spekulativna spoznaja *in divinis* nije samo bezvrijedna u granicama našeg spasenja — što nijedan hrišćanin, naravno, ne može poreći — nego i da nije spoznaja uopšte. Ovaj princip, ako bi se uzeo ozbiljno i bez ograda, učinio bi najvjerovatnije cjelokupnu prirodnu teologiju i dobar dio skolastičke tradicije besplodnim, a vijekovima uvažavana distinkcija između *scientia* i *sapientia* ne bi nam mnogo pomogla. Intranzigentni antifilozofski trend, čiji je klasičan spomenik Laktancijusova (Lactantius) knjiga *De Falsa Sapientia*, nikad nije potpuno izumro u hrišćanskoj kulturi, a pisma sv. Pavla daju mu trajni legitimitet. S druge strane, čisto intelektualna staza ka Bogu ne samo da nije osporena od strane Crkve nego ona stvarno i ulazi u dogmatski korpus. Odbrana autonomnosti i vrijednosti spekulativne spoznaje Boga postala je urgentnijom u zbrci protiv-reformacije kada je bilo imperativno napadati prezir koji su ispoljavali Luter i drugi reformatori prema prirodnoj teologiji, i njihovu koncentraciju svih hrišćanskih vrlina u nediiferenciranom činu vjere. Podjednako je bilo važno ostaviti prostora nezavisnoj vrijednosti razuma i spoznaje i braniti Crkvu od legalističke tradicije koja je, ipak, bila neuništivi stub njenog legitimiteta. Prilično slični problemi će se javiti početkom našeg vijeka kao posljedica modernističke krize.

Ali nema potrebe da sada lupamo glavu zamršenim promjenama koje su se odigrale na relaciji odanost—spoznaja u istoriji hrišćanske dogme. To pitanje seže daleko izvan ove

priče; da je naša spoznaja apsoluta vid našeg sveukupnog duhovnog života, naročito način na koji doživljavamo dobro i zlo kao naše dobro i zlo — jeste zajednička osobina budističkog, jevrejskog, hrišćanskog i platonističkog nasljedja. Da mi u ovom iskustvu ne samo da postizemo pristup, ma koliko on bio nejasan, ma koliko nestalan i »nenaučan«, prema carstvu Bića nego i obogaćujemo i osiromašujemo samo ovo biće, nije dobro kodifikovan i tačno lociran dio bilo koje od ovih tradicija, nego je razbacan svuda po istoriji civilizacija — kako u mitu tako i u filozofskom istraživanju. U mitskim jezicima, to se izražava kao vjerovanje da naše ponašanje raduje ili rastužuje boga. U metafizičkom idiomu, isti uvid može da dobije različite izraze: time što kažemo da Bog postaje »nešto« iz ništa u našim dušama; da ljudski rod, kao avangarda svemira, vodi cjelokupno stvaranje prema konačnom pomirenju sa Stvoriteljem; da će Bog, kao *natura non naturata non naturans* apsorbovati svijet ne uništavajući njegovu raznovrsnost; ukratko, da mi pružamo Bogu potrebnu pomoć u izgradnji Ultimuma, u tome da Bog postane ono što jest; čak i da »si ti hiljadu puta potrebniji (Bogu) nego što je On tebi« (riječima Majster Ekharta u propovijedi o sv. Luki, 2.42); da su stvorenja, uprkos činjenici da nemaju biće, čista Ništavila i da se »rađanje Boga u duši« dešava kao posljedica čovjekove pasivnosti koju je sam sebi nametnuo.

Vjerovanje da mi upoznajemo Biće tako što ga uvećavamo ili ranjavamo u našim dobrim ili lošim činovima veoma je ne-kantovska i nepragmatička ideja o »primatu praktičnog uma«. Ne-kantovska je po tome što ne izvodi pravila praktičnog uma iz univerzalnih normi transcendentalne racionalnosti u kojoj svi mi participiramo (u krajnjoj liniji, Kantu, kategorički imperativ je valjan zbog toga što ja ne mogu da ga poreknem a da ne zapadnem u kontradikciju sam sa sobom). Ona je ne-kantovska isto tako zbog toga što sugerise da mi stičemo makar i letimičan pogled na Biće time što praktično doživljavamo dobro i zlo u sebi, a ne upoznajemo ih kroz racionalne pokušaje da pomirimo postulate praktičnog uma sa empirijskom stvarnošću. Ne-kantovska je i stoga što ne nudi nikakvu novu filozofsku soluciju za staru misteriju, nego samo čini eksplicitnim jedno tradicionalno vjerovanje. A najviše je ne-kantovska u smislu da poznanstvo, ma kako skromno ili neskromno sa Bićem, ako se postigne na ovaj način, nije moguće pretvoriti u opšte važeću teoriju. Ona zavisi od iskustva u koje su ljudi uvedeni, sigurno, putem obrazovanja, ali dobija pravosnažnost samo putem

ličnog susreta sa nama kao nosiocima dobra i zla. Ona nije ni pragmatična; niti pak odbacuje metafizičko ispitivanje na kriterijumu korisnosti, niti je spremna da dodijeli valjanost ovom ispitivanju tako što bi primijenila isti taj kriterijum.

Da je ovo vjerovanje tradicionalno indirektno potvrđuje i činjenica da je slabljenje metafizičke vjere i religioznog obožavanja sasvim jasno, kao posljedica historijskog iskustva, vezano za postepeno iščezavanje i samih ideja dobra i zla — bez obzira koji od ta dva čina padanja dolazi prvi; nema potrebe dokazivati kako su zastarele — bar za sada — kako su ove ideje postale demodirane i besmislene u našoj civilizaciji.

Ako je moguće i plauzibilno, ovo vjerovanje mijenja naš beznadežni lov na najneuhvatljiviju životinju: egzistenciju kao prvobitni, nesvodljivi čin, koji ne zavisi od njegovog odnosa prema bilo kojem spoznajnom procesu, koji se ne može empirijski provjeriti ni dati u obliku intelektualne intuicije apsoluta ili u obliku egzistencijalne intuicije *Cogito-a*. Intuicija egzistencije ne zasniva se, dakle, na našoj prethodnoj spoznaji Apsoluta ili *Cogito-a*, nego na kretanju koje, mi to osjećamo, čini da Biće raste ili da se smanjuje kao posljedica dobra ili zla naših činova. Biće postaje inteligibilno unutar samo-percepcije dobra i zla.

ALTER-EGO

Ako je tako i Cogito se odbacuje odmah poslije Apsoluta, kao zadnji temelj, bar u kartezijanskom smislu. Cogito se, međutim, ne odbacuje na tačno empiristički način. Iluzija direktne (»ne-posredovane«) intuicije »sebe« raspršena je ne jednostavnom činjenicom da pre-lingvistička percepcija ne može biti pretvorena, očišćena, u teoriju, a kamoli u teorijsku osnovu spoznaje; čovjek može uvijek plauzibilno da dokazuje da bi takva percepcija, premda neizreciva, mogla ipak biti valjana, bar u slučaju koji razmatramo, i da bi nam ona mogla dati uvid koji je za nas — kao što sam pokušao da sugerišem — paradigmatičan slučaj »egzistencije«. Stvar je zapravo u tome da ono što sam dosegao u *Cogito-u* nisam ja kao metafizički entitet; to meni nije otvoreno kao neki *de jure* u sebi sadržan univerzum.

Zatvarajući ego kao epistemološku osnovu izvan koje nema ništa, Dekart je stvarno učinio mogućim razumijevanje

alter-ego-a putem empatije; samo neizvjesna, posredna indukcija može da me ubijedi da postoji ego koji nije moje ja. A veoma je sumnjivo da li je ovo induktivno rezonovanje zdravo pod pretpostavkom da se nagađanja putem analogije ne mogu legitimno vršiti ako je neki alter-ego pod nepogrešivom zaštitom svoje sopstvenie ekskluzivnosti, i neprobojno zaštićeno od pristupa.

Poenta je zapravo trivijalna; učinjena je u mnogim prikama od strane mnogih ljudi, kad bismo citirali bila bi to duga povorka velikih imena: biti dio ljudske zajednice i biti uvučen u komunikaciju sa drugima predstavlja neuklonjiv dio onoga što se zove »ja«. Moj način života, moji postupci i emocije zavise kako od onoga što drugi ljudi očekuju od mene tako i od podrške koju mi oni pružaju. Ovo implicira da, bez obzira da li sam ja stvarno dio zajednice, to zavisi od stepena u kojem zadovoljavam ova očekivanja, a to opet implicira da, kao uslov da budem taj dio, ja moram da vidim sebe u okvirima dobra i zla. Svijest o dobru i zlu je, dakle, uslov koji omogućuje da moje biće bude dio zajednice, što znači uslov mog trajnog samopotvrđivanja: da sam ja lično. »Ego« se sastoji, između ostalog, i od svijesti o dobru i zlu. Blokirajući ego, kartezijanstvo ga je gurnulo u ništavilo. Ponovo se deblokira i vraća u stvarnost kada se konstituiše u ovu svijest, pa dakle i u komunikaciju; ovo nipošto ne implicira da je ono »samo« dio i da nema svoj sopstveni ontološki status, da je potpuno izvedeno — kako logički tako i ontološki — i drugorazredno u odnosu na društvenu »cjelinu« [kao što su i Kont (Comte, Auguste) i Bredli (Bradley) vjerovali]; može se još uvijek raditi o tome da time što je dio ono nije stvoreno nego učinjeno stvarnim.

Koncipirati biće kao ontološki autonoman entitet koji je učinjen stvarnim (ili postaje osoba) komunikacijom u granicama dobra i zla, implicira, osim toga, da je biće locirano u istorijski kontinuiranu zajednicu i da je svjesno, bez obzira kako nejasno, ovog pripadništva. Drugim riječima, neka zajednica, da bi bila stvarna, mora da uključuje prošle pa čak i hipotetičke buduće generacije, da živi u duhovnom prostoru u kojem je prošlost prisutna; neka vrsta komunikacije sa duhovima predaka i poštovanje grobova uvijek su bili prirodni izraz svijesti da je duhovni prostor stvaran. Da su realnost bića i osjećaj pripadanja istorijski definisanoj zajednici vezani jedno sa drugim potvrđuje se načinom na koji zajedno dekliniraju u našoj civilizaciji. Poštovanje grobova, tijela umrlih i svijest o življenju u ljudskom gradu

koji se proteže unatrag i unaprijed iza sadašnje generacije blijeđi *pari passu* sa slomom realnosti bića. Što se više istorijska zajednica percipira kao nestvarna, tim manje je »ja« lično moje biće. Ako ova opaska zvuči rusoistički, nemam ništa protiv.

Pokušavajući da spase biće i da ga, istovremeno, liši zajedničkih i istorijskih dimenzija, Dekart je, ma kakve da su bile njegove namjere, smanjio »mene« u istoj mjeri u kojoj i zajednicu, istoriju, dobro i zlo.

Izdanak ovog polu-kartezijanskog i polu-anti-kartezijanskog, polu-platonističkog i polu-anti-platonističkog diskursa nipošto ne inspiriše da se ponude nova otkrića. On glasi:

Nema pristupa epistemološkom apsolutu, niti ima privilegovanog pristupa apsolutnom Biću koji bi mogao imati za rezultat pouzdanu teorijsku spoznaju (ova posljednja ograda je potrebna, budući da ne možemo *a priori* isključiti realnost mističnog iskustva koje snabdijeva neke ljude ovim privilegovanim pristupom; ali njihovo iskustvo se ne može pretočiti u teoriju). Ovo dvostruko poricanje ne mora da se završi pragmatičkim nihilizmom; ono je kompatibilno sa vjerovanjem da je metafizički i nepragmatistički uvid moguć kao posljedica našeg življenja u domenu dobra i zla kao svog sopstvenog.

Ali ovo poricanje zato, poput Petra Pana, nikad ne sazrijeva.

O SVIM MOGUĆIM JEZICIMA (2)

A zbog čega bi se u sve ovo vjerovalo? Za takvo vjerovanje očigledno nema osnove koja bi pripadala opšte prihvaćenim pravilima rezonovanja, koja su sa svoje strane izvedena iz opšte prihvaćenog epistemološkog apsoluta; da budemo precizniji, zbog toga se takav apsolut ne može dobiti. Da li su neka od ovih tradicionalnih načela koja sam pokušao parafrazirati uvjerljiva, stvar je našeg izbora između svih mogućih jezika. Ovaj izbor, međutim, niti je proizvoljan, niti je pak vođen nekom prethodno stečenom spoznajom o respektivnim kognitivnim vrlinama ili o superiornosti jednog jezika nad drugim; takva bi spoznaja zahtijevala više kriterijume valjanosti i na taj način ne bi mogla da izbjegne notorno poznati krug skepticizma. Izbor nije proizvoljan,

premda nije ni slijep ni nasumičan. Zapravo, on se sastoji u tome što čini eksplicitnim ono što smo već *znali*.

Time što činimo jedan od svih mogućih jezika operativnim i razumljivim — čineći na taj način metafizičko i epistemološku stanovište vjerodostojnim — nikad ne počinjemo iz početka. Izbor između svih mogućih jezika ne pravi Bog, nego civilizacija. Filozofije glasno izražavaju aspiracije i izbor civilizacija; ovo ne znači da su filozofi pasivni kanali ili fonografski instrumenti kojima se civilizacije služe da se izraze (kao što hegelijanci, čini se, povremeno vjeruju). Time što čine neku civilizaciju eksplicitnom, oni joj pomažu da se širi i potvrdi, u čemu se ne razlikuje mnogo od nas, koji, naporom izražavanja, otvaramo nove neočekivane puteve svoje sopstvene evolucije. U izvjesnoj mjeri, filozofije su prisiljene da prave svoje sopstvene izbore; time što su ograničene i nikad nepristrasne, one neminovno afirmišu neke aspekte svoje civilizacije na račun drugih. Civilizacije — bar one kojima je potrebna filozofija da ih izrazi i koje su nam poznate posredstvom ovog medija — nikad nisu savršeno koherentne; kad bi bile, zaglibile bi se u stagnantnom samozadovoljstvu, gurajući sebe u propast. Medijum, dakle, mora da iskrivi poruku. Time što je selektivan i što otkriva skrivene premise neke civilizacije, snabdijevajući je, na taj način, djelimičnim samo-razumijevanjem i bojeći ovo samo-razumijevanje ličnim pristrasnostima, veliki filozofi, premda nesposobni da raskinu sa svojim vremenom, stvaraju tačke diskontinuiteta i pomjeraju »duh vremena« u novom pravcu; u kojoj mjeri se rezultati ove aktivnosti vide kao nastavak, ili kao raskid sa istorijom kulture, obično je neizvjesno, čak i poslije nekoliko vijekova.

Namjerno ili nenamjerno, filozofi, kada pokušavaju da iskažu neizrečene aspiracije svog doba istovremeno koristeći svoje vlastite resurse, jesu stvaraoci ili su-stvaraoci, ili, možda, oni koji puštaju u opticaj nove jezike. Neki od tih jezika se pokazuju kao mrtvorodeni i brzo tonu u zaborav. Neki ostaju i puštaju korijen u tle kulture, ali oni obično nisu odmah prirodno ubjedljivi, pa ni razumljivi. Često, da bi se razumio neki novi filozofski jezik, potrebna je duhovna konverzacija: čin razumijevanja je nerazlučiv od čina vjerovanja; štaviše, možda vjerovanje prethodi razumijevanju.

Pogledajmo prvu rečenicu Vitgenštajnovog *Tractatusa* — koja ništa manje ne otkriva, premda se neuporedivo rjeđe navodi od slavne zadnje rečenice. Ona glasi: »Ovu knjigu razumjeće možda samo onaj ko je već jednom sam mislio

misli koje su izražene u njoj ili slične misli«. Ovo se svodi na »*credo ut intelligam*« (uostalom, iskaz se ne podudara sasvim sa Vitgenštajnovim uvjerenjem da je ponudio savršeno jasnu soluciju, definitivnu istinu, itd.). Štaviše, češće nego ne, ovaj princip važi u filozofiji jednako kao i u religijskom vjerovanju: ako ostavimo po strani pozitivističke i materijalističke anti-filozofije, filozofija postaje razumljiva putem neke vrste intuicije kojoj ne prethodi neki čin intelektualnog razumijevanja; mi je razumijemo samim činom prihvatanja koji bi mogao ali ne mora da bude u skladu sa misliočevom samo-interpretacijom. To je razlog zbog kojeg se filozofi tako često žale da su pogrešno shvaćeni. Po Vitgenštajnu, Bertrand Rasel (Russell, Bertrand), nije shvatio značenje *Tractatusa*. Za Hegela kažu da je rekao da ga je samo jedan čovjek razumio, a i on ga je pogrešno razumio. Neki učenjaci tvrde da Aristotel, poslije dvije decenije provedene u Akademiji, nije shvatio Platona, koji opet, iako je proveo nekoliko godina u Sokratovom (Σωκράτης) društvu, nije shvatio u čemu je suština učenja njegovog učitelja. Avicena (Avicenna) je pročitao *Metafiziku* četrdeset puta prije nego je počeo da shvata njen smisao. Jansenius (Jansen, Cornelius Otto) je deset puta pročitao cjelokupnog Avgustina, a njegova djela o božijoj milosti trideset puta prije nego se usudio da napiše svoj obimni heretički traktat. Džems (James, William) je pogrešno tumačio Pirsu (Peirce, Charles Sanders), u istoj mjeri u kojoj i Sartr Hajdegera, itd.

Promjene u filozofiji vrve takvim pričama koje na prvi pogled izgleda da daju svjedočanstvo o hrabrom polaganju prava filozofije na istinu i preciznost, ali, možda, kada se malo bolje zagledamo, one jednostavno potvrđuju princip koji smo upravo pomenuli. Ne postoji sveobuhvatni jezik; a postoji isto toliko mogućih jezika koliko ima i uglova iz kojih se Biće i Ništavilo mogu posmatrati, što znači: beskonačno mnogo. A ne postoji ugao koji otvara sve perspektive istovremeno, osim ako koincidira sa božanskim okom. Ponekada možemo da se pomjeramo od ugla do ugla a da ne zaboravimo naš prijašnji prizor, pa zbog toga možemo da percipiramo istinu nekolicine metafizičkih perspektiva, koje, kada se jednom redukuju na pretpostavljeni zajednički jezik, dolaze u koliziju jedna s drugom. Ali mnogo češće mi se držimo jedne tačke gledišta, pošto smo na nju gurnuti kako prinudnim silama naše civilizacije, tako i našim mentalnim sposobnostima, našim iskušenjima i željama. Tada ja i moj susjed zaista percipiramo različite stvari.

Izvjestan broj filozofa i lingvista je tvrdio da identifikacijom predmeta, kako u jeziku tako i u percepciji, upravljaju praktični obziri, potrebe, volja; ukratko, interes neke vrste, pa bilo da stoji u vezi sa vrstom — i tada je univerzalno ljudski — ili da je specifičan za neko posebno društvo, civilizaciju ili čak za pojedinca. Ovo je, čini se, inkompatibilno sa vjerovanjem da moraju postojati jednostavni predmeti, osim ako se na ovo vjerovanje gleda kao na jednu od mnogih slika svijeta, od kojih je svaka podjednako valjana. Isti princip pluraliteta jednakoznačnih pogleda je *a fortiori* primjenljiv i na jezik metafizike.

Ali, u tom slučaju smo se vratili na sam početak našeg užasa. Kako mogu da se vežem za neki poseban jezik (ili za neki ugao iz kojeg se svijet posmatra, ili za pravilo interpretacije cjelokupnog iskustva), a da ga ne obdarim privilegovanom kognitivnom vještinom? A ako se pretvaram da imam na raspolaganju viši, ili čak apsolutni, jezik, tada bi ili bilo uputno da se govori o drugim jezicima, ali ne i o realnosti na koju oni upućuju, ili bi pak to bio standardni jezik prema kojem su drugi jezici samo nekompletni dijalekti. Ako je riječ o ovom posljednjem, onda je to stvarno božanski apsolutni jezik koji obuhvata sve zamislive tačke gledišta. Takav jezik je nemoguć; čak i Bog, kada govori kroz usta proroka, mora da prevede sebe na ljudski govor; prevod je, po opštem priznanju, iskrivljen i mi nemamo pristupa originalu. Ako je riječ o prvom, moj posebni jezik (prvog stepena, jezik stvari) ne može da polaže pravo na bilo kakav privilegovan položaj, ali ja ne bih mogao da objasnim u *njemu* odsustvo privilegovanog položaja: da bih to učinio, trebalo bi da napustim svoj jezik i da prihvatim super- (ili meta-) jezik na kojem je moj posebni položaj neizreciv.

Drugim riječima: kada kažem velikodušno »sve su metafizičke pozicije podjednako dobre«, ja ne zauzimam nijednu poziciju, samo izražavam princip tolerancije, koji je, ma koliko pohvalan, formalne prirode i neće nikad proizvesti, pa čak ni ohrabriti, nijednu metafizičku ideju. Kada pokušavam da držim ovaj princip na umu, i da ga kombinujem sa svojim posebnim položajem, ja sam nekoherentan, jer tada kažem »moj položaj je dobar kao bilo koji drugi, premda je inkompatibilan s njima«. Čineći to, ja ne mogu razumno objasniti u kojem smislu je ovo *moj* položaj, za razliku od drugih. Tolerantna širokogrudost, avaj, ne nudi bjekstvo od paradoksa upućivanja na sebe.

Poljski logičar i slikar, Leon Hwistek (Chwistek), objavio je 1921. knjigu *Pluralitet stvarnosti*, u kojoj je sugerisao da postoje četiri vrste uzajamno nezavisnih stvarnosti koje vjerovatno ne utiču jedna na drugu: stvari, kako ih raspoznaje zdravi razum; fizičke nauke, impresija i imaginacija. One se umjetnički izražavaju kao primitivističko, naturalističko, impresionističko i futurističko slikarstvo. Ali, u tom slučaju, tvrdio je on, ovaj pluralitet opravdava bezgraničan broj podjednako valjanih pogleda na svijet, od kojih se nijedan ne može dokazati, ali je svaki prihvatljiv, pod uslovom da ne pokušava da prigrabi monopol istine za sebe. Razni odgovori na tradicionalna pitanja kao što su sloboda volje, duha i tijela, objektivnost vrijednosti, postaju dopustivi kada se jednom ograniče na jednu ili neke od četiri stvarnosti.

Teorija o tome da postoji mnogo (bez obzira kako se one identifikuju) stvarnosti — čak ako je stvorena, možda, u ovom slučaju, kao metafizičko objašnjenje slikarstva — plauzibilna je i zavodljiva slika svijeta, ali onog časa kada se pretpostavi da je ona epistemološki predlog, ni u slučaju Hwisteka ni u slučaju Viljema Džemsa, ona ne može da izađe na kraj sa istom preprekom: kako potvrditi superiornost okolnosti da smo u istom jeziku u kojem je ista ova teorija dobila svoj izraz? Hoćemo li konstatovati da je ako kažemo »sve je potrebno« isto tako valjano kao i »ništa nije potrebno izuzev logičke veze«, a doktrina po kojoj »riječ 'ja' nema reference« nije ništa manje istinita od doktrine »sve što ima referencu relativno je prema 'Ja'«? Hoćemo li jednoga dana vidjeti genija koji je dokazao (a ne samo rekao) da su sa jednog višeg stanovišta sv. Avgustin, Spinoza, Hjum, Kant i Hegel ili rekli istu stvar, ili bar izrazili savršeno kompatibilne vizije stvarnosti, kako se ona može vidjeti iz različitih uglova? Martin Buber (Buber, Martin) navodi jednog cadika koji je rekao da su sve izreke, koje protivrječe jedna drugoj, jevrejskih mudraca istinite, budući da se sve istine na nebu ujedinjuju. Vidjećemo.

Ako slojevi stvarnosti, nezavisno jedan od drugog, zahtijevaju, da bi bili opisani, nezavisne jezike, u tom slučaju postoji snažan nagovještaj da su ti jezici neprevodljivi, i, ako je to tako, onda zaista postoji dobar razlog da se tvrdi da različiti pogledi na svijet mogu ko-egzistirati u savršenoj uzajamnoj ravnodušnosti: oni se ne mogu sukobiti niti protivrječiti jedan drugom. I sam ovaj iskaz da se »oni ne mogu sukobiti, itd.« izražen je višim jezikom koji je, sa

svoje strane, metafizički ništavan. U tom slučaju, ponovo smo se vratili na istu dilemu: *ili* ćemo se ograničiti na ovaj viši jezik i praviti svoje sudove koji su irelevantni prema stvarnim nevoljama od kojih filozofija živi, ili ćemo se opredijeliti za poseban metafizički pogled i izjaviti da ovaj pogled, budući da je zatvoren, ne može da se dovede u sklad sa svojim mogućim rivalima, niti im može protivrječiti, a ova samointerpretacija, sa svoje strane, čini naš pogled irelevantnim za stvarne brige od kojih filozofija živi.

Postoji razlog zbog kojeg je metafizički ekumenizam manje pouzdan i logički više neizvjestan od religioznog.

Kada su romantičari i mnogi od njihovih sljedbenika u našem vijeku — bez obzira da li je riječ o religioznim mudracima ili učenjacima — ponovili, u raznim verzijama, izreku Viljema Blejka (William Blake) da su »sve religije jedna«, oni su imali na umu jedno od dva moguća načela, a ponekad nisu pravili jasnu razliku između ta dva načela.

»Sve religije su jedna« moglo bi da znači da postoji skup, ma kako ograničen, raznih vjerovanja koja se mogu identifikovati i izraziti i koja su zajednička za sve religije i u kojima se svi vjernici prepoznaju. Ovo gledište, bez obzira da li je ispravno ili pogrešno, implicira da je religija skup iskaza od kojih su neki zaista važni, dok drugi nisu, i da su oni koji su važni uključeni u sve poznate »sisteme vjerovanja«.

Taj isti iskaz može da znači, s druge strane, da su sve religije kulturom uslovljeni izrazi u suštini istog ljudskog iskustva koje se, međutim, nikad ne može izraziti u nekontaminiranom, prvobitnom kvalitetu, nego kao prurušeno u obliku rituala, mitova, dogmi, tabua, i normi, od kojih nijedno ne može da pretenduje na isključivu valjanost. Srž religioznog života je zaista ista, ali to nije srž koja se sastoji od doktrinarnih tvrdnji koje bi se mogle destilovati iz bezbrojnih oblika obožavanja kao njihov objedinjujući princip; kada se jednom zaodjene riječima, srž ne može a da ne pripada određenoj civilizaciji; ljudi iz raznih epoha i raznih kulturnih oblasti mogu imati isto iskustvo, ali svaki put kada pokušaju da mu daju pravi »teorijski« oblik, oni omanu; ljudi iz drugih civilizacija ne prepoznaju sebe u ovoj rekonstrukciji.

Prva od ove dvije verzije je gotovo sigurno pogrešna. Veoma je malo vjerovatno da bi se mogla naći univerzalna dogma svih religija, koju bi svi priznavali i poštovali, osim

ako ne bi bila veoma neodređena uopštenost na granici besmisla, ili beznačajna činjenica koju niko ne spori. Druga verzija je mnogo plauzibilnija, ako ne kao empirijski i teorijski provjerljiva teorija, a ono bar kao plodno hermeneutičko pravilo. U svakom slučaju, ona nam pomaže da tražimo i nađemo zajednicu značenja, u disparatnim i nepovezanim religioznim oblicima života, bez pretenzija da bi zajedničko značenje, na taj način otkriveno, moglo da zamijeni stvarno istorijski uobličeno obožavanje. To čak ne isključuje mogućnost, ma kako daleku i nevjerovatnu, stvaranja jedne univerzalne ljudske religijske zajednice koja je našla zajednički jezik obožavanja; čak i tada, međutim, izraz religioznost iskustva bio bi još uvijek simboličan i istorijski relativan, jer jaz između stvarnog iskustva i svih naših simboličkih oblika, bez obzira kako su bogati i široko rasprostranjeni, ostaje nepremostiv.

Filozofski ekumenizam ne pati od ove nejasnoće, jer je dužnost filozofije da bude artikulisana isključivo u jeziku i da nudi argumente; on ne može da upućuje — ili bar tako izgleda — na neizrecivo iskustvo u potrazi za zajedničkom suštinom; kada bi postojala, takva suština bi imala oblik stava, sa pretenzijama da logički zadovoljava. I nećemo je iskopati ispod očajno velikih gomila riječi od kojih je filozofija sazdana. Ona se ne bi mogla svesti ni na nekontroverznu banalnost, budući da nema tako banalne banalnosti da njeno značenje povremeno ne bi bilo dovedeno u pitanje ili branjeno od strane filozofa. Zbog toga je vjerovatno — ako imamo povjerenja u savjet istorijskog iskustva — da će uzajamno ne-razumljivi i inkongruentni idiomi konkurišati jedan drugome. Među svim mogućim, beskonačno brojnim jezicima, nijedan vjerovatno nije sveobuhvatan izuzev *lingua incognita Dei*.

Čak je i tolerancija lakša i bolje se može pravdati — *de jure*, ne kao stvar istorijske prošlosti, naravno — u religioznom obožavanju nego u filozofiji, zbog toga što, nezavisno od posjedovanja raznih ne-verbalnih sredstava izražavanja, religiozno obožavanje uključuje *implicite*, a često i *explicite*, priznanje da je ljudski jezik nepodesan i nedostupan kada govori o neizrecivom. Iz toga razloga potencijalno je prirodnije prihvatiti raznolikost religioznih idioma, od kojih su svi nezgrapni. U samoj stvari, teže je zbog toga što ne samo verbalno uobličena vjerovanja nego i rituali i običaji imaju tendenciju da potvrde svoje polaganje prava na apsolutnu valjanost, a ljudi imaju razloga da uzmu novo za

gotovo da je mnogo više stavljeno na kocku kada se vodi rasprava o religioznim pitanjima (jedan od ključnih kamenova razdora u historiji istočne šizme, koja je zapečatila rascjep u hrišćanskoj crkvi sa nesagledivim posljedicama za budućnost civilizacije, bilo je pitanje da li treba da se koristi kvasni ili beskvasni hljeb u svetoj pričesti). Filozofija, međutim, poseže za pravom ne samo na istinu nego i na doslovnu istinu; njeni iskazi po pravilu su istiniti takvi kakvi jesu, ne dopušta se mogućnost inherentne neadekvatnosti riječi. Filozof normalno pretpostavlja da je sve što je neki drugi filozof rekao, ako je uopšte smisleno, prevodljivo na njegov argo; neprevodljivost, koja se obično ne dopušta, ponaša se, međutim, kao zaštitna mreža u sukobima (»vaša kritika dokazuje da ste me potpuno pogrešno razumjeli«), osim ako do njih dolazi u istoj jezičkoj konvenciji i ako upućuju na posebne, ograničene poente.

Veliki filozofi, koji označavaju tačke diskontinuiteta u duhovnom itinereru čovječanstva, počinju od mjesta koje još nije otkriveno, od onog što je bilo bjelina na karti Duha. Oni su prinuđeni da imenuju tu tačku sa koje vide svoju okolinu drugačije. Oni stvaraju djevičanski jezik i nema nesavladivih prepreka na putu onih slušalaca koji žele da stupe na isto mjesto, i da asimiliraju iste lingvističke alatke da bi ga naslikali. Obično to nije lak posao, kao što nam se prirodno dešava kada pokušavamo da prevedemo strane tekstove na poznat dijalekt — i promašimo značenje. Bilo koji primjer je dovoljan. Kad čitamo Hajdegerove riječi: *Das Sosein des Daseins ist die Sorge*, analitički filozof je sklon da misli da ono što Nijemci pokušavaju da kažu jeste da se ljudi često sekiraju zbog raznih stvari — opaska koja baca umjereno svjetlo na problem. Možemo, naravno, da pokušamo sa manje trivijalnim prevodom, ali, kada postignemo određen stepen prisnosti sa novim govorom, doći ćemo najvjerovatnije do zaključka da je najbolji način da izrazimo ono što je Hajdeger pokušavao reći onaj način na koji je on to rekao. Navikli smo se na neke neprevodljive pojmove istočnjačke filozofije kao što su Tao i Atman i oni koji ne mogu (poput ovog autora) da čitaju kineske ili sanskritske tekstove u originalu vjerovatno nikad neće shvatiti njihovo puno značenje, ali zbrka jezika u filozofiji razlikuje se i izaziva više nevolja nego u etničkoj raznolikosti. Kako indijska mudrost tako i neoplatonistička filozofija u evropskoj tradiciji naseljavaju jedan duhovni prostor u kojem se pretpostavlja da se Cjelina može sadržati u dijelu,

a ako pođemo od izvjesnosti da je ovo očigledno nemoguće zbog toga što zemaljska kugla ne može da se smjesti u kutiju čokolade, moramo da se okanemo napora razumijevanja i da napustimo ovu tradiciju u cijelosti u provaliji sujevjerne prošlosti gdje joj vjerovatno i jest mjesto. Šta da radimo sa tvrdnjom nekog budiste da su *samsara i nirvana* isto? Ili sa Sankarinim (Sankara) principom: »Pošto sam lišen životnog principa, ja ne činim. Budući da sam bez intelekta, nisam znalac. Dakle, ja nemam ni znanja ni neznanja, budući da imam samo svjetlost čiste svijesti«? (*Hiljadu misli*, str. 13, u prevodu Sengaku Maj eda). Pa ipak, oni koji su bili u dodiru sa budističkom i indijskom mišlju ne nalaze ništa nerazumljivo u takvim iskazima; s druge strane, za njih bi jevrejska predstava o Bogu gotovo bila lišena smisla.

Poenta novih jezika nije u pravljenu neologizama, umjetnost u kojoj su se Nijemci isticali vijekovima; veliki filozofi koji su se služili postojećim leksičkim blagom stvarali su nove jezike, takođe, prisiljavaju stare riječi da oslikaju nove strane.

Digresija: jedan od mojih učitelja logike, profesor Kažimjež Ajdukijevič (Kazimierz Ajdukiewicz), razradio je formalnu teoriju zatvorenih i koherentnih, uzajamno potpuno neprevodljivih jezika (koju je objavio u nizu članaka u časopisu *Erkenntnis* kasnih tridesetih godina ovog vijeka). Mnogo godina kasnije, ja sam, kao student-sveznalica (avaj, uskoro sam izgubio obje ove vrline), napao ovu teoriju i istakao da njen! autor nije mogao naći nijedan jedini primjer kojim bi je potkrijepio. Sada mislim da su u sebi sadržani filozofski »sistemi«, kao i izrazi religioznog obožavanja, najbliže primjeru takvih jezika.

Kako je došlo do pometnje jezika? Biblijska priča (*Knjiga postanja*, XI, 1—9) bavi se, naravno, etničkim jezicima čija je raznolikost, čini se, kako božanska kazna za ljudski hir tako i praktična mjera koju je Bog primijenio da spriječi ovu oholu rasu da učini sve što bi joj moglo pasti na pamet. Standardna hrišćanska egzegeza povezuje ovaj sud-bonosni događaj sa ulaskom Svetog duha koji je obdario apostole jezicima (*Djela apostolska*, II, 1—13), i na taj način povratio, zahvaljujući žrtvi Isusa Hrista, jedinstvo koje je čovječanstvo svojom krivicom bilo izgubilo. Filon iz Aleksandrije (Φίλων Αλεξανδρινοῦ) je, u jednom traktatu na tu temu, pokušao da da drugačiju, pomalo riskantnu, alegoričnu interpretaciju. S obzirom na to da su ljudi veoma često bili nevaljali i da su se koristili slobodom da čine

zlo (pobožni ljudi trebalo bi da se mole da se njihove namisli i namjere ometu), Bog je, time što ih sprečava da ostvare svoje želje, jednostavno htio da smanji količinu zla i zbog toga im je pomeo jezike. Međutim, »pometnja« nije odvajanje — inače bi Mojsije upotrijebio ovu drugu riječ. Do pometnje dolazi kada se razni sastavni dijelovi pomiješaju tako da ne mogu ponovo da se razdvoje i ne mogu da zadrže nijedno od prvobitnih svojstava nego se stvaraju nova svojstva. Jedinštveni jezik iz vremena prije zidanja Vavilonske kule predstavlja zbirku ljudskih izopačenosti od kojih je Bog stvorio jedinstvo kako bi svaku od njih učinio nesposobnom da uništi dobro (*De Confusione Linguarum*, XXXVII—XXXVIII).

Kao pokušaj egzegeze, Filonova alegorija ne zvuči ubjedljivo. Pomenuli smo je ovdje da bismo dali jednu kvazi-teološku sugestiju, sa željom da objasnimo pometnju filozofskih govora koja se zasniva na zbrci između značenja riječi »pometnja« — onoga hrišćanskoga i Filonovog hemijskog.

Sve dok ljudi borave u relativno stabilnom i mitološki uređenom svemiru, kako značenje tekućih događaja tako i jedinstvo svijeta, premošćeni istorijom stvaranja, jasni su i imuni na istraživanje. Red je kako fizički tako i moralni, pa nema mjesta pitanju kako da razlikujemo stvarno od nestavnog, ili dobro od zla, tamo gdje bi se ono moglo pojaviti. Istočni grijeh filozofije (ili Prosvijećenosti) sastojao se u tome što je ona napustila jedan red kako bi sagradila drugi, koji je utemeljen isključivo u Razumu. Ovo se svelo na pokušaje da se za sebe prigrabe božanska prava, ili da se sagradi kula koja bi dodirivala nebo. Sjetimo se da je Vavilonska kula trebalo da spriječi ljude da se ne raspu po zemlji i da na taj način unaprijedi ljudsko jedinstvo; ali rezultat je opovrgao namjere. Filozofiji je bilo suđeno da na pustom polju otkrije značenje svijeta i njegovog jedinstva; oruđa koja su joj stajala na raspolaganju bila su čula i logika. Kao i mitologije, filozofija je pošla od toga da stvari nisu onakve kakve izgledaju u našim očima, da svijet vapi za objašnjenjem i da, kako bismo ga učinili razumljivim, njegovo jedinstvo — kako građe tako i istorijskog porijekla — mora da se pronađe; za razliku od mitologija, međutim, filozofija je pošla od toga da se ne može naći gotovo značenje, nego da je Razum sposoban da ga rekonstruiše. Zbog toga, filozofija je prirodno došla do toga da se mora praviti razlika između eficientnih i finalnih uzroka, to jest,

između onoga što je beznačajno i što je značenjem bremeno u događajima, kao i razlika između fizičkog i moralnog reda. Nijedan od njih ne može da posluži kao potvrda za drugi, pa ih je trebalo proučavati i graditi odvojeno.

Pometnja jezika je, dakle, bila neminovna. U sporom progresu kodifikovani su kriteriji po kojima je saglasnost u granicama Razuma bila izvodljiva, a skup tih kriterija je trebalo da se zove nauka. U oblasti koju je filozofija naslijedila od srži mitologije — u sveobuhvatnom svijetu značenja — takvi kriteriji se nisu mogli postići, pa se ova oblast konačno uobličila kao filozofija u užem značenju. Filozofija je po definiciji oblast pometenih jezika, to jest, oblast u kojoj ne može da se postigne saglasnost oko kriterija valjanosti. Sigurno, dobar dio filozofije se posvećuje zadatku da dokaže da je filozofija, kako ju je definisala njena prvobitna ambicija, nemoguća, budući da je zajednički prihvaćeni kriterijumi ne mogu učiniti valjanom, ili, da se izrazimo jednostavnije, da je potraga za »značenjem« uzaludna, jer značenje nije vidljivo u svijetu (što se ne razlikuje mnogo od ateističke kritike religije koja se svodi na opservaciju da »nikad niko nije vidio Boga« — što je i istinito i potvrđeno Biblijom). A između nauke i filozofije postoji jedno sivo područje koje se sastoji od izvjesnog broja polu-nauka.

Dosada je priča o vavilonskoj nesreći, bar u njenom prividnom značenju, potvrđena: pometnja jezika u filozofiji je kazna za sam čin pronalaska filozofije, ili osveta mitologije prosvetiteljstvu zbog arogantnog pokušaja ovog posljednjeg da je razvali. Filozofija se, s jedne strane, hvalila da je tragalac za istinom *par excellence*, ali je, s druge strane, imala monopolističko pravo da utvrdi šta je zaista istina. Ako je ozbiljno shvatila ovo pravo, stavila je sebe u zavidan položaj sudije koga ne obavezuju ni zakon ni postupak: on, jednostavno, ima moć da proglasi univerzalno važeći zakon *ad hoc*, a onda da izjavi da je svaka pojedinačna presuda koju on izrekne zakonita i da izvodi svoju valjanost iz univerzalnog zakonika. Morala je, međutim, da se plati cijena za ovu kraljevsku povlasticu, a ona se sastojala u tome da je svako mogao da kaže da polaže pravo na nju. Pod tom pretpostavkom, pojam istine, pa prema tome i sama istina, može da postane isključivom svojom bilo koga ko želi da je posjeduje. To što su mnogi ljudi tvrdili da polažu isključivo pravo na istu stvar, neminovno je imalo za posljedicu mnoštvo podjednako valjanih ali uzajamno neprevodljivih jezika, budući da nije bilo Vrhovnog suda koji bi ocije-

nio da je jedna tvrdnja utemeljenija od ostalih. *Horror metaphysicus* i sablast beskrajne nezvjesnosti morali su se pojaviti.

Međutim, ako filozofija, umjesto da ga gradi u saglasnosti sa svojom slobodnom imaginacijom, preuzme pojam istine od nauke i pokuša da se potvrdi kao jedna od njenih disciplina, ona sama sebe rastavlja od svog korijena i prvobitnog cilja, reskirajući tako da postane puki nezanimljivi divertisman, koji nema mnogo veze sa istinskim naučnim, moralnim ili društvenim nevoljama civilizacije. Ali pometnja u smislu »odvajanja« ima jednu stranu koja je čini sličnom Filonovoj zbrci koja je zamišljena kao hemijsko jedinjenje. Uprkos disperziji jezika, filozofiji je pošlo za rukom da markira, bez obzira kako neprecizno, područje kulturnog života, koje, premda se često izvrgava poruzi, uživa klimavi legitimitet i upija različite uzajamno nerazumljive idiome. Ne razlikujući se mnogo od ljudskih grijehova i mana, koje ograničavaju i sputavaju jedna drugu prema lukavoj Božijoj zamisli u Filonovom opisu, ovi idiomi zauzimaju svaki svoju nišu u kulturi i sprečavaju jedan drugog da postanu neograničeno dominantni. U ovoj oblasti trojčinsko čudo, ako je moguće, još uvijek je pred nama.

ČITANJE SVIJETA

Njemački mislioci su nas učili, poprilično dugo, da ljudska rasa ima prirodnu »hermeneutičku« orijentaciju, to jest, ona pokušava, gotovo instinktivno, da otkrije značenje u svemu što ona slučajno doživi. Otkriti »značenje« znači, u ovom kontekstu, više nego identifikovati predmete, događaje i pojmove u granicama ljudskih — ličnih i univerzalnih — potreba, aspiracija, upotreba i opasnosti; kad tako govorimo o »značenju«, ili o »shvatanju značenja«, ne idemo dalje od čisto naturalističke ili funkcionalističke antropologije. »Značenje« o kojem govori hermeneutika čini se da sugerše mnogo više. Prije svega, trivijalno je i neosporno — ako se odstrane ekstremni bihevoristi — da mi prirodno (tj. kao posljedica trajne kulturne navike) obdarimo dodatnim značenjem one ljudske aktivnosti i proizvode za koje bi se moglo reći da nisu ništa više do proširenje animalnog ponašanja. Znamo iz iskustva da je ljubav više od reproduktivnog poriva i da ideja doma nosi značenje koje nije og-

raničeno u puki pojam skrovišta. Vjerujemo da naše znanje nije samo izum putem kojeg povećavamo šanse opstanka vrste; ono, takođe, pretenduje na to da bude potraga za istinom, dobro do kojeg mnogo držimo, nezavisno od praktičnih koristi koje bi znanje moglo da donese. Vjerujemo da je ljudska osoba sama po sebi vrijedna, a ne samo kao putnik, koga je unajmila Priroda, da proizvede spermatozoide ili jajašca koji su potrebni za produžetak vrste. Znamo da odnosi između roditelja i djece idu daleko izvan aranžmana Prirode po kojem roditelji brinu o potomcima. Osjećamo da je naš jezik više od zbira signala koje razmjenjujemo za lične svrhe, da je on vrsta duše i da on stvara zajednicu koja je ontološki entitet svoje vrste, a ne samo instrument opstanka. Štaviše, vjerujemo da, kao posljedica ovog novog značenja, sve karakteristike koje su nam zajedničke sa životinjama takođe mijenjaju svoje značenje, kada se pojave u ovom suprotstavljenom paru »ljudska životinja«; drugim riječima, da u nama nema ničeg ne-ljudskog: i kurva i sveta Djevica su jedinstveno ljudske, kao što su isto tako ljudske i svijest o tome da smo smrtni i svijest o tome da smo besmrtni. Ukratko, mi prirodno vjerujemo u diskontinuitet drveta života, ili u odvojeno »neka bude« koje nam je podarilo život.

Tako shvaćeno »značenje« čini se da upućuje na sveukupnu isključivo ljudsku duhovnu stvarnost koja nije ograničena ni na psihološke činjenice, to jest, na ono što se stvarno doživljava, niti je pak svodljivo na predhumane strane našeg života. »Bremenito značenjem« je ono što čini dio, ili što se može opisati u okvirima ove realnosti koju je vjerovatno Hegel prvi identifikovao kao posebnu oblast bića. U mjeri u kojoj želi da istražuje takvo »značenje«, hermeneutika nije ontološki neutralna: ona je obavezna da pretpostavi, bar implicitno, da se Duh može razumjeti ili da može da otkrije »značenje« zbog toga što je on stvarno obdaren značenjem, za razliku od svjesnih namjera ljudi koji su ostavili materijalizovane tragove svog života u obliku raznih artefakata, kao što su alatke, građevine, umjetnička djela, govorna riječ, računi, naučne teorije, mitološke priče, slomljene kosti njihovih susjeda i slično.

Ako se, međutim, razumijevanje (tj. Verstehen) odnosi na »značenje«, kako je preneseno namjerama osoba koje su bile autori ovih artefakata, i ako se ono sastoji od pokušaja da se ponovo izvedu te namjere u obliku empatičkog

uvida [Diltaj (Dilthev, Wilhelm) je, možda, povremeno podstreknuo čitaoca na ovu pretpostavku, premda ne i Gadamer (Gadamer, Hans-Georg)], onda nije potrebna nikakva posebna ontologija »objektivnog Uma«, ali, u tom slučaju, izgledi u traganju za značenjem postaju neizvjesni. Možemo da tvrdimo da smo sposobni za razumijevanje, npr. Zurbaranove slike *Sv. Bonaventura na odru* ili Betovenovog *Violinskog koncerta*, zato što sudjelujemo u sveopšte ljudskim, a ne u istorijski ograničenim aspiracijama, strahovima, čežnjama, radostima i brigama, i zato što znamo nešto o specifičnom kulturnom poretku čiji su ova djela fragmenti; ali, sasvim sigurno, mi ne možemo da supstituiramo Zurbaranov i Betovenov um našim sopstvenim i da rekonstruiramo ili ponovo doživimo njihove namjere i osjećanja.

»Značenje« koje se ne može psihološki definisati, nego se pretpostavlja da je stvarno uključeno u ljudsku aktivnost i njene produkte, da bi bilo govor Duha, ono mora da bude i govor ljudske istorije; drugim riječima, ljudska istorija, prema ovoj pretpostavci, postaje razumljiva *per se*, ne samo u smislu da su motivacije njenih aktera razumljive. A šta znači razumjeti istoriju ako to nije ni razumjeti motivacije pojedinaca, niti razotkriti, kao što je učinio Bosije (Bossuet, J. B.), jedan dobro razrađen božanski plan koji razvoj ljudskih djela kroz vijekove i otkriva i sakriva? Sigurno nije riječ o tome da se samo zapaze neke tendencije koje se mogu kvantifikovati, kao što je činjenica da, ako se uzme dovoljno širok raspon vremena, ljudi pokazuju tendenciju da žive duže i mogu da upotrijebe sve više prirodnih energija za svoje potrebe; takve činjenice su samo činjenice, a ne i značenja. Niti, pak, imamo na umu ispitivanje uzročnih veza. Gdje je onda cilj ovog traganja za ne-teološkim i ne-psihološkim razumijevanjem? Pretpostavka je očito da mi razumijemo istorijski proces kao odvijanje hegelijanskog univerzalnog Duha koji nije ni božanski ni individualno-ljudski, koji nema prepoznatljive samosvijesti niti pak transcendentnih sredstava održanja, nego utire put neodredljivom cilju posredstvom ljudskih napora i želja; za razliku od Hegela, hermeneutici zaista nije potrebno da trasira krajnji cilj Duha, pa zato može da se ponosi time što je metafizički neutralna. Pa ipak, nije. Podrazumijevati, makar i implicite, bezlični Duh, imanentan u istoriji, Duh kome ljudske jedinke nesvjesno služe kao pomoć (ako ne i sluge) i koji, naizgled na nepredvidljiv način, otkriva svoju volju, znači kretati se po tlu metafizike.

Ovo nipošto ne povlači za sobom tvrdnju da je hermeneutika potpuno pogrešna i jalova. Međutim, to zaista povlači za sobom tvrdnju da, za razliku od nauke, ona ne može da računa na opšte prihvatljive kriterije valjanosti.

Staviše, ona ne izbjegava dalju ekspanziju; spremna je da protegne značenje i na od-čovjeka-nestvorenu prirodu. Gadamer (u svom eseju o estetici i hermeneutici) navodi Geteove (Goethe, Johann Wolfgang) riječi: »sve je simbol« i objašnjava da u iskustvu, kako istorije tako i prirode, mi slušamo jezik. Da se sve na taj način može slušati ne znači da činom slušanja mi saznajemo šta je Biće, nego kako se to pričinja u ljudskom razumijevanju; štaviše, za nas zaista ne postoji ništa što je lišeno značenja.

Ovo objašnjenje nam, donekle, izmiče. Da svako iskustvo i svaki predmet sa kojim se susretnemo može biti relevantan za ljudski život nije sporno sve dok imamo na umu bilo moguću praktičnu dobit, bilo estetsku reakciju [digresija: sama činjenica da smo sposobni da reagujemo estetički na prirodu je začuđujuća, a u granicama filozofije, koja dovodi u odnos svo ljudsko iskustvo prema kulturnim »cjelinama«, ta sposobnost se ima smatrati parazitskom u percepciji umjetnosti, ili čak i potpuno odbaciti — kao u slučaju Kročea (Croce, Benedetto)]. Sve što se nalazi na horizontu naše percepcije i misli biva apsorbovano kao dio svijeta u kojem živimo i koji pokušavamo da ukrotimo. Ali, da li mi ovo značenje jednostavno stvaramo dekretom, time što dovodimo svijest u relaciju sa našim praktičnim, spoznajnim i estetičkim aspiracijama, ili ga otkrivamo? Ili i jedno i drugo? Moja je pretpostavka da, u hermeneutičkoj perspektivi, odgovor glasi: i jedno i drugo. Ako je tako, niti smo mi značenje slobodno stvorili, niti je ono bilo već stvoreno, pohranjeno u prirodi ili istoriji, očekujući svog pronalazača. Radi se o tome da se aktualizuje Duh koji generira značenje kroz sam proces otkrivanja sebe pred našim duhom, odnosno da značenjem obdareno Biće »postaje ono što jeste«, zahvaljujući ljudskom razumijevanju šta on jeste. Ovo se približava ideji o »istorijskom Bogu«, o čemu je ranije bilo riječi.

Nisam potpuno ubijeđen da je ovo savršena rekonstrukcija metafizičke pozadine hermeneutike koju smo namjeravali dati. Ali, ovdje poenta nije u tome da odgonetnemo šta je korektno čitanje nekog filozofa, nego u tome da kažemo da ako se hermeneutika sastoji od traganja za »značenjem« izvan intencija pojedinaca, kad želi da obuhvati istorijske procese i cjelokupno carstvo prirode, onda ona ne može da

odbaci vjerovanje u jedan Duh koji nije naš, sve ako i nije nužno riječ o onom potpuno odraslom, savršeno samosvjesnom, božanskom vladaru vasseljene ili bezvremenom Apsolutu.

Alternativa ovom vjerovanju jeste konsistentna naučna slika svijeta koja implicira ili eksplicitno saopštava da je »biti« besmisleno, da ni svemir, ni život, ni istorija nemaju nikakve svrhe i da nema značenja izvan ljudskih namjera. Pijaže (Piaget, Jean), na primjer, objašnjava da traganje za krajnjim uzrocima odgovara dječjoj fazi u ljudskom razvoju; mala djeca su ta koja pitaju »ko je ovo napravio?« (ovo brdo ili taj vodopad); ali ona rastu i prestanu da postavljaju pitanja, a tako je i sa čovječanstvom. Poznato djelo Žaka Monoa (Jacques Monod), *Slučajnost i nužnost* jeste pokušaj da nas ubijedi u to da su život i ljudski oblici života posljedica slučaja u najjačem mogućem značenju ove riječi.

Pa ipak, mi ne odrastamo u smislu u kojem Pijaže to od nas očekuje; a ako djeca postavljaju takva pitanja, to je vjerovatno zbog toga što je prirodno za nas da se tako ponašamo. Rast Prosvetiteljstva kulminira tačno u ovom nalogu: »prestani da postavljaš takva pitanja«. Ali Prosvetiteljstvo je, kao što Gadamer zgodno primjećuje, samo faza u našoj sudbini.

Nikada nismo, a vjerovatno nikad ni nećemo prestati da postavljamo takva pitanja. Nikada se nećemo otarasiti iskušenja da sebi predstavimo svemir kao tajno pismo koje tvrdoglavo pokušavamo da dešifrujemo. A i zašto bismo se otarasili iskušenja koje se pokazalo kao najplodniji izvor u svim civilizacijama, izuzev naše (ili, bar, njenog dominantnog trenda)? I odakle dolazi vrhovna vrijednost presude koja nam zabranjuje da se bavimo ovim istraživanjima? Samo otuda što se ova civilizacija — naša — koja se u znatnoj mjeri otarasila ovog traganja, pokazala kao veoma uspješna u nekim pogledima; ali i patetično neuspješna u nekim drugim.

Čovjek može da se pita, pod pretpostavkom da je svemir zaista tajno pismo bogova i da nam ono zaista prenosi neku poruku, zašto ta poruka ne bi bila napisana običnim riječima, a ne hijeroglifima čije je dešifrovanje obeshrabrujuće teško i, iznad svega, nikad ne daje pouzdane rezultate?

Ovo pitanje je jalovo iz dva nezavisna razloga. Prvo, ono pretpostavlja da mi znamo, ili možemo da zamislimo, kakav bi svemir bio kada bi poruka i značenje bili jasno čitljivi i nedvosmisleno izloženi pred naše oči. Ali mi to ne znamo i nismo obdareni tom vrstom imaginacije. Drugo, mo-

guče je da kada bismo znali zašto je poruka skrivena (ili samo djelimično skrivena) ona uopšte i ne bi bila skrivena; drugim riječima, da je skrivanje razloga zbog kojih je poruka skrivena neizbježno dio njenog skrivanja.

Neki ljudi tvrde da su sposobni da provale (djelimično, naravno, nikad potpuno) ovu zamršenu šifru i to nužno zahvaljujući gnostičkoj intuiciji, što predstavlja privilegovan pristup jednom ezoteričnom trezoru spoznaje; oni prije tvrde da je ovo skretanje svakome dostupno. Moglo bi biti i da griješe, bez sumnje, a oni od nas koji ne čuju ovaj glas ne mogu da budu ubijeđeni na osnovi koju su odabrali kao svoju; onda se oni koji čuju klasifikuju kao žrtve zablude. Ali ako su u pravu, i ako svi koji žele mogu čuti taj glas, pitanje »zašto je poruka skrivena?« pogrešno je postavljeno.

Pa zar nije plauzibilno sumnjati da, kad bi »biti« bilo besmisleno i kad bi svemir bio lišen značenja, mi nikad ne bismo postigli ne samo sposobnost da zamišljamo drugačije nego čak ni sposobnost da mislimo tačno ovo: da je »biti« zaista besmisleno, a svemir lišen značenja?

POGOVOR

U POTRAZI ZA APSOLUTOM; BOG ILI EPISTEMOLOŠKI NIHILIZAM

Izgleda da su i filozofski putevi nedokučivi (kao i gospodinji, baš kao što su to, uostalom, i svi drugi putevi duha i kulture. *Metafizički horor* Kolakovskog je rijetka epistemološka avantura, ništa manje do pokušaj da se prodre do »srca« samog Apsoluta, ništa manje od gotovo ponovnog »pronalaženja vasion« koja se začinje u nekoj dalekoj noći pregasovitih stanja. To je pokušaj da se shvati Neograničeno, čudnovato bez granica, da se objasni Beskraj, zamisli nezamislivo, shvati neshvatljivo, jedan izuzetan napor da se definiše ono što se definisati ne može, da se kaže i iskaže ono što je neizrecivo. Ujedno je to najeluzivnija, ali beskrajno ponavljana tema filozofskog istraživanja. I dok Kolakovski dokazuje da ovo istraživanje, kojim se mnogi moderni filozofi bezuspešno bave, ima trajan kulturni temelj, istodobno pokušava i da pokaže kako Apsolut, u svojim najradikalnijim formama — neoplatonističko Jedno i kartezijansko Cogito — neopaženo prelazi u ništa.

Kolakovski, međutim, nije zadovoljan ovom tendencijom da se Apsolut dezintegriše. On vjeruje da ovaj prividno obeshrabrujući rezultat ne lišava ovo istraživanje svog legitimiteta. Ali, umjesto da za ovo preteško pitanje ponudi neko rješenje, on radije, u svom stilu, nalazi jedan provizoran, šaljiv izlaz. No, bilo kako bilo, traganje za posljednjim osnovama, za Apsolutom, isto tako je neotudiv dio ljudske kulture kao što je to i poricanje legitimiteta ovog traganja.¹

Bez tog traganja, jasno, nigdje se ne može stići, ako uopšte i s njim može; naša žestoka muka je u tome što

¹ L. Kolakowski, *Metaphysical Horror*, Basil Blackwell — Oxford, 1988, p. 31 (vidi naše izdanje, str. 27).

svaka potraga za apsolutnim početkom u mišljenju jeste posao starog Sizifa, a to, onda, znači da ni apsolutnog jezika nema; nema takođe, ni bilo kakvog načina na koji bismo »slučajnim jezikom« mogli saopštiti sam pojam »apsolutnog jezika«, odnosno sam pojam »apsolutnog početka«. Nemamo, dakle, izbora: neminovno, i počinjemo i završavamo negdje na sredini našeg puta.² Ista nas sudbina prati i u potrazi za znanjem »bez pretpostavki«, budući da su cirkularno razmišljanje ili *-petitio principii* s njom nerazdvojno spojeni. Pa ipak, nema nikakve sumnje da su i ova »potraga i skeptičke demonstracije njene uzaludnosti« nešto što je, tako reći, inherentno strukturi ljudskog uma i njegovog razvoja, naprosto su njegovi prirodni proizvodi. To su, onda, ujedno i jaki razlozi da se filozofija, kada je već jednom nastala, više nikako nije mogla ukinuti, bez obzira koliko je čitavim tokom svoje istorije često bivala osporavana, napadana, osuđivana.³ No, taj *circulus vitiosus* nije ništa drugo do prirodna posljedica jednostavne činjenice da ljudi nisu bogovi, a to, onda, znači da nikada ne možemo (osim možda mističnim iskustvom) da bez pretpostavki započnemo traganje za »epistemološkom nultom tačkom«.⁴

Ako je to tako, ako, dakle, iz ovog »dijaboličkog kruga« nema izlaza u našim pokušajima da se dođe do apsolutnog u »logičkom diskursu« — zašto, onda, ne priznamo da je ovo traganje samo »obijesan lov na himere«, te da s jednim takvim Sifovim poslom treba smjesta prestati? Tako nešto je, međutim, nemoguće učiniti, iz prostog razloga što je iz našeg duha nemoguće odstraniti želju za istinom u svakidašnjem značenju ove riječi, to jest onu elementarnu želju da se sazna šta je »odista istinito«, šta je istinito nezavisno od našeg mišljenja i opažanja, i bez obzira na praktične i po nas korisne konsekvence.⁵

U potrazi za Apsolutom, dakako, istupa ovdje, kao elementarna, nezaobilazna kategorija vremena, ali to nije traganje za onim prustovskom »izgubljenim vremenom«, vremenom prisutnim u svijetu, vremenom istorijskim, onim za čovjeka i u čovjeku. To je vrijeme (uslovno) shvaćeno kao »beskonačno samouništavanje«, zbog čega, tada, čitav svijet iskustva biva lišen svoje podloge, svoje supstancije, toneći

² Ibid., p. 11 (str. 12).

³ Ibid., p. 11 (str. 12–13).

⁴ Ibid., p. 31 (str. 27).

⁵ Ibid., p. 31–32 (str. 27–28).

u ništavilo. No, Apsolut je taj koji treba da »istupi svijet«, da ga oslobodi smrti koja nema ni kraja ni početka, tako da Apsolut u svojoj vječitoj sadašnjosti sve čuva i sve štiti, u njemu je sve neprolazno i besmrtno; on je posljednje utočište i podrška svakoj egzistenciji, bilo kojoj stvari, i uz to još otjelovljava »konačnu potčinjenost vremena«. Ali ako hoće da udovolji toj ulozi, da obavlja tu funkciju, potrebno je da on bude ne »samo imun na vrijeme« nego i sasvim povučen u sebe, da ostane jedinstven, nedjeljiv. A budući da je Apsolut, jednako kao i vrijeme (a ono je njegov poraženi, no i dalje prisutni neprijatelj), nemoguće pojmovno svesti na bilo šta drugo, njegovo ime, ukoliko ono uopšte i postoji, jeste Ništa. Tako bi se, eto, *horor metafizikus* sastojao u tome što jedno Ništa spašava drugo Ništa od njegovog Ništavila.⁶

Ovdje smo sasvim blizu Damaskinovom (Damascius) »dvojakom Ništavilu«, koje je za njega, ipak, princip. A i on sam je ukazivao da njegova mudrost počiva na tajanstvenom učenju egipatskih mudraca, to jest na tvrdnji da je »neprobajna tama« naziv za jedan jedini princip (ili početak) svemira.⁷ Hegelova teza da su čisto biće i čisto ništa isto samo je dosta dobro pogođena preformulacija Damaskinog pojma Ništavila, do kojeg je on s puno truda i muke stigao.⁸ I evo nas ponovo u suočenju s metafizičkim užasom: ako zaista ništa ne postoji osim Apsoluta, onda je Apsolut ništa; a ako istinski ništa ne postoji izuzev mene, u tom slučaju ja nisam ništa.⁸ Ovo »vrtoglavo skretanje u ništavilo« Kolakovski će dobro da osmotri iz kartezijskog ugla.

Inače, dobro je poznato da su svi najveći filozofi tragali za nekim konačnim temeljom ili posljednjim razlogom svemira i ljudskog postojanja, da su, dakle, ustanovljavali neki apsolut koji bi bio supstitut božanske prisutnosti. Ljudi su, izgleda, veoma svjesni svoje nesavršenosti, dobro znaju da se nisu rodili da bi bili samo sretni i otuda su naprosto primorani da, radi opravdanja dobra a protiv zla, traže trajni sistem u vidu nekog Apsoluta. No, Apsolut je, eto, taj i takav da se, uprkos svoj svojoj neuhvatljivosti koja se ne da savladati, nejasno pomalja »na horizontu svih mo-

⁶ Ibid., p. 54 (str. 44).

⁷ Ibid., p. 48 (str. 39).

⁸ Ibid., p. 48 (str. 40).

⁹ Ibid., p. 21 (str. 20).

gućih jezika«; takav je da mu ne možemo »prići«, još manje na njega prstom pokazati, vazda ga moramo s oprezom i pipkajući tražiti; takav je da se o njemu, bar što se naših umnih snaga tiče, ne može misliti kao, na primer, o nekoj ličnosti ili bogu, niti je s njim moguća bilo kakva komunikacija, a ona, uistinu, nije ni potrebna. Apsolut je, u izvjesnom smislu, »simboličan entitet«, on je »monarh ustavne monarhije«, i premda nema istinske vlasti, ima izvanredan značaj; on, dakle, ne upravlja, ali svijetu stvari, umova, događaja i bogova daje »antički legitimitet«; kada ga ne bi bilo, Ništavilo bi, i to ono najniže, bezgranično nametnulo svoju vlast.¹⁰

Ali obratimo najprije pažnju na ideju Apsoluta kakva se pojavljuje u knjizi *Religija*¹¹, za koju, kao ključ, Kolakovski uzima riječi Dostojevskog: »Ako Boga nema, sve je dozvoljeno«. Iz ovih riječi najčešće se čita etički sadržaj: ako nema Boga, onda nema ni osnova za apsolutne etičke obaveze. Za Kolakovskog, međutim, ovo važi ne samo kao moralno pravilo nego i kao *epistemološko* načelo. Bez Boga ne bi bilo ni trajne osnove za razlikovanje istine od zablude. Opravdana upotreba pojma »istina«, ili čak vjerovanje da se »istina« može opravdano pripisati našem saznanju, mogući su samo pod pretpostavkom apsolutnog Duha.¹² Kolakovski je, dakle, proširio čuvenu formulu Dostojevskog — napuštanje ideje Stvoritelja gura nas u provaliju *proizvoljnosti*, ne samo u moralnom nego i spoznajnom smislu. Mudrog skeptika će pred tim ponorom braniti rezignacija od pretenzija na shvatanje Alfe i Omege, a vjernika — paradoksalno — rezignacija od epistemološkog apsoluta, radi onog početnog apsoluta, tj. radi kosmičkog poretka i božanske pravednosti.¹³ Alternativa Bog ili epistemološki nihilizam ne izgleda, međutim, definitivnim rješenjem. Filozofija kao element mitske svijesti mora znati da su spoznajni akti, koji se pozivaju na temelje bivstvjućeg, čin vjere. I upravo zato što je Kolakovski, pun sumnje, prihvatio vjeru u apsolut kao jedinu garanciju sigurne spoznaje i stabilnog morala, izložio se ozbiljnoj kritici.¹⁴

¹⁰ Ibid., p. 55 (str. 45).

¹¹ L. Kolakovski, *Religija*, BIGZ — Beograd, 1987, str. 114, — prev. V. Perišić.

¹² Ibid., str. 114.

¹³ S. Morawski, *Tworczość*, br. 1 — 1988, str. 76.

¹⁴ Vid.: S. Amsterdamski, *Kłopoty z Kłopotami*, Krvtva, br. 22 — 1987.

Svaki istraživač istorije filozofije, piše Kolakovski u eseju *Fabula mundi i nos Kleopatre*, ima svoju malu privatnu istoriju, zapravo izvjesnu ideju stalne istorije čiji se pravac, smisao i ritam daju skicirati. Ta »sveta istorija« jeste baš »fabula mundi« koja vodi tajni život, skriven u dubokoj uobrazilji tvorca. Kako pronaći u tajnu jedne takve bajke? Prust (Proust, Marcel) je pisao da su veliki pisci uvijek stvarali samo jedno djelo, — stav koji je i Bergsonu vrlo blizak: svaki filozof, u principu, ima samo jednu stvar da kaže, to jest da u čitavom svom djelu samo umnožava pokušaje, koji uvijek ostaju nešavršeni, u nastojanju da izrazi tu jednu misao; no često čak me ni misao, već neku intuiciju, izvjesnu viziju. Smatram da su Prust i Bergson (Bergson, Henri) u pravu, a da bi se isti kriterij mogao primijeniti i na stvaralaštvo Kolakovskog.¹⁵

Preciznija identifikacija logike razvoja filozofije Kolakovskog moguća je pod nekoliko uslova. U prvom redu, treba slijediti hronologiju i držati se konstitutivnih dijelova, a ne sporednih proizvoda. Uz to, ako pretpostavimo da je istina čedo vremena, a da Minervina sova polijeće u sumrak, onda bi njegove ranije tekstove trebalo interpretirati u svjetlu kasnijih, a ne obratno. Raniji tekstovi su, u izvjesnom smislu, samo šifra, dok ključ za tu šifru daje kasnije stvaralaštvo.¹⁶

Ali vratimo se najprije osnovnoj dilemi filozof ovoj, koja pretpostavlja glavni izvor njegovih teškoća, a ujedno i svakog onog ko želi razumjeti i objasniti njegovo stanovište. Riječ je o izboru između *apsolutizma i skepticizma* na području spoznajne teorije i etike.

Kako da se to shvati? Skeptik, po pravilu, prigovara apsolutisti da u svojim dokazima o postojanju apsoluta narušava strogost filozofije i da se poziva na vjeru ili intuiciju koje se ne daju razumski obrazložiti. U tom smislu nas i Kolakovski uvjerava: tvrdnja o mogućnosti dostizanja posljednje ishodišne tačke u saznanju je iluzorna; ne može se sići na samo dno percepcije ili razumijevanja, gdje više nema nikakve pretpostavke, gdje smo mi posmatrači u situaciji čistih subjekata, bez ostatka oslobođeni tereta tradicije.¹⁷ Apsolutist bi skeptiku mogao odgovoriti da je sami

¹⁵ Up. OBECNOŠĆ, London — Aneks, 1987 — či. Pawela Kloczowskog, *Fabula mundi*, str. 37 i dalje.

¹⁹ Ibid., str. 37.

¹⁷ L. Kolakovski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych*, kazan, — Aneks — London, 1982, str. 106.

pojam dokaza na koji se on poziva neutemeljen i ograničen, te da, prema tome, ne postoji nikakva prisila da bismo ga prihvatili. Dodaje još i to da *dosljedan* skeptik u suštini treba da šuti, jer u skladu s vlastitom doktrinom ne može da iskaže uopšte nikakav dobro utemeljen sud.

Obojica, i skeptik i apsolutist, u izvjesnom smislu su u pravu; jer svaki od njih se poziva na pretpostavke čija akceptacija, sa stanovišta oponenta, ima proizvoljan karakter. Nerazrješivost ovog spora potvrđuje čitava istorija filozofije, jer nema sloge oko upotrebe dokaznih sredstava; ona se teško može postići sve dok obje strane uporno ostaju na svom stanovištu. Prihvatanje npr. epistemološkog apsoluta, zasnovanog na aktu (bilo koje) vjere, rezultira raznim utopijama. Ništa gore nego kad neko misli da raspolaže nepogrešivim kriterijem istine i dobra. Pa ipak, odbacivanje apsoluta, čije se postojanje ne da razumski obrazložiti, konsekventno označava rezignaciju od obrazloženja (u jačem smislu te riječi) istine i dobra, tj. priznanje da nema sigurnih kriterija za njihovo razlikovanje od pogreške i zla, što, zapravo, vodi u relativizam i nihilizam na oba ova područja. A čim nema jedne istine i jednog dobra, to stanovište onemogućava odbranu kulture koja želi da se baš na tim vrijednostima utemelji.

Dilema je, dakle, nerazrješiva: um, ne zapadajući u vrzino kolo, ne može da obrazloži pretpostavke na kojima se zasniva, dok vjera ne može da se odupre presudama uma, a da ga u cjelosti ne odbaci, to jest na principu *credo quia absurdum*. Barem od vremena kada je Kolakovski napisao *Prisutnost mita*, upravo se ta dilema ponavlja u svim njegovim tekstovima posvećenim posebnim spoznajno^eorij sirim i etičkim pitanjima.¹⁸ Gdje je, dakle, izlaz iz ove situacije?

Kolakovski ga nalazi u »vještini balansiranja«, dovodenja u ravnotežu suprotnih opasnosti. Upravo to propovjeda hrišćanska tradicija, ističući da su neke posljedice prvobitnog grijeha neizbježne, te ako je izbjavljenje moguće, onda samo preko milosti.¹⁹ No, kako da se shvati ova formulacija? Ako je riječ o filozofiji, onda jedino tako što, iz navedenih razloga, ne postoji, niti može postojati, nikakav konsekventan, koherentan filozofski sistem, koji bi bio lišen tih dilema. U raspravi *Traženje Varvara* Kolakovski se izričito zalaže za

¹⁸ Up. S. Amsterdamski, *Tertium rum datur*, u OBECNOSC, nav. izd., str. 14–15.

¹⁹ *CZy diabel...*, str. 157.

nekonsekventni skepticizam i nekon sekventni univerzalizam, zapravo za takav skepticizam i univerzalizam koji izbjegavaju antinomije na taj način što se ne protežu izvan granice gdje je razlika između njih samih i varvarstva nastala.²⁰ Filozof koji bi pokušao da dođe do takvog sistema naišao bi na nesavladive teškoće.

Otuda je Kolakovskom, izgleda, stalno lebdio pred očima Dekartov (Descartes, Rene) zaključak da samo takva istina koja posljednji korijen nema u nama samima, i koja nam se posredstvom Boga ukazuje kao jasna i razgovjetna, ima pravo na apodiktičnost. Jedna takva istina jeste *cogito ergo sum*, istina koja je, dakle, intuitivna, jasna i razgovjetna spoznaja, a nipošto ne formalno-logička dedukcija, a samim tim i dio božanske ideje u nama, dokaz njegova savršenstva. Bez te istine, bez te i takve spoznaje, bez priznanja postojanja istinoljubivog Tvorca, nije moguće prevladavanje radikalnog skepticizma.

Kolakovskog ne zadovoljava Dekartova argumentacija za postojanje Boga, no u čitavoj njegovoj koncepciji ipak nalazi zrno istine, a ona je, prije svega, u tvrdnji da je bez apsolutnog subjekta nemoguća upotreba predikata »istinit«. Otkud ta nemogućnost?

Ideja istine sadrži u sebi nešto apsolutno, upućuje na nepogrešivo, sigurno, sveobuhvatno sa(znanje). Čovjek nije u stanju da posjeduje takvo znanje, budući da je ljudski um rascijepljen između ideje apsolutne istine, koja vlada njegovom spoznajom, i žalosne faktičnosti relativne istine za koju je jedino sposoban. Kolakovski smatra da tvrdnja o *nemogućnosti* upotrebe predikata »istinit« bez apsolutnog subjekta nipošto ne implicira da, pretpostavljajući apsolutni subjekt, možemo znati gdje leži istina i kako da je razlikujemo od zablude. A ono što imamo na umu, kaže on dalje, jeste logički primarnije pitanje, i mi ne pitamo za kriterije istine, nego nam je stalo do toga da spoznamo šta podrazumijeva ispravna upotreba pojma. Samo znanje o postojanju Boga ne kaže nam šta je istinito, premda se može dokazivati da nam ono kaže da nešto jeste.²¹

Da li se tako »pretpostavljanje« apsolutne istine i njenog Subjekta, praktikovane *implicite* u samom aktu dolaženja do relativne istine, može priznati za dokaz postojanja Boga? Odgovor nije sasvim jasan. Evo šta, dalje, kaže:

²⁰ Ibid., str. 18.

²¹ Up. *Religija*, nav. izd., str. 120—121.

Dekartov »cilj nije da pokaže da Bog zaista postoji, već da izloži dilemu sa kojom se, izgleda, suočavamo kada se uhvatimo ukoštac s ispitivanjem istine i same mogućnosti epistemologije: ili Bog ili saznavni nihilizam, nema ničega između.«.²² S druge, pak, strane, pretpostavka o kojoj je riječ jeste stvarna pretpostavka stvarno postojećeg Boga, a ne hipotetičko ponašane »tako, kao da bi Bog postojao«. Naspram nejasnosti iskaza, jasnom se pokazuje jedino osnovna tendencija: od izvjesnog momenta uticaj Dekarta na religijsku misao Kolakovskog počinje opadati, a na njegovo mjesto dolazi uticaj Paskalove (Pascal, Blaise) misli. Kolakovski koncentriše pažnju na čuvenu »opkladu«. Sve jasnije postaje svjestan osnovne »opcije«: ili priznanje da Apsolut postoji ili pristanak na apsurd. Pokazuje se da ne samo srce, nego i razum treba Apsolut. Nema, dakle, ničeg nerazumljivog u tome da čovjek prevladava sumnju osnovnom odlukom, zbog koje čitav svoj život stavlja kao ulog u opkladi na to da Bog postoji.²³

Ono što je posebno interesantno u filozofskom razmatranju Kolakovskog o problemima religije jeste njegov *stil mišljenja*. U samom pristupu pitanju Apsoluta, u kritici Dekarta, i u nacrtu vlastite koncepcije, on kao da se izdaje, otkriva se, pokazujući vlastiti način pristupa tom pitanju. Možda bismo mogli čak, s pravom, reći i nešto više: otkriva nešto od svog religijskog mišljenja. Jer to mišljenje doista tapka na pragu religije. Riječ je ovdje o njegovom izlaganju u knjizi o religiji. Možda je umjesno pitanje J. Tišnera (Tischner, Jozef): zar kroz takvo izlaganje razum u izvjesnoj mjeri ne postaje razum koji služi vjeri?

Ako, dakle, možemo reći barem toliko da izlaganje Kolakovskog ima pretenzije da bude izlaganje iz dubine religijskog mišljenja, neka nam, onda, bude dozvoljeno da tom mišljenju suprotstavimo drugo mišljenje — mišljenje samog Dekarta, koga je Kolakovski najprije slijedio, a zatim ga napustio. Ali ovdje nije riječ samo o odbrani jednog nasuprot drugom filozofu. Radi se o problemu kvaliteta religijskog mišljenja. Da li se, naime, o problemima religije misli istim onim mišljenjem kojim mislimo i o problemima ovog svijeta?²⁴

²² Ibid., str. 122.

²³ Up. KS. Jozef Tischner, *Kolakowski i Kartezijusz*, OBECNOŠĆ, nav. izd., str. 84 i dalje.

²⁴ Ibid., str., 84.

Kolakovski je znameniti pobornik kritičkog naučnog mišljenja kojem su bili uzor egzaktne nauke i prosvjetiteljski racionalizam, začinjjen velikom dozom skepticizma. Uz to, on je poznat i kao pisac, koji se osjeća slobodnim u raznim literarnim radovima. S divljenjem posmatra paradokse, protivrječnosti, suprotnosti, spekulacije i kalkulacije. Ponekad se ima utisak da u filozofiju prenosi nešto iz duha velike literature kao i iz duha velike politike; voli da ima »opciju«, a kad ima »opciju«, ulazi u »tamu« s osjećanjem rizika, u kojem je ulog sam život. Da li, međutim, takav izlaz ne znači ulazak u religiju? Da li se tako ulazi u veliku metafiziku? Znamo da je u religiji nešto bitno spremnost na žrtvu. Ne može li nekad i spremnost na rizik da postane iluzija spremnosti na žrtvu? Ali nije samo o tome riječ.

Mišljenje uopšte, a posebno religijsko mišljenje, jeste mišljenje koje zna vrijednost tajne. Naučno mišljenje je lišeno tog osjećaja. Zato Hajdeger (Heidegger, Martin) s pravom kaže da je »odnos nauke prema mišljenju pravi i plodotvoran samo onda kad je zev, koji je između nauka i mišljenja, postao vidljiv i to kao nepremostiv«. ²⁵ Naučno mišljenje uvijek teži da prodre u suštinu tajne, svejedno po koju cijenu, pretpostavke, eksperimenta ili rizika. Religijsko mišljenje ponekad se voli zadržati pred tajnom da ne bi prerano i nesmotreno poništilo' ono što je bitno. ²⁶

No, vratimo se raspravi s Dekartom, po kome se problem istine i neistine može dvojako postaviti: kao problem čulnih iluzija i kao problem obmanjivanja uma, što proizlazi iz čitave koncepcije sumnje. Nesigurnost čulne spoznaje proizlazi iz protivrječnosti kojih je izvor ta spoznaja; njena eventualna sigurnost sama sebe uništava. Drugačije stoji s umnom spoznajom; ova se odvija prema jasnim logičkim pravilima koja je spašavaju od zapadanja u iluzije. O ovim vrijednostima umne spoznaje znao je još Platon, kada je tražio od uma da ispravlja čulne zablude. Kod Dekarta je, međutim, drukčije: um ne pada kao žrtva privida, ali može pasti kao žrtva laži. I upravo to uvjerenje izražava čuvena hipoteza »Zlobnog Genija«. Posljedica njegovih laži nije samo jedan ili drugi pogrešan sud, nego nedostatak povjerenja u moć suđenja uopšte.

Na taj način, u Dekarta dolazi do riječi spoznata istina o prirodi mišljenja: ono ima dijalošku i dijalektičku priro-

²⁵ *Šta znači mišljenje?* Treći program — Beograd, 1989.

²⁶ J. Tischner, *Ibid.*, str. 85—86.

du i nije samo mišljenje o nečemu nego i mišljenje is kim i protiv koga. Nauku, međutim, interesuje, u prvom redu, unutrašnja logička ispravnost mišljenja i njegova adekvatnost predmetu. Kolakovski je u tom pogledu vjerni pobornik nauke začarane svijetom predmeta. Kao ni nauka ni on ne treba Boga kao apsolutno istinoljubivog učesnika u dijaloškom mišljenju. To se, pored ostalog, vidi i po tome što dopušta mogućnost laži i u Boga. Njegov Bog zna istinu, ali istrajava u šutnji. Oslanjajući se na »monološko mišljenje« i njegovu logiku, Kolakovski ponavlja već poznate kritike dokaza o postojanju Boga u Dekarta. Ovdje nismo sigurni da li je Tišner u pravu kad Kolakovskom prigovara da njegova kritika »nije svjesna nivoa« na kojem se odvija kartezijansko mišljenje;²⁷ poljski filozof, naime, itekako vidi da kartezijanska argumentacija ima smisla jedino onda ako se prihvati da je mišljenje u suštini »dijaloški proces«: tada se, zapravo, i može pojaviti Bog, kao uslov, koji otvara put prevazilaženja obmana »Zlobnog Genija«. Inače, prihvatajući da je »mišljenje monolog«, tada iz njega isključujemo mjesto za samog Boga.

Kolakovski izričito tvrdi da je bez apsolutnog subjekta nemoguća punopravna upotreba predikata »istinit«, kao što isto tako mora postojati nepogrešivi subjekt da bi nešto bilo istinito. To onda, dalje, znači da ako ne bi bilo Boga, istina bi izgubila svoj apsolutni smisao. Moramo »pretpostaviti« postojanje Apsoluta da ne bi riječ »istina« ostala prazna. Upotreba riječi »pretpostavka« na ovom mjestu je u najmanju ruku neprilična; Bog ne treba da se u duhu pojavljuje kao »pretpostavka« — »pretpostavka« jedna od mnogih; praveći od Boga »pretpostavku«, Kolakovski ga uvodi u dušu na pogrešna vrata, na što je kritika s razlogom upozorila.²⁸ Dekart je u tom pogledu mjerodavniji, »kompetentniji«, kudikamo dublji. No šta to znači?

Proničući dublje u kartezijanski put do Boga, dobro je prisjetiti se smisla velike metafore svjetla i njegovog značenja za razumijevanje suštine spoznaje. Bilo šta da spoznajemo, kaže Tišner, spoznajemo to u svjetlu i zahvaljujući svjetlu. Ali šta je izvor svjetla? Podjednako u Platona (Πλάτων) i u Avgustina (Augustinus, Aurelius), kao i u Dekarta, taj izvor jeste dobro. Svjetlo spoznaje ima izvjestan udio u svjetlu dobra. Zašto? Zato što dobro jeste ono što

²⁷ Ibid., str. 87.

²⁸ Ibid., str. 87.

dozvoljava *biti*. Nemoguće je spoznati bilo šta alko se pret-hodno nije »dozvolilo biti« onome što se hoće spoznati. U svakom svjetlu istine mora, dakle, da bude i svjetlo dobra.²⁹

Dekart otkriva da u sebi imamo ideju Boga kao besko-načno savršenog bića. Šta to znači? Na pogrešnom smo putu ako pod ideju beskonačnog savršenstva podmećemo onto-loški ili matematički sadržaj. Treba stalno imati na umu da se radi o ideji Onoga koji je beskonačno dobar. Dobro, a ne nešto drugo, jeste tu ono što je prvobitno, jeste ključ i jeste princip. Tek iza njega dolazi biće i sva njegova pra-vila. Mišljenje Dekarta prelazi od dobra do bića, a ne kako je to vidio Kant (Kant, Immanuel) — odjedne »osobine« bića do druge »osobine«. Dekartova metafizika je pokušaj po-stavljanja dobra iznad bića, pokušaj da se dobro učini mje-rom bića, a time i mjerom spoznaje; jer da bi spoznaja uopšte bila moguća, mora biti moguć dijalog misli sa Isti-noljubivim.

Kartezijanizam zaista jeste primjer velike metafizike, a o njegovom značaju i uticaju danas najrječitije govori Le-vinas koji otvoreno priznaje da njegova filozofija slijedi kartezijanizam u načinu shvatanja Beskonačnog. Kolakovski dosljedno »opredmećuje« Dekartovu metafiziku, što, po Tišneru, znači da je »spljoštava«, lišavajući je tako njene najhitnije dimenzije.³⁰

No pogledamo li malo bolje njegove tekstove iz *Prhut-nosti mita*, *Religije* i *Metafizičkog užasa* pada u oči da me-tafizika i religija na koncu dobivaju identičan status. Kao i mitologija, filozofija je pošla od toga da stvari nisu ona-kve kakve izgledaju u našim očima, da svijet vapi za ob-jašnjenjem i da se njegovo jedinstvo mora pronaći. I jedna i druga služe zadovoljenju trojake potrebe koja je već mi-lenijima prisutna tu kulturi: doživljavanje svijeta iskustva kao smislenog kroz relativizaciju do neuslovne realnosti koja svrsishodno povezuje pojave; potreba vjere u trajnost ljud-skih vrijednosti i, najzad, viđenje svijeta kao trajnog. Kao što je lako zapaziti, Kolakovski već u potpunosti gubi nadu u čisto filozofsko (racionalno) nalaženje epistemološkog ap-soluta i cjelinu novovjekovne filozofije (u užem smislu) prenosi u sferu mita. Mitsko osmišljavanje svijeta nije ni istinito ni lažno, budući da su pridjevi istinit i lažan ovdje neprimjenjivi. Nemamo posla sa zavisnošću suda od situacije

²⁹ Ibid., str. 88.

³⁰ Ibid., str. 88.

koju opisuje, nego sa zavisnošću potrebe za područjem koje je zadovoljava. Izrođavanje mita bilo je njegovo pretvaranje u doktrinu, to jest u tvorevinu koja je zahtijevala dokaz. Forma, u kojoj se organizuje degeneracija vjere, jeste pokušaj podražavanja znanja. I, može se dodati, forma *u* kojoj se organizuje degeneracija filozofije takođe je pokušaj podražavanja znanja. I baš na taj način ime degenerisanog mita treba pripisati čitavoj novovjekovnoj filozofiji, a u prvom redu njenoj racionalističkoj osi od Dekarta [ili Tome Akvinskog (Aquinas, Thomas) ili još od ranije] do Huserla (Husserl, Edmund). Isto to ime zaslužuje glavna struja dogmatike i teologije, s izuzetkom takvih ličnosti kao što is u Paskal, Kjerkegor (Kierkegaard, Soren) ili Šestov (Шестов), kao i njihovih prethodnika od vremena gnoze [Valentin (Valentinus) i Manes] preko fratarata i albigena do savremenih sekta i radikalno antiracionalističkih čudovišta. Jer mit koji nije degenerisan samo je takav mit koji za svoje pristalice osmišljava svijet njihovog iskustva transcendenoiije, ali niti je istinit (dokaziv) niti teži za istinom.³¹

Martin Krul (Krol, Martin) je ovdje Kolakovskom, čini se, uputio razložne primjedbe. Smatra da filozof griješi, u prvom redu, prema njegovoj omiljenoj radikalnosti mišljenja. Jer ako isključivo takvi mitovi nisu degenerisani mitovi, onda je to jedino primjenjujući kriterij: potrebe možemo ocjenjivati samo služeći se sociopsihologijom ili istorijskom sociopsihologijom i uvijek ćemo znati kazati toliko i samo toliko: potreba je postojala kada je postojao mit, a mit je, opet, postojao zato što je postojala potreba. Naravno, postojali su mitovi koji nisu adekvatno odgovarali potrebama, ali su brzo iščezli u mraku istorije i postojale su potrebe koje nisu našle mitsko zadovoljenje, ali o njima vrlo malo znamo ili, najčešće, ništa ne znamo. Iz mitova znamo o potrebama, a iz potreba o mitovima. Neka tako i bude. Ali dva najveća mita našeg milenija, govoreći samo o evropskoj kulturi, stvorile su racionalistička filozofija i hrišćanska religija. A njihova najveća odlika bilo je traženje istine. Odgovarali su, dakle, na potrebu za istinom, a ne na potrebu smisla, ili »na potrebu doživljavanja svijeta iskustva kao smislenog«, ili potrebu doživljavanja svijeta iskustva kao istinitog, i svijeta transcencije, ove »neopisive« stvarnosti kao istinite.

³¹ M. Krol, *Leszek Kolakowski i zmierzch filozofii racionalistycznej*, — Zeszyty Literackie br. 3 (1983), str. 35.

Lešek Kolakovski je izvanredno dobro opisivao posebnu odliku evropske kulture, koja se zasnivala na njenom kriticizmu, ali nema kulture i nema njenog razvoja, a tim prije ni njene trajnosti, bez stvaralačkog refleksa. Racionalistička filozofija je doprinijela veličanstvenom stvaralaštvu u civilizacijsko-tehnološkoj sferi, ali i uništila osnove za stvaralaštvo u svim drugim sferama kulture.

Poznata je ta opservacija da je maksimalizam blizak nihilizmu; upravo to možemo još jednom potvrditi na pogledima Kolakovskog. Ali tu opservaciju treba proširiti na veće prostore novovjekovne filozofije, čim ju je poraz njenog maksimalističkog, apsolutističkog koncepta pretvorio u radikalni kriticizam, a to znači nihilizam, podjednako epistemološki kao i metafizički. Tu podjednako fenomenološka kao i hermeneutička metoda predstavljaju izvjestan pokušaj izlaska, premda je Huserl upao u kartezijansku zamku, dok hermeneutici u ovom času, izgleda, nisu u stanju da se oslobode relativizma.

Racionalno i sakralno, utopijsko i realno, skeptičko i mističko stalno se prepliću kroz tekstove Kolakovskog. Ovom svijetu je, kaže on, potrebna sfera *sacrum*, jer savršena racionalnost značila bi samoubistveni ideal; ako je Bog neshvatljiv, zašto bi, onda, fakt opažanja i znanja imalo manje bio neshvatljiv, barem pod uobičajenom (i kartezijanskom) pretpostavkom da smo mi posmatrači univerzuma koji je radikalno otuđen.⁸² Uostalom, Kolakovski filozofiju određuje baš kao mitostvaralačku djelatnost usmjerenu na egzistenciju i druga tzv. konačna pitanja o suštini bića, *logosa* i si., posao, dakle, koji ostaje izvan istine i laži, kako ih, uostalom, shvataju naučne paradigme. Barem takav zaključak slijedi iz eseja *Prisutnost mita*.

Debata između realiste i utopiste nije se, niti će se, izgleda, ikad završiti; skeptik i mistik su, takođe, daleko od završetka; njihova debata možda je tek počela: kao da upravo traže zajednički jezik i gramatiku, da bi se uopšte mogli sporazumjevati. Predmet te debate je, naravno, suštinski, a njen tok odlučujući za samorazumijevanje čovjeka. Na koncu, može se gajiti nada da će obadva iz nje izaći promijenjeni.

No, bez obzira na ishod i okončanje ove debate, konflikt između neba i zemlje, između *sacrum* i *profanum* ostaje,

³² *Metaphysical Horror*, p. 72–73 (str. 57–58).

teško da će se on ikada moći zanemariti; u tom nisu uspjeli nikakvi autokratski laički sistemi kulture, a u tom neće uspjeti ni teokratski sistemi. Vjera ne može bez nekog apsoluta, i ona ga nužno traži; vrednovanje, takođe, traži neku alfu i omegu koje nadilaze empirijski status. Tome, dakako, služe različite projekcije, pored ostalih i utopijske. Moramo se, dakle, pomiriti s tim da je prisustvo đavola u nama trajno; u tom smislu, Kolakovski ostaje vizionar uvijek *nesigurne* budućnosti, put očovječenja je ne samo asimptomi put nego i nesiguran i neizvjestan put.

Ali šta znači dijeliti svijet na dvoje, uz to ne vjerovati u više logika i više istina, koje su koncentrični krugovi, ponekad sve manji i sve uži oko Istine-Tajne; pa šta znači zamišljati vjeru bez istine, Boga kao manji apsurd, kulturu kao kritiku, misliti o životu isključivo u tragičnim kategorijama; najzad, ko može biti revolucionar ako odbacuje odgovore evropske kulture koja je znala da je čovjek manjkav, nedostatan, i uz to još imala umjereni pesimizam prema prolaznom životu; to može biti samo razočarani optimist, to jest onaj koji je počeo od čari instinktivno ljevičarskog optimizma, a skončao na tragičnom nihilizmu: — upravo je to slučaj novovjekovne racionalističke filozofije, a to je, takođe, slučaj i najistaknutijeg demaskatora, a ujedno i njene žrtve — Lešeka Kolakovskog.³³

No, bilo kako bilo, Kolakovski, idući za Jaspersom (Jaspers, Karl), ističe da nijedna pozitivna metafizika, a kamoli teologija, nije dovoljno konstruktivna, te da nikakvo otkrovenje nije vjerovatno, budući da na svijetu nema glasa božijeg: da ga ima bio bi neodoljiv.³⁴ Ali ako nema glasa božijeg, ima ljudske čežnje, jer »stvarno je ono za čim ljudi stvarno čeznu«. Jedna od takvih realnosti jeste čovjekovo utopijsko mišljenje, plemenite osobine utopijskog duha kojima nikada neće biti kraja. Naša ovozemaljska sudbina jeste, dakle, briga koja nema kraja, vječna nezavršenost. Uostalom, ne samo stvaralaštvo i naučavanje Kolakovskog, prožeti sanacijskim aspiracijama, nego i njegov politički angažman svjedoče da on čovjeka tretira ne kao malo, kukavno, i đavolu podređeno stvorenje, nego ga uspoređuje, ako ne s Mesijom, onda barem s Fidijom.³⁵

³³ M. Krol, Ibid., str. 51.

³⁴ *Metaphysical Horror*, p. 77 (str. 61).

³⁵ S. Morawski, OBECNOŠĆ, str. 36.

Autentična filozofija danas se brani direktno u obliku religijske filozofije. Religijska filozofija kojom se bavi E. Levinas (Levinas, E.) ili J. Tišner jeste, čini se, takav način filozofiranja koji ne potiče iz teoloških pretpostavki, nego dolazi do njih drugim putem.³⁶ Odgovor na pitanje šta je bitak i koje su njegove osnove pripada filozofiji, ali ona, priznajući postojanje Boga i najvišu vrijednost religijskog iskustva, sama se smješta na drugo mjesto. Ovu dvosmislenost religijske filozofije, za razliku od filozofije, treba priznati neopozivom.³⁷

Na više puta postavljeno pitanje da li je mišljenje Kolakovskog, bar što se tiče njegovih knjiga o religiji, religijsko mišljenje, moglo bi se odgovoriti da ono, izgleda, nije do kraja svjesno svoje vlastite osobenosti; nije, zapravo, svjesno toga da, ulazeći u metafiziku religije, ne može nositi na sebi predrasude tog mišljenja čiji je princip opredmećenje. Idući ivicom takvog mišljenja, Kolakovski je daleko otišao; i umjesto onog što je tražio, naišao je na nešto što je morao pretpostaviti, a to je Apsolut. Apsolut sve bolje zna nego mi, i on uzrokuje da naše znanje u poređenju s Njegovim znanjem pokazuje još veću bijedu. Naišao je na predmet spoznaje, a to znači još jedan Predmet. Šta čovjeku pre(ostaje) naspram onoga u čemu nema nikakvog udjela? Preostaje mu samo jedno: da žali što i sam nije Bog.³⁸

Pronicljivo viđenje svijeta u svoj njegovoj konfliktnosti, vizija istorije u koju nije upisan nikakav *happy end*, svijest o nesreći kakvu je nosilo i nosi tekuće mišljenje po principu »sve ili ništa«, nalagali su Kolakovskom da stalno bude *skeptičan* prema svim pokušajima posljednjih rješenja, u mišljenju ili djelanju, svejedno. Njegov glas, po riječima Jana Kločovskog, trebalo bi razumjeti ovako: čovjeku priliči skromnost. Treba se čuvati vjere u Razum, jer ona nije ni istinita, ni razumna vjera. A religijsku vjeru ne treba brkati sa znanjem (resp. naukom), jer ona se ne rađa iz argumenata, već je dar neba.

Risto Tubić

** S Morawski Tworezošč, str. 89–90.

³⁷ Ibid., str. 89.

³⁸ J. Tischner, Ibid., str. 89.

INDEKS IMENA

- Ajdukijevič, Kažimjež (Ajdukiewicz, Kazimierz) — 85
- Akvinski, Toma -> Toma Akvinski
- Anselm Kenterberijski (Anselm of Canterbury) — 64
- Aristotel (Αριστοτέλης) — 19, 79
- Avgustin, Aurelije (Augustinus, Aurelius) — 25, 37, 65, 67, 79, 81
- Avicena (Avicenna) — 79
- Bergson, Ami (Bergson, Henri) — 25, 54
- Blejk, Viljem (Blake, William) — 82
- Bom, David (Böhm, David) — 56
- Bonaventura, Đovani Fidanca (Bonaventura, Giovanni Fidanza) — 73
- Bor, Nils (Bohr, Niels) — 56
- Bosije, J. B. (Bossuet, J. B.) — 90
- Bredli, Frensis Herbert (Bradley, Francis Herbert) — 76
- Buber, Martin (Buber, Martin) — 81
- Damaskin (Damascius) — 35^10, 58
- Dejvis, Pol (Davis, Paul) — 56
- Dekart, Rene (Descartes, René) — 15, 16, 20, 21, 23, 46—50, 53, 54, 68, 75, 77
- Demokrit (Δημόκριτος) — 14

- Dilta j, Vilhelm (Dilthey, Wilhelm) — 90
- Duns Skot, Jovan (Duns Scotus, Johannes) — 63
- Džems, Viljem (James, William) — 79, 81
- Džilson, Etjen (Gilson Etienne) — 52
- Džon od Maerkorta (John of Mirecourt) — 19
- Ekhart, Majster (Eckhart, Meister) — 35, 58, 59, 71, 74
- Epikur (Επίκουρος) — 51
- Erazmo Roterdamski (Erasmus Desiderius) — 72
- Eriugena, Jovan Skot (Eriugena, Johannes Scotus) — 71
- Espanja, Bernard d' (Espagneat, Bernard d') — 57
- Euklid (Ευκλείδης) — 9, 56
- Ferma, Pjer (Fermât, Pierre) — 8
- Fihite, Johan Gotlib (Fichte, Johann Gottlieb) — 55
- Filon iz Aleksandrije (Φίλων Αλεξανδρινος) — 85, 86, 88
- Frojd, Sigmund (Freud, Sigmund) — 67
- Gadamer, Hans-Georg (Gadamer, Hans-Georg) — 90—92
- Galilej, Galileo (Galilei, Galileo) — 9, 14
- Gasendi, Pjer (Gassendi, Pierre) — 46
- Gete, Johan Wolfgang (Goethe, Johann Wolfgang) — 91
- Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin) — 15, 25, 49, 50, 72, 79, 84
- Hajzenberg, Verner (Heisenberg, Werner) — 7
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) — 9, 27, 32, 40, 72, 79, 81, 89, 90
- Hjum, Dejvid (Hume, David) — 9, 47, 51, 81
- Hobs, Tomas (Hobbes, Thomas) — 46
- Huserl, Edmund (Husserl, Edmund) — 25, 48—50, 53, 55
- Hvistek, Leon (Chwistek, Leon) — 81
- Jansenius (Jansen, Cornelius Otto) — 79
- Jaspers, Karl (Jaspers, Karl) — 10, 11, 59—61
- Kant, Imanuel (Kant, Immanuel) — 17, 74, 81
- Kantor, Georg (Cantor, Georg) — 44
- Karnap, Rudolf (Carnap, Rudolf) — 15
- Kjerkegor, Seren (Kierkegaard, Sören) — 54, 55, 59
- Kont, Ogist (Comte, Auguste) — 76
- Kroč, Benedeto (Croce, Benedetto) — 91
- Lajbnic, Gotfrid Vilhelm (Leibniz, Gottfried Wilhelm) — 61—64

- Lak tanci jus (Lactantius) — 73
- Levinas, E. (Levinas, E.) — 55
- Lukašjevič, Jan (Lukasiewicz, Jan) — 29
- Luter, Martin (Luther, Martin) — 53, 67, 68, 73
- Mah, Ernst (Mach, Ernst) — 21
- Majmonid, Mojsije (Maimonides, Moses) — 17, 69
- Maksim Ispovednik (Maximos Confessor) — 41
- Malbranš, Nikola (Malebranche, Nicolas) — 52
- Merlo-Ponti, Moris (Merleau-Ponty, Maurice) — 49—51
- Mono, Žak (Monod, Jacques) — 92
- Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich) — 24
- Nikola Kuzanski (Nicolaus Cusanus) — 41, 58, 59, 71
- Nikolas od Otrekorta (Nicholas of Autrecourt) — 19
- Njutn, Isak (Newton, Isaac) — 9
- Parmenid (Παρμενίδης) — 26, 36
- Peter Deli (Peter d'Ailly) — 19
- Pijaže, Žan (Piaget, Jean) — 92
- Pirs, Carls Sanders (Peirce, Charles Sanders) — 79
- Platon (Πλάτων) — 12, 32, 57, 62, 79
- Plotin (Πλωτίνος) — 17, 25, 31, 36, 58
- Proklo (Πρόκλος) — 17, 27, 31—36, 58
- Pseudo-Dionisije (Ψευδο-Διονύσιος) — 40, 41
- Rasi, Bertran (Rüssel, Bertrand) — 79
- Sankara (Sankara) — 85
- Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul) — 25, 26, 79
- Silesia Angelo (Silesius Angelus) — 41
- Sokrat (Σωκράτης) — 5, 79
- Spinoza, Baruh de (Spinoza, Baruch de) — 17, 35, 58, 59, 81
- Šestov, Lav (ИлlecTOBb, JlasB) — 55
- Šolem, Geršom (Scholem Gershom) — 41
- Tauler, Johanes (Tauler, Johannes) — 73
- Toma Akvinski (Thomas Aquinas) — 16, 52, 63, 64, 66
- Tomas a Kempis (Thomas à Kempis) — 73
- Vajthed, Alfred Nort (Whitehead, Alfred North) — 14
- Vatije (Vatier) — 16
- Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludwig) — 8, 9, 78, 79

SADRŽAJ

O FILOZOFIMA	5
O FILOZOFIJI	5
O SAMOMUČENIŠTVU FILOZOFIJE	6
NJENO SAMOIZRUGIVANJE	9
NJENA SAMOČEŽNJA. JASPERS (1)	10
NJEN OPSTANAK	12
O TOME ŠTA JE REALNO	13
KARTEZIJANSKI SNOVI. PONOVRNO UKLJUČIVANJE <i>COGITOa</i>	20
ALIBI. PROKLETSTVO VREMENA	24
APSOLUT (1)	26
APSOLUT (2)	28
BOŽANSKI LJUDI I NELJUDI. JE LI BOG DOBAR? <i>CRVOR DEI</i>	31
DAMASKIN I DVIJE VRSTE NIŠTAVILA	35
BOŽANSKO NISTAVILO U HRIŠĆANSTVU	40
O SVIM MOGUĆIM JEZICIMA (1)	42
PONOVRNO UKLJUČIVANJE <i>COGITO-a</i> (2)	45
O HUSERLU	48
O MERLO-PONTIJU	49
EGO KAO KVAZI-APSOLUT	53
0 DEKARTEZIJANIZACIJI	55

O SPINOZI	— — — — — — — — — — —	58
O JASPERSU (2)	— — — — — — — — — — —	59
LAJBNIC I SVI MOGUĆI SVJETOVI	— — — — — — — — — — —	61
O STVARANJU, BOŽANSKOM I LJUDSKOM	— — — — — — — — — — —	65
ALTER-EGO	— — — — — — — — — — —	75
O SVIM MOGUĆIM JEZICIMA (2)	— — — — — — — — — — —	77
ČITANJE SVIJETA	— — — — — — — — — — —	88

Pogovor

Dr Risto Tubić: <i>U potrazi za Apsolutom; Bog ili epistemološki nihilizam</i>	— — — — — — — — — — —	97
--	-----------------------	----

<i>Indeks imena</i>	— — — — — — — — — — —	113
---------------------	-----------------------	-----

L. Kolakovski: UŽAS METAFIZIKE. Lektor: Biljana Stipčević. Likovno-grafička oprema: Vukosava Šibalić. Glavni i odgovorni urednik: Dimitrije Tasić. Za izdavača: Ilija Rapačić. Izdaje i štampa: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, Bulevar vojvode Mišića 17. Tiraž: 2.000.
Beograd, 1992.

ISBN 86-13-00588-8