

# UVOD U ONTOLOGIJU



ΣΟΦΙΑ

P L A T O N

kratil • teetet  
solist • državnik





Teetet: Dabogme.

Stranac: Nije li dakle pravo jedno, jer je slično, nazivati slikom?

Teetet: Da.

Stranac: I tome pripadajući dio mimetičke treba li zvati imenom koje prije rekosmo, to jest umijećem-preslikavanja?

Teetet: Treba zvati tako.

Stranac: A što? Kako ćemo zvati ono što nam se čini zbog gledanja s neprikladna stajališta da je nalik na lijepo, ali ako bi netko dobio mogućnost da tako velike razmjere potpuno promatra, ni slično ne bi bilo onome čemu kaže da je nalik? Zar nije to prividnost, jer se čini, ali nije nalik?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Zar nije taj dio veoma snažno zastupljen i u slikarstvu i u cjelokupnoj mimetici?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Zar ne bismo umijeće koje stvara prividnu sliku a ne sliku najispravnije mogli nazvati umijećem koje stvara prividnost?

Teetet: Naravno.

Stranac: Na ta dva dakle oblika umijeća koje stvara slike mišljah<sup>26</sup>, to jest umijeće preslikavanja i umijeće koje stvara prividnost.

Teetet: Ispravno.

Stranac: A ono u što tada nisam bio siguran<sup>27</sup>, to jest u koji oblik treba staviti sofistu, još ni sada ne mogu jasno opaziti. Ovaj je čovjek uistinu čudesan i izvanredno težak za raspoznavanje jer se i sada veoma vješto i lukavo ušunjao u oblik koji se ne može lako pretražiti.

Teetet: Čini se.

Stranac: Zar se slažeš zbog toga što to doista razumiješ ili te već priviknuta na to kao neka sila govora zajedno povukla na brzo pristajanje?

Teetet: Kako to misliš i zašto si to rekao?

<sup>26</sup> Isp. 235 b i d.

<sup>27</sup> Isp. 235 d.

### Mišljenje o Parmenidu

24. Stranac: Zaista smo, dragi prijatelju, zapali u posve teško razmatranje. Jer to pokazivati se i činiti se, a ne biti, i govoriti nešto a ne uistinu, sve je to bilo puno poteškoće uvijek i u prijašnje vrijeme kao što je i sada. Govoriti naime i držati da lažno uistinu postoji, a da onaj koji to rekne ne padne u proturječje, moj Teetet, svakako je teško.

Teetet: A zašto?

Stranac: Zato što se ovo rasuđivanje usudilo pretpostaviti da nebiće postoji jer lažno ne bi moglo inače postojati. Veliki naime Parmenid<sup>28</sup>, moj mladiću, dok smo bili još posve mladi, svečano nas je neprekidno uvjeravao u to govoreći svagda u prozi i stihovima ovako: „Nikada”, kaže, „ne možeš silom natjerati da bude ono što nije, već ti odvraćaj misao od takva puta istraživanja<sup>29</sup>”. Od njega, dakle, potječe svjedočanstvo, a najviše od svega može to da posvjedoči sama tvrdnja ako je malo podvrgneš ispitivanju. To dakle samo najprije ogledajmo ako ti je svejedno.

Teetet: Što se mene tiče, započni gdje želiš, a što se tiče istraživanja, gledaj sâm kako će najbolje napredovati. Idi naprijed i mene vodi po tome putu!

### Govorenje onoga što jest i što nije

25. Stranac: Dobro. Treba to činiti. Reci mi: usudujemo li se nekako izricati ono što nikako nije?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Ako bi neki od slušalaca ne zbog polemike niti zbog šale nego ozbiljno razmisliši trebao izjaviti kojemu predmetu treba nadjenuti to ime, to jest nebiće, što mislimo u kojem smislu i za koji predmet bi ga upotrebio i što bi objasnio onome koji ga pita?

Teetet: Tešku si stvar upitao i to je mladiću kao što sam ja gotovo posve nemoguće reći.

<sup>28</sup> Platon iskazuje svoje veliko poštovanje Parmenidu i u *Teetet*u 183 e.

<sup>29</sup> Isp. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* 18, 7 (ili 7). Ove Parmenidove stihove citirao i Aristotel u *Metafizici* 1089 a, 2.

Stranac: No bar to je zaista jasno da se ime nebiće ne može odnositi na neko od bića.

Teetet: Kako bi se moglo?

Stranac: Kad se dakle ne može odnositi na biće, ne bi pravo radio ako bi ga primijenio na „nešto“.

Teetet: Kako to?

d Stranac: I to nam je valjda jasno da i tu riječ „nešto“ uvijek govorimo za ono što postoji. Jer izgovarati „nešto“ samo kao go-  
lu riječ i odvojenu od svih bića nemoguće je. Zar ne?

Teetet: Nemoguće.

Stranac: Da li se gledajući tako slažeš da je nužno da onaj ko-  
ji govori „nešto“ govori „jedno nešto“?

Teetet: Tako je.

Stranac: A reći ćeš bar i da je „nešto“ znak jednoga, „neka“  
dvoга, a „neki“ mnogo toga.

Teetet: Svakako.

e Stranac: Onaj pak koji ne govori „nešto“, nužno je, kako se  
čini, da potpuno ništa ne govori.

Teetet: Zaista je nužno.

Stranac: Ne smijemo dakle dopustiti ni to da takav govori, a  
ipak ništa ne govori, nego moramo reći da niti ne govori onaj ko-  
ji pokušava riječima izraziti nebiće.

Teetet: Istraživanje bi zaista bilo na kraju s poteškoćom.

### *Razlika između bića i nebića*

238a 26. Stranac: Ne govori još preuzetno jer, moj sretniče, još ima  
poteškoća. Radi se upravo o samom početku istraživanja.

Teetet: Kako misliš? Kazuj i ne oklijevaj!

Stranac: Biću bi moglo pristupiti neko drugo od bića.

Teetet: Zašto ne?

Stranac: No da li ćemo reći da je moguće da ikada nebiću pri-  
stupi neko biće?

Teetet: Na koji način?

b Stranac: Broj svakako u njegovoj cjelokupnosti stavljamo me-  
đu bića.

Teetet: Ako baš ista drugo, a ono broj treba uzimati kao  
biće.

240

Stranac: Nemojmo, dakle, ni pokušavati povezivati s nebićem  
ono što se sastoji u broju i to niti kao mnoštvo niti kao jedno!

Teetet: Čini se da ne bismo baš pravo pokušavali, kako nam  
govori istraživanje.

Stranac: Kako bi zaista netko mogao ili ustima izreći ili uop-  
će i mišljenjem zahvatiti nebića ili nebiće odjeljeno od broja?

Teetet: Kazuj, kako?

c Stranac: Kad govorimo nebića, zar ne pokušavamo njima do-  
dati brojno mnoštvo?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: A kad govorimo nebiće, zar opet ne pokušavamo to-  
me dodati jedno?

Teetet: Posve je jasno.

Stranac: Kažemo također da nije niti pravedno niti ispravno  
pokušavati biće pripajati nebiću.

Teetet: Govoriš pravu istinu.

d Stranac: Sivaćaš li, dakle, da nebiće samo po sebi nije mogu-  
će pravo niti izraziti, niti izreći, niti zamisliti, nego naprotiv ono  
je nezamisljivo, neizrecivo, neizražljivo i besmisleno?

Teetet: Svakako.

Stranac: Zar sam se, dakle, prevario kad sam maločas govo-  
rio da ću navesti najveću poteškoću o njemu<sup>30</sup>?

Teetet: Kako to? Možemo li navoditi neku drugu još veću po-  
teškoću?

Stranac: Kako, čudni čovječe? Ne razabireš li po onome što  
je rečeno da nebiće stravlja i onoga koji ga pobija u poteškoću ta-  
ko da, kad ga netko pokušava pobijati, taj biva prinuđen da sam  
sebi proturječi?

Teetet: Kako to misliš? Izrazi se još jasnije!

e Stranac: Ne treba kod mene tražiti veću jasnoću, jer iako sam  
pretpostavio da nebiće ne treba imati udjela niti u jednome niti  
u mnoštvu, ipak sam rekao maločas a i sada o njemu da je jedno  
jer kažem: nebiće. Zacijelo razumniješ.

Teetet: Da.

Stranac: No opet i malo prije rekao sam da je ono neizdrživi-  
vo i neizrecivo i besmisleno. Pratiš li?

Teetet: Pratim. Kako da ne?

<sup>30</sup> Odnosi se na riječi u 238 a.

241

239a Stranac: Pokušavajući mu dodati bitak, zar nisam govorio suprotno onome prije?

Teetet: Čini se.

Stranac: Što? Nisam li tim dodavanjem raspravljao o njemu kao o jednome?

Teetet: Da.

Stranac: I nazivajući ga besmislenim i neizrecivim i neizražljivim, govorio sam baš kao o jednome.

Teetet: Svakako.

Stranac: Tvrdimo dakle da, ako netko hoće baš pravo govoriti, ne treba ga određivati niti kao jedno niti kao mnoštvo, štaviše, niti uopće nazivati ono jer bi mu i po tome izrazu davao pojam jednoga.

Teetet: Svakako.

#### Zagonetnost sofist

b 27. Stranac: No zašto bi netko još o meni govorio? Naći će da sam već prije a i sada svladan kod pobijanja nebića. Stoga, kao što rekoh, ne tražimo u mome govoru točno objašnjenje nebića, nego ded potražimo ga sada kod tebe!

Teetet: Kako to misliš?

Stranac: Naprijed dakle valjano i hrabro jer si mlad! Napni sve svoje snage i pokušaj nam na pravi način izreći nešto o nebiću ne dodavajući mu niti postojanje niti jedno niti mnoštvo!

Teetet: Bila bi svakako velika i bezumna hrabrost moga pot- hvata, ako bih sâm pokušavao videći ono što si ti doživio.

Stranac: Ako ti se sviđa, okanimo se tebe i mene! No dok se ne namjerimo na nekoga sposobna da to riješi, dotle ostajmo kod tvrdnje da se sofist izvanredno prepredeno sakrio na nepristupačno mjesto.

Teetet: I zaista čini se tako.

Stranac: Stoga ako rekneмо da on posjeduje neko umijeće koje stvara prividnost, lako će on, držeći se te upotrebe riječi, naše istraživanje okrenuti u suprotnost protiv nas. Kad ga naime našizvano graditeljem slika, postavlja nam pitanje što mi uopće našizvano slikom. Stoga treba, Teetete, imati u vidu što će tko odgovoriti tome mladlću.

Teetet: Očividno je da ćemo spomenuti slike u vodi i u zrcalima i još crteže i kipove i druge stvari takve vrste.

#### Primjeri dijalektičkog raspravljanja

e 28. Stranac: Očito, Teetete, još nikada nisi vidio sofistu. Teetet: Zašto?

Stranac: Napraviti će ti se kao da ima zatvorene oči ili da uopće nema oči.

Teetet: Kako?

Stranac: Kad mu tako odgovoriš, to jest ako smjeraš na nešto što je u zrcalima ili kipovima, ismijati će tvoje riječi, a kad mu govoriš kao onome koji vidi, pretvarajući se da ne zna ni za zrcala ni za vodu niti uopće za vid, pitat će samo ono što se izvodi iz dijalektičkog raspravljanja.

Teetet: Koje to?

Stranac: Ono što prožima sve te stvari za koje si rekao da su mnogobrojne, a zadovoljio si se da ih nazoveš jednim imenom upotreblivši izraz slika kao jedinstva za sve. Govori dakle i brani se ne uzmičući ništa pred tim čovjekom!

Teetet: Što bismo zapravo, stranče, mogli kazati da je slika osim drugo takvo stvoreno jednako prema istinitom predmetu?

Stranac: Pod izrazom „drugo takvo” misliš istiniti predmet ili na što se odnosi izraz „takvo”?

Teetet: Nipošto istiniti predmet nego sličan.

Stranac: Misliš li pod istinitim na pravo biće?

Teetet: Da.

Stranac: A što? Nije li neistinito suprotno od istinitoga?

Teetet: Svakako.

Stranac: Slično dakle držiš nestvarnim nebićem, ako ga baš neistinitim nazoveš.

Teetet: Ali na neki način ipak postoji.

Stranac: No po tvome mišljenju ipak ne uistinu.

Teetet: Ne, osim što slika zaista postoji.

Stranac: Nestvarno dakle nebiće je uistinu ono što zovemo slikom?

c Teetet: Čini se da se nebiće s bićem zaplelo u takav nekakav splet, i to veoma neobičan.

Stranac: Ta kako ne bi bio neobičan? Zacijelo vidiš da nas je i sada<sup>31</sup> kroz to uzajamno prepletanje mnogoglavu sofist prisilio da protiv svoje volje priznamo da nebiće na neki način ipak postojiti.

Teetet: I odviše dobro vidim.

Stranac: A što sada? Kako da definiramo njegovo umijeće, a da uzmogremo biti u skladu sami sa sobom?

Teetet: Kako misliš i čega se tako bojiš?

Stranac: Kad rekne da on svojom prividnošću vara i da je njegovo umijeće neko umijeće obmana, da li ćemo rada reći da naša duša stvara lažno mišljenje zbog njegova umijeća, ili što ćemo reći?

Teetet: Upravo to. Ta što bismo drugo mogli kazati?

Stranac: Lažno mišljenje bit će opet ono koje zamišlja nešto suprotno od onoga što jest, ili kako?

Teetet: Suprotno od onoga što jest.

Stranac: Kažeš dakle da lažno mišljenje zamišlja nebića?

Teetet: Nužno je.

e  
Stranac: Da li zamišlja da ne postoje nebića ili da na neki način postoji ono što nikako nije?

Teetet: Treba da na neki način postoje nebića, ako će netko ikada i nakratko što lažno govoriti.

Stranac: A što? Ne zamišlja li se i da ništa ne postoji ono što svakako postoji?

Teetet: Da.

Stranac: I to je laž?

Teetet: I to.

Stranac: Tako će se, mislim, na isti način smatrati lažnim i govor koji tvrdi da bića ne postoje a nebića da postoje.

Teetet: Kako bi inače mogao biti lažan?

Stranac: Gotovo nikako drukčije. No sofist neće to priznati. Ili kako je moguće da netko pri zdravoj pameti to prihvatiti kad se prije priznalo da se radi o nečemu što je neizrazljivo i neizrecivo i besmisleno i nezamisljivo<sup>32</sup>? Shvaćamo li, Teetete, što sofist govori?

Teetet: Kako da ne shvaćamo. On će kazati da mi tvrdimo i suprotno od onoga malo prije, kad smo se usudili reći da postoji

<sup>31</sup> Triće se onoga što je u 237a o laži i nebiću.

<sup>32</sup> Isp. 238 c.

lažno u mišljenjima i govorima, jer smo se naši više puta primudeni da pričajmo nebiću biće iako smo maločas utvrdili da je to od svega najmanje moguće.

### *Uključivanje Parmenida u diskusiju*

29. Stranac: Dobro si se sjetio. No vrijeme je da odlučimo što treba činiti sa sofistom. Ako ga naime ispitujemo ubrajajući ga u red šarlatana i varalica, vidiš kako mu stoji pri ruci mnoštvo lako pristupačnih prigovora i izvrtanja.

Teetet: I odviše.

Stranac: Mali smo ih dakle dio objasnili, a ima ih, tako reći,

c neizmjeran broj.

Teetet: Ako je to tako, onda je, kako se čini, nemoguće uhvatiti sofistu.

Stranac: A što? Zar ćemo sada odstupiti smalaksati?

Teetet: Ja baš ne kažem da treba ako smo i malo sposobni da nekako pograbimo toga čovjeka.

Stranac: Ti ćeš dakle oprostiti i, kao što si sada rekao, zadovoljiti ćeš se ako i pomalo prisvojimo nešto od tako teškoga problema.

Teetet: Svakako da hoću.

d  
Stranac: No to te još više molim.

Teetet: Što?

Stranac: Da ne pomisliš da sam ja kao neki ocoubojica<sup>33</sup>.

Teetet: A zašto?

Stranac: Bit će nužno da zbog naše obrane podvrgnemo ispitivanju tezu oca Parmenida i da na silu utvrdimo da nebiće u izvjesnom pogledu postoji i opet s druge strane da biće na neki način ne postoji.

Teetet: Čini se da takvo nešto treba u dijalektičkoj polemici izvojshtiti.

e  
Stranac: To je jasno, kako se obično veli, i slijepcu. No dok te rečenice ne budu ili pobijene ili priznate, teško će tko ikada biti sposoban da govori o lažnim tvrdnjama ili krivom mišljenju, bilo

<sup>33</sup> Stranac je prijatelj Parmenidovih učenika i osjeća prema njihovim učitelju sinovsko poštovanje (isp. 237 a) pa napominje da će činiti kao ocoubojica ako bude pobijao Parmenidovo učenje. Osnovna Parmenidova filozofska teza sastoji se u tome da bitak jest a nebitak nije. Čini se da se u *Sofistu* u liku stranca krije sam Platon.

o slikama, bilo o kopijama, bilo o imitacijama, bilo o samim krivim predodžbama ili o umijećima koja su u vezi s time, da govori dakle o tome, a da ne bude smiješan jer je prisiljen da sâm sebi proturječi.

Teetet: Prava je istina.

Stranac: Zbog toga se svakako treba sada usuditi navaliti na očinsku tezu ili je treba pustiti posve po strani ako neki strah priječi to činiti.

Teetet: No u tome nas ništa nikako neće spriječiti.

Stranac: Molit ću te još i za treću malu uslugu<sup>34</sup>.

Teetet: Reci samo!

Stranac: Maločas već rekoh<sup>35</sup> da se ja kod pobijanja takvih teza osjećam uvijek upravo smalaksao, a i sada je to slučaj.

Teetet: Rekao si.

Stranac: Bojim se onoga što sam rekao da ti se ne bih učinio zbog toga ludim jer se odmah ovamo-onamo okrećem. No tebi za ljubav prihvatit ćemo se da pobijamo tvrdnju, ako je baš objemno.

Teetet: Što se upravo mene tiče, nećeš se nipošto činiti da ludo postupaš ako kreneš na to pobijanje i razlaganje. Budi dakle miran što se toga tiče!

#### *Osvrt na raniju filozofiju*

30. Stranac: Pa dobro! Kako bi netko mogao započeti tako opasno raspravljanje? Čini mi se naime, momče, da nam je prije potrebno da udarimo tim putem.

Teetet: Kojim?

Stranac: Ponajprije treba istražiti ono što se sada čini jasno da ne bismo nekako o tome bili u zabuni i lako se međusobno slagali kao da smo s time načisto.

Teetet: Govori jasnije što misliš!

Stranac: Čini mi se da na brzu ruku s nama raspravlja Parmenid i svaki onaj koji se ikada upustio u prosuđivanje da odredi koliko ima bića i kakva su.

<sup>34</sup> Najprije ga je molio (241 c) da mu oprosti ako budu pomalo napredovali, zatim (241 d) da ga ne smatra ocoubojicom i sada ga moli da ga ne drži ludim.

<sup>35</sup> Isp. 239 b.

Teetet: Kako?

Stranac: Čini mi se da nam svaki od njih pripovijeda neku priču kao da smo djeca. Jedan<sup>36</sup> kaže da su tri bića, od kojih neka na neki način kadikad ratuju među sobom, a drugi put postajući prijatelji sklapaju brakove, rađaju i othranjuju potomstvo. Drugi<sup>37</sup> je utvrdio dva: vlačno i suho ili toplo i hladno. Njih sjedinjuje i ženi. A kod nas narod iz Eleje, počevši od Ksenofana<sup>38</sup> i još ranije, u pričama razlaže tako da ono što se zove Sve jest Jedno. A neke jonske i siciliske Muze<sup>39</sup> kasnije prosudiše da je najsigurnije spojiti obje teze i govoriti da je biće množina i Jedno, a drže ga zajedno mržnja i ljubav. Ono naime što se razdvaja uvijek se novo združuje, kažu odlučnije Muze, a neodlučnije odustaje od tvrdnje da to uvijek tako biva i tvrde da je Sve naizmjenice sada Jedno i oprijateljeno zbog Afrodite, a sada Mnoštvo i neprijatelj sam sebi zbog neke Mržnje. No u svemu tome da li je netko od njih rekao istinito ili nije teško je i pogrešno tako važne stvari pri-govarati slavnim i časnim muževima. Ali to se može bez zlobe otvoreno izreći.

Teetet: Što to?

Stranac: Da se pokazaše odviše nemarnima prezrevši nas običan svijet, jer svaki od njih tjera svoje dokraja ne pobrinuvši se slijedimo li njihova izlaganja ili zaostajemo.

Teetet: Kako to misliš?

Stranac: Kad netko od njih podigne glas govoreći da jest ili je postalo ili postaje Mnoštvo ili Jedno ili Dvoje i kad drugi opet rekne da se toplo združuje s hladnim prepostavljajući razdvajanja i spajanja, razumiješ li ti, moj Teetete, svagda, tako ti bogova, nešto od onoga što govore? Kad sam ja naime bio mladi, a netko bi iznio to o čemu se sada sumnja, to jest nebiće, mislio sam da točno razumijem, a sada vidiš u kakvoj smo poteškoći što se nje-ga tiče.

Teetet: Vidim.

<sup>36</sup> Neki misle da se odnosi na Ferekida koji je postavljao ovo trojstvo: Zeus, Kron i Zemlja, a drugi drže da bi se to moglo ticati i nekih drugih filozofa.

<sup>37</sup> Prema Diogenu Laertiju II, 16 odnosi se na Arhelaja, Anaksagorina učenika.

<sup>38</sup> Osnivač elejske filozofske škole (570-480).

<sup>39</sup> Heraklit iz Efeza u Maloj Aziji (535-475) i Empedoklo iz Agrigenta na Siciliji (483-423).

Stranac: No možda nam ništa manje nije duša u sumnji i s obzirom na biće, tako da smo u jednakom položaju u odnosu na oba, tako tvrdimo da smo s bićem načistu i da razumnijemo kad ga netko iznese, samo nismo načistu s onim drugim.

Teetet: Možda.

Stranac: Neka nam to isto vrijeđi i za ostalo što smo prije rekli!

Teetet: Dakako.

### *Poteskoće u odlučivanju*

31. Stranac: Mnoga ona shvaćanja razmatrat ćemo kasnije ako d tije pravo, a sada treba najprije razmotriti najvažnije i osnovno.

Teetet: Što to misliš? Možda kažeš da treba najprije istražiti biće, to jest kako mu objašnjenje daju oni koji o njemu govore.

Stranac: Odmah si, Teetete, shvatio. Mislim naime da moramo ovdje primijeniti metodu istraživanja da im kao da su ovdje prisutni postavljamo pitanja ovako: „Deder vi, koji kažete da je Sve toplo i hladno ili nešto dvoje takvo, što to mislite u odnosu na oba kad govorite da jesu oba i svaki napose? Kako da shvatimo taj vaš bitak? Da li kao nešto treće uz ona dva i da li da, po vašem mišljenju Sve uzimamo kao troje a ne više kao dvoje? Ako naime jedno od dvoga zovete biće, ne kažete da oba na isti način jesu jer bi na oba načina bili Jedno a ne dva.“

Teetet: Istinu govoris.

Stranac: „Zar oba želite nazivati bićem?“

Teetet: Možda.

244a Stranac: „No, prijatelji“, reći ćemo mi, „i tako biste vrlo jasno dvoje zvali jednim.“

Teetet: Vrlo si ispravno rekao.

Stranac: „Budući da smo mi u neprilici, vi to nama dovoljno objasnite što želite označiti kad kažete biće. Očito je naime da vi to odavna znate, a i mi smo dosada mislili da znamo, ali sada smo zapali u poteskoću. Stoga nas poučavajte najprije to samo da se ne čini da razumnijemo vaše riječi i da ne biva posve suprotno od toga.“ To govoreći i tražeći to i od tih i od ostalih koji kažu da je Sve više od Jednoga, nećemo valjda, sinko, pogriješiti?  
Teetet: Ni najmanje.

### *Različite mogućnosti u pojedinim tumačenjima*

32. Stranac: A što? Zar i od onih koji kažu da je Sve Jedno ne treba po mogućnosti doznati što podrazumijevaju pod izrazom biće?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Neka nam dakle odgovore na ovo: „Tvrđite da je samo jedno?“ „Tvrđimo“, reći će, zar ne?

Teetet: Da.

Stranac: „A što? Biće označujete kao nešto?“

Teetet: Da.

c Stranac: „Da li baš što i Jedno, služeci se dvama imenima za isto ili kako?“

Teetet: Kakav će im, stranče, biti odgovor na to?

Stranac: Jasno je, moj Teetete, da onome koji je postavio takvu hipotezu nije od svega najlakše dati odgovor na sadašnje pitanje i bilo koje drugo.

Teetet: Zašto?

Stranac: Priznavati da postoje dva imena a ne pretpostaviti ništa osim Jednog, nekako je smiješno.

Teetet: Kako da ne?

d Stranac: I uopće povlađivati nekome koji govori da ime jest „nešto“, nema smisla.

Teetet: Kako?

Stranac: Uzimajući ime kao nešto drugo od stvari, izriče na neki način dvije stvari.

Teetet: Da.

Stranac: Ako pak poistovjetiti ime sa stvari, bit će prinuđen priznavati ili da je to ime nečega ili, ako rekne da je to ime nečega, morat će se složiti da je to ime samo ime imena i ničeg drugog.

Teetet: Tako je.

Stranac: I jedno, koje je samo jedno Jednoga, ono je i imenom Jedno<sup>40</sup>.

Teetet: Nužno je.

Stranac: A što? Da li će reći da je cjelina drukčija od Jednoga koji jest ili da je identična s njime?

<sup>40</sup> U rukopisima vrlo prijeporno mjesto. U čitavu dijalogu nema nigdje toliko tekstovnih kombinacija kao ovdje. Prevodnim držeci se teksta koji donosi Džes u svo-  
me izdanju iz 1955. godine.

- e Teetet: Kako da neće reći a i kažu da je identična.  
Stranac: Ako je dakle cjelina kao što i Parmenid govori: „Sa svih strana jednaka gomili lijepo zaokružene kugle, iz sredine u svakom smjeru jednaka, jer niti ista veća niti ista manja može biti ovdje ili ondje“; ako je biće takvo, ima sredinu i krajeve, a imajući to, sva je nužda da ima i dijelove. Možda nije tako?  
Teetet: Tako je.  
Stranac: No ništa ne priječī da ono što podnosi dijeljenje učestvuje u Jednome u svim dijelovima zajedno i da na taj način sve i cjelina bude i Jedno.  
Teetet: Zašto ne?  
Stranac: A zar nije nemoguće da ono kojemu se to događa samo bude po sebi Jedno<sup>41</sup>?  
Teetet: Zašto?  
Stranac: Jer prema ispravnom rasuđivanju treba reći da je posve nerazdjeljivo ono što je istinsko Jedno.  
Teetet: Treba zaista.  
Stranac: A takvo Jedno, iz mnogih dijelova sastavljeno, neće se slagati s onim rasuđivanjem<sup>42</sup>.  
Teetet: Razumijem.  
Stranac: Da li će biće koje ima svojstvo Jednoga tako biti Jedno i cjelina ili da uopće ne kažemo da je biće cjelina?  
Teetet: Težak si izbor stavio pred mene.  
Stranac: Govoriš zaista pravu istinu. Jer biće koje ima svojstvo da nekako bude Jedno neće se pokazati identično s Jednim i tako će Sve biti više od jednoga.  
Teetet: Da.  
Stranac: No ako biće nije cjelina zbog toga što ga snalazi svojstvo Jednoga, a postoji sama cjelina, tada biće izlazi nedovoljno samo sebi.  
Teetet: Svakako.  
Stranac: I prema tome razlaganju biće bit će nebiće jer je lišeno samoga sebe.  
Teetet: Tako je.  
Stranac: I opet Sve će biti više od Jednoga jer i biće i cjelina svako za sebe napose zadržava vlastitu prirodu.

<sup>41</sup> Tj. jednostruko za razliku od pojedinih stvari koje očima gledamo.

<sup>42</sup> Ono rasuđivanje traži da istinsko Jedno bude posve nerazdjeljivo.

Teetet: Da.

Stranac: A ako cjelina uopće ne postoji, to isto snalazi i biće, pa uz to što biće ne postoji, ne bi biće moglo nikada postati.

Teetet: A zašto?

Stranac: Ono što je postalo, postalo je uvijek cijelo. Stoga niti biće niti postajanje ne treba nazivati realnima onaj koji ne ubraja u bića Jedno ili cjelinu.

Teetet: Svakako se čini da je to tako.

Stranac: Osim toga ono što nije cijelo ne može imati niti ikakvu količinu. Ono što jest neka količina, kakva god bila, nužno je da isto tolika bude sama cjelina.

Teetet: Dakako.

Stranac: No i drugo bezbrojno i svako napose puno beskrajnih poteškoća pojavit će se onome koji govori da je biće ili nešto dvoje ili samo Jedno.

Teetet: Očituje to dosta točno i ono što se sada pomalo pojavljuje. Naime jedno se nadovezuje na drugo donoseći uvijek veću i težu dvoumicu o onome što je prije rečeno.

### *Obrazlaganje filozofije materijalizma*

33 Stranac: Sve one koji daju točna obavijštenja o biću i nebiću nismo sasvim pretresli, ali ipak neka bude dovoljno. Sada treba da ogleđamo one koji govore drukčije kako bismo iz svega vidjeli da odrediti što je biće nije ništa lakše nego što je nebiće.

Teetet: Treba dakle krenuti i na ove.

Stranac: No gle! Čini se da se među njima odvija kao neka gigantomahija zbog međusobne prepirke o egzistenciji.

Teetet: Na koji način?

Stranac: Jedni vuku sve s neba i s nevidljivoga dolje na zemlju obuhvatajući upravo rukama stijenje i hrašće. Dostičući se naime svega takvoga, tvrde da samo ono postoji što dopušta neki otpor i dodir. Tijelo i egzistenciju definiraju kao isto. A ako netko od ostalih rekne da postoji nešto što nema tijelo, preziru ga posve i neće ništa drugo da čuju<sup>43</sup>.

Teetet: Zaista si strašne ljude spomenuo. Već sam se i ja na mnoge takve namjerio.

<sup>43</sup> Misli se da se to tiče atomista i Aristipa.

Stranac: Stoga se oni koji su s njima u prepirci veoma opre-  
zno brane odozgo s nekog nevidljivog mjesta prisiljavajući neke  
samo misaone i besfjelesne oblike da budu prava egzistencija, a  
tjelesa svojih protivnika i ono što oni zovu istinom, razbijajući u  
govorima na komadiće, nazivaju umjesto egzistencijom nekim  
pokretnim postajanjem. Između obje strane, Teetete, neizmjer-  
na bitka o tome uvijek traje.

Teetet: Istina je.

Stranac: Zatražimo dakle od oba plemena redom objašnje-  
nje o egzistenciji koju postavljaju!

Teetet: Kako ćemo tražiti?

d Stranac: Od onih koji egzistenciju postavljaju u ideje, lakše  
je jer su blaži, ali od onih koji sve silom vuku na tijelo, teže je, a  
možda i gotovo nemoguće. No čini mi se da protiv njih treba ova-  
ko postupati.

Teetet: Kako?

Stranac: Najbolje bi bilo njih uistinu činiti boljima kad bi to  
nekako bilo moguće. No ako to nije moguće, činimo ih takvima  
samo riječju, pretpostavljajući da su voljni odgovarati u ljudnije  
nego sada. Jer pristanak boljih vredniji je nego pristanak gorih.  
Ali mi ni za te ne marimo nego tražimo istinu.

e Teetet: Sasvim ispravno.

### *Polemika s filozofijom materijalizma*

34. Stranac: Traži dakle njih koji su postali bolji da ti odgova-  
raju i tumači ono što ti kažu!

Teetet: To će biti.

Stranac: Neka kažu da li priznaju da živo biće jest nešto.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Ne slažu li se da je to dušom nadareno tijelo?

Teetet: Svakako.

Stranac: Držeći dušu nekim od bića?

Teetet: Da.

Stranac: A što? Ne kazuju li da je jedna duša pravedna a dru-  
ga nepravedna, jedna razumna a druga nerazumna?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Ali ne postaje li svaka od njih takvom zbog posjedo-  
vanja i prisutnosti pravednosti, a suprotnom zbog posjedovanja  
i prisutnosti suprotnoga<sup>44</sup>?

Teetet: Da, i to priznaju.

Stranac: Ali ono što može u čemu biti prisutno ili ne, držat će  
na svaki način nekim bitkom.

Teetet: To uistinu i drže.

b Stranac: Budući da postoji pravednost i razboritost i druga  
vrlina i njihove suprotnosti, a i duša u kojoj se to rađa, da li kažu  
da je što od toga vidljivo i opipljivo ili je sve nevidljivo?

Teetet: Da gotovo ništa od toga nije vidljivo.

Stranac: A što je s takvim bicima? Ta valjda ne kažu da ima-  
ju neko tijelo?

Teetet: Na to više upoće ne odgovaraju na isti način, ali od-  
govaraju da im se čini da sama duša ima neko tijelo, a za razbo-  
ritost i svako pojedino od ostaloga što si pitao stid ih je da se usu-  
de ili priznavati da nemaju ništa od bića ili sigurno tvrditi da su  
sve to tjelesa.

Stranac: Očito su nam, Teetete, ti ljudi postali bolji jer se ni-  
jedne od tih postavki ne bi stidjeli oni od njih koji su posjani i iz  
same zemlje rodeni<sup>45</sup>, već bi nepokolebljivo uvjeravali da sve što  
nisu u mogućnosti rukama stiskati da to upoće ne postoji.

Teetet: Govoriš otprilike ono što misle.

d Stranac: Pitajmo ih dakle iznova! Ako su naime voljni dopu-  
stiti da je neko od bića, ma kako bilo maleno, besfjelesno, dovolj-  
no je. Oni naime moraju objasniti ono što je kod ovih bića a k to-  
mu i kod onih, koja imaju tijelo, iste prirode i s obzirom na što  
kažu da i jedna i druga postoje. Možda će se naći u neprilici. Ako  
im se što takvo dogodi, gledaj da li bi bili voljni prihvatiti naš pri-  
jedlog i pristati na takvu definiciju bića.

Teetet: Kakvu? Reci i odmah ćemo znati.

Stranac: Kažem da što god ima neku snagu da ili djeluje na  
bilo koju drugu stvar ili da trpi i najmanje djelovanje od najne-  
znatnije stvari, pa bilo to i samo jedanput – kažem da sve to zai-

<sup>44</sup> Tj. nepravde i nerazbora.

<sup>45</sup> Kad je Kadmo osnivao Tebu, kaže priča, ubio je zmaja i po Ateninu savjetu posi-  
jao je njegove zube. Iz zemlje izrasu nazoružani ljudi. Oni se međusobno pobiju i  
ostane ih samo pet. Oni su pomagali Kadmu graditi novi grad i postali su pratioci  
tebanskih pleničkih porodica. Platon aludira na čiste i uporne materijaliste.



sta ima bitak. Postavljam naime definiciju bića da ono nije ništa drugo osim mogućnost.

Teetet: Budući da oni zasada ne mogu kazati bolje od toga, prihvaćaju to.

Stranac: Dobro! Možda će se kasnije i nama i njima činiti drukčije. U odnosu na ove neka nam sada ostane taj odgovor!

Teetet: Ostaje.

248a

### *Učenje o idejama*

35. Stranac: Pođimo k drugima, prijateljima ideja! Ti nam budi tumač i njihovih odgovora!

Teetet: Bit će tako.

Stranac: Postajanje zovete jedno, a egzistencija drugo, rastaviviši ih napose? Zar ne?

Teetet: Da.

Stranac: I mi smo tijelom putem osjeta u vezi s postojanjem, a dušom putem mišljenja s pravom egzistencijom, za koju kažete da je uvijek ista i nepromjenljiva, a postajanje da je svaki čas drukčije.

Teetet: Potvrđujemo to zaista.

Stranac: A s obzirom na ono – biti u vezi – o najplemenitiji, što ćemo reći da vi to u oba slučaja mislite? Zar ne to što smo upravo mi rekli?

Teetet: Koje to?

Stranac: Patnja ili djelovanje koje nastaje iz neke snage onoga što se međusobno združuje. Možda zaista, Teetete, njihov odgovor na to ti ne shvaćaš, a ja vjerojatno shvaćam zbog drugovanja s njima.

Teetet: Kakav odgovor daju?

Stranac: Ne slažu se s nama u onome što je o biću upravo rečeno iz zemlje rođenima.

Teetet: Što je rečeno?

Stranac: Nismo li postavili kao zgodnu definiciju bića to kad je u čemu prisutna snaga trpljenja ili djelovanja makar i u najmanjoj mjeri?

Teetet: Da.

254

Stranac: Na to odgovaraju to da postajanje ima udjela u snazi trpljenja i djelovanja, ali s bićem, kažu, ne slaže se snaga nijednoga od njih.

Teetet: Ima li neki osnov ono što oni govore?

Stranac: Ima takav da im na to moramo kazati da želimo od njih još jasnije saznati da li se slažu da duša spoznaje, a biće biva spoznato.

Teetet: Slažu se s time.

Stranac: A što? Kažete li da je spoznavati ili biti spoznat djelovanje ili trpljenje ili oboje? Ili jedno je trpljenje a drugo djelovanje? Ili uopće ni jedno ni drugo nema udjela ni u jednome ni u drugome od toga?

Teetet: Očito je da ni jedno ni drugo nema udjela ni u jednome od obadva jer bi, odgovarajući drukčije, govorili suprotno onome što su rekli prije.

Stranac: Razumijem. No dopustit će to da, ako spoznavati znači činiti nešto, nužno opet slijedi da ono što biva spoznato trpi. Prema tom zaključku i biće, ako ga saznanje spoznaje, u kojoj mjeri biva spoznato u tolikoj se mjeri pokreće zbog trpljenja, koje se, kažemo, ne može dodati onome što miruje.

Teetet: Točno.

Stranac: A što, tako ti Zeusa! Zar ćemo se tako lako dati uvjeriti da kretanje, i život, i duša, i razum uistinu nisu nazočni u savršenom bitku i da on niti živi niti misli, nego veličanstven i svet, bez razuma uporno nepomičan stoji?

Teetet: Na strašan bismo zaista, stranče, zaključak pristali.

Stranac: Da kažemo da ima um a život ne?

Teetet: Na koji način?

Stranac: A kažemo li da to oboje postoji u njemu, ali nećemo reći da ih on ima u duši?

Teetet: A na koji bi ih drugi način mogao imati?

Stranac: Dobro, ima dakle um i život i dušu, ali ipak stoji posve nepomičan iako je dušom prožet?

Teetet: Čini mi se da je sve to besmisleno.

Stranac: I ono što je pokrenuo i kretanje treba prihvatiti kao bića.

Teetet: Svakako.

Stranac: Slijedi dakle, Teetete, ako je sve nepomično, da niko nema nigdje ni o čemu umno saznanje.

255

Teetet: Zaista je točno.

Stranac: Ali i ako prihvatimo da je sve podložno promjeni i kretanju, i tim ćemo zaključkom to isto umno saznanje izuzeti iz broja bića.

Teetet: Kako?

c Stranac: Čini li ti se da bez mirovanja može uopće postojati identičnost, sličnost i odnos?

Teetet: Nipošto.

Stranac: A što? Bez tih uvjeta vidiš li da postoji umno saznanje ili da je gdje god moglo postati?

Teetet: Ni najmanje.

Stranac: Treba se dakle boriti protiv onoga koji bi uklanjajućí znanje ili mišljenje ili um na kakav mu drago način čvrsto i postojano što tvrdio.

Teetet: Svakako.

d Stranac: Potrebno je svakako, kako se čini, da zbog toga filozof i onaj koji to osobito cijeni ne prima tezu onih koji kažu da Sve stoji, bilo to jedno ili mnoge ideje, niti da uopće sluša one koji pokreću biće u svakom smjeru, nego treba postupiti kao dječaci u svojim željama<sup>46</sup> pa skupiti u biću i Svemu oboje – mirovanje i kretanje.

Teetet: Prava istina.

### *Problem kretanja i mirovanja*

36. Stranac: Što dakle? Zar se ne čini da smo već prilično našim razgovorom obuhvatili biće?

Teetet: Svakako.

Stranac: Gle, gle! Ne budi odviše zadovoljan<sup>47</sup>, moj Teetete! Sada ćemo tek, kako mi se čini, spoznati poteškoću u vezi s njegovim istraživanjem.

e Teetet: Ali kako i što si to rekao?

Stranac: Stetniče, ne vidiš li da smo sada u najvećem neznanju o njemu, a nama samima se čini da imamo pravo?

Teetet: Meni se bar čini. No ne razumnijem sasvim kako smo neopazivice došli u takav položaj.

<sup>46</sup> Dječaci obično žele da stane ono što je u pokretu i da se pokrene ono što miruje.

<sup>47</sup> Prevodim držeći se Apeltrove lekcije: μητ ἄλατ 9άραρε.

250a

Stranac: Gledaj točnije ne bi li netko nama, koji to sada dopuštamo, s pravom mogao postaviti upravo ona pitanja što smo samim tada postavili onima koji su govorili da je Sve toplo i hladno<sup>48</sup>.

Teetet: Kakva pitanja? Podsjeti me!

Stranac: Vrlo rado, a i pokušat ću raditi to ispitujući tebe onako kao one tada da bismo u isto vrijeme pošli korak dalje<sup>49</sup>.

Teetet: Dobro.

Stranac: Neka bude! Ne držiš li Kretanje i Mirovanje međusobno apsolutno suprotnim?

Teetet: Svakako.

Stranac: Pa ipak tvrdiš da oni oba i svaki napose na jednak način postoje?

Teetet: Zaista tvrdim.

b Stranac: Misliš li da se kreću oba i svaki napose kad dopuštaš da imaju bitak?

Teetet: Nipošto!

Stranac: Držiš li da stoji kad kažeš da oba jesu?

Teetet: Ali kako?

Stranac: Predstavljajući dakle u duši biće kao nešto treće uz ono dvoje, uzeo si da ono obuhvata i mirovanje i kretanje, i vidjevi njihovu zajednicu s postojanjem, rekao si tako da oboje imaju bitak<sup>50</sup>?

Teetet: Čini se da uistinu biće proglašujemo kao nešto treće kad govorimo da kretanje i mirovanje imaju bitak.

Stranac: Nije dakle biće zbroj kretanja i mirovanja nego nešto različito od njih.

Teetet: Čini se.

Stranac: Prema tome biće po svojoj prirodi niti miruje niti se kreće.

Teetet: Točno.

Stranac: Kamo onda treba da još upravi svoj razum onaj koji želi u sebi učvrstiti nešto jasno o biću?

Teetet: Zaista, kamo?

<sup>48</sup> Isp. 243 d, e.

<sup>49</sup> Stranac ne kani samo ponavljati ono što je bilo prije, već misli razviti ispitivanje tako da podu i malo dalje.

<sup>50</sup> Tj. mirovanje i kretanje, ali ne srastaju s bićemo tako da bi bili s njime istovjetni nego imaju s njime samo neku zajednicu.

d Stranac: Mislim da nije više lako ni na koju stranu. Ako se na ime nešto ne kreće, zašto onda da ne miruje? Ili ono što nipošto ne miruje zašto opet da se ne kreće? No biće nam se sada pokazalo izvan toga obojega. Zar je doista to moguće?

Teetet: To je posve nemoguće.

Stranac: U vezi s time pravo je da se sjetimo na nešto.

Teetet: Na što?

Stranac: Da smo se našli u velikoj poteškoći kad smo bili upitani za nebiće, naime, na što treba da se to ime odnosi. Sjećaš li se?

Teetet: Kako da ne?

e Stranac: Nalazimo li se sada u vezi s bićem u manjoj poteškoći?

Teetet: Meni se, stranče, čini, ako se može reći, da se nalazimo u većoj poteškoći.

Stranac: To dakle neka tu ostane neodlučeno! No budući da u toj poteškoći imaju u jednakoj mjeri udjela i biće i nebiće, sada preostaje nada, ako se jedno od njih pokaže ili tamnije ili jašnije, da se tako pokaže i drugo. No ako i ne budemo mogli vidjeti ni jedno ni drugo, bar ćemo tako što god budemo mogli doljnije voditi u isto vrijeme dokraja raspravu o obadvjema.

Teetet: Lijepo.

Stranac: Razložimo dakle na koji način nam dolazi da isti predmet svagda nazivamo s mnogo imena.

Teetet: Kao na priliku što? Reci primjer!

### *Ime i pojam*

37 Stranac: Imenujemo naime čovjeka nazivajući ga s mnogo imena. Dodajemo mu i boje i stas i veličine i mane i vrline. U svemu tome i drugome bezbroj puta kazujemo ne samo da je on čovjek nego i da je on dobar i bezbroj drugoga. I s ostalim je stvarima po istome postupku tako. Iako pretpostavljamo svaku od njih kao jedno, opet to nazivamo mnoštvom i imenujemo s mnogo imena.

Teetet: Istinu govoriš.

Stranac: Time smo, mislim, i mladićima i onim starcima, koji su kasno došli do nauke, spremili gozbu jer je odmah svakome od njih pri ruci da se uhvati za to kako je nemoguće da mnoštvo

c bude jedno i jedno mnoštvo. I raduju se ne dopuštajući dobrim nazivati čovjeka, nego dobro dobrim, a čovjeka čovjekom. Ti naime, Teetete, kako ja mislim, nailaziš često na ljude koji su se marljivo time bavili, gdje kad starije ljude koji se zbog nestašice duhovne imovine tome dive i misle samo to da su pronašli nešto naročito mudro.

Teetet: Dakako.

d Stranac: Neka se dakle naše istraživanje primijeni na sve one koji su ikada što mu drago o bitku izrekli, a neka se primijeni i na ove i na ostale s kojima smo prije raspravljali ono što ćemo sada u obliku pitanja reći.

Teetet: Što to?

e Stranac: Da li da ne pripajamo niti bitak kretanju i mirovanju niti išta drugo ićemu drugome, nego da ih tako postavljamo u našem raspravljanju kao pojmove nespojive i nepodobne za međusobno druženje? Ili da sve u isto skupimo kao sposobno da se međusobno miješa? Ili jedno da a drugo ne? Što ćemo, Teetete, kazati da će od toga oni izabrati?

Teetet: Ja nisam u stanju da išta u njihovo ime na to odgovorim.

Stranac: Zašto onda ne bi pojedince odgovarao i ispitao ono što slijedi na svaku pojedinu hipotezu?

Teetet: Pravo govoriš.

Stranac: Uzmimo, ako hoćeš, da oni kažu kao prvo da ništa s ničim ni u čemu nema nikakvu snagu udruživanja. Zar kretanje i mirovanje nikako neće učestvovati u bitku?

252a

Teetet: Zaista neće.

Stranac: A što? Da li će koje od njih moći biti ne učestvujući u bitku?

Teetet: Neće moći.

Stranac: Odmah tim priznavanjem, kako se čini, sve postaje poremećeno, kako teza onih koji Sve pokreću tako i onih koji ga kao Jedno ukočuju i onih koji bića dijele po idejama i kažu da su uvijek ista i nepromjenjiva. Svi naime ovi pridodavaju tome bitak, jedni govoreći da se uistinu kreće, a drugi da uistinu stoji.

Teetet: Točno.

b Stranac: Ali oni koji sad Sve sastavljaju a sad rastavljaju<sup>51</sup>, bilo da ga sastavljaju u Jedno ili iz Jednoga rastavljaju na beskra-

<sup>51</sup> Odnosi se na Heraklita i Empedokla.

no, ili da ga rastavljaju u ograničene elemente i iz njih sastavljaju, tako isto ako uzimaju da to naizmjenice biva kao i ako uzimaju da uvijek biva, po svemu tome ne bi govorili ništa ako doista ne postoji nikakvo miješanje.

Teetet: Točno.

Stranac: I nadalje, s obzirom na svoju tezu od svih bi se najsmješnijima učinili oni koji ne bi dopuštali da se išta učestvovaljem u djelovanju drugoga naziva drugim.

Teetet: Na koji način?

Stranac: Primorani su da se svakom prilikom služe izrazima „biti“, „odijeljeno“, „od ostalog“, „po sebi“, i bezbrojnim drugima od kojih se ne mogu uzdržati a da ih ne upleću u svoj govor tako da im nisu potrebni drugi da ih pobijaju, nego, kako se obično veli, imaju u vlastitoj kući neprijatelja i protivnika koji unutra mrmnja te uvijek hodaju baš kao da naokolo nose neobičnog Eurikleja<sup>52</sup>.

d Teetet: Baš ti je poređenje istinito.

Stranac: Što će se desiti, ako dopustimo da sve ima moć međusobnog udruživanja?

Teetet: To sam sposoban razriješiti i ja.

Stranac: Kako?

Teetet: Tako da bi i samo kretanje posve stalo i samo mirovanje bi se kretalo, ako bi se međusobno pomiješali.

Stranac: No to je po svim pravilima nemoguće, to jest da kretanje stoji i mirovanje da se kreće.

Teetet: Svakako.

### *Umijeće spajanja i razdvajanja*

38. Stranac: Preostaje onda samo treće.

Teetet: Da.

e Stranac: I jedno je od toga nužno: ili je sve podobno da se mi-ješa ili ništa, ili jedno da, a drugo ne.

Teetet: Svakako.

Stranac: No ono dvoje pokazalo se kao nemoguće.

Teetet: Da.

<sup>51</sup> Čini se da je Euriklej umio govoriti iz trbuha pa se tim svojim umijećem služio u proricanjima pretravarujući se kao da je u njegovu neko božanstvo.

Stranac: Svaki dakle onaj koji želi točno odgovoriti postavit će preostalo od trojega.

Teetet: Dakako.

253a Stranac: Budući da je jedno podobno da to čini, a drugo nije, snalazi ga otprilike ono što i slova. I od njih naime jedna se međusobno ne slažu a druga se slažu.

Teetet: Svakako.

Stranac: Vokali imaju tu prednost pred ostalim slovima da se kao uže provlače kroz sva slova tako da je bez nekoga od njih nemoguće da se i od ostalih slova jedno s drugim slaže.

Teetet: Zaista je tako.

Stranac: Zna li zaista svatko koja se slova kojima mogu pridružiti ili je potrebno umijeće onome koji hoće da to vješto čini?

Teetet: Potrebno je umijeće.

Stranac: Kakvo?

Teetet: Gramatičko.

b Stranac: A što? Zar nije tako i s visokim i dubokim tonovima? Onaj koji ima umijeće da raspoznaje koji se tonovi slažu a koji ne, taj je muzički obrazovan, a onaj koji to ne razabire je neobrazovan?

Teetet: Tako je.

Stranac: I kod ostalih umijeća što se tiče sposobnosti i nepsobnosti njihova poznavanja naći ćemo isti slučaj.

Teetet: Kako da ne?

c Stranac: A što? Budući da smo dopustili da i pojmovi na isti način učestvuju u međusobnom miješanju, zar nije nužno da s nekim znanjem krči sebi put kroz govore onaj koji hoće da točno pokaže koji se pojmovi s kojima slažu, a koji se međusobno ne podnose? I dapače, da li ima nekih pojmova koji povezuju sve pojmove tako da se mogu miješati, a opet i kod rastavljanja da li ima drugih pojmova koji su za sve uzroci rastavljanja?

Teetet: Svakako treba znanja i rekao bih gotovo najvećega.

### *Odsnos: Sofist – filozof*

39. Stranac: Kakvo ćemo sada, Teetete, ime nadjenuti tome znanju? Ili smo se, tako ti Zeusa, neopazice namjerili na znanje slobodnih ljudi i čini se da smo tražili sofistu naši prije filozofa?

Teetet: Kako to misliš?

Stranac: Rastavljam pojmove na vrste i ne smatram isti pojam drukčijim niti onaj koji je drukčiji istim, nećemo li reći da je to zadatak dijalektičke nauke?

Teetet: Da, reći ćemo.

Stranac: Stoga onaj koji je sposoban da to čini u stanju je da razlikuje jedan pojam koji se proteže svuda kroz mnoštvo pojmoveva od kojih svaki pojedini odvojeno stoji; zatim mnoštvo međusobno različitih pojmova koji su izvana obuhvaćeni od jednoga pojma; i opet jedan pojam koji je kroz mnogo cjelina u jednome sastavljen; i mnoge napose posve različite. To znači rastavljanje na vrste: znati gdje se pojedini pojmovi mogu slagati a gdje ne.

Teetet: Svakako.

Stranac: No dijalektičku sposobnost nećeš pridavati drugome, kako ja mislim, osim onome koji na čist i ispravan način filozofira.

Teetet: Kako bi je netko mogao drugome pridati?

Stranac: Filozofa ćemo dakle naći na takvom nekakvom mjestu i sada i poslije ako ga budemo tražili. No teško je i toga vidjeti jasno, ali je kod toga poteškoća drukčije naravi nego kod sofistice.

Teetet: Kako?

Stranac: Ovaj se zavlaci u tamu nebića i boravi u njoj, pa ga je zbog tmine mjesta teško opaziti. Nije li tako?

Teetet: Čini se.

Stranac: A filozof, koji je uvijek svojim umovanjem privržen ideji bića, opet se zbog sjaja mjesta ne može nipošto lako opaziti, jer duševne oči mnoštva ne mogu istrajati gledajući u božansko.

Teetet: I to je dakako tako ne manje od onoga.

Stranac: O filozofu ćemo dakle skoro jasnije razmatrati ako budemo još željeli, a što se tiče sofistice, jasno je da se ne smije ispuštiti prije nego ga dovoljno promotrimo.

Teetet: Dobro si rekao.

### *Rodovski pojmovi, bit izvodna i odnosa*

Stranac: Pošto se dakle slažemo da se jedni pojmovi hoće međusobno slagati a drugi neće, jedni u manjoj a drugi u većoj mjeri, a neke ništa ne priječi da se u svemu kroz sve sa njima slažu, c podimo zatim u svome rasuđivanju ovim putem da ne uzimamo

u obzir sve pojmove da nas ne bi smelo mnoštvo, nego da izaberemo neke od onih za koje se kaže da su najvažniji. Tada ogledajmo najprije kakav je svaki pojedini od njih, zatim kakvu imaju sposobnost međusobnog povezivanja. Ako i ne budemo mogli posve jasno shvatiti biće i nebiće, da barem ne oskudijevamo u dokazima o njima. Zatim koliko dopušta način sadašnjeg razmatranja, ako nam se pruži prilika, da bez štete umaknemo s tvrdnjom da je nebiće uistinu nebiće.

Teetet: Treba dakle to činiti.

Stranac: Najvažniji rodovski pojmovi koje smo prošli jesu: samo biće, i mirovanje, i kretanje.

Teetet: Kudikamo najvažniji.

Stranac: Za dva posljednja kažemo da se ne mogu međusobno miješati.

Teetet: Svakako.

Stranac: No biće se s oba može miješati. Oba naime doista jesu.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: To su dakle tri.

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Svaki je dakle od njih različan od druga dve ali istovjetan sâm sebi.

Teetet: Tako je.

Stranac: Što smo opet sada tako rekli s izrazom istovjetno i različno? Da li su to neke dvije vrste drukčije od one tri ali nužno uvijek s njima pomiješane, pa ih treba promatrati kao pet vrsta a ne kao tri, ili pak, a da mi sami i ne opažamo, nazivamo tim istovjetnim i različnim neku od onih vrsta?

Teetet: Možda.

Stranac: Ali ipak kretanje i mirovanje nije niti različno niti istovjetno.

Teetet: Zašto?

Stranac: Što god zajednički kao oznaku pripišemo kretanju i mirovanju, to ne može biti nijedno od njih.

Teetet: A zašto?

Stranac: Jer će tada kretanje mirovati, a mirovanje će se pokrenuti. Ako naime jedno bilo koje od njih prevlada nad oba, priklonit će opet drugo da se mijenja u suprotnost od svoje prirode jer ima udjela u suprotnome.

Teetet: Točno.

Stranac: Ipak oba imaju udjela u istovjetnom i različnom.

Teetet: Da.

Stranac: Nemojmo dakle govoriti da je kretanje istovjetno ili različno, a također ni mirovanje.

Teetet: Nemojmo.

Stranac: Moramo li mi biće i istovjetno promatrati kao nešto jedno?

Teetet: Možda.

c Stranac: Ali ako biće i istovjetno ne označuju ništa različno, tada ćemo, govoreći opet o kretanju i mirovanju da oboje jesu, nazvati njih oboje kao bića istovjetnim.

Teetet: Ali to je nemoguće.

Stranac: Nemoguće je dakle da istovjetno i biće budu jedno.

Teetet: Skoro.

Stranac: Stavljamo li dakle istovjetno kao četvrti pojam uz prijašnja tri pojma?

Teetet: Svakako.

Stranac: A što? Da li treba da različno nazovemo petim pojom? Ili treba držati to i biće kao neka dva imena za jednu vrstu?

Teetet: Možda.

Stranac: Ali mislim da ti dopuštaš da se za jedna bića uvijek kaže da jesu sama po sebi, a za druga da jesu samo u odnosu prema drugima.

Teetet: Kako da ne?

d Stranac: Različno je dakle uvijek u odnosu na drugo. Zar ne?

Teetet: Tako je.

Stranac: To ne bi moglo biti da se biće i različno veoma mnogo ne razlikuju. No kad bi različno učestvovalo u oba oblika baš kao biće, bilo bi nekad i neko različno čija različitost ne bi pojeca-la iz odnosa na drugo. Ali sada nam se sasvim pokazalo da što god je različno može biti to što ono jest samo u odnosu na drugo.

Teetet: Govoriš kao što jest.

e Stranac: Dakle prirodu različenoga treba kao peto ubrojiti među oblike koje smo izabrali.

Teetet: Da.

Stranac: I reci ćemo da se ta priroda proteže kroz sve njih jer je svaki pojedini oblik različan od ostalih ne zbog svoje prirode nego zbog učestvovanja u ideji različenoga.

Teetet: Svakako.

#### *Tumačenje pojmova u odnosu na biće i nebiće*

41. Stranac: Ovako dakle kažimo za tih pet oblika ponavljanja jedan po jedan<sup>53</sup>.

Teetet: Kako?

Stranac: Ponajprije za kretanje da je posve različno od mirovanja. Ili kako da kažemo?

Teetet: Tako.

Stranac: Nije dakle kretanje mirovanje.

Teetet: Nipošto.

Stranac: No ipak jest zbog učestvovanja u biću.

Teetet: Jest.

Stranac: I nadalje, kretanje je različno od istovjetnoga.

Teetet: Oprilike.

Stranac: Nije dakle istovjetno.

Teetet: Zaista nije.

Stranac: Ali ono bijaše istovjetno zbog toga što sve učestvuje u njemu.

Teetet: Zaista.

b Stranac: Treba dakle dopustiti i ne valja se srditi da je kretanje istovjetno i neistovjetno. Kad ga naine nazovemo istovjetnim i neistovjetnim, ne kazujemo u istom smislu, nego kad ga zovemo istovjetnim, govorimo tako u odnosu na njega samoga zbog učestvovanja u istovjetnom, a kad neistovjetnim, to je opet zbog učestvovanja u nesličnom kroz koje odjeljujući se od istovjetnoga ne postaje ono nego različno. Stoga se opet s pravom kaže da je neistovjetno.

Teetet: Svakako.

Stranac: Kad bi samo kretanje na neki način učestvovalo u mirovanju, ne bi li bilo ništa neobično nazivati ga mirujućim.

Teetet: Bilo bi sasvim ispravno ako dopustimo da se jedni pojmovi hoće međusobno miješati a drugi neće.

c Stranac: I zaista na dokazivanje toga dodosmo prije nego do sadašnjih zaključaka pokazujući da je tako po prirodi.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Kažimo opet: je li kretanje različno od različitosti kao što bijaše različno i od istovjetnoga i od mirovanja?

<sup>53</sup> Na temelju tih riječi očekivali bismo da će govoriti o svakom od pet pojmova na pose, a uistinu se u nastavku govori samo o kretanju.

Teetet: Nužno je.  
Stranac: Ono je dakle nerazličito na neki način i različito prema sadašnjem razlaganju.

Teetet: Istina je.  
Stranac: Sto slijedi poslije toga? Zar ćemo tvrditi da je ono različito od ona tri, a od četvrtoga nećemo reći nakon što smo dopustili da ih ima pet o kojima i u koje smo postavili svoje razmatranje?

Teetet: Kako? Nemoguće je dopuštati manji broj od onoga koji se malo prije pokazao.

Stranac: Bez straha dakle branimo izjavu da je kretanje različito od bića?

Teetet: Bez ikakva straha.

Stranac: Nije li onda očito da je kretanje zaista nebiće i biće budući da učestvuje u biću?

Teetet: Veoma očito.

Stranac: Nužno je dakle da postoji nebiće kod kretanja i kod svih pojmova. Kod svih naime pojmova priroda različitoga tvoreći svaki pojedini različnim od bića čini ga nebićem. Tako ćemo i sve stvari na isti način s pravom nazvati nebića<sup>53a</sup>, a opet, jer učestvuju u biću, reći ćemo da jesu i da su bića.

Teetet: Čini se.

Stranac: Kod svakoga dakle pojma biće je mnogostruko, a bezgranično po broju nebiće.

Teetet: Čini se.

Stranac: I o samom biću dakle treba kazati da je različito od ostalih.

Teetet: Nužno je.

Stranac: I biće nam dakle toliko puta nije koliko puta ostali jesu. Budući da nije oni, ono je jedno, a ostali neograničeni po broju opet nisu biće.

Teetet: Oprilike je tako.

Stranac: I na to se dakle ne valja srditi budući da je priroda pojmova sposobna za međusobno udruživanje. Ako netko to ne dopušta, neka pobije naša prijašnja izlaganja, a zatim neka tako pobija ona poslije toga.

Teetet: Baš si po pravu rekao.

Stranac: Ogladajmo još i ovo!

<sup>53a</sup> Jer postaje nešto drugo.

Teetet: Koje to?

Stranac: Kad govorimo o nebiću, ne mislimo, kako se čini, nešto suprotno od bića nego samo drugo.

Teetet: Kako?

Stranac: Kao na priliku kad za nešto reknemo neveliko, čini li se tebi da tada tom riječi označujemo prije nešto maleno nego jednako?

Teetet: Kako?

Stranac: Nećemo dakle prihvatiti da se označuje suprotno kad se kazuje negaciju, nego samo toliko da μη i οὐ naprijed postavljene pokazuju nešto drugo od riječi koje slijede ili dapače od stvari na koje se odnose izrazi koji slijede poslije negacije.

Teetet: Dakako.

#### Primjer pojma: različnog

42. Stranac: Ako pristaješ, promislimo također to.

Teetet: Koje?

Stranac: Čini mi se da je priroda različnoga podijeljena na komade kao znanje.

Teetet: Kako?

Stranac: Jedno je i znanje, ali svaki njegov dio koji pripada nekom predmetu odijeljen za sebe ima neko svoje ime. Zato ima mnogo tako zvanih umijeća i znanja.

Teetet: Svakako.

Stranac: I sa dijelovima dakle pojma različnosti, koja je jedna, događa se isto.

Teetet: Možda. No kako da to izrazimo?

Stranac: Postoji li neki dio različnoga koji je oprčan lijepome? Teetet: Postoji.

Stranac: Da li ćemo reći da je taj bezimen ili ima neko ime?

Teetet: Ima ga. Ono naime što obično zovemo nelijepim, to nije različito u odnosu ni na što drugo negoli na prirodu lijepoga.

Stranac: Deder mi sada kaži ovo!

Teetet: Koje?

Stranac: Ne pokazuje li se da je nelijepo drugo nešto odijeljeno od jedne određene vrste bića i opet suprotstavljeno nekoj me od bića?

*Razlika prema Parmenidu, nebiće je drugost*

43. Stranac: Znaš li zaista da smo u nepokornosti Parmenidu prešli dalje od njegove zabrane?

Teetet: A zašto?

Stranac: Više nego što je on zabranio ispitivati mi još dalje naprijed istražismo i njemu dokazasmo.

Teetet: Kako?

d Stranac: Jer on negdje kaže: „Nikada ne možeš silom natjerati da bude nebiće, već ti odvrataj misao od takva načina istraživanja”.

Teetet: Zaišta govori tako.

Stranac: A mi smo dokazali ne samo da nebica jesu, nego smo pokazali upravo i kakav je pojam nebica. Dokazavši namre da jest priroda različnoga i da je podijeljena na sva bica u njihovim međusobnim odnosima, usudili smo se reći za svaki njezin dio suprotstavljen bicu da je samo to uistinu nebiće.

Teetet: Čini mi se, stranče, da smo rekli pravu istinu.

Stranac: Stoga neka netko ne rekne da se mi, dok pokazujemo da je nebiće suprotstavljeno bicu, usudujemo tvrditi da nebiće jest! Mi smo namre već prije rekli o nečem što je suprotstavljeno bicu da ostavljamo po strani da li jest ili nije, ima li smisla ili je posve besmisleno. A što smo sada rekli da nebiće jest, ili neka nas netko pobijanjem uvjeri da ne govorimo pravo ili, dok mu je to nemoguće, treba i on da govori onako kao što i mi govorimo, to jest da se pojmovi međusobno miješaju i biće i drugo protidru kroz sve i međusobno jedan kroz drugoga. Drugo učestvuje u bicu i zbog tog učesća jest, ali ne ono u čemu je bio učesnik nego nešto drugo. Budući da je drugo nego biće, posve je jasno i nužno da je nebiće. No budući da biće učestvuje u drugom, bit će biće drugo od ostalih pojmova. Budući da je biće drukčije od njih svih, nije ono niti svaki od njih napose niti cjelokupnost ostalih nego samo za sebe tako da biće bez sumnje u bezbroj i bezbroj slučajeva nije, a tako i ostali pojedinci i u cjelini često jesu a često nisu.

Teetet: Istina je.

c Stranac: Ako netko tim suprotnostima ne vjeruje, treba da ispituje i kaže nešto bolje od onoga što je sada rečeno. Ili ako se netko, u uvjerenju da je otkrio nešto teško, veseli da vruće riječi

Teetet: Tako je.

Stranac: Slijedi, kako se čini, da je nelijepo neka antiteza bica nasuprot bicu.

Teetet: Posve ispravno.

Stranac: A što? Zar nam prema tom rasuđivanju lijepo spada većina među bica a nelijepo manje?

Teetet: Nikako.

258a Stranac: Dakle na isti način treba uzeti da jesu i neveliko i samo veliko.

Teetet: Na isti način.

Stranac: Zar ne treba i nepravedno na isti način postaviti prema pravednome s obzirom na to što jedno nije ništa više od drugoga?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: I za ostalo ćemo tako reći. Budući da priroda različnoga očito spada u bica i budući da ona jest, potrebno je isto tako i njezine dijelove stavljati u bica.

Teetet: Kako da ne?

b Stranac: Stoga, kako se čini, ako se suprotstave dio prirode različnoga i dio prirode bica, ta antiteza nije, ako je slobodno reći, ništa manje biće od samoga bica jer nije bicu suprotno nego tek samo od njega drugo.

Teetet: Posve je očevrđno.

Stranac: Kako da je nazovemo?

Teetet: Očito je da je to ono samo nebiće koje smo zbog sofistike tražili.

c Stranac: Da li zaista, kao što si rekao, ono ne zaostaje u bicu ni za jednim od ostalih bica, pa treba već smiono tvrditi da nebiće čvrsto stoji imajući svoju vlastitu prirodu? I kao što veliko bijaše veliko, i lijepo bijaše lijepo, i neveliko neveliko, i nelijepo nelijepo, tako na isti način i nebiće bijaše i jest nebiće kao jedan oblik u broju mogućih bica. Ili smo, Teetete, u vezi s njime još u nekoj sumnji?

Teetet: Ni u kakvoj.

259a



čas na jednu a čas na drugu stranu, nije napravio stvar vrijednu velikoga truda, kako potvrđuju naši sadašnji zaključci. Jer otkriti to, nije niti domišljato niti teško, ali ono je u isto vrijeme i teško i lijepo.

Teetet: Koje to?

Stranac: Ono što je prije rečeno: ostavivši po strani to što svatko može, biti sposoban pratiti tvrdnje pobijajući ih jednu po jednu i, kad netko kaže da je ono što je različno na neki način istovjetno i ono što je istovjetno da je različno, znati ga slijediti na način is obzirom na ono što tvrdi da jedno od obojega toga jest. No proglašavati istovjetno različnim u neku ruku i različno istovjetnim i veliko malenim i slično nesličnim i veseliti se tako unoseći uvijek suprotnosti u raspravljanju, nije to neko pravo pobijanje nego očito početničko ispitivanje nekoga koji se tek prihvatio bića.

Teetet: Točno.

Što je govor?

44. Stranac: Jer zaista, moj dragi, kušati sve od svega odjeljivati ne samo da nije skladno nego je i svojstvo nekoga posve neobrazovana i nefilozofa<sup>54</sup>.

Teetet: A zašto?

Stranac: Rastavljati svaki pojedini pojam od svega znači najpotpunije išezavanje svih razgovora, jer nam kroz međusobno prepletanje pojmova nastaje govor.

Teetet: Istina je.

Stranac: Gledaj dakle kako smo se baš u pravi čas pograbili u koštac s takvim ljudima i prisilili ih da dopuste da se jedno mi ješa s drugim.

Teetet: A zašto?

Stranac: Zato da nam govor bude jedna vrst bića. Jer ako bismo toga bili lišeni, bili bismo lišeni najvažnijega, to jest filozofije. Osim toga, u sadašnjem času treba da mi utvrdimo što je govor. Kad bismo njega bili lišeni, s dokazivanjem da on uopće ne postoji ne bismo bili sposobni da više išta iskažemo. A bili bismo njega lišeni, kad bismo dopustili da nema nikakvog miješanja ničega s ničim.

<sup>54</sup> Tiče se Antistena.

Teetet: To je točno, ali nisam shvatio zašto se moramo sada složiti s obzirom na govor.

Stranac: Možda bi mogao najlakše shvatiti me na ovaj način.

Teetet: Kako?

Stranac: Nebiće nam se pokazalo kao jedna određena vrsta ostalih razasuta na sva bića.

Teetet: Tako je.

Stranac: Poslije toga treba ogledati miješa li se i sa mnijenjem i govorom.

Teetet: A zašto?

Stranac: Ako se naime on s tima ne miješa, nužno je da je sve istinito, a ako se miješa, nastaje i lažno mnijenje i lažan iskaz, jer misliti ili govoriti ono što nije, to je ono što stvara laž i u mišljenju i u govorima.

Teetet: Tako je.

Stranac: Ako dakle postoji laž, postoji i prijevarena.

Teetet: Da.

Stranac: Ako postoji prijevarena, nužno je da sve bude puno utvara, slika i priviđenja.

Teetet: Svakako.

Stranac: A rekospo da je na takvo nekakvo mjesto utekao sofist<sup>55</sup> koji je uporno tvrdio da uopće ne postoji laž. Nebiće naime, tvrdio je on, niti tko može zamišljati niti iskazivati jer nebiće nipošto ne učestvuje u biću.

Teetet: Bijaše tako.

Stranac: No sada se pokazalo da nebiće učestvuje u biću tako da se vjerojatno neće više u tome protiviti. Ali bi možda mogao reći da jedni pojmovi učestvuju u nebiću a drugi ne, a govor pak i mnijenje pripadaju među one koji ne učestvuju. Stoga bi opet mogao tvrditi za umijeće koje stvara slike i umijeće koje stvara prividnost<sup>56</sup>, u koje rekospo da se on ugnijezdio, da uopće ne postoji jer mnijenje i govor ne učestvuju u nebiću, a laž naime uopće ne postoji kad nema takva učestvovanja. Zbog toga treba ponajprije istražiti što je govor i mnijenje i predodžba, i kad to postane jasno, da uočimo i njihovo učestvovanje u nebiću, a kad to uočimo, da dokažemo da postoji laž, i dokažavši to da u nju

<sup>55</sup> Isp. 239 c, d i dalje.

<sup>56</sup> Isp. 236 c.

privežemo sofistu ako se u njoj čvrsto drži, ili u protivnom da ga oslobodimo i tražimo u drugoj vrsti<sup>57</sup>.

- Teetet: Uistinu se, stranče, čini da je istinito ono u početku rečeno o sofisti da je to vrsta ljudi koju je teško uloviti. Čini se da je on pun zaklona<sup>58</sup>. Kad jedan od njih stavi pred sebe, treba najprije taj osvojiti prije nego se stigne do njega samoga. Sada ovaj od njega postavljani zaklon da nebiće ne postoji jedva osvojismo, već se drugi pred nama podiže i treba dokazati da laž postoji i u govoru i u mišljenju, a poslije toga vjerojatno slijedi drugi zaklon i još drugi poslije onoga i kraj, kako se čini, nikada se neće pokazati.

- b Stranac: Treba, moj Teetete, da bude hrabar onaj koji ima snagu da i nešto malo ali uvijek naprijed ide. Što bi onaj, koji klone duhom u tome položaju<sup>59</sup>, mogao učiniti u drugom gdje ili ništa ne posizava ili je štaviše opet natrag potisnut? Teško bi, kako se obično poslovično veli, takav čovjek ikada mogao osvojiti grad<sup>60</sup>. Budući da je sada, moj dragi, svladano to što govoriš, osvojena je najjača utvrda, a ostalo je već lakše i od manje vrtjednosti.

Teetet: Dobro si rekao.

### Mišljenje i riječi

45. Stranac: Uzmimo dakle, kako je upravo rečeno, ponajprije je govor i mišljenje da što bolje rasvijetlimo da li se njih prima nebiće ili su oni oba na svaki način istiniti, a ni jedan ni drugi nikad nisu laž.

Teetet: Dobro.

<sup>57</sup> Platon daje ovdje točnu dispoziciju posljednjeg dijela dijaloga koji se započinje s 260 a.

<sup>58</sup> Platon se ovdje duhovito služi riječju *κρυπτήρα* koja može imati dvojak smisao: utvrda, zaštitni zid, zaklon, obrana bilo koje vrste kojom se netko brani od neprijateljskih napada, a u prenesenom smislu: predloženo, prijeporno pitanje, problem, tj. upravo ono što je naprijed stavljeno.

<sup>59</sup> Tj. u kojem se mi sada nalazimo.

<sup>60</sup> U odlomku koji je čas prije izrekao Teetet kao i u ovom koji iskazuje stranac prevladava fina alegorija. Platon silkovito prikazuje sofistu koji se opasao zidovima svoje vještine. Teško je doći do njega, teško je osvojiti tako utvrđeni grad, a pogotovu ako netko u svojim naporima klone.

- d Stranac: Deder, kao što smo govorili o pojmovima i o slovi-  
ma, obavimo tako opet ispitivanje o riječima. Ovdje namne ne-  
gdje pojavit će se ono što se sada traži.

Teetet: Na što doista kod riječi treba svratiti pažnju?

Stranac: Pa na to da li se sve međusobno slažu ili nijedna, ili  
jedne se slažu a druge ne.

Teetet: Očito je to da se jedne slažu a druge ne.

- e Stranac: Vjerojatno misliš ovako: da se slažu riječi redom iz-  
rečene i koje izražavaju neki smisao, a ne slažu se one u nepo-  
srednom slijedu koje ne izriču nikakav smisao.

Teetet: Kako i što si to rekao?

Stranac: Baš ono što sam pomislio da si ti shvatio kad se slažeš.

Mi naime imamo dvojaku vrst izraza za glasovno izražavanje bica.

Teetet: Koje?

Stranac: Jedna nazvana imena a druga glagoli.

Teetet: Objasni pobliže jedno i drugo!

Stranac: Izraz za oznaku radnji zovemo glagol.

Teetet: Da.

Stranac: A glasovni izraz dan samim izvršiteljima onih radnji  
jest ime.

Teetet: Svakako.

Stranac: Od samih pak imena uzastopce izrečenih nikada ne  
nastaje govor, a niti od glagola izrečenih odvojeno od imena.

Teetet: To nisam shvatio.

- b Stranac: Očigledno je da si se maločas slagao misleći na ne-  
što drugo. Jer to samo htjedoh reći da riječi ovako uzastopce iz-  
rečene ne čine govor.

Teetet: Kako?

Stranac: Kao na primjer: *hoda, trči, spava* i ostali glagoli koji  
označuju radnje. Iako ih netko sve redom izrekne, ipak ne čine  
govor.

Teetet: Kako bi ga i činili?

- c Stranac: I nadalje, kad se kaže: *lav, jelen, konj* i koliko god je  
imena dano izvršiteljima radnji, i tim neposrednim spojem nije  
još nastao nijedan govor. Jer riječi izrečene niti u ovom niti u  
onim slučajju nikakvu radnju niti negaciju radnje niti bitak bica ni-  
ti nebica ne izražavaju prije nego netko ne pomiješa s imenima  
glagole. Tada tek nastane sklad i prvo spajanje postane odmah  
govor, a baš to je prvi i najkraći od govora.

Teetet: Kako to misliš?

Stranac: Kad netko rekne: „Čovjek trči“, potvrđuješ li da je to d najkraći i prvi govor.

Teetet: Da.

Stranac: Jer on tada već nekako očituje biće ili što postaje ili što je postalo ili će biti i ne navodi samo imena nego i kazuje nešto time što spaja glagole s imenima. Zato i rekosmo da on govori, a ne navodi samo imena, i dapače tome spletu dadosmo ime govor.

Teetet: Točno.

#### *Istina i neistina u govoru*

46. Stranac: Kao što su se jedne stvari međusobno slagale a druge nisu, tako je i kod glasovnih znakova: jedni se ne slažu, a drugi od njih koji se slažu stvoriše govor.

Teetet: Svakako.

Stranac: Još ova stinica.

Teetet: Koja?

Stranac: Govor, kad god to jest, nužno je da bude govor o nečemu, a da ne bude ni o čemu, nemoguće je.

Teetet: Tako je.

Stranac: Zar ne treba da on ima i neku određenu kakvoću?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Obratimo pažnju na nas same!

Teetet: Zaista je potrebno.

Stranac: Kazat ću ti dakle govor sastavivši stvar s radnjom pomoću imenice i glagola, a ti mi kazuj na koga se govor odnosi.

Teetet: Bit će to mogućnosti.

Stranac: „Teetet sjedi“? Ta valjda nije dugi govor?

Teetet: Nije, već je kratak.

Stranac: Tvoj je dakle posao da kažeš o čemu je govor i na koga se odnosi.

Teetet: Očigledno je da je o meni i da se odnosi na mene.

Stranac: A kako je opet s ovim?

Teetet: S kojim?

Stranac: „Teetet, s kojim ja sada razgovaram, leti“.

Teetet: I za taj nitko ne bi mogao reći drukčije osim da se odnosi na mene i da je o meni riječ.

Stranac: Kažemo dakle da je nužno da svaki govor ima neku određenu kakvoću.

Teetet: Da.

Stranac: Koju kakvoću treba pripisati svakome od njih?

Teetet: Jedan je lažan a drugi istinit.

Stranac: Onaj od njih koji je istinit govori ono što jest kako je s obzirom na tebe.

Teetet: Zašto ne?

Stranac: A lažan drukčije od onoga što jest.

Teetet: Da.

Stranac: Govori dakle za nebiće kao da je biće.

Teetet: Tako otprilike.

Stranac: No ipak govori biće, ali drukčije od onoga što jest s obzirom na tebe. Jer mi smo rekli da u odnosu na svako pojedino ima mnogo bića ali i mnogo nebića.

Teetet: Svakako.

Stranac: Drugi govor, koji sam o tebi iznio, prije svega s obzirom na našu definiciju govora, bezuvjetno je jedan od najkraćih.

Teetet: Bar maločas smo se u tome složili.

Stranac: I nadalje, on se mora odnositi na nekoga.

Teetet: Tako je.

Stranac: Ako se ne odnosi na tebe, ne može se odnositi ni na koga drugoga.

Teetet: A kako bi mogao?

Stranac: Ako se baš ni na koga ne odnosi, ne može uopće biti govor. Mi smo naime pokazali da je nemoguće da ono što je govor bude govor ni o čemu.

Teetet: Posve ispravno.

Stranac: Takav spoj od glagola i imena koji izriče o tebi različnost kao istovjetnost i nebiće kao biće bez sumnje se čini da je stvarno i uistinu lažan govor.

Teetet: Doista prava je istina.

47. Stranac: A kako dalje? Mišljenje i mnijenje i mašta, nije li već očigledno da te vrste i lažne i istinite sve nastaju u našim dušama?

Teetet: Kako?

Stranac: Ovakvo ćeš lakše razumjeti ako ponajprije shvatiš što su i u čemu se svako pojedino međusobno razlikuje.

Teetet: Objasni samo!

Stranac: Zar nisu mišljenje i govor isto, samo što razgovor koji vrši duša u svojoj nutrini sama sa sobom bez glasa – to samo mi nazivamo mišljenjem<sup>61</sup>.

Teetet: Svakako.

Stranac: A struja koja ide iz duše kroz usta s glasom ne zove li se govor?

Teetet: Istina je.

Stranac: Ali znamo da osim toga u govorima postoji...<sup>61a</sup>

Teetet: Što to?

Stranac: Potvrđivanje i odricanje.

Teetet: Znamo.

Stranac: Kad doista taj čin u duši nastaje u šutnji kroz misljenje, hoćeš li to nazvati drukčije osim mnijenjem?

Teetet: A kako drukčije?

Stranac: A što kad se u nekoga pojavi ali ne samo za sebe nego kroz osjet, zar je moguće opet to zbitvanje ispravno nazvati nekako drukčije osim maštom?

Teetet: Nikako drukčije.

Stranac: Budući da postoji istini i lažan govor, a od njih kazalo se mišljenje kao razgovor duše same sa sobom, mnijenje kao ispunjenje mišljenja, a ono što zovemo „čini se“ pokazuje se kao spajanje osjeta i mnijenja<sup>62</sup>, nužno je da i od tih zbitvanja, jer su srodna govoru, neka budu gufjekad lažna.

Teetet: Zašto ne?

<sup>61</sup> Isp. Teetet 189 e i 190 a.

<sup>61a</sup> Nestipljiv da što prije sazna što još u govorima postoji, Teetet prekida svojom upadicom strančev govor.

<sup>62</sup> Čini se da ovu definiciju pojma *φωροειτος* napada Aristotel, *De anim.* 428 a 25 i d. Iako ne spominje izričito Platona, definicija koja se tamo napada podudara se točno s ovom na našem jeziku.

Stranac: Opažáš li onda da su lažno mnijenje i govor otkrivani prije nego smo očekivali, a baš smo se pobojali da ćemo sebi s istraživanjem toga nametnuti uzaludan posao.

Teetet: Opažam.

*Što je rečeno o sofist?*

48. Stranac: Nemojmo dakle klonuti duhom i što se ostaloga tiče. Kad je već to postalo jasno, sjetimo se prijašnjih rastavljanja na pojmove.

Teetet: Kakvih rastavljanja?

Stranac: Razlikovali smo dva oblika umijeća koje stvara slike: umijeće preslikavanja i umijeće koje stvara prividnost<sup>63</sup>.

Teetet: Da.

Stranac: I za sofistu rekosmo da smo u neprilici u koji ćemo ga oblik staviti.

Teetet: Bijše tako.

Stranac: I dok smo zbog toga bili u neprilici, sručila se na nas još veća tama jer se pojavila tvrdnja koja je pobijala se, to jest da ne postoji niti silka niti kopija niti prividnost niti uopće išta takvo zbog toga što laž nipošto nigda nigdje ne postoji.

Teetet: Govoriš istinu.

Stranac: Ali sada, kad se pokazalo da postoji lažan govor i lažno mnijenje, moguće je da postoje imitacije bića i da iz takvog stanja stvari nastaje umijeće varanja.

Teetet: Moguće je.

Stranac: A prije smo se među sobom sporazumjeli da sofist pripada u jedan od ona dva oblika<sup>64</sup>.

Teetet: Da.

Stranac: Rastavljajući na dvoje postavljenu vrstu, klušajmo dakle opet napredovati uvijek prema desnom dijelu rastavljene vrste čvrsto držeći se zajedničkih oznaka sofiste s drugima, dok mu ne oduzmemo sve zajedničke oznake i ostavimo vlastitu prirodu i nju ne pokazemo ponajprije nama samima a zatim i onima koji su po prirodi najbliži takvoj metodi ispitivanja.

<sup>63</sup> Isp. 236 c.

<sup>64</sup> Isp. 236 c, tj, umijeće preslikavanja (kopiranja) i umijeće koje stvara prividnost.

Teetet: Dobro.

Stranac: Zar nismo tada započinjali s rastavljanjem na umijeće stvaranja i umijeće stjecanja?

Teetet: Da.

Stranac: Nije li nam se sofist pojavljivao u umijeću lova i u borbi u trgovini na veliko i nekim takvim oblicima umijeća stjecanja?

Teetet: Svakako.

Stranac: A sad, budući da ga je obuhvatilo umijeće oponašanja, očigledno je da treba na dvoje rastaviti najprije samo umijeće oponašanja. Oponašanje je naime otprilike neko stvaranje, mislimo, dakako, slika ali ne samih predmeta<sup>65</sup>. Zar ne?

Teetet: Svakako.

Stranac: Neka onda ponajprije budu dva dijela umijeća stvaranja!

Teetet: Koja?

Stranac: Jedan božanski i drugi ljudski.

Teetet: Još nisam shvatio.

### *Vrste umijeća stvaranja*

49. Stranac: Umijeće stvaranja, ako se sjećamo onoga što je u početku rečeno<sup>66</sup>, rekospo da je svaka snaga koja postaje uzrokom onome što prije nije bilo da kasnije nestane.

Teetet: Sjećamo se.

Stranac: Sva smrtna bića i još k tome biljke koje na zemlji postaju iz sjemenja i korijenja kako i tjelesa bez života topiva i netopiva koja se stvaraju u zemlji, ta nećemo valjda kazati da sve to što prije nije bilo kasnije nastaje stvaralačkim djelovanjem nekoga drugoga negoli boga? Ili držeći se pučkog vjerovanja i pričanja...

Teetet: Kakvoga to?

Stranac: Da ih rađa priroda po nekom slučajnom uzroku i bez djelotvorne moći mišljenja ili ćemo vjerovati da postaju s promišljanjem i božanskim znanjem koje potječe od boga?

<sup>65</sup> Tako je već u 219b umijeće oponašanja (mimetika) bilo podređeno umijeću stvaranja.

<sup>66</sup> Isp. 219 b.

Teetet: A ja, vjerojatno zbog moje mladenačke dobi, često se kolebam između oba mišljenja. Ali sada, gledajući na tebe i držeći da ti misliš da ono nastaje po božanskoj volji, i sâm se slažem s tim mišljenjem.

Stranac: Dobro, Teetete! No kad bih te smatrao jednim od onih koji kasnije misle nekako drukčije, pokušao bih sada da te dokazima koji imaju moć nužnog uvjeravanja prisilim da se sa mnom složiš. Ali budući da poznam tvoju narav koja i bez mojih dokaza sama nadolazi na ono na što si sada, kako tvrdiš, privučen, okanit ću se toga jer bi to bilo suviše traćenje vremena. Postavit ću dakle tvrdnju za stvari za koje se kaže da nastaju po prirodi da su stvorene božanskim umijećem, a one od stvari izrađene od ljudi – ljudskim umijećem. I s obzirom na tu postavku postoje dvije vrste umijeća stvaranja, jedna je ljudska a druga božanska.

Teetet: Točno.

Stranac: Rastavljam dakle opet svaku pojedinu od tih dviju na dvoje!

Teetet: Kako?

Stranac: Kao što si tada čitavo umijeće stvaranja dijelio po širini, sada opet dijeli po duljini!

Teetet: Podijeljeno je.

Stranac: Tako postoje u svemu četiri njegova dijela: dva na našoj strani – ljudska, a dva na strani bogova – božanska.

Teetet: Da.

Stranac: No kad se na drugi način opet razdijeli, jedan je dio na svakoj od dvije strane onaj koji stvara sâm, a preostala dva mogla bi se otprilike najbolje iznaći kao ona koja stvaraju slike. I po tome dakle umijeće stvaranja dijeli se opet na dva dijela.

Teetet: Objasni kako je opet sa svakim<sup>67</sup>!

### *Predmet svakog umijeća*

50. Stranac: Mi i ostale životinje i počela iz kojih se sastoji ono što je postalo, to jest vatra i voda i tome srodno, znamo da su sve tvorevine boga izrađene kao same pojedine stvari. Ili na koji način?

<sup>67</sup> Tj. božanskim i ljudskim umijećem stvaranja.

Teetet: Tako.

Stranac: Tim pojedinim tvorevinama odgovaraju slike a ne same stvari, i one nastale božanskim djelovanjem.

Teetet: Kakve slike?

c Stranac: One slike u snu i pojave koje se same od sebe prikazuju po danu: sjena, kad pada mrak na vatru, pa prividnost, kad se dvostruko svjetlo, vlastito i tuđe, na sjajnim i glatkim površinama sjedini u jedno i stvara sliku koja daje vidni utisak suprotan od prije uobičajenog osjetnog opažanja<sup>68</sup>.

Teetet: To su dakle dvije tvorevine božanskog stvaranja: sama tvorevina i slika koja svaku pojedinu tvorevinu prati.

d Stranac: A kako je s našim ljudskim umijećem? Zar nećemo reći da pravu kuću stvara građevinskim umijećem, a silkarstvo neku drugu koja je stvorena kao ljudska sanjarija za budne?

Teetet: Svakako.

Stranac: I u ostalom je tako: s obzirom na dvije strane, kažemo, postoje opet dvojak tvorevine našeg stvaralačkog djelovanja: na jednoj strani sama stvar a na drugoj njezina slika.

Teetet: Sada sam bolje shvatio i postavljam dva dvostruka oblika umijeća stvaranja: božansko i ljudsko prema jednoj diobi, a prema drugoj stvaranje samih stvari i stvaranje nekih slika.

### *Daljnja dioba umijeća*

e 51. Stranac: Sjetimo se<sup>69</sup> da je od umijeća koje stvara slike imao biti jedan oblik kopiranja i drugi stvaranje prividnosti pod uvjetom ako se laž pokazuje usinu kao laž i po prirodi kao jedno od bica.

Teetet: Bijaše zaista tako.

Stranac: Nije li se pokazala i zato ćemo ih sada bez dvoumnice računati kao dva oblika?

Teetet: Da.

267a Stranac: Rastavimo opet umijeće koje stvara prividnost na dvojice!

Teetet: Kako?

<sup>68</sup> Misli se na stvaranje slike odbijanjem svjetlosti gdje se lijeva strana javlja kao desna, i obratno desna kao lijeva.

<sup>69</sup> Isp. 236 c.

Stranac: Jedno je koje nastaje kroz oruđe, a drugo kad onaj koji stvara prividnost pruža samoga sebe kao oruđe<sup>70</sup>.

Teetet: Kako to misliš?

b Stranac: Kad netko svojim tijelom reproducira držanje jednako tvome ili svojim glasom tvoj glas, taj ogranak umijeća koje stvara prividnost, mislim, zove se ponajviše oponašanje.

Teetet: Da.

Stranac: Izvršimo diobu nazvavši taj njegov dio mimetikom. No čitav drugi dio odbacimo, jer smo izmoredni, a prepustimo drugome neka ga skupi u jedno i dade mu neko odgovarajuće ime.

Teetet: Neka je podijeljeno, a drugo neka bude odbaceno!

Stranac: Pa ipak je vrijedno, Teetete, još onaj prvi ogranak držati dvostrukim, a gledaj zašto.

Teetet: Kazii!

Stranac: Jedni imitatori oponašaju znajući ono što oponašaju, a drugi ne znajući. I istinu, koje ćemo veće razlikovanje postaviti nego ono između nepoznavanja i spoznavanja?

Teetet: Nijedno.

c Stranac: Zar nije to upravo spomenuto bilo oponašanje onih koji znaju? Jer samo onaj koji pozna tvoje držanje i tebe mogao bi te oponašati.

Teetet: Svakako.

d Stranac: A kako je s likom pravednosti i uopće čitave vrline? Zar mnogi, a da taj lik ne poznaju ali ga nekako zamišljaju, ne nastoje osobito da stvore uvjerenje da se ono, što se njima čini, zaista u njima nalazi, oponašajući ga i djelima i riječima što više mogu?

Teetet: Zaista veoma mnogi.

Stranac: Ta valjda svi ne postizavaju to da se čine pravedni, a to nipošto nisu? Ili je posve suprotno od toga?

Teetet: Posve suprotno.

d Stranac: Toga dakle imitatora, mislim, treba držati drukčijim od onoga, to jest kao neznaicu za razliku od znalca.

Teetet: Da.

<sup>70</sup> Među prve ubrajaju se kipari, slikari i svi koji se služe oruđem, a među druge svi oni koji imitiraju pokretima tijela ili glasom, tj. glumci i vještaci u govoru među koje pripadaju osobito sofiistri.

### *Određenja imena za vrste oponašanja*

52. Stranac: Odakle će netko uzeti ime koje pristaje svakome od njih? Očigledno je da je to teško zato što je u naših pređa, kako se čini, postojao neki stari i nepromišljeni nemar prema rastavljanju rodova na vrste tako da nitko nije ni pokušavao vršiti rastavljanje. Zbog toga je nužna posljedica da ne obilježimo osobito imenima. No ipak, ako je i odviše smiono reći, radi raspoznavanja nazovimo oponašanje koje se temelji na mnijenju doksominimikom, a ono koje se temelji na znanju naučnim oponašanjem<sup>71</sup>.

Teetet: Neka bude!

Stranac: Mi se moramo služiti onim prvim jer sofist nije pripadao među one koji znaju nego među one koji oponašaju.

Teetet: Dabogme.

Stranac: Ispitajmo dakle tog doksominima kao komad željeza da li je čitav ili ima u sebi još neku dvojinu.

Teetet: Ispitajmo!

Stranac: Ima dvojinu, i to veoma značajnu. Jedan od njih je naivčina jer misli da stvarno zna to što samo misli, a ponašanje drugoga zbog prevrtanja u riječima pokazuje veliku sumnju i strah da ne zna to o čemu se pred drugima gradi kao znalac.

Teetet: Doista je svojstvo i jedne i druge vrste to što si rekao.

Stranac: Zar nećemo jednoga držati nekim prostodušnim a drugoga licemjernim imitatorom?

Teetet: Dakako.

Stranac: Hoćemo li opet reći da je vrst ovoga posljednjeg jedna ili dvije?

Teetet: Gledaj ti!

Stranac: Razmišljaj i pokazuju mi se dvije: razabirem onoga koji je sposoban da se javno i dugim govorima pred mnoštvom pretvara, i drugoga koji u privatnom životu i kratkim govorima<sup>72</sup> prisiljava sugovornika da proturječi sam sebi.

<sup>71</sup> Vidi se koliko važnost pridaje Platon svojoj metodi dijeljenja (rastavljanja). Iako se ispričava na smionosti zbog izraza doksominimika, on voli složenice takvog tipa. Izraz *δοξομιμητής* može se prevesti našim „prividno, tobožnje oponašanje“, a *δοξομιμητής* izrazom „tobožnji, prividni oponašač“, tj. onaj koji misli da nekoga oponaša, a oponaša zapravo samo vlastite zamisli. Zbog zadržavanja izvornog izraza služim se u prijevodu izrazima: doksominimika i doksominim.

<sup>72</sup> Očito je da se to tiče sofista, ali izraz „kratkim govorima“ nije baš najzgodniji jer Platonov Sokrat često udara na dugačka izlaganja sofista. Zanimljivo je da se tek u posljednjem članu razdvajaju govornik i sofist, što pokazuje da su oni veoma blizu.

Teetet: Govoriš pravu istinu.

Stranac: Kojeg da proglasimo opširnijim govornikom: da li državnika ili pučkog govornika?

Teetet: Pučkog govornika.

Stranac: A kako ćemo zvati drugoga: mudracem ili sofistom?

Teetet: Nemoguće ga je zvati mudracem kad smo ga označili kao onoga koji ne zna. No budući da je imitator mudroga, očito je da će dobiti neki njemu sličan pridjevak. I već sam gotovo točno shvatio da toga treba nazvati uistinu samim onim neosporno pravim sofistom.

Stranac: Zar nećemo kao i prije stvoriti zaključak skupivši od kraja do početka određenije njegova imena?

Teetet: Svakako.

Stranac: Razlikovali smo dakle umijeće koje prisiljava sugovornika da proturječi sam sebi. To umijeće kroz dio umijeća licemjernog pretvaranja i umijeće oponašanja koje se temelji na mnijenju spada u mimetiku. Mimetika se preko vrste koja stvara prividnost povezuje s umijećem koje stvara slike. I nadalje, razlikovali smo odijeljeni dio umijeća stvaranja ne božanski nego ljudski, koji u govorima proizvodi obmane. Iako rekne da „od toga roda i krivi“ potječe pravi sofist, kazat će, kako se čini, pravu istinu<sup>73</sup>.

Teetet: Svakako.

<sup>73</sup> Čitav posljednji odlomak izvanredno je prepleten. Sav je u jednoj rečenici bez određenih glagolskih oblika. Osim toga Platon stvara zaključak, ali ne od početka do kraja kao što je ranije postupao, nego u obratnom redoslijedu. Zbog svega toga taj je odlomak za svakog prevodioca osobito težak.





BIBLIOTEKA IIAIAEIA

ARISTOTEL  
IZABRANA DELA

### I Kolo

Tom I: Kategorije; O izrazu; Prva analitika, I-II; Druga analitika, I-II

Tom II: Topike, I-VIII; O sofistickim opovrgavanjima

Tom III: Fizika, I-VIII

Tom IV: O nastajanju i propadanju, I-II; O nebu, I-IV; (dodatak: O svetu)

### II Kolo

Tom V: Meteorologija, I-IV; (dodatak) Opuscula I (kraći tekstovi  
srodne tematike)

Tom VI: O duši I-III; Parva naturalia; (dodatak) Opuscula II

Tom VII: Delovi životinja, I-IV; Kretanje životinja; Hod životinja

Tom VIII: O nastajanju životinja, I-IV

Tom IX: Metafizika, I-XIV

### III Kolo

Tom X: Nikomahova etika, I-X; Magna moralia, I-II

Tom XI: Eudemova etika, I-VIII; (dodatak) O vrlinama i porocima

Tom XII: Politika, I-VIII; (dodatak) Ekonomika, I-III

Tom XIII: Retorika, I-III; Poetika; (dodatak) Retorika za Aleksandra

### IV Kolo (dopunsko)

Tom XIV: Istraživanje životinja, I-X

Tom XV: Problemi, I-XXXVIII

Tom XVI: Fragmenti

Tom XVII-XVIII: Komentatori Aristotela

ARISTOTEL  
IZABRANA  
DELA

II Kolo  
Tom IX

Metafizika



PAIDEIA Dunavski kej 18, 11000 Beograd  
Tel./faks: 011 2638686, 2628737  
www.paideia.co.yu E-mail: info@paideia.co.yu

ISBN 978-86-7448-326-8



PAIDEIA

PAIDEIA



**METAFIZIKA IV (Γ)**

25 I Postoji neka nauka koja posmatra bice kao bice i sve što mu po sebi pripada. Ova nauka nije istovetna ni sa jednom od takozvanih parcijalnih. Jer nijedna druga nauka ne razmatra uopšte bice kao bice već odvoji neki njegov deo pa posmatra prilučenosť koja mu pripada, kao na primer matematičke nauke.

30 Ali pošto tražimo načela i najviše uzroke, jasno je da oni moraju biti načela i uzroci neke prirode ukoliko ona jest po sebi. Ukoliko su i ti koji traže "elemente" bića tražili ova načela, utoliko je nužno da i elementi budu elementi bića, i to ne u smislu prilučenosťi već kao bića. Upravo zato treba da shvatimo prve uzroke *bića kao bića*<sup>1</sup>.

35 2 O "biću" se govori na mnogo načina, ali u odnosu na nešto jedinstveno, tj. u odnosu na neku jedinstvenu prirodu, i to ne istoimeno: kao što |se sve "zdravo" odnosi prema zdravlju, jedno zato što ga čuva, drugo zato što ga stvara, treće zato što je znak /οργανεϊον/ zdravlja, a nešto opet zato što |ga može primiti, i kao što se ono "lekarско" odnosi prema lekarскоj veštini (jer, jedno se naziva lekarским zato što sadrži lekarску veštinu, drugo zato što je prirodno prilagođeno lekarскоj veštini, nešto zato što je delo lekarске veštine, a možemo sabrati i mnogo toga drugog o čemu se govori kao o ovome), |tako se i o "biću" govori na mnogo načina, ali svaki od njih se odnosi prema jedinstvenom načelu: nešto se naziva bićem /ὄντα/ zato što je bivstvo, nešto zato što je svojstvo bivstva, nešto zato što je put u bivstvo, ili propadanje /bivstva/, ili lišenost, ili kakvoća, ili nešto što stvara ili rađa, bilo bivstvo ili ono o čemu se u odnosu na bivstvo govori, bilo poricanje |nečega od toga ili bivstva. Upravo zato kažemo da nebiće jest nebiće. Kao što postoji jedinstvena nauka o svemu što je zdravo, jednako to važi i za sve ostalo. Zadatak jedinstvene nauke nije

5  
10  
15  
20  
25  
30  
35  
40  
45  
50  
55  
60  
65  
70  
75  
80  
85  
90  
95  
100  
105  
110  
115  
120  
125  
130  
135  
140  
145  
150  
155  
160  
165  
170  
175  
180  
185  
190  
195  
200

1. V. dodatne napomene na kraju Metaph. IV (na str. 145)

samo posmatranje onog što se na osnovu nečeg jednog /καθ' ἑν/ govori već i svega onog što se govori u odnosu na neku jedinstvenu /πρὸς μίαν/ prirodu, jer i to se na neki način govori na osnovu nečeg jednog. Jasno je dakle da jednoj nauci pripada posmatranje bića kao bića. A svugde se nauka tiče onog prvog u pravom smislu te reči, tj. onog od čega /ἐξ οὗ/ sve ostalo zavisi i na osnovu čega /δι' οὗ/ se /o tome/ govori. Ako je to bivstvo, tada bi filozof morao da poseduje načela i uzroke bivstava.

Svakom jedinstvenom rodu odgovara jedno opažanje |i jedna nauka, kao što gramatika koja je jedinstvena proučava sve glasove. Zato proučavanje svih vrsta "bića kao bića" pripada jednoj nauci po rodu, a njenim vrstama pripada proučavanje vrsta.

(Ako<sup>2</sup> su biće i jedno istovetni, i ako su jedna priroda zato što prate jedno drugo kao načelo i uzrok, ali ne kao ono što se objašnjava jednom |odredbom (nema nikakve razlike i ako ih shvatimo na isti način već je to štaviše korisnije) - jer "jedan čovek", "čovek koji jest" i "čovek" jesu nešto isto, tj. to udvajanje u izrazu /κατὰ τὴν λέξιν/ ne očituje ništa različito, to "čovek je jedan" i "čovek koji jest je jedan". Očito je da se to ne odvaja ni kod postajanja i propadanja, a slično je i sa "jednim", tako da je jasno da u ovim /slučajevima/ to pridodavanje očituje isto, te da jedno nije ništa različito mimo bića, a uz to bivstvo tog pojedinačnog je nešto jedno ne po prilučivosti, a ono je jednako i nešto što jest biće kao takvo /ὅπερ ὅν τι/ - tako da vrsta bića ima toliko koliko ima vrsta jednog, te istoj nauci |po rodu pripada posmatranje štatva ovih /vrsta/, kao na primer istog, sličnog i svega ostalog što je takvo. I skoro |sve

2. Ovaj pasus (u uglastim zagradama, do 1004a2) prekidala izlaganje o jedinstvenosti predmeta filozofije (po Al.) verovatno pripada nekoj različitoj recenziji teksta (Schwegler, Christ).

suprotnosti svode se na ovo načelo; no to treba razmotriti u našem "Izboru suprotnosti".<sup>3</sup>

Ima toliko delova filozofije koliko ima i bivstava, tako da je nužno da neka od njih bude prva /filozofija/ a neka da sledi. To neposredno |važi pošto biće ima rodove: i nauke zato prate te rodove. Jer o filozofu se govori kao o matematičaru: i ta nauka ima delove, te postoji neka prva i druga nauka, i po redu ostale, u okviru matematičkih nauka /ἐν τοῖς μαθηματικῶν/.

Pošto jedinstvenoj nauci pripada proučavanje |tog što je protivstavljeno, a jednom se protivstavlja mnoštvo<sup>4</sup>, tada navedenoj nauci pripada proučavanje onog što je protivstavljeno /τὰντιχειμένων/ tom što je navedeno, tj. različitog, nesličnog, nejednakog, i svega ostalog što se na osnovu toga govori |ili na osnovu mnoštva i jednog. Tome pripada i suprotnost, jer suprotnost je neka razlika, a razlika je drugost. Prema tome, pošto se o "jednom" govori na mnogo načina, i o svemu ovom će se govoriti na mnogo načina, ali

3. "Izbor suprotnosti" (ili "Spisak izabranih suprotnosti") kao posebno Aristotelovo delo ne poznaje ni Aleksandar; on se u komentaru ovde ograničava na to da konstatuje kako Aristotel spominje neki takav "izbor" (τῆς τοιαύτης ἐπιλογῆς, v. Al.250.17-20) i u drugoj knjizi spisa "O Dobru" (De Bono je izgubljeni Aristotelov komentar na Platonova "nenapisana učenja"; sačuvana testimonia, kod Aleksandra. Simplikija (preko njega i Porfirija) i Filopona, uglavnom se ograničavaju na opštu nameru tog Aristotelovog spisa).

4. Posle "mnoštvo" u izdanju I.Bekera ide tekst kome očigledno ovde nije mesto:

"a poricanje i lišenost treba da proučava jedinstvena nauka zato što na oba načina proučava to jedno čiji su to poricanje i lišenost. Jer, ili kažemo jednostavno da to ne pripada, ili /da ne pripada/ nekom rodu; jer ovde tom jednom razlika pripada /πρὸς ἑν/ mimo toga što je u poricanju pošto je poricanje (15) |odsustvo toga, a kod lišenosti se pojavljuje /γίνεσθαι/ i neka podležeća priroda kojoj se lišenost pridaje". Posle ovog pasusa sledi *ponovljeni* tekst sa lin.a10: "a jednom se protivstavlja mnoštvo".

ipak spoznajna svega ovog pripada jedinstvenoj nauci. Jer ako se o nečemu govori na mnogo načina, to ne znači da spoznajna toga pripada različitim naukama: to se događa kad se o nečemu ne govori na osnovu nečeg jednog ili kad se odredbe /oi λόγους/ ne odnose na nešto jedinstveno. A pošto se sve odnosi na to prvo, kao što se sve što se naziva jednim odnosi na to prvo jedno, onda treba reći da isto stoji i sa "istovetnim" i "različitim", i sa njihovim suprotnostima. Prema tome, ako se razdvoji to na koliko načina se o svakom govori, tada na isti način treba u svakoj kategoriji obrazložiti u odnosu na to prvo u kom smislu se o ovom u odnosu na to govori: o nečemu će se govoriti zato što ima to, o drugom zato što ga stvara, a o trećem na neki drugi sličan način.

Jasno je da istoj nauci pripada obrazložjenje i svega toga i bivstva (to je bila jedna od naših teškoća<sup>5</sup>), tj. da filozofu pripada |moć posmatranja svega ovoga. Ako to ne pripada filozofu, ko treba da bude taj koji će ispitivati da li je isto "Sokrat" i "sedeci<sup>6</sup> Sokrat", da li je jedno suprotno drugom, šta je to suprotno, ili to na koliko se načina /o nečemu/ govori? Slično je i kod svega drugog te vrste. |Pošto su to svojstva po sebi jednog kao jednog i bića kao bića, a ne ukoliko su oni brojevi, linije, ili vatra, očito je da onaj nau- ci pripada spoznajna i njihovog štastva /τί ἔστι/ i onoga što im je prilučeno. Oni koji to ispinju ne greše ukoliko ne filozofiraju već zato što ništa ne znaju |o bivstvu koje je ranije. Kao što postoje osobena svojstva broja kao broja (na primer, neparnost, parnost, srazmera, jednakost, nadmašivanje, zaostajanje), i ta svojstva pripadaju brojevima i sama po sebi i jedno u odnosu na drugo (slično tome postoje druga svojstva osobena za čvrsto /τελο/, bilo da je nepokretno ili da se kreće, bilo da |ima ili da nema težinu), isto tako postoje neka osobena /svojstva/ bića kao

5. V.d.n., na st.146.

6. V.Plat.Soph.263a2-8: "Teajtet sedi", "Teajtet leži".

bića, i to je ono s čime u vezi je zadatak filozofa da istražuje istinu. Dokaz /σημειών/ je u sledećem: dijalektičari i sofistai navlače isto obličje kao filozof. Sofistika je samo prividna mudrost, a dijalektičari |raspravljaju /διδασκῶν- ται/ o svemu; a "biće" je ono zajedničko svemu: oni o tome raspravljaju očito zato što je to nešto osobeno filozofiji. Sofistika i dijalektika bave se istim rodnom<sup>7</sup> kao filozofija, ali ona se od jedne razlikuje po prirodi /τροπῶν/ svoje moći a od druge po izboru |života: dijalektika samo pokušava ta- mo gde filozofija spoznaje, a sofistika je prividna a ne stvarna /mudrost/.

Takođe, druga strana u nizu suprotnosti je lišenost, a sve to se svodi na biće i nebiće, i na jedno i mnoštvo, kao što mirovanje pripada jednom a kretanje mnoštvu; a uglavnom se svi slažu s tim da se biće i |bivstvo sastoji iz suprotnosti. Svi barem tvrde da su načela suprotna: jedni navode parno i neparno, drugi toplo i hladno, treći granicu i bezgranično, četvrti Ljubav i Mržnju. I sve ostale suprotnosti svode se očigledno na jedno i mnoštvo (jer, prihvatimo |to svodenje), a načela i u potpunosti ona koja su drugima naveli spadaju u ove kao u svoje rodove. I na osnovu toga je jasno da posmatranje bića kao bića pripada jedinstvenoj nauci. Sve je ili suprotno, ili se sastoji iz suprotnosti, a načela suprotnosti su jedno |i mnoštvo. Ovi pak, pripadaju jednoj nauci, bilo da se govore na osnovu nečega jednog ili ne, kao što je verovatno i istina. Ipak, i ako se o "jednom" govori na mnogo načina, sve ostalo mora se govoriti u odnosu na prvo, a i suprotnosti isto tako<sup>8</sup>. Upravo zato nije to zadatak geometra da ispituje šta je suprotno, ili savršeno, ili jedno, ili biće, ili istovetno, ili različito, osim na osnovu pretpostavke. Očito je dakle, da jednoj nauci pripada ispitivanje bića kao bića i onog što mu kao biću

7. V.d.n., na st.147.

8. Sledi tekst: "i zato čak i ako biće i jedno i istovetno u svemu ili (10)|odvojeno, kao što sigurno nisu već se nešto odnosi prema jednom a drugo prema tom što sledi".

15 pripada, te da lista nauka ne posmatra samo bivstvo već i ono što mu pripada /τῶν ἀπαρχόντων/, ne samo onog što je navedeno već i ranijeg i kasnijeg, roda i vrste, celine i dela, i svega ostalog sličnog tome.

20 3 Treba reći da li /proučavanje/ takozvanih aksioma u matematičkim naukama li /proučavanje/ bivstva pripada jednoj nauci, ili različitim<sup>9</sup>. Očito je da ovo ispitivanje pripada jednoj nauci i to nauci filozofa, jer /ti aksiomi/ pripadaju svim bićima, a ne nekom rodu koji je za sebe odvojen od drugih. Njima se koriste sve /nauke/ zato što oni pripadaju biću kao biću, a svaki rod je |biće; koriste se njima u onoj meri koliko je to njima dovoljno, to jest onoliko koliko je od ovih udaljen rod u vezi s kojim one daju dokaze.

25 Prema tome, pošto je očito da važe za sve kao za biće /ἢ ὄντα/ (jer to je za sve zajedničko), tada i posmatranje ovih /aksioma/ pripada onom koji spoznaje biće kao biće. Upravo zbog toga niko od tih koji ispituju /biće/ s obzirom na neki |deo ne pokušava da o njima nešto kaže, da li su istiniti ili nisu; to ne čini ni geometar, ni aritmetičar, već samo neki od fizičara, a ovi to čine s pravom jer samo oni su verovali da ispituju prirodu u celini, tj. biće. A pošto postoji neko ko je još viši od fizičara (jer priroda je tek *jedan rod* bića), |tada bi ispitivanje o aksiomima pripadalo onom koji proučava to opšte /τὸ κοινὸν/, |i prvo bivstvo. I fizika je neka "mudrost", |ali nije prva<sup>10</sup>. Očito je onda da ispitivanje načela zaključivanja pripada filozofu, tj. onom koji istražuje o bivstvu u celini, kako je prirodno; a priliči da

9. V.d.n., na st.147.

10. Sledi tekst (posle "prva"): "a ono što pokušavaju neki od tih koji o istini govore, na koji način treba dokazivati,...čine to oni usled neobrazovanosti u analitičkim /načelima/ jer kod njih |treba prići sa prethodnim znanjem a ne tražiti dok se prima pouka /ἀκούοντες/ analitike"; v.An.Post.I.1, II.19. Aleksandar predlaže da se ova rečenica umetne pre "a priliči" (προσέχει, v.ib.lin.8) čime bi se dobio kakav-takav sled (v.AL.267.14-21). Tekst pripada nekoj od kasnijih redakcija Metaph.IV (peripatetičkoj ili Aristotelovoj).

10 onaj koji poseduje najviše znanje može za svaki rod navesti najčvršća načela |te stvari /τῶν πρῶγμатов/, tako da onaj koji spoznaje bića kao bića može navesti načela najčvršća od svih. A filozof je taj. Načelo najčvršće od svih je ono kod koga nije moguće biti u zabludi. Nužno je da takvo načelo bude najpoznatije (jer svi greše u onom što ne poznaju) i bezpretpostavno /ἀνυπόθετον/<sup>11</sup>. | Nije pretpostavka ono što je nužno da ima onaj koji shvata bilo šta što jest /τῶν ὄντων/, a ono što je nužno da zna onaj koji bilo šta spoznaje, s tim u posedu on mora i doći. Jasno je da je takvo načelo najčvršće<sup>12</sup> od svih. Recimo nakon ovog koje je to načelo! *Nije moguće da isto i pripada i |da ne pripada istom u istom smislu* (sve ostalo što bismo mogli pridati neka bude pridodato zbog dijalektičkih teškoća)<sup>13</sup>. Upravo je ovo najčvršće od svih načela, jer ima navedeno određenje /διωρισμῶν/. *Nije moguće da neko misli da nešto jest i da nije*, kao što |neki veruju da Herakleit tvrdi<sup>14</sup>. Ali nije nužno da neko misli ono što govori. A ako nije moguće da suprotnosti istovremeno pripadaju istom (pripadajmo ipak ovom našem stavu uobičajena određenja), a mnjenje je suprotno mnjenju ukoliko sadrži poricanje, tada je jasno da ovaj ne može istovremeno |smatrati da isto jest i da nije: onaj koji u vezi s nečim jest u zabludi držao bi se istovremeno suprotnih mnjenja. Zato svi u dokazivanju svode<sup>15</sup> na ovaj zadnji stav /δόξαν/, jer ono je po prirodi načelo i svih ostalih aksioma.

11. V.d.n., na st.149.

12. V.d.n., na st.150.

13. V.d.n., na st.151.

14. V.Herac.Fr.B10, 50, 51, 59, 60, 80. Herakleitovi fragmenti koji govore o jedinstvu suprotnosti ili o njihovom sapostojanju u istom (jedinstvo i spoj suprotnosti) mogu se samo pod pretpostavkom doslovnog pretumačenja prevesti na plan rasprave o principu protivrečnosti.

15. Na primer u dokazu per impossibilibus ili u reductio ad absurdum, ili u opovrgavanju (zaključivanju na stav koji je protivrečije u odnosu na tezu). U svim ovim oblicima dokazivanja, uobičajenim, na primer, u

- 35 4 Kao što smo rekli, postoje neki koji i sami tvrde da isto može i biti i ne biti, i da se može tako misliti. Stavije, ovom tvrdnjom služe se i mnogi fizičari. Ali mi smo sada pretpostavili da je nemoguće da isto jest i da nije, i na osnovu toga smo pokazali |da je ovo načelo najčvršće od svih. Neki usled svoje neobrazovanosti traže da se i to dokazuje. Jer neobrazovanost je neznanje toga za šta treba tražiti dokaz, a za šta ne treba. Uopšte, nije moguće da za sve postoji dokaz (u tom slučaju išlo bi se u beskraj, pa ni tako nema dokaza), |a ako se za nešto ne može tražiti dokaz, tada oni ne bi mogli navesti neko načelo koje je po njihovom uverenju takvo u većoj meri. Ali i u vezi s ovim /načelom/ moguće je dati *opovrgavajući* dokaz /ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς/, samo ako taj koji u to sumnja nešto kaže<sup>16</sup>, ako ništa ne govori, smešno je tražiti razlog /λόγῳ/ za onog koji ništa ne govori, ukoliko ne govori ništa, jer takav |/čovек/ već liči na biljku ukoliko je takav. Kažem da se opovrgavajući dokaz razlikuje od dokaza zato što, izgledalo bi, onaj koji dokazuje zahteva to što je na početku /pretpostavljeno/, a ukoliko je *drugi* uzrok nečemu takvom, tada bi se radilo o opovrgavanju a ne o dokazu. Za sve što je takvo početak nije u zahtevu da se tvrdi kako nešto jeste |ili nije (jer to bi se moglo shvatiti kao zahtevanje onog što je na početku /pretpostavljeno/), već je zapravo u naznačavanju /σημαίνειν/ nečega sebi samom i drugom. To je nužno ako taj zaista nešto govori. Jer ako ne govori, takav ne bi mogao razgovarati, i to ni sam sa sobom ali ni sa drugim. Ako pak dopusti to, tada će biti dokaza, jer tu će već |biti nečeg određenog. Uzrok tu nije onaj koji dokazuje već onaj koji dopušta /govor/, jer mada ga uklanja on ga
- 20
- 25

dokazivanju geometrijskih teorema, pretpostavlja se da negacija isključuje afirmaciju istog, i obratno (affirmatio negatio duplex est), tj. da je dovoljno da se dokaže jedno ili drugo.

16. V.d.n., na st.152.

- ipak dopušta<sup>17</sup>. (Takođe, onaj koji se s tim složio složio se i s tim da je nešto istinito nezavisno od dokaza, tako da ne bi sve bilo i tako i ne-tako).
- 30 Pre svega je dakle, očito to da je to samo istinito, to da |reč /τὸ ὄνομα/ "biti" ili "ne biti" označava nešto ovo<sup>18</sup>, tako da nije tačno to da bi sve moglo biti i ovako i ne-ovako. Uz to, ako "čovек" označava nešto jedno, uzimimo da je to "dvoonožna životinja". Pod tim "značiti jedno" mislim ovo: ako je "čovек" to, tj. ako je *nešto* čovek, tada će to biti bit čoveka (nema nikakve razlike i ako se ustvrdi da "čovек" znači nešto više /nego jedno/ |samo ako je to nešto određeno, jer svakoj odredbi moglo bi se dati različito ime. Mislim na primer na ovo: ako se porekne to da "čovек" označava nešto jedno već se ustvrdi da označava mnoštvo u kome bi "dvoonožna životinja" bila odredba tek jednog, ali bi postojale i mnoge druge ograničene po broju<sup>19</sup>, |ako se pak ne bi moglo dati /različito ime/ i ako bi se nasuprot tome ustvrdilo da ima *bezbroj* odredbi, tada je jasno da ne bi ni postojala odredba. Jer "označavati nešto što nije jedno" znači "ne označavati ništa", a ukoliko reči ništa ne znače, tada je uklonjen međusobni razgovor, ali ustvari /κατὰ δὲ τὴν ἀληθειαν/ i razgovor sa samim sobom<sup>20</sup>. |Nije naime moguće ni misliti a da se ne misli nešto jedno, a ako je to moguće, tada bi se toj stvari moglo dati jedinstveno ime<sup>21</sup>.
- 5 Kao što je i na početku rečeno, uzimimo da reč označava nešto, i da označava nešto jedno. Nije moguće da "bit čo-
- 10
- 1006b

17. Sledi tekst (posle "dopušta"): "Takođe onaj koji se s tim složio složio se i s tim da je nešto istinito nezavisno od dokaza, tako da ne bi sve bilo i tako i ne-tako". Prvi deo ovog stava, do "tako", verovatno je kasniji dodatak slabo uklonjen u glavni tok argumentacije; drugi deo stava nalazimo i na lin.a30 gde mu je i mesto.

18. V.d.n., na st.154.

19. Kod I Bekkera i tekst (ponovljen sa ib.lin.b1-2) neznatno izmenjen: "jer moglo bi se dati osobeno ime za svaku odredbu". Takođe, v.ib.lin.b11.

20. V.d.n., na st.154.

21. V.ib.1006a31sq.



- 15 veka" označava ono što *nije* bit čoveka, ako "čovek" označava ne samo na osnovu nečeg jednog |već i nešto jedno (pod tim "označavati jedno" ne shvatamo to "na osnovu jednog", jer u tom slučaju bi i "obrazovano" i "belo" i "čovek" označavali nešto jedno, tako da će sve biti jedno zato što je saimeno). Ali isto neće moći da bude i da ne bude osim u smislu istoimenosti, kao kad bi ono što mi nazivamo |čovekom drugi nazivali nečovekom. Međutim, pitanje nije u tome da li isto može istovremeno i biti i ne biti čovek u smislu imena već kao *stvar* /πεῖγμα/. Ako "čovek" i "nečovek" ne označavaju nešto različito, tada je očito da i to "ne biti čovek" ne označava nešto različito nego "bit čoveka", tako da će |bit čoveka" biti isto što i "bit ne-čoveka", jer biće jedno. Jer to znači to "biti jedno", kao "ogrtać" i "plašt"<sup>22</sup>, tj. ako je *određene* jedno. A ako treba da bude jedno, tada "bit čoveka" i "ne-bit čoveka" znače jedno; ali dokazano je da znače različito. Dakle nužno je, ako je istinito reći da je nešto čovek, da to bude dovozna |životinja (jer to je ono što je značio "čovek"); ako je to nužno, tada to isto ne može nekada ne biti dvozna životinja (jer to "biti nužno" znači to: to što ne može da ne bude); znači ne može istovremeno biti istinito reći da je isto čovek i da nije čovek. Isti |dokaz važi i za to "ne biti čovek". To "biti čovek" i to "ne biti čovek" znače nešto različito, jer ono se suprotstavlja daleko više od ovog, tako da znači nešto različito. A ako se |može ustvrditi da i "belo" označava isto i jedno, tada ćemo reći opet ono što smo i ranije rekli<sup>23</sup>, da će sve biti jedno, a ne samo ono protivstavljeno. A ako to nije moguće, tada sledi to što smo rekli, samo ako se odgovori na pitanje; ako se pridodaju i poricanja /ἀποφάσεις/, mada je pitanje bilo jednostavno, tada se ne |odgovara na to pitanje. Jer ništa ne sprečava da isto bude i čovek i belo i mirijadu toga različitog po mnoštvu. Ipak kad se postavi pitanje da li je istinito reći da je ovo čovek ili nije, tada kao

22. V.d.n., na st.156.

23. V.ib.1006b17.

- 15 odgovor treba navesti to što označava nešto jedno i ne treba pridodavati da je to i belo i veliko. Tu nije moguće izaći na kraj |pošto ima bezbroj priličenosti: neka onda budu navedene sve ili nijedna. Slično tome, ako je isto čak mirijadu puta čovek i ne-čovek, taj koji odgovara na pitanje da li je to čovek ne treba u odgovoru da pridodaje da je to istovremeno i ne-čovek, osim ako ne treba da pridodaje i sve ostale priličene odredbe, sve koje jesu ili nisu; a ako |to čini, tada ne raspravlja /διαλέγεται/.
- 20 Ovi koji to tvrde uklanjaju u potpunosti *bivstvo*, tj. suštinu<sup>24</sup>. Nužno je da tvrde da je sve priličeno, te da ne postoji to što upravo jest to "biti čovekom", ili to "biti životinjom". Jer ako treba da postoji nešto što je upravo to "biti čovekom", tada to neće biti to "ne biti čovekom" ili to "biti ne-čovekom" |(mada su ovo poricanja toga), jer ono što to znači jest nešto jedno, i to je bivstvo nečega. A označavati bivstvo znači da nije nešto drugo bit ovoga /τὸ εἶναι αὐτῶ/; ako pak tome treba da pripada to što je upravo to "biti čovekom" ili to što je upravo "ne biti čovekom", ili "biti ne-čovekom", tada će to biti nešto različito, tako da je nužno da oni |tvrde da odredba takve vrste ne postoji ni za šta već da je sve priličeno, jer pomoću toga se razdvaja /διώκονται/ bivstvo i priličenost. Belo je priličenost čoveka zato što on doduše jest beo ali nije belo kao takvo /ἄπερ λευκόν/. Ako se međutim sve govori u smislu priličenosti, tada neće postojati ništa prvo<sup>25</sup> na osnovu čega /σε το govoro-

24. V.d.n., na st.158.

25. πρῶτον τὸ καὶ οὐ, "to prvo na osnovu čega (ili: čemu)" je Aleksandrovo poboljšanje teksta (v.AI.288.10; ovo rešenje se tu navodi kao samo moguće: δύνανται γεγραφεῖναι); on sam ispred sebe ima i komentariše sledeći tekst: πρῶτον τὸ καθόλου, prvo *opšte*. Bivstvo kao rod, dakle kao to *opšte*, omogućava predikaciju, jer ako ono ne postoji kao to prvo *opšte* - dakle kao noetski predmet kao takav - tada ga nema ni kao tog nedeljivog /οὐδ' ἔν η̄ ἀτομος εἶη, v.ib.287.34/, a onda nije moguća predikacija, i td. Aleksandrovo poboljšanje teksta se

- 35 ri/, ako uvek |to priličeno na osnovu nekog podmeta označava način |pridavanja /καττηρογίασ/. Tu je znači nužno da se ide u beskraji. Ali to je nemoguće! Jer /u tom slučaju/ spaja se više od dva: priličenost nije priličenost priličenosti, osim ako obe nisu priličenosti istog, mislim na primer da je belo obrazovano a ovo belo |zato što su oba priličenosti čoveka. "Sokrat" nije "obrazovan" u tom smislu što su oba priličenosti čoveka. Pošto se jedno naziva priličenošću u ovom smislu a drugo u onom, kod svega onoga što se naziva /priličenim/ u tom smislu kao što je "belo" priličenost Sokrata ne može postojati bezbroj /priličenosti/ nagore, na primer da "belom Sokratu" |nešto drugo bude priličenost, jer ne postaje nešto jedno iz svega toga. Ustvari ni za belo neće postojati nešto različito priličeno, kao na primer "obrazovano", jer ništa više nije ovo priličenost onog nego ono ovog, i istovremeno je razgraničeno to da su ovo priličenosti u tom smislu, a ono kao što je "obrazovano" /priličenost/ Sokrata; kod svega što je |priličenost u tom smislu priličenost nije priličenost priličenosti, već je to kod priličenosti u onom smislu, tako da ne može biti tačno da se sve pridaje u smislu priličenosti. Znači, i u tom slučaju postojaće nešto što označava /σημαίνω/ bivstvo. A ako je tako, tada je dokazano da se protivrečnosti /ἀντιφάσεις/ ne mogu istovremeno pridavati<sup>26</sup>.
- 20 Uz to, ako su sve protivrečnosti istovremeno istinite za isto, očito je |da će sve biti jedno. Isto će biti i troveslarka i zid i čovek, ako je moguće za sve nešto ustvrditi i poreći, kao što je to nužno za zastupnike Protagorinog stava<sup>27</sup>. Jer, ako se nekom čini da čovek nije troveslarka, tada je jasno da on to nije; prema tome, on to i jest, ukoliko |je protivrečije istinito. Dolazi se ustvari do Anaksagorinog mišljenja, tj. do toga da su sve stvari zajedno, tako da u istini ne

i osniva na vezi između tog καὶ' οὐ i καττηρογία u Aristotelovom grčkom.

26. V. d. n., na st. 159.

27. V. d. n., na st. 160.

- 30 postoji ništa jedno. Dakle, izgleda da oni zastupaju neodređenost /τὸ ἀόριστον/, te mada veruju da govore o biću, govore o nebiću, jer to neodređeno je moguće<sup>28</sup>, tj. neusvrhovljeno biće. Nijima valja odgovoriti da kod svega |postoji potvrđivanje ili poricanje svega, jer besmisleno je ako u svemu pojedinom doduše može postojati njegovo poricanje, ali da ne može postojati poricanje nečeg drugog što ovom ne pripada. Mislim, na primer: ako je istinito reći to da čovek nije čovek, očito je istinito reći da je ili troveslarka ili ne-troveslarka. Ako je istinita tvrdnja, tada je to i poricanje; |ako pak, ne važi tvrdnja, tada će poricanje važiti |pre nego njegovo vlastito. Ako dakle važi ono, tada važi i poricanje da je troveslarka; ako pak ono važi, tada važi i tvrdnja.
- 35 Sve to sledi ukoliko se zastupa to stanovište, tj. to da nije nužno ili tvrditi ili poricati. Jer, ako je istinito to da je nešto čovek i |ne-čovek, tada je očito da to neće biti ni čovek ni ne-čovek. Naime, za dva /potvrđivanja/ postoje dva poricanja, a ako je ono jedinstveno iz oba, tada bi i ovo protivstavljeno /poricanje/ bilo jedinstveno. Takođe, ili tako stoji stvar u svim slučajevima, te je nešto i belo i ne-belo i biće i ne-biće, i na isti način kod svih ostalih |tvrdnji ili poricanja, ili nije tako, već to za neke važi a za neke ne važi. Ako ne važi za sve, barem kod ovih /za koje važi/ postojalo bi slaganje; ako pak, važi za sve, tada opet ili u slučajevima gde postoji tvrđenje postoji i poricanje, ili u slučajevima gde postoji poricanje postoji i tvrđenje, ili u onim slučajevima gde postoji tvrđenje postoji i poricanje, ali u onim gde postoji |poricanje ne postoji svugde tvrđenje. A ako je tako, tada bi tvrdo /παύσιμα/ postojalo neko ne-biće, i ovo je mnijenje čvrsto; a ako je to "ne biti" nešto čvrsto i poznato, tada bi protivstavljena tvrdnja bila poznatija; ako slično, kod svega onog gde postoji poricanje postoji tvrđenje, tada je nužno ili da istinito govori onaj koji to deli,

28. V. d. n., na st. 163.

20 na primer /onaj koji kaže da je nešto/ |belo i opet da nije belo, ili da ne govori istinito. A ako taj koji deli ne govori istinu, tada on to ni ne govori i nije ništa (a kako bi ono što nije moglo pričati ili hodati?!), te bi sve bilo jedno, kao što je i ranije rečeno<sup>29</sup>, pa će istovetni biti i "čovjek" i "bog" i "troveslarka" (i "kamen")<sup>30</sup> i njihova poricanja (jer, ako to jednako važi za svako, tada se jedno ni po čemu neće razlikovati od drugog, jer ako će se razlikovati, to će biti istina i nešto osobeno). To što smo rekli sledi slično i ako je moguće da govori istinu /ἀληθεύειν/ taj koji deli, a porred toga sledi i to da bi /u tom slučaju/ svi lagali, i svi govori ili istinu<sup>31</sup>, i da on priznaje |da sam laže. Istovremeno, jasno je da raspravljajući s ovim nije ni o čemu jer on ništa ne govori. Ne tvrdi ni da je ovako ni da je onako, već i da je ovako i da nije ovako, i opet poriče oba, te /tvrdi/ da nije ni tako ni da nije tako, jer ako ne /čini to/ tad bi odmah postojalo nešto određeno.

30 Takođe, ako je poricanje |lažno, onda kad je tvrdnja istinita, i ako je potvrđivanje lažno ako je ovo istinito, tada ne bi istovremeno i tvrdnja i poricanje |istog bili istiniti. Ali možda bi mogli da kažu da je to početna postavka.

Uz to, da li je u zabludi onaj koji smatra da je ovako, ili da je onako, dok onaj koji /smatra da je/ i ovako i onako govori istinu? Jer ako ovaj govori istinu, šta bi onda značila naša tvrdnja da je priroda bića |takva i takva? Ako pak ne govori istinu već pre istinu govori onaj koji onako misli, bića bi odmah bila nekako određena /πῶς ἔχου/, i to bi bilo istina, i ne bi istovremeno bilo i neistina. A ako svi podjednako i lažu i govore istinu, takav čovek neće moći ni da prozbori ni da kaže nešto, jer on istovremeno tvrdi i ovo |i

29. V. ib. 1007b19sq.

30. Jaeger dodaje "i kamen", na osnovu Aleksandrovog komentara: kako da nije besmisleno tvrditi da je isto čovek, bog, troveslarka, kamen, i ne-čovjek, ne-bog, ne-troveslarka, ne-kamen?, v. Al. 295.25-26.  
31. V. d. n., na st. 164.

ne-ovo. A ako ništa ne shvata već jednako i misli i ne misli, po čemu će se razlikovati od biljaka?! Otud je i ponajpre jasno da niko, ni od drugih ni od ovih koji zastupaju taj stav nije u tom stanju /οὐτῶ διακρίτων/. Jer zašto<sup>32</sup> neko ide u Megaru a ne sedi na miru *misleći* |kako treba da ide? Takođe, ne ide ujutro odmah u bunar ili u neku jamu, ako na njih naiđe, već ih se očito dobro čuva, jer ne misli da je jednako dobro i ne-dobro upasti u jamu. Jasno je da jedno smatra boljim a drugo ne. A ako je ovde tako, tada je nužno da ovo smatra čovekom, |ono ne-čovekom, i ovo slatkim a ono ne-slatkim. On ne traži sve podjednako niti ih uzima sve kao jednake, kad misli da je bolje da pije vodu ili da vidi nekog čoveka pa ih potom traži, premda bi trebalo da bude tako, ako je isto i čovek i ne-čovjek. Ali kao što je i rečeno, nema toga koji se |očigledno nečega ne čuva a nečega čuva, tako da, kako izgleda, svi ljudi smatraju da stvar stoji jednostavno /ἔχειν ἀπλῶς/, ako ne kod svega a ono barem kod tog boljeg i lošijeg. Ako to ne znaju već samo mnjenje poseduju, tada bi se daleko više trebalo brinuti o istini, kao što se čovek brine za zdravlje |bilo da je bolestan ili zdrav, |jer u odnosu na onoga koji zna taj koji poseduje mnjenje nema zdrav odnos prema istini.

Takođe, koliko god da sve jest i ovako i ne-ovako, ipak to više i manje postoji u prirodi bića<sup>33</sup>. Naime, ne bismo mogli reći da su dva i tri podjednako parni, niti je podjednako u zabludi onaj |koji veruje da je četiri pet i onaj koji veruje da je to hiljadu. Ako nisu podjednako u zabludi, tada je očito da je prvi manje u zabludi tako da u većoj meri govori istinu. A ako |to-više jest ujedno i bliže, tada bi postojalo nešto istinito čemu je bliže to što je u većoj meri istinito. Pa čak i ako to ne postoji, ipak odmah postoji nešto što je čvršće i istinitije, te bismo bili oslobođeni od te

32. V. d. n., na st. 165.

33. V. d. n., na st. 166.

5 "nerazblažene"<sup>34</sup> tvrdnje /*τὸν λόγον*/ koja sprečava da se ista misljenjem |odredi.

10 5 I Protagorin stav<sup>35</sup> se osniva na istom mjenjenju, te je nužno da oba jednako ili važe ili da ne važe. Naime, ako su sva mjenja i sve pojave /*τὰ φαινόμενα*/ istiniti, tada je nužno da sve bude istovremeno istinito i lažno (jer svetina |se drži međusobno suprotnih shvatanja i veruje da su u za- bludi oni koji nemaju ista mjenja kao ona, tako da je nužno da isto i jest i da nije), a ako je tako, tada je nužno da su sva mjenja istinita (naime, oni koji su u zabludi i oni koji govore istinu imaju protivstavljena mjenja: ako s bicima |tako stoji stvar, tada će svi govoriti istinu). Očito je dakle, da oba ova stava potiču iz istog razumevanja /*διανοίας*/, ali način na koji im treba pristupiti nije isti za sve: jedni zahtevaju ubeđivanje, a drugi prisilu. Lako se može ukloniti neznanje onih koji su to shvatanje usvojili zbog određenih teškoća (jer njihovo protivljenje |ne odnosi se na reči već na smisao /*διάνοιαν*/); što se pak, tiče onih koji to tvrde radi raspravljajanja, opovrgavanje ovih sastoji se u izlecenju od te rasprave u jeziku, odnosno od te rasprave u imenima. Oni koji su u nepravilici došli su do ovog mjenja usled opazajnih /stvari/, jer zato što su videli da suprotnosti postaju iz istog pomisli su da protivtvrdnje i suprotnosti |postoje istovremeno. Ako nije moguće da postaje to što nije, tada prethodi stvar koja je podjednako oba, kao što Anaksagora veli<sup>36</sup> da je sve u svemu pomešano; i Demokrit<sup>37</sup>, jer, i on

134 34. *ἀκράτος* je termin vezan prvenstveno za vino, u konzumaciji i kod žrtvenih ponuda bogovima: "nepomešano", tj. "nerazblaženo" vino koje je zato "jako" te nije za ljude dobrog ukusa koji redovno piju samo "presečeno" vino. Sofistički stav je u tom smislu "prejak" i znak je odsustva senzibiliteta za vrednost *razlika*, jer ne pravi nikakve razlike ni između istine i laži ni između stepena "istinitosti". Aleksandar daje upravo taj sinonim "nediferencirano" /*ἀδιεφοροῦς=ἀκράτος*, v. Al-301.10-16/ za Aristotelovo metaforično i višeznačno *ἀκράτος*.

35. V. d.n., na st.167.  
36. V. Anaxagor. Fr. B1.; takode, v. ib. 1007b26sqq.

30 /smatra/ da prazno i puno postoje podjednako u bilo kom delu, mada je jedno od toga biće a drugo |nebiće<sup>38</sup>. Ovim na koji na osnovu toga zastupaju taj stav odgovoriceemo da u jednom smislu imaju pravo, a u drugom da su u zabludi. Jer o "biću" se govori dvojako, tako da postoji način na koji nešto može postajati iz nebića, a u drugom smislu to nije moguće, i da istovremeno isto bude i biće i nebiće. Ali ne s obzirom na isto! |Isto može po mogućnosti biti istovremeno suprotnosti /*τίναεἰντά*/, ali usvthovljeno to nije moguće. A uz to, zahtevaceemo da oni prihvate i to da postoji neko različito bivstvo bića kome uopšte ne pripada ni kre- tanje ni propadanje ni nastajanje.

1009b Slično<sup>39</sup> tome, neki su na osnovu tog opazajnog došli i do istine o pojavama. Oni veruju da istinu ne priliči pro- štivati na osnovu množta ili malobrojnosti; ista stvar jed- nima, kad je probaju, izgleda slatka, a drugima gorka, tako da kad bi svi bili bolesni |ili kad bi svi sišli s uma, a samo dvojica ili trojica bili zdravi ili pametni, izgledalo bi da su ovi bolesni i sišli s uma, a oni drugi da nisu. A uz to, i kod ostalih životinja mnogima se suprotno pokazuje nego nama u vezi s istim, pa i samom pojedinačnom čoveku za sebe ne čini se uvek isto, u zavistnosti od čula. Nije jasno šta je od toga |istinito ili lažno, jer ništa više nije istinito ovo nego ono, već je podjednako istinito. Upravo zato Demokrit veli da ili ništa nije istinito ili da je barem nama to nejasno. U celini, zato što smatraju da je *opazanje* razum /*φρό- νησιν*/, i da je ono neko podrugogjačavanje, oni tvrde da je po nužnosti istinito to što se u opažanju pojavljuje. |Usled toga, naime, i Empedokle i Anaksagora i takoreći svi ostali postadoše privrženi takvim mjenjenjima. Naime, Empedokle veli<sup>40</sup> da se razum menja kod onih koji menjaju svoje sta- nje:

37. V. ib. 985b5.  
38. 1009a30-36. V. ib. 1062b24-33 (protoverzija ovog teksta).  
39. 1009a38-b33, V. ib. 1063a35-b7 (protoverzija ovog teksta).  
40. V. Empedoc. Fr. B106.

135

"pamet se u ljudima povećava prema onom što je pri-  
sutno",

20

a na drugom mestu kaže<sup>41</sup> |da,

"koliko su se promenili, toliko njima vazda i mišljenje  
drugačije nastaje".

A i Parmenid u istom smislu izjavljuje<sup>42</sup>:

"kao što svako ima svagda neku mešavinu udova  
koji se stalno kreću,

tako um u ljudima nastaje, jer za sve ljude i

za svakog čoveka biće /φύσις/ njegovih udova

jest upravo to što misli /φρονέει/, jer misao je to što  
nadjachava"

Spominje se i Anaksagorina izjava nekim svojim prija-  
teljima da će bića za njih biti takva kakvim ih smatraju.

Kažu da i Homer<sup>43</sup> očigledno ima isto mišljenje, jer učinio  
je da Hektor ošamućen od |udarca leži " drugo misleći"

30

/ἄλλοφρονέωντα/ kao da i oni koju su poludeli /παρρα-  
φρονούντας/ nešto misle ali ne isto! Očito je da, ako je i

jedno i drugo neko mišljenje, tada bića istovremeno jesu  
takva i nisu takva. Upravo otuda sledi i najteža posledica

/tog uverenja/: ako oni ljudi koji su koliko god je to mo-  
guće uvideli istinu - a to |su ovi koji je najusrdnije traže i

vole - ako oni imaju takva mnjenja i to izjavljuju u vezi s  
istinom, kako da oni koji pokušavaju da filozofiraju s pra-

vom ne klonu duhom? Tražiti istinu bilo bi onda kao |ptice  
jurititi!

Uzrok tog njihovog mnjenja je u tome što su oni doduše  
ispitivali istinu bića, ali verovali su da su bića jedino opa-

žajna, a kod njih postoji moćna /πολλή/ priroda neodređe-  
nog, odnosno /priroda/ bića u onom smislu kako smo izlo-

žili. |Zbog toga oni doduše govore ono što je verovatno, ali  
ne govore istinu (stvari više odgovara reći tako nego kao

41. V. Empedoc. Fr. B108.

42. V. Parmenid. Fr. B16.

43. V. Hom. III. XXIII. 698. Aristotel ili navodi po sećanju ili ima dru-  
gu varijantu teksta "Ilijade".

Epiharm<sup>44</sup> za Ksenofana). Uz to, oni vide da je čitava ova  
priroda u pokretu, a nema ničeg istinitog u tom što se me-

10

nja, te smatraju da nije moguće govoriti istinu o tom što se  
u potpunosti i na svaki način menja. |Iz ovog shvatanja iz-

niklo je mnjenje koje je najviše od svih navedenih, mnjenje  
onih koji sebe nazivaju sledbenicima Herakleita, tj. ono

koje je Kratil zastupao: ovaj je na kraju mislio da ne treba  
ništa govoriti već je samo pristom micao, te je prekovovao

Herakleita<sup>45</sup> zbog njegove tvrdnje da se ne može dvaput  
ući u istu reku, jer |verovao je da to nije moguće učiniti ni-

15

jedanput.

Naš odgovor na ovo stanovište biće to da ovo što se me-  
nja, kad se menja, njima pruža neki osnov da misle kako to

ne postoji, mada je i to ustvari sumnjivo. Jer ono što nešto  
odbacuje ima u sebi nešto od tog što se odbacuje, i nužno

je da već postoji nešto od tog što postaje, te uopšte |ako  
nešto propada, mora postojati nešto što jeste /τι ὄν/, a ako

postaje, nužno je da postoji ono iz čega postaje, i usled če-  
ga se rađa, i to ne ide u beskraja<sup>46</sup>. No, ostavimo to po stra-

ni, i recimo da promena u smislu količine nije isto što i  
promena u smislu kakvoće: dopustimo naime, da ne postoji

to što traje s obzirom na količinu, |ali mi sve spoznajemo  
na osnovu oblika. Takođe<sup>47</sup>, zastupnici ovog shvatanja zas-

lužuju prekor zato što su na osnovu toga što su videli da je  
takav tek manji broj opažajnih /stvari/ izjavili da je isto i sa

čitavim Nebom. Jedino predeo tog opažajnog oko nas stal-  
no je podvrgnut propadanju i |postajanju, a to je takoreći

zanemarljiv deo Svega, tako da bi s više prava mogli zbog  
onog ovo osloboditi optužbe nego zbog ovog ono optuži-

vati. Uz to, očito je da ćemo i ovima reći isto što smo i pre-  
rekli, jer treba im dokazati i uveriti ih u to da postoji neka

nepokretna priroda. |Međutim, ovima koji tvrde da nešto

44. V. d. n., na st. 168.

45. V. Heracleit. Fr. B12, 49a.

46. 1010a22-25. Za ovaj tekst, v. ib. 1063a22-28.

47. 1010a25-32. Za ovaj tekst, v. ib. 1063a10-17.

istovremeno i jest i da nije dogada se da pre tvrde da sve miruje nego da se kreće, jer ne postoji ono u šta se nešto može menjati pošto je sve | u svemu.

1010b Što se pak istine tiče, tj. toga da nije svaka pojava is-  
nita, prvo: čak i ako opažanje nije lažno i odnosi se na svoj  
osobeni predmet, ipak predstavljanje<sup>48</sup> nije istovetno s opa-  
žanjem. Potom, vredi se začuditi tome što postavljaju to pi-  
tanje da li su veličine |tolike, te da li su boje takve kakve  
izgledaju onima koji su udaljeni ili takve kakve su za one  
koji su blizu, i da li su takve kakve izgledaju zdravima ili  
takve kakve izgledaju bolesnima, i da li je teško ono što  
takvo izgleda slabima ili jakim, te da li je istina ono što  
takvo izgleda onima koji spavaju ili budnima. Jasno je da  
oni to zapravo ne |misle: niko barem ako misli preko noći  
da je u Ateni, iako je u Libiji, ne ide u Odejon. Uz to, kao  
što Platon kaže<sup>49</sup>, u vezi sa budućnošću: sigurno nije pod-  
jednako važno mnjenje lekara i mnjenje neznanice na pri-  
mer u vezi s tim da li će neko biti zdrav ili se to neće dogo-  
diti. Takođe, kod |samih čula nije podjednako valjano opa-  
žanje /predmeta/ koji je tuđ /om čulu/ i onog koji mu je  
osoben, ili onog koji je blizak ili pripada tom čulu, već je  
za boju /valjano/ viđenje a ne ukus, a za tečnost to je ukus  
a ne vid. A svako od ovih čula u isto vreme i o istom ni-  
kada ne kaže da je istovremeno i ovako i da nije ovako.  
Međutim, ono ne |sumnja u vezi s tim svojstvom ni u ne-  
kom drugom /delu/ vremena, već samo u vezi s tim čemu  
je to svojstvo prihüćenost. Mislim na primer na to da isto  
vino, bilo da se menja ono ili da se menja telo, može iz-  
gledati čas kao slatko a čas kao ne-slatko; ali tu se nikada  
nije promenilo to slatko onako kakvo je kad postoji, već  
je /sud/ o njemu |uvek istinit, i buduće slatko je uvek tak-  
vo. A svi ovi dokazi to uklanjaju: po njima ne može posto-  
jati ništa što je nužno, kao što ne može biti ni bivstva neće-

48. V. d. n., na st. 169.

49. V. Plat. Theaet. 171e, 178c.

ga. Jer, to što je nužno ne može biti stalno drugačije, tako  
da ako postoji nešto nužno, ono ne može biti i tako i |ne-  
tako.

30 Uopšte<sup>50</sup>, ako zaista postoji samo to opažajno, tada ne  
bi postojalo ništa ako ne postoje udušena bića /ἐμπύχων/,  
jer u suprotnom ne bi ni opažanja bilo. Verovatno je istina  
to da ne bi postojalo ni to opažajno a ni opažaji (jer to je  
neka tprnja tog što opaža), ali nemoguće je da bez opažanja  
ne postoje podmeti /τὰ ὑποκείμενα/ koji |*proizvode* opa-  
žanje. Jer, opažanje se ne odnosi samo na sebe već postoji i  
nešto *drugo* pored opažanja što je nužno ranije od opaža-  
nja: to što pokreće po prirodi je ranije |od tog što je pokre-  
tano, i ništa manje to nije tako ako se o jednom govori u  
odnosu na drugo.

35 6 Alf<sup>51</sup> i među onima koji su u to uvereni, i među onima  
koji jednostavno zastupaju te tvrdnje postoje neki koji  
postavljaju sledeće pitanje: naine, oni ispituju |ko je taj  
koji *prosuđuje* zdravog /čoveka/, i uopšte tog koji pravilno  
prosuđuje o nečemu pojedinačnom. Takva pitanja su slična  
pitanju da li sada spavamo ili smo budni, i sva takva pita-  
nja izlaze na isto. Ti /judi/ traže da postoji razlog za sve:  
oni traže načelo, i traže |da ga shvate na osnovu dokaza,

50. 1010b31-1011a2. Isti argument i u De An.42620-27: predmet  
opažanja /τὸ αἰσθητόν/ ne postoji bez opažanja, i obratno, jer i jedno i  
drugo su deo jedinstvene delotvornosti, ali postoji po mogućnosti. Ov-  
de je, mimo Aristotelove kritike psihološkog relativizma, zanimljiv di-  
jalektički obrt u Aristotelovom argumentu protiv predplatonске fizike  
/οἱ πρῶτον φουρολόγοι, v. De An.426a21/: ona dopseva po Aristo-  
telovom sudu samo ili skoro samo do tvarnog načela (dakle, kreće se  
unutar modaliteta mogućnosti), ali ovde u teoriji opažanja insistira  
upravo na delotvornosti kao odvojenoj od mogućnosti. Aristotel prelazi  
preko ovog dijalektičkog salta koji sam pravi, jer jedina konsekventna  
teorija opažanja za "fizičare" morala bi biti neka mehanička teorija od-  
raza (kao u Demokritovoj teoriji "sličica") a ne paradoksalno insisti-  
ranje na opažanju kao delotvornosti koja je nezavisna od svog "pred-  
meta" /ὑποκειμένου/, dakle na identifikaciji opažanja i imaginacije.

51. 1011a3-16. Za ovaj tekst, v. ib. 1063b7-16.

15 mada je u onom što čine jasno da u to ne veruju. Ali, kao što smo rekli, to je ono što im se događa, jer traže razlog za ono za šta ne postoji razlog /λόγος/: načelo dokaza nije dokaz. Lako bismo mogli ove uveriti u to (jer, to nije teško shvatiti), |ali oni koji traže samo prisilu u govoru traže nemoguće, jer oni traže da govore suprotnosti pošto neposredno izriču suprotne /tvrdnje/. Ako nije sve prema-nečemu već nešto jest i samo po sebi, tada ne bi svaka pojava bila istinita, jer pojava je pojava za nekoga, tako da onaj koji tvrdi da su sve |pojave istinite čini da sva bića budu prema-nečemu. Zbog toga oni koji traže prisilu u govoru |ali istovremeno traže zadržavanje govora treba da se čuvaju time što to nije prosto /pojava/ koja je istinita već pojava koja se pojavljuje /nekom/, onda kad se pojavljuje, tako i ukoliko /se pojavljuje/. A ako zadržavaju govor, ali ga ne zadržavaju |u tom smislu, tada će brzo slediti da tvrdje suprotno. Jer, moguće je da nešto istom čoveku po vidu izgleda med a po ukusu da ne izgleda, i da stvari ne izgledaju istovetne viđenju jednog ili drugog od oba oka, ukoliko su ona nejednaka. Ovima koji usled ranije navedenih razloga tvrde da je |pojava istinita (reći ćemo da po njima sledi da je istinito ono što se pojavljuje bilo kome)|<sup>52</sup> i da je usled toga sve podjednako i lažno i istinito. Jer niti se svima isto pojavljuje<sup>53</sup> niti se istom čoveku uvek isto /pojavljuje/, već se često u istom vremenu suprotno /pojavljuje/ (dodir naime tvrdi da ima dva prsta kad se oni ukrste, a viđenje da ima jedan); ali nešto nije /isto/ ne za isto čulo, i |ne u istom smislu, i ne na isti način i u isto |vreme, tako da bi ovo bilo istinito. Verovatno je da ovi koji to radi raspravljajući tvrde a ne usled neke stvarne teškoće moraju reći da nije pojava istinita već da je ona istinita za ovog. I kao što je i ranije rečeno<sup>54</sup>, nužno je da sve smatraju nečim

52. Praznina u tekstu; Aleksandrova dopuna: lako je suprotstaviti se. Prevod po dopuni Jaegera.

53. 1011a31-34. Za ovaj tekst, v.ib.1062b33-1063a10.

54. V.1011a20

5 |prema-nečemu, nečim što se odnosi prema mnjenju i opazanju, tako da ništa nije ni postalo niti će postati ako niko o tome prethodno nema mnjenje. A ako je postalo ili će postati, tada je jasno da se ne bi sve odnosilo prema mnjenju.

10 Takođe, ako je nešto jedinstveno, odnosi se prema nečemu jedinstvenom<sup>55</sup>, tj. prema nečemu određenom: ako je isto i polovina i jednako, sigurno ono nije jednako u odnosu na dvostruko. Ako su čovek |i predmet mnjenja /tò ðo-žáçµεvov/ isto u odnosu na to što mni, tada čovek neće biti to što mni već predmet mnjenja. A ako sve pojedinačno treba da se odnosi prema tom što mni, tada će se to što mni odnositi prema nečemu čega je po vrsti bezbroj.

15 Toliko o tome da je to mnjenje da protivstavljene tvrdnje nisu istovremeno istinite najvršće od svih, i o tome šta se događa onima koji |tvrde tako, te o tome zašto zastupaju takvo mišljenje. A pošto je nemoguće da protivtvrdnja bude istovremeno istinita u vezi s istim, očito je da ni suprotne ne mogu istovremeno pripadati istom. Jer, jedna<sup>56</sup> od dve suprotnosti nije ništa manje lišenost, a to je lišenost bivstva. A lišenost je poricanje |nekog određenog roda. Ako je dakle nemoguće istovremeno potvrđivati i poricati, tada je nemoguće da suprotnosti istovremeno pripadaju već ili obe pripadaju na neki način, ili jedna pripada na neki način a druga prosto-naprosto.

20 7 Nije<sup>57</sup> moguće da postoji išta između protivstavova, već je nužno za nešto jedno nešto ili tvrditi ili poricati, bilo šta da je to. |To je jasno ukoliko se prethodno odredi šta je istinito i lažno. Tvrditi da nije ono što jest ili da jeste ono što nije jest lažno, a tvrditi da jest ono što jest ili da nije ono što nije istinito je, tako da onaj koji tvrdi da /nešto/ jest

55. Oštećen tekst, nema zadovoljavajućeg rešenja. Christ dopunjuje: Takođe, ako se odnosi prema mnjenju; Lasson (sledeci Aleksandra): Takođe, ako je prema nečemu jest prema nečemu jedinstvenom ili prema nečemu određenom.

56. 1011b17-22. V.ib.1063b17-19 (prvobitna verzija teksta).

57. 1011b23-1012a24. Za ovaj tekst, v.ib.1063b19-24.

- 11 da nije mora ili govoriti istinu ili lagati. Ali, niti se za ono što jest kaže da nije ili da jest, niti se to kaže za ono što nije. Takođe, |to što je između<sup>58</sup> protivivrdnji biće između čoveka i konja nije ni jedno ni drugo. Ako to između postoji u tom smislu, tada ne bi postojala promena (jer nešto se menja, na primer, iz ne-dobrog u dobro ili iz ovog u ne-dobro), a ustvari pokazuje se da je promena uvek takva (jer, promena ne postoji drugačije osim u |protivstavljeno ili u to-između); ako pak postoji to-između, i u tom slučaju bi postojalo |neko postajanje u belo, ali ne iz ne-belog, a ustvari ne vidimo /da se tako nešto zbiva/. Takođe, razum /ôúvovot/ ili potvrđuje ili poriče svaki predmet razumevanja ili mišljenja - to je jasno iz određenja - kadgod tvrdi istinu /ἀληθεύη/ ili je u zabludi. Kad nešto spoji na ovaj način u tvrdnji ili u poricanju govori istinu, |a kad to ne učini na taj način, tada je u zabludi. Takođe, /to između/ mora postojati pored svih protivivrdnji, ako se ne govori samo rasprave radi, tako da /čovek/ neće govoriti ni istinu ni neistinu, i to će biti pored bića i nebića, tako da će pored postajanja i propadanja postojati neka promena. Takođe, postojaće /nešto između/ i u svim onim rodovima u kojima poricanje |donosi suprotnost, kao na primer kod brojeva: postojaće broj koji nije ni neparan ni ne-neparan. Ali to je nemoguće! To je jasno na osnovu određenja. Takođe, ići će se u beskraju, te bića neće biti samo za pola više već još višeg. Jer iznova će biti moguće poreći to /između/ i u odnosu
58. U S7 Aristotel kao jednu od lema svog najčvršćeg načela formuliše princip isključenja trećeg /tertium non datur/. Ovaj ima lemat-ski karakter jer sledi iz ustanovljene razlike protivrečja i suprotnosti i iz primene te razlike na pojam promene. Svaka promena je iz suprotnog (tj. iz lišenosti) u suprotno (tj. u oblik), a ona koja bi bila iz nečeg trećeg bila bi nužno promena po priličenosti, a tako se ništa ne menja (za potpuni dokaz v. Phys.225a4sqg. et n. 6 ad loc. cit.).

- na tvrdnju i u odnosu na poricanje, i to će biti nešto /treće/, |jer postoji neko njegovo različito bivstvo.
- Takođe, kad neko na pitanje da li je nešto belo kaže da nije, tada nije porekao ništa drugo do to da je jest /belo/; poricanje je to da nije /belo/. Neki su do ovog menjanja došli kao i do ostalih paradoksa: kad nisu sposobni da razreše erističke dokaze oni popuštaju dokazu i priznaju |da je zaključak istinit. Elem, jedni zastupaju to mišljenje usled takvog razloga, a drugi zato što zahtevaju da se sve obrazloži. Sa svima njima treba započeti od određenja. Određenje nastaje na osnovu toga što je nužno da oni nešto naznače /οηματίveriv/, jer odredba koju ta reč naznačuje mora biti određenje. Čini<sup>59</sup> se da Herakleitov |stav po kome sve i jest i nije čini da sve bude istinito, a Anaksagorin po kome postoji nešto između protivivrdnji da je sve lažno, jer kad je sve pomešano mešavina nije ni dobro ni ne-dobro, tako da se ne može reći ništa istinito.
- 8 Nakon što je to razgraničeno jasno je da i ono o čemu se govori |samo u jednom smislu i ono što važi za sve ne može postojati tako kako neki tvrde, tj. oni koji tvrde da ništa nije istinito (jer, oni tvrde da ništa ne sprečava da sa svime stvar stoji tako kao sa tvrdnjom da je dijametar sa-menjiv), i oni po kojima je sve istinito. Ovi stavovi su skoro istovetni Herakleitovom stavu. Onaj po kome |je sve istinito i sve lažno, taj zastupa i |oba ova stava odvojeno, tako da ako su oni stavovi nemogući, nemogući su i ovi. Uz to, jasno je da postoje protivivrdnje koje ne mogu istovremeno biti istinite; one zapravo ne mogu sve biti ni lažne, mada bi se na osnovu svega navedenog moglo misliti da je to moguće u većoj meri. |Ali, kod svih ovih dokaza treba zahtevati, kao što je to i u gornjim izlaganjima rečeno, ne da nešto jest ili nije već da znači nešto /οηματίveriv tv/: treba raspravljati na osnovu određenja, nakon što je shvaćeno šta znači /tí οηματίveriv/ "lažno" i "istinito". Ako to istinito

59.1012a24-b18. Za ovaj tekst, v. ib.1063b24-35.



nije ništa drugo do tvrđenje onog čije je poricanje lažno, tada |nije moguće da sve bude lažno jer nužno je da drugi deo protivitvrdnje bude istinit. Uz to, ako je nužno sve ili tvrditi ili poricati, tada je nemoguće da oboje budu lažni, jer samo je jedan deo protivitvrdnje lažan. Kod<sup>60</sup> svih takvih tvrdnji sledi ono o čemu svi brbljaju /τὸ θεολογούμενον/, tj. da same |sebe ukidaju. Onaj koji tvrdi da je sve istinito čini istinitim i stav suprotan vlastitom, tako da tvrdi da njegov vlastiti stav nije istinit (jer nijemu suprotan poriče da je ovaj istinit), a onaj po kome je sve lažno i samog sebe /progllašava lažnim/. A ako nešto izuzimaju, te po pravom jedino suprotan stav nije istinit a po drugom jedino vlastita /tvrdnja/ nije lažna, |ništa manje ne sledi to da oni zahtevaju bezbroj istinitih ili lažnih stavova. Jer, tvrdnja da je istinita istinita tvrdnja takođe je istinita, i to ide u bes-kraj.

(Jasno<sup>61</sup> je da ne govore istinu ni oni koji tvrde da sve miruje ni oni po kojima se sve kreće. Jer, ako sve miruje, tada će iste /stvari/ biti uvek |istinite i lažne, a očito je da se to menja (jer, taj koji tvrdi sam nije postojao i opet neće postojati); ako se pak, sve kreće, tada ništa neće biti istinito. Sve je onda lažno, a dokazano je da je to nemoguće. Uz to, nužno je da se biće menja, jer promena je iz nečeg u nešto. Međutim, nije tačno ni to da sve miruje |ili da je nekad u pokretu, ali da ništa nije takvo uvek, jer postoji nešto što večno pokreće to što je u pokretu, a to prvo pokretačko samo je nepokretno).

60. 1012b13-18. Za ovaj tekst, v. ib. 1062b7-9.

61. Pasus u uglastim zagradama (po Jaegeru) nastavlja se na 1010a-35-37.

### Dodatne napomene

1. Ovom formulacijom Aristotel spaja teoriju kauzaliteta i projekt nauke o biću kao biću /τὸ ὄντως ᾗ ὄν/. Uzroci i načela bića kao bića bili bi isto što i prvi uzroci i načela, tako da bi se ontologija vratila u okrilje aitiologije i arhe-logije. Dakle, pitanje koje Aristotel ovde pokreće jest: šta je *uzrok* bića /τὸ εἶναι/?

Knjige ABΓE (odnosno: Metaph. I, III, IV, i VI) zajedno predstavljaju *uvod* u prvu filozofiju. Knjige A ἔλλατον (alpha minor) i Δ, - odnosno Metaph. II, V - umetnute su docnije od strane antičkih priređivača izdanja Aristotelovih eseja o prvoj filozofiji. Skraćenu i ranije napisanu verziju ovog uvoda nalazimo u Metaph. XI.1-8 (knjiga K): izlaganju u Metaph. IV tu odgovora Metaph. XI.3-6. A ako je ovaj produženi uvod uopšte uvod u nešto što mu sledi, može to u kompoziciji Aristotelove "Metafizike" kakvu imamo pred sobom biti samo kontinuirana rasprava o bivstvu, dakle Aristotelova *usiologija* u njenom najizgrađenijem obliku, knjige ZHΘ (v. Metaph. VII-IX). Jer, najzad bivstvo /ὄνσις/ je *uzrok bića* (v. ib. 1043a2. 1043b14; načelo i uzrok, 1013a21, 1034a31, 1049a9, b30). Na ovu središnju teoriju prirodno se nadovezuje tema identiteta, Aristotelova "henologija" u knjizi I (v. Metaph. X). Filozofski uvod ili uvod u filozofsko delo nije ono bez čega se može. Metaph. IV daje projekt i perspektivu *učenjeljenja* filozofije kao nauke, tako da je daleko više od pukog uvoda u "pravu stvar". Ona to već jeste, i to možda na najosobniji način od svih Aristotelovih eseja o prvoj filozofiji.

U odnosu na istorijsko-aporetički uvod iz Metaph. I, III, ova knjiga se može s pravom smatrati *početkom* Aristotelove "Metafizike". Najzad, već i uvodna rečenica, da "*postoji* /ἔστιν/ neka nauka koja proučava /θεωρεῖ/ biće kao biće i sve što mu po sebi pripada" - rečenica koja je ostala merodavna za svaku potonju ontologiju, i od koje teško da može biti neke jasnije kad je reč o predmetu ontologije - načelno ograničava aporetičnost koja se isuviše često smatra osnovnom odlikom, štaviše vrlinom, Aristot-



УНИВЕРЗИТЕТ БЕОГРАД  
МИБ. СПОЈ 13414

*Naslov originala*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL  
WISSENSCHAFT DER LOGIK.

GEORG VILHELM FRIDRIH HEGEL

Erster Teil. Die objektive Logik.  
[Die Lehre vom Sein]

# NAUKA LOGIKE

Prvi deo

Stuttgart, 1936.

Fr. Frommanns Verlag

OBJEKTIVNA LOGIKA  
UČENJE O BICU

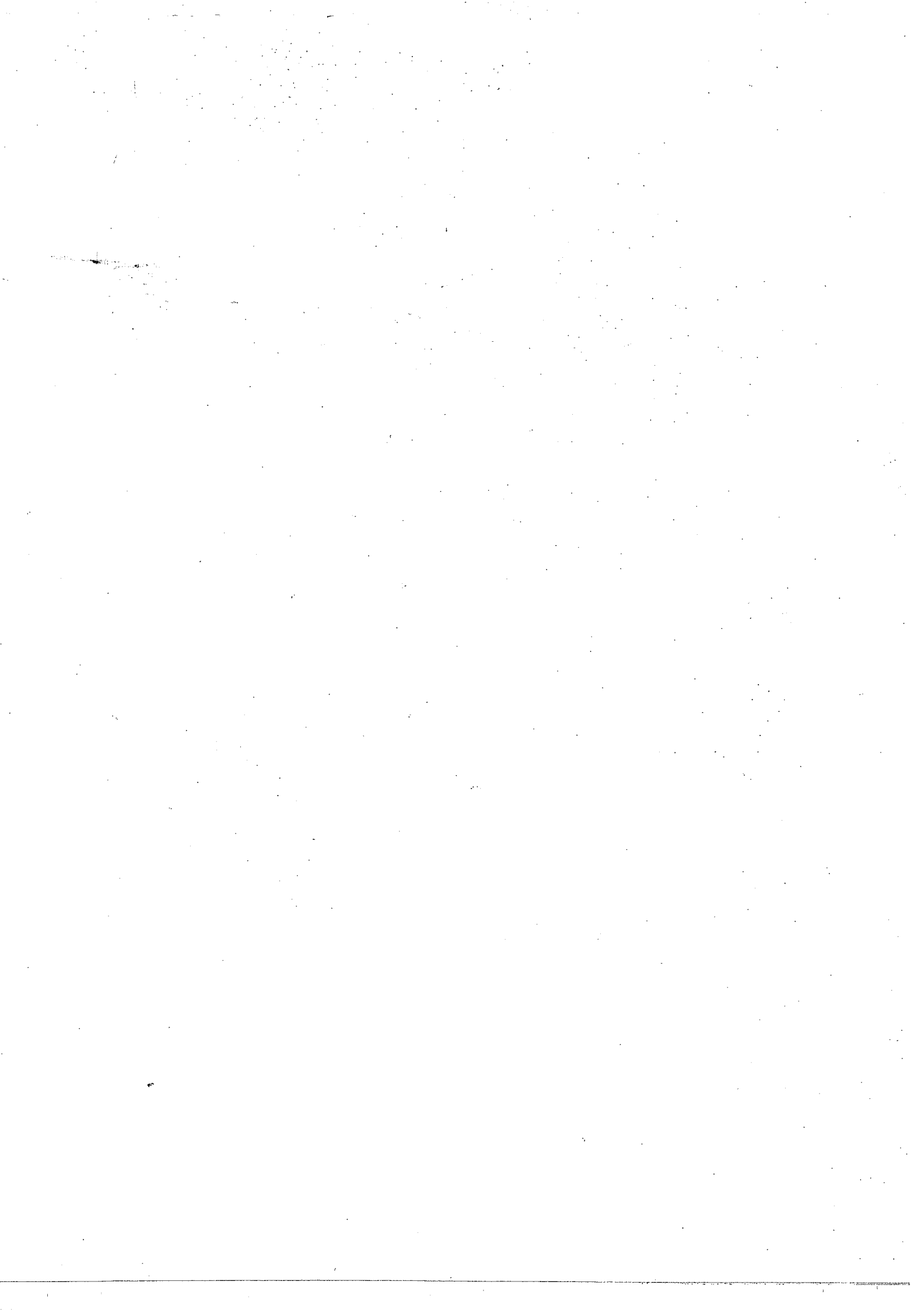
УНИВЕРЗИТЕТ БЕОГРАД  
МИБ. СПОЈ 13414/5

Preveo  
Dr Nikola Popović

Predgovor i stručna redakcija  
Dr GLIGORIJE ZAJEČARANOVIC



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD  
BEOGRAD 1976.



## ŠTA MORA DA ČINI POČETAK NAUKE?

Tek je u novije doba nastala svest o tome da nalaznje početka u filozofiji predstavlja teškoću, te je u više mahova bilo reči o razlogu te teškoće i o mogućnosti da se ona reši. Početak filozofije mora biti ili nešto što je posredovano ili nešto neposredno, i lako se može pokazati da on ne može biti ni jedno ni drugo; time se opovrgava jedan ili drugi način počinjanja.

Doduše, princip jedne filozofije izražava takođe neki početak, ali ne toliko subjektivan koliko objektivan, početak svih stvari. Princip je sadržina koja je na bilo koji način određena — voda, jedno, nus, ideja, — supstancija, monada itd.; ili ako se odnosi na prirodu saznavanja i time treba više da predstavlja samo neki kriterijum nego neku objektivnu odredbu, — mišljenje, opažanje, osećanje, ja, sama, subjektivnost, — onda se tu interes isto tako odnosi na sadržinsku odredbu. — Naprotiv, počinjanje kao takvo, kao nešto subjektivno u smislu nekog slučajnog načina pripremanja izlaganja ostaje nezapaženo i ravnodušno, a prema tome i potreba pitanja: čime treba započeti, beznačajna je nasuprot potrebi principa, jer izgleda da se jedino u njemu nalazi interes stvari, interes za to šta je istinito, šta je apsolutni osnov svega.

Ali, savremene neprilike oko početka potiču iz jedne dalje potrebe, koju još ne poznaju oni kojima je stalo do toga da svoj princip dokažu dogmatički ili da skeptički pronađu neki subjektivan kriterijum protiv dogmatičkog filozofiranja, a koju potpuno odbacuju oni koji, kao iz pištolja, počinju od svoga unutrašnjeg otkrovenja, od vere, intelektualnog opažanja itd., i koji bi hteli da se oslobode i metode i logike. Ako se mišljenje u početku apstraktno, interesuje pre svega samo za princip kao sadržinu, pa je u napredovanju

obrazovanja nagmano da obrati pažnju na drugu stranu, na ponašanje moći *saznavanja*, onda se i *subjektivno* delanje shvata kao *sušinski* momenat objektivne istine, te nastaje potreba da metoda bude ujedinjena sa sadržinom, *forma sa principom*. Na taj način *princip* treba da bude *takođe* početak, a ono što je *prvi* za *mišljenje* treba da bude i ono što je *prvo* u *toku* mišljenja.

Ovde treba samo razmotriti kako se pojavljuje *logički* početak; već su spomenute obe strane prema kojima se on može shvatiti: ili kao rezultat na posredan način ili kao pravi početak na neposredan način. Na ovom mestu se ne može razjašnjavati ono pitanje koje se u obrazovanosti vremena pokazalo tako važnim, da li je znanje istine neposredno, znanje koje u apsolutnom smislu počinje, neka vera, ili je pak neko posredovano znanje. Ukoliko se takvo razmatranje može izvršiti *prethodno*, to je urađeno na drugome mestu (u mojoj *Enciklopediji fil. nauka*, 3. izdanje, § 61. i dalje). Iz onoga što je tamo rečeno ovde mogu navesti samo to da ne postoji ništa, ni na nebu ni u prirodi niti u duhu ili ma gde bilo, što ne sadrži isto tako *neposrednost* kao i *posredovanje*, tako da se obe te odredbe pokazuju kao *neodvojene* i *neodvojive*, a ona suprotnost kao nešto ništavno. A što se *više naučnog razjašnjavanja*, u svakom se logičkom stavu pokazuju odredbe neposrednosti i posredovanja, pa dakle i razjašnjavanje njihove suprotnosti i njihove istinitosti. Ukoliko ta suprotnost u odnosu na mišljenje, znanje i saznavanje zadobija konkretniji oblik neposrednog ili posredovanog *znanja*, utoliko se privoda saznanja uopšte razmatra ne samo unutar nauke logike, već to saznanje u svojoj široj konkretnoj formi spada u nauku o duhu i u njegovu fenomenologiju. Međutim, želeći da se o saznanju bude *načisto* već pre nauke, to znači zahtevati da se saznanje *preučava izvan nje*, *izvan nauke* — to se ne može izvršiti, bar ne na nautan način, do kojeg je ovde jedino stalo.

Početak je *logičan*, pošto treba da bude *učinjen* u elementu mišljenja koje slobodno *barstvuje* za sebe, u *čistome znanju*. S ovim, on je *posredovan* usled toga što čisto znanje predstavlja poslednju, apsolutnu istinu *svesti*. U Uvodu je primечeno da *Fenomenologija duha* jeste nauka o *svesti*, izlaganje o tome da *svest* ima za rezultat *pojavn* nauke, to jest čisto znanje. Utoliko *Logika* pretpostavlja nauku o duhu koji se *pojavi*uje, koja *sadrži* i *pokazuje* *nužnost* i *time* dokaz istinitosti onog *stanovišta* koje predstavlja čisto znanje, a tako

isto njegovo posredovanje uopšte. U toj nauci o duhu koji se pojavljuje polazi se od empiričke, *čulne* *svesti*, i ta *svest* jeste pravo *neposredno* znanje; u njoj se razjašnjava šta se krije u tom neposrednom znanju. Druga *svest*, kao vera u božanske istine, unutrašnje iskustvo, znanje putem unutrašnjeg otkrovenja itd., pokazuje se pri neznatnom razmišljanju kao vrlo nepogodna da se prikazuje kao neposredno znanje. U onoj raspravi je neposredna *svest* *takođe* ono što je u nauci *prvo* i neposredno, dakle pretpostavka; u logici, međutim, pretpostavka jeste to što se na osnovu onog razmatranja pokazalo kao rezultat, — *ideja* kao čisto znanje. *Logika* je *čista nauka*, to jest čisto znanje u celokupnom obimu njegovog razvoja. A *ta* se *ideja* određuje u onome rezultatu tako da predstavlja *izvesnost* koja je postala istina, *izvesnost* koja se, s jedne strane, više ne nalazi nasuprot predmetu, već ga je učinila unutrašnjim, te za ni zna kao za *sânu* sebe, — i koja je, s druge strane, napustila znanje o sebi kao nečemu što je nasuprot predmetnome i što je jedino njegovo uništenje, koja je otkudena od te subjektivnosti, pa jeste *jedinstvo* sa svojim otudjenjem.

Da bi pak, polazeći od ove odredbe čistoga znanja, početak ostao immanentan nauci o njemu, ne treba raditi ništa drugo nego posmatrati, ili stavise, samo primati *ono što postoji*, odstranjajući sve refleksije, sva mnenja, koja se inače imaju.

Čisto znanje, kao *stiveno* u to *jedinstvo* ukinulo je svaki odnos sa nečim drugim i sa posredovanjem; to je ono što je bez razlike; prema tome, ovo bezrazlično *sâno* prestaje da bude znanje; postoji samo *jednostavna neposrednost*.

Sâma jednostavna neposrednost jeste izraz refleksije i odnosi se na razlikovanje od onoga što je posredovano. Stoga ta jednostavna neposrednost jeste u svome pravom izrazu *čisto biće*. Kao što *čisto* znanje ne treba da znači nešto drugo do znanje kao takvo, sasvim apstraktno, tako ni *čisto* biće ne treba da znači ništa drugo do *biće* uopšte: *biće*, ništa drugo, bez ikakve dalje odredbe i ispunjenja.

Ovde je *biće* ono što čini početak, prikazano kao postalo posredovanjem, i to posredovanjem koje u isto vreme znači prevaziženje sama sebe; sa pretpostavkom čistoga znanja kao rezultata konačnoga znanja, *svesti*. Ali, ako ne treba pravi nikakvu pretpostavku, ako sam početak treba uzeti *neposredno*, onda se on određuje samo time što to treba da bude početak logike, mišljenja za sebe. Postoji samo otkrivač, koja

se može smatrati takođe za neku samovolju, naime da se želi posmatrati *mišljenje kao takvo*. Na taj način, početak mora biti *apsolutan*, ili, što ovde znači isto, apstraktan početak; tako on ne sme da *pretpostavi ništa*, ne sme ničim da bude posredovan, niti da ima neki *osnov*, *naprotiv*, on sam treba da predstavlja *osnov celokupne nauke*. Stoga početak mora biti *pristo-naprsto nešto neposredno*, ili štaviše ledino samo ono *neposredno*. Kao što ne može imati neku određbu u odnosu prema drugom, on isto tako ne može ni u samom sebi sadržati neku određbu, neku sadržinu, jer tako nešto predstavljalo bi razlikovanje i odnos nečeg različitog, jednog prema drugome, a time neko posredovanje. Dakle, početak jeste *čisto biće*.

Posle ovog prostog izlaganja onoga što pre svega pripada jedino tome što je i samo najprostije, logičkom početku, mogu se navesti još sledeće šire refleksije: ipak, one ne mogu toliko služiti objašnjenju i potvrdi onog izlaganja koje je za sebe završeno, koliko ih, naprotiv, samo izazivaju one predstave i refleksije koje nam unapred mogu preprečiti put, mada one, kao i sve druge prethodne predrasude, moraju biti rešene u samoj nauci, i zato bi zapravo trebalo pozvati na strpljivo čekanje na to rešenje.

Uvid da ono što je *apsolutno-istinito* mora predstavljati rezultat, i obrnuto, da svaki rezultat pretpostavlja neku prvu istinu, ali koja, zato što je prva, posmatrano objektivno, nije nužna i sa subjektivne strane nije saznata, — izazvao je u novije vreme misao da je filozofija u stanju da počne samo nekom *hipotetičnom* i *problematičnom* istinom i da zato filozofiranje može biti u prvom redu samo neko traženje: jedno shvatanje koje je *Rainhold* u poznije doba svoga filozofiranja mnogostruko urgirao i kojem se mora odati priznanje da mu u osnovi leži pravo interesovanje, koje se odnosi na spekulativnu prirodu filozofskog početka. Kritičko razmatranje toga shvatanja jeste u isto vreme povod da se pripremi prethodno razumevanje smisla logičkog napredovanja uopšte; jer to shvatanje obuhvata neposredno u sebi osvrst na to napredovanje. I to, ono ga zamišlja tako da u filozofiji napredovanje predstavlja štaviše neko vraćanje i zasniavanje, na osnovu čega se tek pokazuje da ono čime se započelo ne predstavlja samo nešto što je proizvoljno usvojeno, već je u stvari delom ono *istinito*, delom ono što je *prva istina*.

Mora se priznati da je to *suštinsko shvatanje* — koje će se u samoj logici bliže pokazati — da napredovanje jeste *po-*

*vratak u osnov*, u ono *prvobitno* i ono *istinito*, od čega zavisi čino čime se započelo i koje ga u stvari proizvodi. — Tako se *svest*, na svome putu od neposrednosti sa kojom ona počinje, svodi na *apsolutno znanje kao svoju najdublju istinu*. To poslednje, taj osnov, jeste takođe ono iz čega proizlazi ono prvo, koje se pojavilo kao nešto neposredno. — Tako se *apsolutni duh*, koji se pokazuje kao konkretna i poslednja najviša istina svega bića, saznaje na *kraju* razvoja još više kao *duh* koji se slobodno otuđuje i otpušta u oblik nekog *neposrednog* bića, — odlučuje se na stvaranje jednog sveta koji sadrži u sebi sve što je spadalo u ono razviće koje je prethodilo onome rezultatu, i što se blagodareći tome obrnutom položaju prema svome početku pretvara u nešto što zavisi od rezultata kao principa. Ono što je za nauku bitno ne sastoji se toliko u tome što je početak nešto potpuno neposredno, već u tome što celina nauke predstavlja jedno krupljenje u samom sebi, u kome ono što je prvo postaje takođe ono poslednje, a ono što je poslednje postaje takođe ono prvo.

Stoga se, s druge strane, pokazuje kao isto tako nužno da se posmatra kao *rezultat* ono u šta se kretanje vraća kao u svojoj *osnov*. S obzirom na to, ono prvo je isto tako osnov, a ono poslednje jeste nešto izvedeno; pošto se polazi od onoga što je prvo, pa se pravilnim zaključivanjem, dolazi do onoga što je poslednje kao do osnova, taj osnov jeste rezultat. Osim toga, *napredovanje* od onoga što čini početak treba posmatrati samo kao njegovo dalje određivanje, tako da ono početno i dalje leži u osnovi svega što sledi, a ne išezava iz njega. Napredovanje se ne sastoji u tome što bi se izvede samo nešto *drugo* ili što bi se prelazilo u nešto zaista drugo; — i *ukoliko se to prelaženje pojavljuje*, *ukoliko se ono isto tako ponovo ukida*. Na taj naći, početak filozofije predstavlja onu osnovu koja se nalazi i održava u svim narednim razvićima, ono što ostaje potpuno immanentno svojim daljim odredbama.

Blagodareći tome napredovanju, početak gubi onu jednostranost koju ima u toj određenosti što predstavlja nešto neposredno i apstraktno uopšte; on postaje nešto *posredovano*, a time se *linija naučnog napredovanja pretvara u jednu krug*. — U isto vreme pokazuje se da se ono što sačinjava početak u početku još ne saznaje *istiniski*, pošto ono u njemu predstavlja ono što je još nerazvijeno, nešto besadržajno, a da je tek nauka, i to u njenom potpustom razvoju, njegovo savršeno, sadržajno i tada tek zaista dokazano saznanje.

Ali zbog toga što se tek *rezultat* pojavljuje kao apsolutni osnov, napredovanje toga saznanja nije nešto provizorno niti problematično i hipotetično, već mora da bude determinisano prirodnom same stvari i sadržine. Onaj početak nije nešto proizvoljno i nešto usvojeno samo privremeno, niti nešto što se pojavljuje kao svojevolično i što je mlobeno pretpostavljeno, a o čemu se potom ipak pokazuje da se pravilno postupalo u tome što se ono uzima za početak; ne kao što je slučaj kod onih konstrukcija koje se moraju činiti radi dokaza nekog geometrijskog stava — da se o njima tek naknadno na dokazima pokazuje da se pravilno postupilo što su se upravo te linije povlačile, pa se zatim u samim dokazima počinje sa upoređivanjem tih linija ili uglova; za sebe to se ne poima na tome povlačenju linija ili upoređivanju.

Tako je malčas neposredno na samoj čistoj nauči naznačen *razlog* zašto se u njoj polazi od čistoga bića. To čisto biće je ono jedinstvo u koje se vraća čisto znanje, ili ako samo to čisto znanje još treba kao forma da se smatra različitim od svoga jedinstva, onda je čisto biće takođe sadržina čistog znanja. To je ona strana sa koje to čisto biće, to apsoluthno-neposredno, jeste isto tako apsoluthno postredovano. Ali, upravo zbog toga što je čisto biće ovde početak, ono se mora isto tako sustinski shvatiti samo u toj jednostranosti, da bude ono što je čisto-neposredno. Ukoliko ono ne bi predstavljaló tu čistu neodređenost, ukoliko bi bilo određeno, ono bi se shvatilo kao nešto postredovano, što je već dovedeno dalje; nešto što je određeno sadrži nešto drugo prema nečemu što je prvo. Prema tome, u *prirodi samog početka* leži da je on biće i ništa drugo. Stoga, da bi se ustó u filozofiju nisu potrebne nikakve druge pripreme, niti druge refleksije i polazne tačke.

Iz toga što je početak — početak filozofije, za nj se ne može izvesti nikakva *blíža odredba* ili neka *pozitivna* sadržina. Jer filozofija je ovde, na početku, gde sama stvar još ne postoji, prazna reć ili neka usvojena, neopravdana predstava. Iz čistog znanja dobija se samo ta negativna odredba, da početak treba da je *apstraktni* početak. Ukoliko se čisto biće shvati kao *sadržina* čistoga znanja, utoliko se to čisto znanje ima da povuće od svoje sadržine, da je ostavi samu za sebe i da je dalje ne određuje. — Ili, pošto se čisto biće mora posmatrati kao ono jedinstvo sa kojim se podudarilo znanje na svome vrhuncu upređivanja sa objektom, to je u tom jedinstvu znanje iščezlo i nije ostavilo nikakvu razliku od njegova

i prema tome nikakvu odredbu za niego. — Ni inače ne postoji nešto ili neka sadržina koja bi se mogla upotrebiti da bi se njome napravio određeniji početak.

Međutim, mogla bi se izostaviti takođe odredba *bića*, koja je do sada pretpostavljana kao početak, tako da bi se jedino postavljao zahtev da se učini neki čist početak. Tada postoji jedino *sám početak*, te bi trebalo videti šta on jeste. — Ovo stanovište moglo bi se u isto vreme uputiti kao predlog za poravnanje onima koji se, na osnovu ma kojih refleksija, delimice ne mogu pomiriti sa tim da se počinje sa bićem, a još manje sa ishodom koji ima biće, da prelazi u ništa, — delimice uopšte ništa drugo ne znaju nego to da se u nauci počinje sa *pretpostavkom* neke *predstave*, — predstave koja se potom *analizira*, tako da sada rezultat takve analize služi kao prvi određeni pojam u nauci. Kada bismo se mi takođe pridržavali toga postupka, onda ne bismo imali nikakvog posebnog predmeta, jer početak, kao početak *mišljenja*, treba da bude sasvim apstraktan, sasvim opšti, sasvim forma bez ikakve *sadržine*; prema tome, imati bismo jedino predstavu o nekom pukom početku kao takvom. Dakle, treba samo videti šta imamo u toj predstavi.

Ne postoji još ništa, a treba nešto da postane. Početak nije čisto ništa, već jedno ništa od koga treba da proizade nešto; dakle, biće je sadržano takođe već u početku. Prema tome, početak sadrži u sebi obeje: biće i ništa; on je jedinstvo bića i ničega: — ili, on je nebiće koje u isto vreme, jeste biće, i biće koje u isto vreme jeste nebiće.

Osim toga: biće i ništa postoje u početku kao *različiti*; jer početak ukazuje na nešto drugo; — on je nebiće koje stoji u vezi sa bićem kao sa nečim drugim: ono što počinje još *ne postoji*; ono se tek primiče biću. Prema tome, početak sadrži biće kao takvo koje se *idajnije od nebića* ili *ga akida* kao nešto što je njemu suprotno.

Ali, dalje, ono što počinje već *postoji*, a isto tako ono takođe još *ne postoji*. Dakle, ovi suprotstavljeni biće i nebiće, nalaze se u početku u neposrednom svedinjenju; ili početak je njihovo *herazlikovano jedinstvo*.

Dakle, iz analize početka dobio bi se pojam jedinstva bića i nebića, — ili, u reflektiranijoj formi, pojam jedinstva *razlikovanosti* ili nerazlikovanosti, — ili pojam identiteta identiteta i neidentiteta! Ovaj bi se pojam mogao shvatiti kao

<sup>1</sup> Ovaj je termin Hegel upotrebio već u svom prvom spisu (*Diferenz*, Wwe. Bd. I, S. 251).



prva, najčistija, to jest najapstraktnija definicija onoga što je apsolutno; — i on bi to u stvari bio da je uopšte stalo do forme definicija i do imena onoga što je apsolutno. U ovome smislu, kao što bi onaj apstraktni pojam bio prva, tako bi sve dalje odredbe i razvija predstavljali samo određenije i bogatije definicije ovog apsoluta. Ali neka oni koji *bicem* kao početkom nisu zadovoljni zbog toga što ono prelazi u ništa i iz toga nastaje jedinstvo bića i ničega, razmislite o tome da li bi bili zadovoljniji onim početkom koji polazi od predstave *početka* i od njene analize, koja će svakako biti pravilna, a koja isto tako dovodi do jedinstva bića i ničega, nego time da se biće učini početkom.

Međutim, treba učiniti još jednu dalju opasku o ovome postupku. Ona analiza pretpostavlja da je predstava početka poznata; tako se postupalo po ugledu na druge nauke. Ove pretpostavljaju svoj predmet i podrazumevaju da svako ima o njemu istu predstavu i da bi u toj predstavi mogao naći otprilike iste odredbe koje one o njemu tu i tamo pokazuju i navode na osnovu analize, upoređivanja i ostalog rezonovanja. Međutim, ono što sačinjava apsolutni početak mora isto tako biti nešto što je inače poznato; ako je pak ono nešto konkretno, a time nešto u sebi raznoliko određeno, onda je taj odnos, koji ono u sebi predstavlja, pretpostavljen kao nešto poznato; time je taj odnos označen kao nešto *neposredno*, što *on*, međutim, *nije*; jer on je odnos samo kao odnos različitih, usled čega sadrži u sebi *posredovanje*. Osim toga, na onome što je konkretno pojavljuju se slučajnost i proizvoljnost analize i različitog određivanja. Koje se odredbe pronalaze, zavisi od toga šta svak *nalazi* u svojoj neposrednoj slučajnoj predstavi. Odnos koji se nalazi u nečemu što je konkretno, u nekom sintetičnom jedinstvu, jeste *nužan* samo ukoliko nije zatečen već je proizveden vlastitim kretanjem momenata u vraćanju u to jedinstvo, — kretanjem koje predstavlja suprotnost analitičkog postupka, jednog delanja koje je spoljašnje stvari i koje se zbiva u subjektu.

U ovome se sadrži i ovo bliže, da ono što treba da čini početak ne može biti nešto konkretno, niti nešto takvo što sadrži izvestan odnos *unutar samog sebe*. Jer takvo nešto pretpostavlja unutar sebe izvesno posredovanje i prelazanje od nečega što je prvo ka nečemu što je drugo, a rezultat toga bi bilo ono konkretno koje je postalo prosto. Ali, sam početak ne treba da bude već nešto što je prvo i nešto što je drugo; takvo nešto što u sebi jeste nešto prvo i nešto drugo već

sadrži u sebi neku odmaklost u napredovanju. Stoga, ono što čini početak, sâm početak, treba uzeti kao ono što se ne može analizirati u njegovoj prostoj neispunjenoj neposrednosti, dakle kao *bice*, kao ono što je potpuno prazno.

Ako bi možda neko nestrpljiv zbog razmatranja apstraktnog početka, hteo reci da ne treba početi početkom, već neposredno samom *stvarju*, onda ta stvar nije ništa drugo nego ono prazno biće; jer, šta stvar jeste, to je ono što treba zapravo da se pokaže tek u toku nauke, što ne može da se pretpostavi pre nje kao poznato.

Uzme li se inače ma koja druga forma, da bi se imao neki drugi početak a ne prazno biće, on će trpeti od onih navedenih nedostataka. Oni koji su nezadovoljni ovim početkom, neka sebi postave zadatak da započnu drukčije, kako bi pri tome otklonili te nedostatke. *Dio 1. Arhiv 28. 1919.*

Međutim, nije moguće da se uopšte ne spomene jedan originalan početak filozofije koji se u novije doba proćuo, početak sa *Ja*. On je potekao delom iz refleksije da se iz prve istine mora izvesti sve što sledi, delom iz potrebe da *prva istina* bude nešto poznato i, još više, nešto *neposredno izvesno*. Taj početak nije uopšte neka takva predstava koja je slučajna i koja može biti u jednome subjektu takva, a u nekom drugom subjektu drukčija. Jer *Ja*, ta neposredna samo-svest, pokazuje se pre svega sama delom kao nešto *neposredno*, a delom kao nešto što je poznato u mnogo višem smislu nego ma koja druga predstava; doduše, nešto inače poznato pripada tome *Ja*, ali još je neka sadržina koja se od njega razlikuje, dakle neposredno slučajna; *Ja*, naprotiv, jeste jednostavna izvesnost sama sebe. Ali *Ja* uopšte jeste takode u isto vreme nešto konkretno, ili *Ja* jeste štavise ono najkonkretnije, — svest o sebi kao beskonačno raznolikom svetu. Da *Ja* bude početak filozofije i njen osnov, radi toga se zahteva izdvajanje te konkretosti, — apsolutni akt kojim se *Ja* čisti od sama sebe i kao apstraktno *Ja* stupa u svoju svest. Ali, to čisto *Ja nije* sada neko neposredno, niti ono poznato, ono obično *Ja* naše svesti, od koga bi nauka trebalo da počne neposredno i za svakoga. Onaj akt ne bi zapravo bio ništa drugo do uzdizanje na stanovište čistoga znanja na kome je iščezla razlika između onoga što je subjektivno i onoga što je objektivno. Ali, kako se to uzdizanje zahteva tako *neposredno*, ono predstavlja jedan subjektivni postulat; da bi se ispostavilo kao pravi zahtev, to bi napredovanje konkretnoga *Ja* od neposredne svesti ka čistom znanju mo-

ralo da bude pokazano i izloženo na njemu samom na osnovu njegove vlastite nužnosti. Bez toga objektivnog kretanja čisto se znanje, određeno takođe kao intelektualni opažaj, pokazuje kao neko proizvoljno stanovište, ili čak kao neko od onih empiričkih stanja svesti s obzirom na koje je stalo do toga da li ga neko u sebi nalazi ili ga u sebi može proizvesti, dok neko drugi to ne može. Ukoliko pak to čisto znanje mora biti suštinsko čisto znanje, a čisto znanje se postavlja u individualnoj svesti samo pomoću apsolutnog akta samouzdanja i ne postoji u njoj neposredno, utoliko se gubi onaj dobitak koji navodno proizlazi iz toga početka filozofije, naime da je ono nešto prosto i neposredno poznato, što svaki nalazi neposredno u sebi i na šta može da nadoveže dalju refleksiju; naprotiv, ono čisto znanje jeste u svojoj apstraktnoj suštavnosti nešto što je običnoj svesti nepoznato, nešto što ona ne nalazi u sebi. Time, naprotiv, nastaje štetnost one obmane da je navodno reč o nečem poznatom, o Ja empiričke samosvesti, dok je u stvari reč o nečem što je toj svesti daleko. Određba čiste znanja kao Ja stalno povlači za sobom ponovno sećanje na subjektivno Ja, čija ograničenja treba da se zaborave, i određava prisutnom predstavu kao da se oni stavovi i odnosi, koji se o Ja pokazuju u daljem razvoju, javljaju u običnoj svesti i u njoj se mogu naći, pošto je ona ta o kojoj se oni iskazuju. Ovo brkanje proizvodi, umesto neposredne jasnosti, naprotiv, samo neku utoliko grublju pometnju i potpunu dezorijentaciju; prema vani je ona uz to izazvala najgrublje nesporazume.

Osim toga, što se tiče subjektivne određenosti toga Ja uopšte, čisto znanje doista oslobada to Ja njegovog ograničenog značenja da u objektu poseduje svoju nesavladivu suprotnost. Iz tog razloga bi, međutim, bilo bar suviše da se i dalje zadržuje taj subjektivni stav i odredba čistoga susstava kao Ja. Ali, ta odredba povlači za sobom ne samo onu nezgodnu dvosmislenost u značenju reči Ja, već ona, bliže posmatrana, ostaje takođe jedno subjektivno Ja. Stvarno razvijanje nauke koja polazi od Ja pekačije da objekat u njemu ima i zadržava za Ja trajnu odredbu nečega što je drugo za Ja, dakle, da one Ja od koga se polazi nije čisto znanje, koje je uistinu savladalo suprotnost svesti, već da je još upleteno u pojavu.

Pri ovome treba učiniti još suštinsku napomenu da, kada bi se zaisla Ja moglo odrediti po sebi kao čisto znanje ili kao intelektualni opažaj i priznati kao početak, onda u nauci

nije stalo do toga šta postoji po sebi ili u unutrašnosti, već do postojanja onoga što je unutrašnje u misljenju i do one određene koja tačno jedno unutrašnje ima u tome postojanju. Ono pak što od intelektualnog opažaja ili — ako se njegov predmet zove ono što je večno, ono što je božansko, ono što je apsolutno, — ono što se od toga što je večno ili apsolutno nalazi u onome što je početak nauke, to ne može biti ništa drugo do neka prva, neposredna, prosta odredba. Ma koje ime da mu se da koje je sadržajnije od onoga koje izražava prosto biće, može doći u obzir samo to, kako takvo apsolutno ulazi u misao znanje i u izražavanje toga znanja. Zaista, intelektualni opažaj predstavlja nasilno odbacivanje posredovanja i spolišnje refleksije dokazivanja. Međutim, ono više što se u intelektualnom opažaju iskazuje osim jedinstavne neposrednosti, to je neka konkretnost, nešto što u sebi sadrži različite odredbe. Pa ipak, iskazivanje i prikazivanje nečega takvog jeste, kao što je već primećeno, jedno posredničko kretanje koje polazi od jedne od tih odredaba i prelazi na drugu, mada se ova druga vraća onoj prvoj; — to je kretanje koje u isto vreme ne sme biti proizvoljno ili asertivno. Stoga ono od čega se u takvom izlaganju počinje nije ono samo konkretno, već samo ona prosta neposrednost od koje kretanje polazi. Osim toga, ako se za početak uzme nešto konkretno, onda nedostaje dokaz koji je potreban za povezivanje odredaba koje se nalaze u tome konkretnom.

Ako se, dakle, u iskazu onoga apsolutnog ili večnog ili boga (i bog bi imao najneospornije pravo da se uzme za početak), ako se u njihovom opažaju ili misli o njima nalazi više nego u čistome biću, onda to što se u njima nalazi treba da se istakne tek u znanju kao misaonim, a ne predstavnom; ono što se u njima nalazi može biti sadržajno koliko mu drago, ipak ona odredba koja se prvo pojavljuje u znanju jeste nešto jednostavno, jer se jedino u onome što je jednostavno ne nalazi ništa više do čisti početak; samo ono što je posredno još ne postoji neka uznapredovanost od jednoga ka drugome. Prema tome, ono što treba da bude iskazano o biću ili da se sadrži u bogatijim formama predstavljanja o apsolutnom ili o bogu, to je u početku samo prazna reč i samo biće; dakle to što je jednostavno, koje inače nema dru-

gog značenja, to prazno, jeste prosto-naprostu početak filozofije.

Ovo samo uviđanje tako je prosto da za taj početak kao takav nije potrebna neka priprema niti još neki dalji uvod; i ova prethodnost rezonovanja o početku nije mogla imati nameru da se on privede već, naprotiv, da se svaka prethodnost odstrani.

## OPSTA PODELA BIĆA

Biće je pre svega, uopšte određeno u odnosu prema drugome;

Na drugom mestu, ono određuje sebe unutar samog sebe;

Na trećem mestu, nakon što je ova prethodna podela odstranjena, biće je apstraktna neodređenost i neposrednost, u kojoj mora biti početak.

Prema prvoj odredbi biće se odvaja od *suštine*, pošto ono osim toga u svome razvoju pokazuje svoj totalitet samo kao jednu oblast pojma i njoj suprotstavlja kao momenat drugu oblast.

Prema drugoj odredbi ono jeste sfera unutar koje spadaju odredbe i celokupno kretanje refleksije-bića. U njoj će se biće postaviti u sledeće tri odredbe:

I kao određeno kao takva; *kvalitet*;

II kao *ukinuta* određeno; *veličina*, *kvantitet*;

III kao *kvalitativno* određeni *kvantitet*; *mera*.

Ova je podela ovde prethodno navođenje, kao što je u Uvodu napomenuto o ovim podelama uopšte; njene odredbe treba tek iz kretanja samog bića da nastanu, da se njime definišu i opravdaju. O odstupanju ove podela od uobičajenog izvođenja kategorija, naime kao kvantiteta, kvaliteta, relacije i modaliteta, koje uostalom kod *Kanta* treba da predstavljaju samo naslove za njegove kategorije, a u stvari su i same samo opštije kategorije, — o tome ne treba ovde ništa napominjati, pošto će celokupno izvođenje pokazati uopšte ono u čemu se odstupa od uobičajenog rasporeda i značenja kategorija.

Samo se, možda, može napomenuti to da se inače odredba *kvantiteta* navodi pre *kvaliteta* — i to — kao i najveći

deo — bez većeg razloga. Već je pokazano da biće kao takvo sačinjava početak, stoga kvalitativno biće. Iz uporedivanja kvaliteta sa kvantitetom lako se razjašnjava da je kvalitet po prirodi prva kategorija. Jer kvantitet je kvalitet koji je već postao negativan; *veličina* je određenost koja nije više jedno sa bićem, nego se već razlikuje od njega, ona je pre-vaziđeni kvalitet, koji je postao ravnodušan. *Veličina* obuhvata u sebi promenljivost bića, a da se sa njenom promenom ne menja sama stvar, ono biće čiju odredbu ona predstavlja; dok je, naprotiv, kvalitativna određenost jedno isto sa svojim bićem, ne izlazi izvan njega ništa stoji u njemu, već predstavlja njegovu neposrednu ograničenost. Otuda kvalitet kao *neposredna* određenost jeste prva, i sa njom treba početi.

*Mera* je jedna *relacija*, ali ne relacija uopšte, već određena relacija kvaliteta i kvantiteta jednog prema drugom; kategorije koje *Kant* obuhvata pod relacijom dobiće svoje mesto sasvim drugde. *Mera* se takođe može, ako se hoće, smatrati za neki modalitet; ali pošto kod *Kanta* modalitet navodno ne sačinjava više neku odredbu sadržine, već se tiče samo njenog odnosa prema mišljenju, prema onome što je subjektivno, to je mera sasvim heterogeni odnos koji ne spada u modalitet.

*Treća* odredba bića pada unutar odseka kvaliteta, pošto se ono kao apstraktna neposrednost spušta do pojedinačne određenosti nasuprot svojim drugim određenostima unutar svoje oblasti.

*Prvi odsek*

**ODREĐENOST (KVALITET)**

Biče je ono neposredno koje je neodređeno; ono je bez određenosti prema suštini, kao što je još bez određenosti koju može dobiti unutar sama sebe. To neretleksiono biče jeste biče kakvo je ono neposredno jedno samo po sebi.

Pošto je neodređeno, ono je biče bez kvaliteta; ali po sebi njemu pripada karakter neodređenosti samo u suprotnosti prema onome što je *održano* ili kvalitativno. Međutim, nasuprot biču uopšte stupa *određeno* biče kao takvo, ali time sama njegova neodređenost sačinjava njegov kvalitet. Stoga će se pokazati da *prvo* biče jeste po sebi određeno, a time na *drugome* mestu, da ono prelazi u *postojanje* (tubiče), da jeste *postojanje*; a pošto se ovo kao konačno biče prevazilazi prelazeći u beskonačni odnos biča prema samom sebi, to na *trećem* mestu, ono prelazi u *biče za sebe*.

**Prva glava**

**A. Biče**

*Biče, čisto biče*, — bez ikakve druge odredbe. U svojoj neodređenoj neposrednosti je ono jednako jedno samom sebi, a takođe nije nejednako u odnosu na drugo, nema nikakve raznolikosti unutar sebe, niti vani. Blagodareći ma kojoj odredbi ili sadržini koja bi se u njemu nalazila, ili kojom bi ono bilo postavljeno kao različito od nekoga drugog, čisto biče se ne bi održalo u svojoj čistoći. Ono je čista neodređenost i praznina. — U njemu se *ništa* ne može opaziti, ako se tu može govoriti o opažanju; ili ono jeste jedino samo, to čisto, prazno opažanje. Isto se tako u njemu ne može zamisliti,

nešto ili ono isto tako jeste samo to prazno mišljenje. Biće, to neodređeno neposredno, jeste u stvari ništa, i ni više ni manje nego ništa.

## B. Ništa

Ništa, čisto ništa; ono je prosta jednakost sa samim sobom, savršena praznina, bez odredbe i bez sadržaja; nerazličitost u samom sebi. — Ukoliko se ovde mogu spomenuti opažanje ili mišljenje, utoliko važi kao neka razlika to da li se opaža ili misli nešto ili ništa. Dakle, opažati ili misliti ništa ima neko značenje; to dvoje se razlikuje, na taj način u našem opažanju ili mišljenju jeste (egzistira) ništa; ili, štaviše, ono jeste samo prazno opažanje i mišljenje, i isto prazno opažanje ili mišljenje kao čisto biće. — Prema tome, ništa je ista odredba ili štaviše bezodredbenost, a time je uopšte isto što i čisto biće.

## C. Bivanje

### 1. Jedinstvo bića i ničega

Čisto biće i čisto ništa jesu, prema tome, isto. Ono što je istina, to nije ni biće ni ništa, već to da je biće prešlo — ne da prelazi — u ništa i ništa u biće. Ali isto tako istina nije ni njihova nerazličitost nego to da oni nisu isto, da su apsolutno različiti, ali su isto tako neodvojeni i neodvojivi, i svaki neposredno iščezava u svojoj suprotnosti. Prema tome, njihova je istina ovo kretanje neposrednog iščezavanja jednog u drugome: bivanje, kretanje, u kome se oboje razlikuju, ali jednom razlikom koja se isto tako neposredno prevazišla.

### NAPOMENA I.

Ništa se obično suprotstavlja nečemu; ali nešto je već jedno određeno bivstvujuće, koje se razlikuje u odnosu na drugo nešto; tako, dakle, i ono ništa koje je suprotstavljeno nečemu, ništa bilo kojeg nečega, jeste jedno određeno ništa. Međutim, ovde treba ništa uzeti u njegovoj neodređenoj jed-nostavnosti. — Ako bi neko smatrao pravilnijim da se biću suprotstavi nebiće umesto ništa, protiv toga se, s obzirom na

rezultat, ne bi moglo imati ništa, jer je u nebiću sadržan odnos prema biću; ono je oboje, biće i njegova negacija, izraženi u jednome, ništa, kakvo se nalazi u bivanju. Ali, pre svega, ne radi se o formi suprotstavljanja, to jest u isto vreme odnosa, već o apstraktnoj, neposrednoj negaciji, o onom ništa čisto za sebe, o odricanju lišenom odnosa, — o onome što bi se, ako se želi, moglo izraziti i prostim: ne.

Prostu misao o čistome biću izrazili su, prvo eleačani, naročito Parmenid, kao ono što je apsolutno i kao jedinu istinu, i u svojim fragmentima koji su sačuvani on ju je izrazio sa čistim oduševljenjem mišljenja koje prvi put shvata sebe u svojoj apsolutnoj apstraktnosti: samo biće postoji, a ništa apsolutno ne postoji. — Kao što je poznato, u istočnjačkim sistemima, naročito u budizmu, ništa, ono prazno, jeste apsolutni princip. — Nasuprot toj jednostavnoj i jednostranoj apstrakciji, dubokoumni Heraklit je istakao viši, to-talni pojam bivanja i rekao je: Biće isto tako malo postoji kao i ništa, ili takođe: sve teče, što znači: sve je bivanje. — Popularne izreke, naročito istočnjačke, da sve što postoji ima već u svome začetku klicu svoga propadanja, dok smrt, obrnuto, predstavlja ulaz u novi život, izražavaju u osnovi isto sjedinjavanje bića i ničega. Ali ovi izrazi imaju neki supstrat na kome se dešava to prelazanje; biće i ništa razdvajaju se u vremenu, ali se ne zamisljaju u njemu kao momenti koji se smenjuju, ali se ne zamisljaju u njihovoj apstrakciji, pa otuda ni tako da su po sebi i za sebe isto.

Ex nihilo nihil fit — jeste jedan od onih stavova kojima je u metafizici bio pripisivan veliki značaj. U tome stavu ili treba videti samo praznu tautologiju: ništa je ništa; ili, ako bi u njemu bivanje trebalo da ima stvarno značenje, onda, naprotiv, pošto iz ničega postaje samo ništa, u njemu u stvari ne postoji bivanje, jer u njemu ništa ostaje ništa. Bivanje sadrži u sebi to da ništa ne ostaje ništa, već da prelazi u svoje drugo, u biće. — Kada je docnija metafizika, naročito hrišćanska, odbacila stav: iz ničega ne postaje ništa, ona je onda tvrdila da postoji neki prelaz iz ničega u biće; ma kako da je ona taj stav uzimala sintetički ili prosto predstavno, ipak se čak u najnesavršenijem sjedinjenju nalazi jedna tačka u kojoj se biće i ništa podudaraju i njihova različitost iščezava. — Stav: Iz ničega ne postaje ništa, ništa jeste upravo ništa, ima svoj pravi značaj na osnovu svoje suprotnosti prema bivanju uopšte, a time i prema stvaranju sveta iz ničega. Oni koji zastupaju stav: Ništa jeste upravo ništa, i

koji se njime čak oduševljavaju, nisu svesni toga da time povlađuju apstraktnom panteizmu elećaca, a takođe po samoj stvari i spinozistićkom panteizmu. Ono filozofsko shvatanje za koje važi princip: »Biće je samo biće, ništa je samo ništa«, zaslužuje da se zove sistem identiteta; taj apstraktni identitet jeste suština panteizma.

Ako rezultat, po kome su biće i ništa isto, začuđuje ili izgleda paradoksan, onda na to ne treba dalje obraćati pažnju; naprotiv trebalo bi se čuditi onom čuđenju koje se u filozofiji pokazuje tako novim i koje zaboravlja da se u toj nauci javljaju sasvim drukčije odredbe nego u običnoj svesti i u takozvanom običnom ljudskom razumu, koji zapravo nije zdrav razum, već razum koji je takođe odnegovan za apstrakcije i za veru ili čak za priznoverje u apstrakcije. Ne bi bilo teško pokazati ovo jedinstvo bića i ničega u svakome primeru, u svakom stvarnom ili svakoj misli. Ono isto što je gore rećeno o neposrednosti i posredovanju (od kojih ovo poslednje sadrži u sebi neki odnos jednog prema drugome, a time sa njime negaciju), to isto mora se reći o *biću i ničemu: da nigde na nebu ni na zemlji ne postoji nešto što u sebi ne bi sadržavalo oboje, biće i ništa*. Naravno, pošto je ovde reć *ma o kojem nećemu i stvarnome*, to u njima ne postoje više one odredbe u savršenoj neistinitosti u kojoj se nalaze kao biće i ništa, već u jednoj široj odredbi i shvataju se, na primer, kao *pozitivno i negativno*, ono je postavljeno, reflektovano biće a ovo je postavljeno, reflektovano ništa; ali pozitivno i negativno sadrže kao svoju apstraktnu osnovu: ono prvo — biće, a ovo drugo — ništa.

— Tako u samom bogu kvaliteti, *delotvornosti, stvaranje, moć* itd. sadrže suštinski odredbu onoga što je negativno, — oni se sastoje u proizvođenju nećeg *drugog*. Ali, bilo bi sasvim izlišno da se ovde ono tvrđenje objašnjava empirički, pomoću primera. Pošto od sada ovo jedinstvo bića i nećega leži jednom za svagda u osnovi kao prva istina, sačinjavajući elemenat svega što sledi, to kao primeri toga jedinstva služe, osim bivanja, sve dalje logičke odredbe: postojanje, kvaliteti, uopšte svi filozofski pojmovi. Ali, neka takozvani obični ili zdravi ljudski razum, ukoliko odbacuje nerazdvojnost bića i ničega, pokuša da pronađe neki primer u kome bi se pokazalo da je ono jedno odvojeno od onog drugog (nešto od granice, meće, ili one beskonačno, bog, kao što je upravo spomenuto, od delotvornosti). Jedino prazne zamisli, samo biće i ništa jesu tako nešto odvojeno, a upravo njih onaj razum pretpostavlja istini,

koja se svuda nalazi pred nama, nerazdvojnosti jednoga i drugoga.

Ne možemo imati nameru da sa svih strana predupređujemo one pometnje u koje pri takvom jednom logičkom stavu zapada obična svest, jer one su neiscrpne. Samo neke od njih mogu se spomenuti, jedan od razloga takve pometnje jeste, između ostaloga, to što svest uz takav jedan apstraktni logički stav donosi sa sobom predstave o nekom konkretnom nećemu, zaboravljajući da nije reć o takvom nećemu, već jedno o čistim apstrakcijama bića i ničega, i da jedino njih treba imati u vidu.

Biće i nebiće jesu isto; prema tome, jedno isto je da li ja postojim ili ne postojim, da li ova kuća postoji ili ne postoji, da li su ovih sto talira moja imovina ili ne. — Ovaj zaključak ili primena onoga stava potpuno menja njegov smisao. Taj stav sadrži u sebi čiste apstrakcije bića i ničega; međutim, ona primena pravi od njih jedno određeno biće i određeno ništa. Ali, kao što je rećeno, ovde nije reć o određenome biću. Određeno, konačno biće jeste takvo, koje se odnosi prema drugom biću; ono je sadržina koja stoji u odnosu nužnosti sa drugim sadržinom, sa celim svetom. S obzirom na uzajamno određujuću povezanost celine metafizika je mogla da postavi tvrđenje — u osnovi tautološko — da bi se celi univerzum srušio kada bi bila razorena jedna trunčica prašine. U primerima koji se navode protiv stava o kome je ovde reć, proizlazi da nije svejedno da li nešto postoji ili ne postoji, ne zbog bića ili nebića, već zbog njegove *sadržine*, koja ga povezuje sa drugim. Ako se *pretpostavi* neka određena sadržina, ma koje određeno postojanje, onda se to postojanje, zato što je *određeno*, nalazi u raznovrsnim odnosima sa drugim sadržinom; za njega nije svejedno da li izvesna druga sadržina sa kojom ono stoji u odnosu postoji ili ne postoji; jer samo blagodarajući takvom odnosu je ono suštinski to što jeste. Isti slučaj imamo u *predstavljanju* (pošto tu uzimamo nebiće u određenijem smislu predstavljanja nasuprot stvarnosti), u čijoj povezanosti nisu ravnodušni biće ili odsustvo jedne *sadržine*, koja se kao određena predstavlja u odnosu sa drugom. —

Ovo razmatranje sadrži isto ono što sačinjava glavni moment u Kantovoj kritici ontološkog dokaza o postojanju boga, na koju ćemo se, međutim, ovde osvrnuti samo s obzirom na razliku između bića i ničega uopšte i *određenog* bića ili nebića, koja se u njoj javlja. — Kao što je poznato, u onom se vajnom dokazu pretpostavljao pojam jednog suštastva kome pripadaju



svi realiteti, pa dakle i egzistencija, koja se isto tako uzima kao jedan od realiteta. Kantova se kritika poglavito pridržava toga da *egzistencija* ili *biće* (koji se tu smatraju za jednoznačne) nije neka *osobina* ili neki *realan predikat*, to znači nije neki pojam o nečemu što može pridoci *pojmu* neke stvari.\* — Kant hoće time da kaže da *biće* nije neka sadržajna odredba. — Prema tome, nastavlja on, ono što je moguće ne sadrži u sebi ništa više od onoga što je stvarno; sto stvarnih talira ne sadrži ni najmanje više nego sto mogućih; naime, oni nemaju drukčije sadržajne odredbe nego ovi. Za ovu sadržinu, posmatranu kao izolovanu, u stvari je *ravnodušno* da li postoji ili ne postoji; u njoj se ne nalazi razlika između *bića* i *nebića*, ta se razlika nje uopšte ne tiče: sto talira se ne smanjuju ako ne postoje, niti se povećavaju kada postoje. Neka razlika mora tek da dođe od nekuda. — »Naprotiv«, napominje Kant, »u momo imovnom stanju nalazi se više ako imam stvarnih talira nego ako imam samo pojam o njima, ili njihovu mogućnost. Jer predmet se kod stvarnosti ne sadrži samo analitički u momu pojmu, već *pridolazi uz moj pojam* (koji predstavlja jednu odredbu moga stanja) *sintetički*, mada se tih zamišljenih sto talira ni najmanje ne povećavaju tim njihovim postojanjem izvan moga pojma.«

Ovde se *pretpostavlja*ju — da ostanemo kod Kantovih izraza koji nisu bez zamršene nezgrapnosti — dva različita stanja, jedno koje Kant zove *pojam*, a pod kojim treba razumeti predstavu, i drugo, *imovno stanje*. Za svako od tih stanja, za imovinu kao i za predstavljanje, sto talira jesu jedna sadržajna odredba, ili, kako se Kant izražava, »oni pridolaze uz takvo jedno stanje *sintetički*«; ja kao *posednik* stotine talira ili kao njihov *neposednik*, ili takođe ja kao onaj ko sebi *predstavlja* sto talira ili ih ne predstavlja, to je svakako različita sadržina. Opštije shvaćeno: apstrakcije *biće* i *ništa* prestaju biti apstrakcije kada dobiju neku određenu sadržinu; tada je *biće* realitet, određeno *biće* stotine talira; *ništa* jeste tada negacija, određeno *nebiće* stotine talira. Sama ta sadržajna odredba, tih sto talira, čak shvaćeni apstraktno za sebe, jeste u jednome stanju neizmenjeno ono isto što je u drugome. Ali, pošto se osim toga *biće* shvata kao *imovno stanje*, to stotine talira stupa u odnos sa jednim stanjem, a za to stanje

\* Kants *Kritik der r. Vern.* 2. Aufl., S. 628 ff. — (Naš prevod *Kritika čistog uma*, prvo izdanje od 1932, str. 309. i d.; drugo izdanje od 1958. str. 494. i dalje. — *Prim. prev.*)

nije ravnodušna takva određenost koju oni imaju; njihovo *biće* ili *nebiće* jeste samo *promena*; oni su preneti u *oblast postojanja*. Kada se, stoga, urgira protiv jedinstva *bića* i *ničega*, da ipak nije svejedno da li ovo ili ono (sto talira) postoji ili ne postoji, onda je to jedna obmana, što mi tu razliku prosto prenosimo na *biće* i *nebiće*, da li ja sto talira *posedujem* ili *ne posedujem* — jedna obmana koja, kao što je pokazano, počiva na jednostranoj apstrakciji koja izostavlja *određeno postojanje* koje se nalazi u takvim primerima i zadržava samo *biće* i *nebiće*, kao što ona obrnuto apstraktno *biće* i *ništa*, koje treba da bude shvaćeno, preobraća u jedno određeno *biće* i *ništa*, u postojanje. Tek *postojanje* sadrži realnu razliku *bića* i *ničega*, naime *nešto* i *drugo*. — Ta realna razlika lebdi ispred predstavljanja umesto apstraktnoga *bića* i čistoga *ništa* i njihove samo zamišljene razlike.

Tako »blagodareći egzistenciji nešto ulazi«, kako se Kant izražava, »u kontekst celokupnog iskustva«, »mi time dobijamo jedan predmet *opažaja* više, ali time se naš *pojam* o predmetu ne uvećava«. Kao što se vidi iz onoga što je objašnjeno, to znači da je nešto preko egzistencije u vezi sa *drugim*, u suštini zato što je ono određena egzistencija, a između ostalog i sa nekim lko opaža. — Pojam stotine talira, veli Kant, ne povećava se putem opažanja. *Pojam* ovde znači maločas pomenutih *izolovano* predstavljenih sto talira. Doduše, u tome izolovanom obliku oni su jedna empirička sadržina, ali odsječena, bez veze i određenosti u odnosu prema *drugome*; forma identiteta sa sobom lišava ih odnosa sa drugim, čineći ih ravnodušnim prema tome da li su opaženi ili ne. Ali taj vajni *pojam* stotine talira jeste jedan lažni pojam; forma jedinstavnog odnosa prema sebi ne pripada samoj takvoj ograničenoj, konačnoj sadržini; to je forma koju je subjektivni razum načinio i pozajmio sadržini; sto talira nisu nešto što se odnosi na sebe, već nešto promenljivo i prolazno.

Mišljenje ili predstavljanje pred kojim lebdi samo neko određeno *biće*, postojanje, treba uputiti natrag na onaj spomenuti početak nauke koji je učinio Parmenid, koji je svoje predstavljanje a time i predstavljanje potonjih vremena prečistio i uzneo u *čistu misao*, u *biće* kao takvo, čime je proizveo element nauke. — Ono što je u *nauci prvo*, moralo se pokazati *istorijski* kao ono što je prvo. I eleatsko *jedno* ili *biće* moramo smatrati za ono što je prvo u znanju o misli; *voda* i njoj slični materijalni principi *mogu* zaista da predstavljaaju ono što je opšte, ali kao materije oni nisu čiste misli; *brojevi* niti su prva

prosta misao niti misao koja ostaje pri sebi, već misao koja je samoj sebi sasvim spoljašnja.

Upućivanje od *posebnog konačnog bića* na biće kao takvo u njegovoj potpuno apstraktnoj opštosti mora se smatrati kako za najpreći teorijski tako čak i za najpreći praktičan postulat. Kada se naime u pogledu sto talira smatra vrlo važnim što u mome imovnom stanju čini izvesnu razliku to da li ih *imam ili ne*, a još više da li ja postojim ili ne, da li drugo postoji ili ne, onda se može podsetiti na to — ne pomi- njući da će postojati takva imovna stanja za koja će takav posed od sto talira biti ravnodušan, — da čovek treba da se u svom ubedenju uzdigne do te apstraktno opštosti u kojoj je njemu doista svejedno da li sto talira postoje ili ne postoje, bez obzira na kvantitativni odnos u kojem oni stoje prema njegovome imovnom stanju, isto tako kao što mu je svejedno da li on postoji ili ne, to jest da li živi konačnim životom ili ne (jer ima se u vidu jedno stanje, određeno biće) itd. — čak si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae,\* rekao je jedan Rimljanin, a hrišćanin treba još više da se nalazi u toj ravno- dušnosti.

Treba još primetiti neposrednu vezu u kojoj stoji uzdi- zanje iznad stotine talira i konačnih stvari uopšte sa onto- loškim dokazom i navedenom Kantovom kritikom istoga. Ta Kantova kritika naišla je na opšte odobravanje blagodarici svome popularnom primeru; ko ne bi znao da se sto stvarnih talira razlikuje od stotine samo mogućih talira, da oni čine izvesnu razliku u mome imovnom stanju? Pošto se tako ova različenost pokazuje na stotini talira, to su pojam, to jest sadr- žinska određenost kao prazna mogućnost, i biće različiti jedno od drugog; *prema tome*, i pojam boga razlikuje se od njegovog bića, te kao što nisam u stanju da iz mogućnosti stotine talira izvedem njihovu stvarnost, isto tako ne mogu iz pojma boga »iščeprikatu« njegovu egzistenciju; a ontološki se dokaz na- vodno sastoji u tome ispaćenju egzistencije boga iz njego- voga pojma. Mada na svaki način ima tačnosti u tvrđenju da se pojam razlikuje od bića, ipak se bog još više razlikuje od stotine talira i drugih konačnih stvari. Po *definiciji konačni stvari*, u njima su različiti pojam i biće, odvojeni su pojam i realitet, duša i telo, a time su one prolazne i smrtno; međutim, apstraktna definicija boga je upravo to da su njegov pojam i

\* »I ako svet treba da se sruši i propadne, njeга neustrašivo će nositi ruševine« (Horat. Carm., 3.3.7). — Prim. uređ.

njegovo biće *ne-odvojeni* i *ne-odvojeni*. Prava kritika kategorija i unta sastoji se upravo u tome da se saznavanje obavesti o toj razlici i da se ono spreči da odredbe i odnose omoga što je ko- načno primenjuje na boga.

#### NAPOMENA 2.

Može se navesti još jedan drugi razlog koji doprinosi od- vratnosti prema stvari o biću i ničemu; taj se razlog sastoji u tome što je rezultat koji proizlazi iz razmatranja bića i ničega nesavršeno izražen stavom: *Biće i ništa jesu jedno i isto*. Akcenat se stavlja prevensivno na ono biti — *jedno* — i — *isto*, kao uopšte u sudu, u kome tek predikat izražava ono što sub- jekat *jest*. Onda izgleda da je smisao u tome da se opovrgava razlika, koja se ipak u isto vreme u stavu neposredno javlja; jer on izražava *obe* odredbe, biće i ništa, i sadrži ih u sebi kao različite. — U isto vreme ne može se misliti da se od njih apstrahuje, a da se zadrži samo jedinstvo. Taj bi se smisao pokazao sam od sebe kao jedinstvan, pošto se ono od čega treba apstrahovati ipak nalazi i označava u tom stavu. — Uko- liko pak stav: *Biće i ništa jesu isto* izražava identitet tih odre- daba, ali ih u stvari isto tako obe sadrži u sebi kao različite, utoliko on sam u sebi protivreći sebi i ukida se. Ako to bliže fiksiramo, onda je tu postavljen jedan stav koji, bliže razmo- tren, ima tendenciju da iščezne sam od sebe. Ali time se na njemu samom dešava ono što treba da sačinjava njegovu sa- držinu, naime *bivanje*.

Prema tome, taj stav *sadrži* u sebi taj rezultat, on je sam po sebi taj rezultat. Međutim, ona okolnost na koju ovde treba skrenuti pažnju jeste nedostatak što sâm rezultat nije *izražen* u stavu; ono što ga u njemu saznanje jeste neka spoljašnja refleksija. — O tome se odmah u početku mora učiniti ova opšta napomena: stav u formi suda nije podesean da izražava spekulativne istine; poznavanje ove okolnosti bilo bi podeseo da se otklone mnoga pogrešna shvatanja spekulativnih istina. Sud jeste identičan odnos između subjekta i predikata, pri čemu se apstrahuje od toga što subjekat poseduje još više odredaba pored odredbe predikata, kao i od toga što je pre- dikat po obimu širi od subjekta. Ako je pak sadržina speku- lativna, onda i ono *neidentično* subjekta i predikata jeste suš- tinski momenat, ali ono u sudu nije izraženo. Paradokсна i bizarna svetlost, u kojoj se mnogošta iz novije filozofije poka-



zuje onima koji nisu dobro upoznati sa spekulativnim mišljenjem, raznooliko se upliće u formu prostoga suda kada se ona upotrebi za izražavanje spekulativnih rezultata.

Da bi se izrazila spekulativna istina, spomenuti se nedostatak nadoknađuje pre svega na taj način što se dodaje suptilni stav: *Biće i ništa nisu isto*, koji je gore isto tako iskazan. Ali nastaje drugi nedostatak — ti stavovi su nepovezani, te dakle sadržinu izlažu samo u antinomiji, dok se ipak njihova sadržina odnosi na jedno isto, pa one odredbe koje su izražene u ta dva stava treba apsolutno da se ujedine, — ujedinenje koje potom može da se iskaže samo kao neki *nemir* onih koji se u isto vreme ne podnose, kao *neko kretanje*. Najčešća nepravda koja se nanosi spekulativnoj sadržini sastoji se u tome što se ona učini jednostranom, to jest što se ističe samo jedan od onih stavova u koje se ona može razlučiti. Tada se ne može osporavati pravo da se taj stav tvrdi: *ma koliko da je taj iskaz pravilan, on je isto toliko lažan*, jer kad se jednom iz onoga što je spekulativno uzme jedan stav, onda se bar isto tako morao uzeti u obzir i navesti onaj drugi stav. — Pri tome treba još naročito spomenuti ovu *tako reči nesrećnu reč: jedinstvo*; *jedinstvo* označuje neku subjektivnu refleksiju još više nego što to čini *identitet*; ono se shvata poglavito kao onaj odnos koji potiče iz *upoređivanja*, iz spoljašnje refleksije. Ukoliko spoljašnja refleksija nalazi u dva različna predmeta isto, utoliko postoji jedno jedinstvo, na taj način što se pri tom pretpostavlja da su predmeti koji se upoređuju potpuno ravnodušni prema tome jedinstvu, tako da se to upoređivanje i to jedinstvo uopšte ne tiču samih predmeta, predstavljajući jedno delanje i određivanje koje je za njih spoljašnje. Otuda to jedinstvo izražava potpuno *apstraktnu* istovetnost i glasi utoliko grublje i čudnije ukoliko se predmeti o kojima se ono iskazuje pokazuju kao apsolutno različni. Stoga bi umesto jedinstvo utoliko bolje bilo reći samo *neodvojenost i neodvojivost*; ali time nije izraženo ono što je afirmativno u odnosu celine.

Tako celokupni istiniti rezultat koji se ovde pokazao jeste *bivanje*, koje ne predstavlja samo jednostrano ili apstraktno jedinstvo bića i ničega. Nego se bivanje sastoji u tome kretanju, što je čisto biće neposredno i prosto, što je ono zbog toga isto tako čisto ništa, što njihova razlika *postoji*, ali se isto tako *prevazilazi i ne postoji*. Prema tome, u rezultatu se isto tako tvrdi razlika bića i ničega, ali kao razlika koja je samo *zamišljena*.

*Zamišlja* se da je biće štaviše ono apsolutno drugo nego što je ništa, i od njihove apsolutne razlike ništa nije jasnije i, kako izgleda, ništa nije lakše od mogućnosti da se ta razlika pokaže. Međutim, isto je tako lako uveriti se da je to nemoguće, da se ta *razlika ne može iskazati*. *Oni koji žele da ostanu pri različiti između bića i ničega neka pokušaju da pokažu u čemu se ta razlika sastoji*. Kada bi biće i ništa imali ma koju određenost kojom bi se razlikovali, onda bi oni, kao što je napomenuto, predstavljali određeno biće i određeno ništa, a ne čisto biće i čisto ništa, kao što oni to ovde još jesu. Otuda je njihova razlika potpuno prazna, svako od njih dvoje jeste na isti način ono neodređeno; ona se stoga ne nalazi na njima samima, već samo u nečem trećem, u *mišljenju*. Međutim, mnenje je jedna forma onoga što je subjektivno, što ne spada u ovu vrstu izlaganja. Ono pak treće u kome postoje biće i ništa mora ovde takođe da se pojavi; a ono se tu i pojavilo, to je *bivanje*. U bivanju se biće i ništa nalaze kao različni; bivanje postoji samo ukoliko su biće i ništa različni. To treće jeste nešto drugo nego što su biće i ništa; — oni postoje samo u nečemu drugome, što znači isto tako da oni ne postoje za sebe. Bivanje je postojanje bića isto tako kao i nebića; ili njihovo postojanje jeste samo njihovo biće u jednome; upravo to njihovo postojanje jeste ono što isto tako njihovu razliku prevazilazi.

Zahtev da se naznači razlika između bića i ničega obuhvata u sebi i zahtev da se kaže u čemu se *zapravo* sastoji *biće i ništa*. Neka oni koji se protive tome da ono jedno i ono drugo saznaju samo kao *prelaženje* jednoga u drugo, i koji o biću i o ničemu tvrde ovo ili ono, navedu o čemu govore, to jest neka postavne neku *definiciju* o biću i ničemu i neka dokažu da je ona tačna. Sve dok ne ispune taj prvi zahtev stare nauke, čija logička pravila oni inače priznaju i primenjuju, sva ona tvrdjenja o biću i ničemu jesu samo uveravanja, bez naučne vrednosti. Kada se ranije tvrdilo da egzistencija, ukoliko se najpre smatra jednoznačnom sa bićem, predstavlja *dopunu* za *mogućnost*, onda je time pretpostavljena jedna druga odredba, mogućnost, a biće nije izraženo u njegovoj neposrednosti, već kao ne-samostalno, kao uslovljeno. Za ono biće koje je *posredovano* zadržaćemo izraz: *egzistencija*. Međutim, ljudi svakako *predstavljaju* biće — recimo, u slici čiste svetlosti, kao jasnost nepomućenog viđenja, a ništa kao čistu noć pa njihovu razliku povezuju sa tom dobro poznatom čulnom razlikom. U stvari, pak, ako se i to viđenje tačnije predstavi, onda se lako može

primetiiti da se u apsolutnoj jasnosti vidi ništa manje i ništa više nego u apsolutnoj pomrčini, da je jedno viđenje isto tako čisto viđenje kao i ono drugo, viđenje koje znače isto. Čista svetlost i čista pomrčina jesu dve praznine koje znače isto. Tek u određenoj svetlosti — a tu svetlost određuje mrak — dakle u pomućenoj svetlosti, isto tako tek u određenoj pomrčini — a tu pomrčini određuje svetlost, — u osvetljenoj pomrčini može se nešto razlikovati jer tek pomućena svetlost i osvetljena pomrčina poseduju na samima sebi razliku, pa time predstavljaju određeno biće, *postojanje*.

### NAPOMENA 3!

Jedinstvo čiji momenti, biće i ništa, postoje kao neodvojivi jeste u isto vreme od njih samih različno, a tako je nasuprot njima jedno *treće*, koje u svojoj najsvojstvenijoj formi jeste *bivanje*. *Prelaženje* je isto što i *bivanje*, samo što se u prelaženju bića i ništa, koji od jednoga prelaze k drugome, više zamišljaju kao da miruju jedno izvan drugog, a prelaženje kao nešto što se dešava između njih. Kada se i čim se povede reč o biću ili o ničemu, to treće mora biti tu; jer biće i ništa ne postoje za sebe, već se nalaze samo u *bivanju*, u tome *trećem*. Ali to treće ima raznolike empiričke oblike, koje apstrakcija ostavlja na stranu ili zanemaruje, da bi one svoje proizvode, biće i ništa, zadržala svako za sebe i pokazala ih kao zaštićene od prelaženja. Protiv takvog jednostavnog ponašanja apstrakcije treba isto tako jednostavno podsetiti samo na onu empiričku egzistenciju u kojoj sama ona apstrakcija, jeste samo nešto, ima neko postojanje. Ili su inače forme refleksije te kojima treba da se fiksira odvojenost onih koji su neodvojivi. Na takvoj odredbi nalazi se po sebi i za sebe njena vlastita suprotnost, i ne vraćajući se na prirodu stvari niti apelujući na nju ona se odredba refleksije može objasniti po sebi samoj time što će se uzeti onakva kakva je i što će se na njoj samoj pokazati njeno drugo. Bilo bi to uzaludan posao kada bi neko hteo da takoreći pohvata sve obrte i dosetke refleksije i njenog rezonovanja, da bismo joj oduzeli i onemogućili izlaze i odstupanja kojima ona prikriva sebi svoju protivrečnost prema samoj sebi. Zbog toga ču se takođe uzdržati od toga da se obazirem na one razne takozvane zametke i opovrgavanja koji su izneti protiv tvrdjenja da ni biće ni ništa nisu nešto istinito, već da je njihova istina samo *bivanje*; ono

obrazovanje misli, koje je potrebno da bi se uvidela ništavnost tih opovrgavanja ili čak da bi svako sam sebi izbio iz glave takve pomisli, postiže se samo kritičkim saznanjem razumnih formi; međutim, oni koji najviše obiluju u takvim zamerkama odmah obasipaju svojim refleksijama prve stavove, mada se nisu potrudili niti se trude da dubljinom proučavanjem logike postanu svesni prirode tih nategnutih refleksija.

Treba razmotriti nekoliko pojava koje proizlaze iz pretpostavke da su biće i ništa izolovani jedno od drugoga i da se jedno postavlja izvan područja drugoga, tako da je time prelaženje negirano.

*Parmenid* je zadržao biće i bio je najdosledniji kada je u isto vreme rekao za ništa da ono uopšte *ne postoji*; jedno biće postoji. Biće tako sasvim za sebe jeste ono što je neodređeno, dakle, nema nikakvog odnosa prema drugom; stoga se čini da se, polazeći od *toga početka*, ne može *dalje ići napred*, naima iz njega samog, te da se neko napredovanje može desiti samo time što bi se na nj nadovezalo *spolja* nešto tuđe. Napredak, po kome je biće isto što ništa, pokazuje se, prema tome, kao drugi, apsolutni početak, — neko prelaženje koje postoji za sebe i koje pridolazi biću spolja. Biće uopšte ne bi predstavljalo apsolutni početak kada bi imalo neku određenosť; u tom slučaju ono bi zavrsilo od nečega drugog i ne bi bilo neposredno, ne bi bilo početak. *Ali*, ako je neodređeno i time pravi početak, onda ono takođe nema ničega čime bi prešlo ka nečemu drugom, ono je tada u isto vreme *krak*. Isto tako nije moguće da iz njega nešto proizađe, kao što ništa ne može u nj da uđe; ni kod Parmenida ni kod Spinoze ne može se od bića ili od apsolutne supstancije poći napred ka onome što je negativno, konačno. Ako se, međutim, ipak pođe napred, što, kao što je primечeno, polazeći od bića koje nema odnosa, pa dakle ni napretka, može da se desi samo na spijašnji način, onda je to napredovanje jedan drugi, novi početak. Takav je *Filiteov* najapsolutniji, bezuslovni osnovni stav: *Postavljanje A = A*; drugi osnovni stav jeste *protivstavljanje*; taj drugi treba da je delimične uslovljen, *delimične* bezuslovan (prema tome protivrečnost u sebi). To je jedno napredovanje spo- ljašnje refleksije koje isto tako ponovo odrice ono čime počinje kao nečim što je apsolutno — protivstavljanje je negacija prvog identiteta, — kao što ono odmah svoje drugo neslovljeno pretvara izričito ujedno u nešto uslovljeno. Ali, ako bi uopšte bilo opravdano da se ide napred, to jest da se pre- vazide prvi početak, onda bi se u samom tom prvome moralo

nalaziti to da bi se nešto drugo moglo odnositi prema njemu; ono bi, dakle, moralo biti nešto određeno. Ali kao takvo nešto ne pokazuje se biće, a takođe ni apsolutna supstancija; naprotiv. To prvo jeste ono što je neposredno, ono što je još apsolutno neodređeno.

Najrecitije, možda zaboravljene opise o nemogućnosti da se od nečega što je apstraktno dođe do nečega udaljenijeg i do njihovog ujedinjenja dao je *Jakobi* u interesu svoje polemike protiv Kantove sinteze samosvesti *a priori* u svojoj raspravi o poduhvatu kritizama da urazumi am (*Jac. Werke III Bd.*). *Jakobi* postavlja zadatak (str. 113) tako da se u jednome od čistih elemenata pokaže postanak ili proizvođenje neke sinteze, bilo u čistom elementu svesti, prostora ili vremena. »Neka je prostor jedno, neka je vreme jedno, svest neka je jedno... Pa kazujte sada kako se za vas svako od to troje jednih čisto u samom sebi umnogostručava, ... svako je samo ono jedno i nikakvo drugo; jedna jednodobnost, jedna istost onoga taj, ta, to! bez tajstva, tastva, tostva; jer ovo troje još dremaju zajedno sa taj, ta, to u beskonačnosti = O onoga što je neodređeno, iz čega sve i svako određeno treba takođe tek da proizađe! Šta unosi konačnost u one tri beskonačnosti? Šta oplodjava prostor i vreme *a priori* brojem i merom, pretvarajući ih u neku čistu raznovrsnost? Šta dovodi čisti vokal do suglasnika, ili oscilaciju? Kako dospeva njegov čisti vokal do suglasnika, ili štaviše kako se njegovo bezglasno neprekidno duvanje, prekidajući samo sebe zaustavlja, da bi dobilo bar neku vrstu samoglasnika, neki akcenat? — Kao što se vidi, *Jakobi* je vrlo tačno uvideo čudovišnost apstrakcije, bilo da se radi o vajnom apsolutnom, to jest samo apstraktnom prostoru, ili upravo o takvom vremenu, ili zapravo o takvoj čistoj svesti, o Ja; on nastoji na tome da bi utvrdio nemogućnost svakog napredovanja ka drugome, ka uslovu svake sinteze i ka samoj sintezi. Sinteza koja nas interesuje ne sme da se shvati kao neka veza određaba koje već postoje spolja, — delom se radi pre svega upravo o stvaranju jednog drugog za neko prvo, nečega određeno za neko početno, koje je neodređeno, delom pak o imanentnoj sintezi, sintezi *a priori*, — o po sebi i za sebe bivstvujućem jedinstvu različitih. *Bivanje* jeste ta imanentna sinteza bića i ničega; ali, pošto spoljašnje povezivanje čimlaca koji postoje spolja jedni prema drugima jeste onaj smisao koji je najbliži sintezi, to je naziv sinteza, sintetičko jedinstvo, s pravom izbačen iz upotrebe. — *Jakobi* pita kako dospeva čisti vokal Ja do suglasnika, šta unosi određeno u neodređeno? —

Na to šta? Iako bi se moglo odgovoriti i Kant je na to pitanje odgovorio na svoj način; ali pitanje o onome kako? znači: na koji način, po kojoj srazmeri i tome slično, i tako ono zahteva naznačenje neke posebne kategorije; ali o načinu, o kategorijama razuma ne može ovde biti ni govora. Pitanje o tome kako? spada i samo u one rdave manire refleksije koja postavlja pitanja o shvatljivosti, ali pri tome prepostavlja svoje krute kategorije i time unapred smatra da je naoružana protiv odgovora na ono o čemu ona pita. Ni kod *Jakobija* ono pitanje nema više smisao pitanja o nužnosti sinteze; jer, kao što je rečeno, *Jakobi* ostaje čvrsto i uporno u apstrakcijama radi tvrdjenja nemogućnosti sinteze. Naročito slikovito on opisuje (str. 147) proceduru kojom se dospeva do apstrakcije prostora. »Ja moram zadugo težiti da potpuno zaboravim da sam išta video, maknuo i dodirnuo, ne izuzimajući izrično ni sebe sama. Ja moram sasvim, sasvim, sasvim da zaboravim svako kretanje, i da se upravo za to zaboravljanje najusrdnije zauzmem, jer je to ono što je najteže. Sve uopšte, isto onako kao što sam ga u mislima uništio, moram prepostaviti da je potpuno i sasvršeno odstranjeno, i ništa ne smem da zadržim do jedino silom zaustavljeni opažaj beskonačnog, nepromenljivog prostora. Stoga ja ne smem ni sama sebe kao nešto od prostora različitio a ipak sa njim povezano da u mislima ponovo unesem u nj; ja ne smem dopustiti da me prostor samo opkoljava i prožima: već moram potpuno da pređem u nj, da postanem jedno sa njim, da se pretvorim u njega; ja ne smem dozvoliti da od mene sama išta preostane osim samog tog mog opažaja, da bih ga posmatrao kao neku zaista samostalnu, nezavisnu, jednu jedinu i jedinstvenu predstavu.«

Pored te potpuno apstraktne čistote kontinuiteta, to jest neodređenosti i praznine predstavljanja, ravnodušno je nazivati tu apstrakciju prostorom ili čistim opažanjem, čistim mišljenjem; — sve je to ono isto što *Indijac* naziva *Bramom*, — kada po spoljašnosti nepokretan i isto tako neuzbudljiv u osećaju, predstavi, fantaziji, požudi itd. godinama gleda nepomično samo u vrh svoga nosa, govoreći u sebi samo Om, Om, ili ne govoreći uopšte. Ta otupela, prazna svest jeste, shvaćena kao svest, — biće.

U toj praznini, veli sada *Jakobi* dalje, on doživljuje suprotnost onoga što bi prema Kantovom uveravanju trebalo da doživljuje; on se ne oseća kao neko mnoštvo i neka raznovrsnost već, naprotiv, kao jedno lišeno svakog mnoštva i raznovrsnosti; pa čak »ja sâm jesam sama ta nemogućnost, jesam uništenje

svake raznovrsnosti i množine, ... iz svoga čistog, apsolutno prostog, nepromenljivog suštastva *ne mogu* da *obnovim* ni ono najmanje ili da ga unesem u sebe kao priviđenje, ... Tako se sva eksteriornost i koezistencija, kao i sva raznovrsnost i množina koje na njima počivaju, pokazuju (u toj čistosti) kao jedna *čista nemogućnost*.« (Str. 149.)

Ta nemogućnost ne znači ništa drugo do tautologiju: ja se pridržavam apstraktnog jedinstva i odstranjujem svako mnoštvo i svaku raznovrsnost, zadržavam se u onome što je bezrazlično i onome što je neodređeno i apstrahujem od svega što je različito i što je određeno. Kantovu apriornu sintezu samosvesti, to jest delatnost toga jedinstva, da sebe razdrta i da u tome razdvajajući samo sebe održi, Jakobi raspravara u istu apstrakciju. Onu »sintezu *po sebi*,« ono »iskonsko suđenje« pretvara Jakobi (str. 125) jednostrano u »*kopulu po sebi*.« — Ili, u stvari, pošto se u njoj ne nalazi nikakav prekid, to jest nikakva negacija, razlikovanje to ona ne predstavlja neko ponavljanje, već samo bezrazlično jedinstavno biće. Ali, zar je to još sinteza kada Jakobi izostavlja upravo ono na osnovu čega jedinstvo jeste sintetičko jedinstvo?

Pre svega, kada se Jakobi tako utvrđuje u apsolutnom, to jest apstraktnom prostoru, vremenu, takođe svesti, onda treba reći da se on na taj način prenosi u nešto što je *empirički* lažno i njega se čvrsto drži; *ne postoj*e, to jest empirički nisu dati prostor i vreme, koji bi predstavljali neku bezgraničnu prostornost i vremenost, koji u svome kontinuitetu ne bi bili ispunjeni raznoliko ograničenim postojanjem i promenom, tako da te granice i promene pripadaju neodvojeno i neodvojivo prostornosti i vremenosti; isto je tako svest ispunjena određenim osećanjem, predstavljanjem, žuđenjem itd.; ona egzistira neodvojeno od neke posebne sadržine. — Empiričko *prelaženje* se razume i inače samo od sebe; svest je doista u stanju da učini svojim predmetom i svojom sadržinom prazan prostor, prazno vreme i samu praznu svest, ili čisto biće; ali ona ne ostaje pri tome, već ne samo što izlazi iz takve praznine, nego se tiska da iz nje dospe do neke bolje sadržine, to jest do sadržine koja je na u kom pogledu konkretnija, i ma ko-

<sup>1</sup> Lason u svome izdanju ovde pogrešno umeće reč »ne« (nicht).  
— *Prim. prev.*

Iako da je neka sadržina inače rđava, utoliko je ona ipak bolja i istinitija; upravo takva sadržina jeste jedna sintetička sadržina uopšte; sintetička, uzeto u opštijem smislu. Tako *Parmenida* zadaju posla *privid i mnenje*, ono, dakle, što je suprotno biću i istini; isto tako *Spinozi* zadaju posla atributi, modusi, prostor, kretanje, razum, volja itd. Sinteza sadrži i pokazuje neistinitost onih apstrakcija; one se u njoj nalaze u jedinstvu sa svojim drugim, dakle ne kao za sebe postojeće, ne kao apsolutne, već kao pristo-naprsto relativne.

Međutim, ono do čega je stalo ne sastoji se u tome da se dokaže empirička ništavnost praznog prostora, itd. Svakako, svest je u stanju da se putem apstrahovanja ispuni *misti* o onim što je neodređeno, i fiksirane apstrakcije jesu *misti* o čistome prostoru, vremenu, čistoj svesti, čistome biću. Misao o čistome prostoru itd., to jest čist prostor itd. *sam po sebi* treba da se pokaže kao ništavan, to jest da je on kao takav već njegova suprotnost, da je po njemu samom već prodrta u nj njegova suprotnost, da je on već za sebe izlišost iz sama sebe, da je određenaost.

Ali to se pokazuje neposredno na njima. Oni su, a to Jakobi iscrpno opisuje, rezultati apstrakcije, izrično su određeni kao ono *neodređeno*, što — da se vratimo na njegovu najprostiju formu, — jeste biće. Međutim, upravo ta *neodređenost* jeste ono što sačinjava njegovu određenost; jer neodređenost je suprotstavljena određenosti; ona, prema tome, kao samo ono što je protivstavljeno jeste ono što je određeno ili ono što je negativno, i to čisto, potpuno apstraktno negativno. Ta neodređenost ili apstraktna negacija, koju biće ima na taj način na samom sebi, jeste ono što spoljašnja kao i unutrašnja refleksijska izražava time što ga izjednačuje sa ničim, što ga oglašava za neku praznu zamisao, za ništa. — Ili, može se izraziti ovako: pošto je biće ono što je bez odredbe, biće nije (afirmativna) određenaost, nije biće, već ništa.

U čistoj refleksijski o početku, za koji je u ovoj Logici uzeto *biće* kao takvo, prelaz je još skriven; pošto je *biće* postavljeno samo kao *neposredno*, to se *ništa* pojavljuje na njemu samo neposredno. Ali sve naredne odredbe, kao i već *postojanje*, jesu konkretnije; u ovome već je *postavljeno* ono što sadrži i proizvodi protivrečnost onih apstrakcija, pa stoga i njihovo prelaženje. Kod bića kao onoga prostog, neposrednog, sećanje na to da je ono rezultat potpune apstrakcije, dakle da je već stoga apstraktna negativnost, ništa, ostavljeno je iza nauke, koja će unutar same sebe, polazeći izrično od

3 Dijalektika po kojoj Platon u svome *Parmenidu* obrađuje ono što je jedno isto se tako mora smatrati više za neku dijalektiku spoljašnje refleksije. Biće i jedno jesu oboje eileatske forme koje su ono isto. Ali oni se moraju takođe razlikovati; tako ih Platon shvata u onom dijalogu. Pošto je Platon odstranio od onoga što je jedno raznolike odredbe, kao što su celina i delovi, biće u samom sebi, biće u drugom itd., odredbu figure, vremena itd., rezultat je da tome jednome ne pripada biće; jer nečemu biće pripada samo i jedino na jedan od onih načina (*p. 141, e; Vol. III. ed. Steph.*). Posle toga Platon obrađuje stav: *Jedno postoji*; i kod njega treba proveniti kako se, polazeći od toga stava, ostvaruje prelaz na *nebiće* onoga što je jedno; to se događa putem upoređivanja obeju odredaba pretpostavljenoga stava: *Jedno postoji*; taj stav sadrži u sebi jedno i biće, a »Jedno postoji« sadrži i sebi više nego kada se samo kaže: Jedno. U tome što se te dve odredbe razlikuju pokazuje se momenat negacije koji se sadrži u stavu. Jasno je da taj put ima jednu pretpostavku i da predstavlja spoljašnju refleksiju.

Kao što je ovde jedno stavljeno u vezu sa bićem, tako se biće, koje treba da se zadrži apstraktno za sebe, pokazuje najprostije, ne upuštajući se u mišljenje, u jednoj vezi koja u sebi sadrži suprotnost onoga što treba da se utvrdi. Biće, uzeto onako kako je neposredno dato, pripada jednome *subjektu*, jeste iskazano, ima uopšte empiričko *postojanje* i time stoji na tlu granice i onoga što je negativno. Ma u kojim se izrazima ili obrtima razum izražavao: kada se buni protiv jedinstva bića i ničega, pozivajući se na ono što neposredno postoji, on će upravo u tome iskustvu naći samo i jedino *određeno* biće, biće sa jednim ograničenjem ili negacijom, — ono jedinstvo koje on odbacuje. Tvrdjenje neposrednog bića redukuje se tako na empiričku egzistenciju, čije posrednost koje ono hoće da se drži jeste izvan mišljenja.

Isti je slučaj sa *ničim*, samo na suprotan način, a ta je refleksija poznata i dovoljno često je o njemu vršena. Ništa, uzeto u njegovoj neposrednosti, pokazuje se kao *bivstvujuće*; jer po svojoj prirodi ono je isto kao i biće. O njemu se misli, ono se predstavlja, o njemu se govori, dakle ono *postoji*; ništa ima svoje biće u mišljenju, predstavljanju, govoru itd. Međutim, to biće se sem toga takođe razlikuje od ničega; stoga se kaže da ništa doduše postoji u mišljenju i predstavljanju, ali da zbog toga *ono ne postoji*, biće ne pripada njemu

suštine, prikazati onu jednostranu *neposrednost* kao neku posredovanu, gde je *postavljeno* biće kao *egzistencija* i ono posredujuće tog bića, osnov.

S onim secanjem prelaz od bića u ništa može se, čak kao nešto lako i trivijalno, predstaviti ili takođe, kako se to naziva, *objasniti* i učiniti *shvatljivijim*, tako da je *biće*, koje je uzeto za početak nauke, zaista ništa; jer apstrahovati se može od svega, a kad je apstrahovano od svega, onda preostaje ništa. Ali, može se nastaviti, početak prema tome nije nešto afirmativno, nije biće, već upravo ništa, a u tom slučaju ništa jeste takođe *kraj*, bar isto toliko kao i neposredno biće, pa čak još znatno više. Najlakše je da se takvo rezonovanje dozvoli i da se posmatra kakvi su rezultati na koje ono razmetljivo polaže pravo. Što bi po tome rezultat toga rezonovanja bilo ništa, te bi onda to ništa moralo da se uzme za početak (kao u kinškoj filozofiji), zbog toga ne bi trebalo ni prstom maći, jer pre nego što se to učini, to ništa bi se isto tako pretvorilo u biće (vidi gore: *B. Ništa*). Ali, osim toga, ako bi se pretpostavila ona apstrakcija od svega, pri čemu to sve ipak jeste *bivstvujuće*, onda nju treba tačnije shvatiti; rezultat apstrahovanja od svega bivstvujućeg jeste pre svega apstraktno biće, *biće uopšte*; kao što se u kosmološkom dokazu o postojanju boga iz slučajnog bića sveta, iznad kojeg se u tome dokazu uznosimo, sa tim uzdiže još i *biće*, biće se određuje kao *beskonačno biće*. Ali, na svaki način, može se apstrahovati takođe od ovog čistog bića, biće može da se preobrazi u ono sve, od koga se već apstrahovalo; tada ostaje ništa. Sada, ako se hoće da zaboravi *mišljenje* o tome ništa, to jest njegovo pretavranje u biće, ili ako se o njemu ne bi ništa znalo, *može* se nastaviti u stihu onoga *moći*; može se, naime, (hvala bogu!) apstrahovati takođe od ničega (kao što uostalom i stvaranje sveta predstavlja izvesnu apstrakciju od ničega), i tada ne preostaje ništa, jer zapravo se od ovoga apstrahuje, već se na taj način opet dospelo u biće. — To *moći* predstavlja izvesnu spoljašnju igru apstrahovanja, pri čemu samo apstrahovanje jeste isključivo jednostrano delanje onoga što je negativno. Pre svega u samom tome *moći* leži to da je za njega biće isto tako ravnodušno kao i ništa, i da ma koliko da svako od njih dvoje iščezava, isto toliko svako od njih takođe postaje; ali isto tako je svejedno da li će se poći od delanja ničega ili od ničega; delanje ničega, to jest čisto apstrahovanje, nije ni više ni manje nešto istinito nego to čisto ništa.

kao takvom, da samo mišljenje ili predstavljanje jesu to biće. Pri tome razlikovanju isto tako se ne može osporavati da ništa stoji u odnosu prema biću; ali u tom odnosu, mada on takođe sadrži razliku, postoji izvesno jedinstvo sa bićem. Ma na koji način se ništa izgovorilo ili pokazalo, ono se pokazuje u vezi ili, ako se hoće, u dodiru sa nekim bićem, neodvojeno od nekog bića, upravo u nekom *postojanju*.

Ali, pošto se tako ništa pokazuje u nekom postojanju, obično lebdi pred očima još ova njegova razlika od bića, da postojanje niega apsolutno nije ništa što pripada njemu samom, da ono na sebi nema bića za samo sebe, da ono *nije* biće kao takvo; da ništa predstavlja samo odsutnost bića, onako kao što je mrak samo *odsutnost* svetlosti, hladnoća samo odsutnost toplote itd. Mrak da ima značaja samo u odnosu na oko, u spoljašnjem poređenju sa onim što je pozitivno, sa svetlošću, da je isto tako hladnoća nešto samo u našem osećanju; da su za sebe, naprotiv, svetlost, toplota, kao i biće ono objektivno, ono realno, delotvorno, apsolutno drugog kvaliteta i vrednosti nego one negativnosti, nego ništa. Može se često naći da se navodi kao neka vrlo važna refleksija i značajno saznanje da je mrak *samo odsutnost* svetlosti, hladnoća *samo odsutnost* toplote. O ovoj oštroumnoj refleksiji može se u ovoj oblasti empiričkih predmeta primetiti da se u svetlosti mrak svakako pokazuje delotvornim, pošto on čini da se svetlost pretvara u boje, čineći je tek na taj način vidljivom, pošto se, kao što je ranije rečeno, u istoj svetlosti isto tako ne vidi kao ni u čistome mraku. *Vidljivost*, međutim, jeste ono dejstvo u oku u kome isto toliko učestvuje ono negativno koliko i svetlost koja se smatra za ono što je pozitivno, realno; isto se tako hladnoća dovoljno pokazuje vodi, našem osećanju itd., i kada joj mi osporavamo takozvani objektivni realitet, onda time nije apsolutno ništa dobijeno u odnosu na nju. Ali, osim toga, moglo bi se zamisliti što se ovde, isto tako kao gore, govori o negativnome određene sadržine, a ne zastaje se kod samog niega, tza koga biće ne zaostaje u praznoj apstraktnosti, niti ima neko preimućstvo. — Ali, hladnoću, mrak i njima slične određene negacije treba odmah uzeti za sebe, pa videti šta je time postavljeno u pogledu njihove opšte odredbe, prema kojoj se one ovde uzimaju. One ne treba da su neko ništa uopšte, već ništa svetlosti, toplote itd., nečega određenog; neke sadržine; tako su one određena, sadržinska ništa, ako se tako može reći. Ali jedna određenost jeste i sama jedna negacija, kao

što će se dalje još pokazati; tako su one negativna ništa; ali negativno ništa jeste nešto afirmativno. Preobraćanje niega u nešto afirmativno pomoću njegove određenosti (koja se malopre pokazala kao neko *postojanje* u subjektu ili ma u čemu drugom) izgleda kao nešto najparadoksnije stvari koja čvrsto ostaje u razumskoj apstrakciji; ma kako da je prost taj uvid, ili baš zbog same svoje prostote, uvid da je negacija negacije nešto pozitivno pokazuje se kao nešto *trivijalno*, na šta oholi razum zato nema potrebe da obraća pažnju, premda je sama stvar tačna, — a ona ne samo da poseduje tu tačnost, već zbog opštosti takvih odredaba poseduje svoju beskonačnu rasprostranjenost i opštu primenu, tako da bi zatisa na to trebalo obratiti pažnju.

Još se o odredbi prelaza bića i niega jednog u drugo može primetiti da prelaz treba isto tako shvatiti bez dalje refleksivne odredbe. On je neposredan i sasvim apstraktan, zbog apstraktnosti prelazeci h momenata, to jest pošto na tim momentima još nije postavljena određenost drugoga, posredstvom koga bi oni prelazili; ništa još nije *postavljeno* na biću, mada je biće *u suštini* ništa, i obrnuto. Otuda je nedopustivo da se ovde primenjuje dalje određena posredovanja i da se biće i ništa shvate ma u kome odnosu, — ono prelazanje još nije neki odnos. Prema tome nije dozvoljeno reći: ništa jeste *osnov* bića ili biće jeste *osnov* niega, — ništa je *uzrok* bića itd.; ili, u ništa se može preći samo *pod uslovom* da nešto postoji ili — u biće samo *pod uslovom* nebića. Vrsta odnosa ne može biti dalje određena ako u isto vreme ne bi bile dalje određene *strane* koje se odnose. Veza između razloga i posledice itd. nema više prosto biće i ništa za one strane koje ona povezuje već izrično ono biće koje jeste razlog i nešto što je doduše samo postavljeno, nije samostalno, ali što nije apstraktno ništa.

#### NAPOMENA 4.

Iz dosadašnjega proizlazi kako stoji sa onom dijalektikom o početku *sveta* i njegovoj propasti, kojom je trebalo dokazati *većnost* materije, to jest sa dijalektikom o *bivaju*, nastajanju ili nestajanju uopšte. — Kantova *antinomija* o konačnosti ili beskonačnosti sveta u prostoru i vremenu bliže će se razmotriti doonije, kod pojma kvantitativne beskonačnosti. — Ona jednostavna obična dijalektika počiva



na zadržavanju suprotnosti između bića i ničega. Na sledeći način se dokazuje da nije moguć nikakav početak sveta ili ničega:

Ništa ne može početi, niti ukoliko nešto postoji niti ukoliko ono ne postoji; jer ukoliko postoji ono ne počinje tek; a ukoliko ne postoji ono takođe ne počinje. — Ako bi svet, ili nešto, imao početak, onda bi on morao započeti u ničemu, ali u ničemu — ili ništa — nije početak; jer početak obuhvata u sebi neko biće, a ništa ne sadrži u sebi nikakvo biće. Ništa jeste samo ništa. U osnovu, u uzroku itd., ako se ništa tako odredi, nalazi se neka afirmacija, biće. — Iz istog razloga takođe ne može da nešto prestane. Jer tada bi biće moralo sadržati u sebi ništa, međutim biće je samo biće, a ne suprotnost samoga sebe.

Jasno je da se ovde protiv bivanja ili počinjanja i prestajanja, protiv toga *jedinstva* bića i ničega, ne iznosi ništa, već se ono asertorički osporava, pa se biću i ničemu pripisuje istina, svakome odvojeno od onog drugog. — Pa ipak, ta je dijalektika bar doslednija od reflektirajućeg predstavljanja. Za njega važi kao savršena istina da biće i ništa postoje samo odvojeno; a s druge strane, ono priznaje počinjanje i prestajanje kao isto tako istinite odredbe, ali u njima ono faktički pretpostavlja nerazdvojenost bića i ničega.

Pri pretpostavci apsolutne odvojenosti bića od ničega svakako je — što se tako često čuje — početak ili bivanje nešto *nepojmljivo*; jer se prihvata pretpostavka kojom se ukida početak ili bivanje koje se ipak *ponovo* priznaje, i ta protivrečnost koju sami postavljaju i čije rešenje onemogućuju, naziva se ono što je *nepojmljivo*.

Ovo što je navedeo jeste takođe ista dijalektika koju razum upotrebljava protiv pojma koji se dobija višom analizom o *beskonačno-malim veličinama*. O tome pojmu raspravlja se dalje iscrpnije. — Te veličine određene su kao takve koje se *nalaze* u *svome iščezavanju*, ne *pre* svoga iščezavanja, jer one tada konačne veličine, — ne *posle* svoga iščezavanja, jer one tada nisu ništa. Protiv toga čistog pojma činjena je zamjerka, koja se stalno ponavlja; da takve *veličine* jesu ili nešto ili ništa; da između bića i nebića ne postoji nikakvo *srednje stanje* (stanje je ovde jedan nezgodan, varvarski izraz). — Pri ovome je takođe usvojena apsolutna odvojenost bića i ničega. Ali protiv toga je dokazano da su biće i ništa u stvari isto, što ili, govoreći onim jezikom da ne *postoji* apsolutno ništa što nije neko *srednje stanje između bića i ničega*. Matematika ima

da zahvali za svoje najsjajnije uspehe usvajanju one odredbe kojoj se razum protivi.

Navedeno rezonovanje, koje prihvata lažnu pretpostavku apsolutne odvojenosti bića i nebića i pri njoj ostaje, ne treba nazivati *dijalektikom već sofistijom*. Jer, sofistika je rezonovanje koje se zasniva na nekoj neosnovanoj pretpostavci, koja se priznaje bez kritike i nepromišljeno; dijalektikom pak mi nazivamo ono više umno kretanje, u kome takvi [činioći] koji se priviđaju apsolutno odvojeno prelaze sami od sebe jedan u drugi, blagodareći onome šta oni jesu, i ona pretpostavka [njihove odvojenosti] se ukida. Sama dijalektika immanentna priroda bića i ničega je takva da oni svoje jedinstvo, bivanje, pokazuju kao svoju istinu.

## 2. MOMENTI BIVANJA: NASTAJANJE I NESTAJANJE

Bivanje jeste neodvojenost bića i ničega; ne jedinstvo koje apstrahuje od bića i ničega, nego kao jedinstvo *bića i ničega* bivanje je to *određeno* jedinstvo, ili jedinstvo u kome se *nalazi* ne samo biće već i ništa. Ali, pošto svako, i biće i ništa, postoje neodvojeno od svoga drugog, to *ono ne postoji*. Oni su dakle u ovom jedinstvu, ali kao iščezavajući, samo kao *prevaziđeni*. Oni se sa svoje najpre zamišljene *samostalnosti* srozavaju na *momente, još razlikovane*, ali u isto vreme prevaziđene.

Shvaćeni prema ovoj svojoj različenosti, svaki se nalazi u *njoj* kao jedinstvo sa *drugim*. Bivanje dakle, sadrži u sebi biće i ništa kao *dva takva jedinstva*, od kojih svako i samo predstavlja jedinstvo bića i ničega; jedno od njih sadrži u sebi biće kao neposredno i kao odnos prema ničemu; drugo sadrži ništa kao neposredno i kao odnos prema biću; odredbe se nalaze u tim jedinstvima u nejednakoj vrednosti.

Bivanje je na taj način u dvostrukoj odredbi; u jednoj je ništa kao neposredno, to jest ona počinje od ničega koje se odnosi na biće, to znači prelazi u njega, u drugoj je biće kao neposredno, to jest ona počinje od bića koje prelazi u ništa, — *nastajanje i nestajanje*.

Obe dredbe su isto, bivanje, a isto tako kao ti tako različni pravci one se uzajamno prožimaju i parališu. Jedan jeste *nestajanje*; biće prelazi u ništa, ali ništa je isto tako suprotnost sama sebe, prelaženje u biće, nastajanje. To nastajanje je drugi pravac; ništa prelazi u biće, ali biće isto tako prevazilazi sama

<sup>1</sup> Reč »činioći« dodao je prevodilac. — *Prim. red.*

sebe, pa je šavise prelaženje u ništa, jeste nestajanje. — Oni se ne uklđaju uzajamno, ono jedno ne uklđa spolja ono drugo; već svako se prevazilazi samo po sebi i u samom sebi je svoja suprotnost.

### 3. UKIDANJE BIVANJA

Ravnoteža u koju nastajanje i nestajanje postavljaju sebe jeste na prvom mestu samo bivanje. Ali bivanje se isto tako sažima u *mirno jedinstvo*. Biće i ništa su u bivanju samo kao ono što iščekava; ali bivanje kao takvo postoji samo blagoda-reći njihovoj različnosti. Stoga njihovo iščekavanje jeste išče-zavanje bivanja ili iščekavanje samog iščekavanja. Bivanje je nezadrživi nemi, koji se srozava u mirnim rezultat.

To bi se takođe moglo izraziti ovako: bivanje je iščekavanje bića u ništa i ničega u biće, i iščekavanje bića i ničega uopšte; ali ono se u isto vreme zasniva na njihovoj razlici. Bivanje, dakle protivreći sebi u samom sebi, jer ono u sebi ujedinjuje ono što je sebi suprotno, a takvo ujedinjenje razara sebe.

Taj rezultat je iščeklost, ali ne kao *ništa*; tako bi on bio samo vraćanje u jednu od već prevaziđenih odredaba, a ne rezultat ničega i bića. On jeste jedinstvo bića i ničega koje se pretvorilo u mirnu jednostavnost. Mirna jednostavnost pak jeste *biće*, pa ipak isto tako ne više za sebe, već kao odredba celine. Bivanje kao prelaženje u jedinstvo bića i ničega, koje jeste kao *bivstvujude* ili koje ima oblik jednostranog *neposrednog* jedinstva tih momenata, jeste *postojanje*.

### NAPOMENA

*Prevazilaženje* i ono što je *prevaziđeno* (ono što je *ideelno*) jeste jedan od najvažnijih pojmova filozofije, jedna osnovna odredba koja se ponavlja apsolutno svuda, čiji smisao treba tačno shvatiti i naročito ga razlikovati od ničega. — Ono što se prevazilazi ne pretvara se time u ništa. Ništa je ono što je *neposredno*, naprotiv — ono što je prevaziđeno jeste nešto *posredovano*; to je ono nebivstvujude, ali kao *rezultat* koji je potekao od nekog bića. Stoga ono još ima *na sebi* onu *određenost iz koje proizlazi*.

*Prevazići* (aufheben) ima u jeziku dvostruki smisao: znači isto što sačuvati (aufbewahren), *održati* (erhalten), a u isto vreme znači učiniti da prestane (aufhören lassen), *dokrajčiti*

(ein Ende machen). Već samo *sačuvanje* (Aufbewahren) obuhvata u sebi ono negativno, da se od ničega otklamja njegova neposrednost, a time i postojanje koje je izloženo spoljašnjim uticajima, kako bi se ono održalo. — Na taj način, ono prevaziđeno jeste u isto vreme nešto sačuvano, koje je izgubilo samo svoju neposrednost, ali zbog toga nije uništeno. — Navedene dve odredbe *prevaziilaženja* (des Aufhebens) mogu se leksički navesti kao dva *značenja* te reči. Pri tom bi moralo biti neoblično to što je jedan jezik dospao dotle da jednu istu reč upotrebljava za dve suprotne odredbe. Za spekulativno mišljenje je priyatno što se u jeziku nalaze reči koje u samima sebi imaju izvesno spekulativno značenje; nemački jezik ima više takvih. Dvosmislenost latinske reči: *tollere*<sup>1</sup> (koja je postala čuvena po Ciceronovoj šali: *tollendum esse Octavium*)<sup>2</sup> ne ide tako daleko; afirmativna odredba ide samo do uzdizanja. Nešto je samo utoliko prevaziđeno ukoliko je stupilo u jedinstvo sa svojom suprotnošću; u toj bližoj odredbi ono se kao nešto reflektovano može zгодно označiti kao *moment*. *Težina* i *odstojanje* od jedne tačke zovu se kod poluge njeni mehanički *momenti*, zbog istosti njihovog dejstva i pored svih ostalih razlika ničega realnog, kao što je to neka težina, i ničega ideelnoga, čiste prostorne odredbe, linije; vidi *Enciklopediju filozofskih nauka*, 3. izdanje 261., primedba. — Još češće će se primćivati to što se u filozofskoj terminologiji za reflektirane odredbe upotrebljavaju latinski izrazi, ili zato što materijalni jezik nema za njih izraze, ili ako ih ima, kao ovdje, onda zato što izraz materijalnog jezika podseća više na ono što je neposredno, a tuđi jezik više na ono što je reflektovano.

Bliži smisao i izraz koje dobijaju biće i ništa time što su sada *momenti* ima da se pokazuju pri posmatranju postojanja kao jedinstva u kome su oni sačuvani. Biće je biće i ništa je ništa samo u njihovoj različitosti jednoga od drugoga; u svojoj pak istini, u svome jedinstvu, oni su iščekali kao te odredbe i sada su nešto drugo. Biće i ništa jesu isto; *zbog toga što su isto oni više nisu biće i ništa*, pa imaju različitu odredbu; u bivanju oni su bili nastajanje i nestajanje; u postojanju kao jednom drukčije određenom jedinstvu oni su opet drukčije određeni moment. To pak jedinstvo ostaje njihova osnova iz koje oni više ne istupaju ka apstraktnom značenju bića i ničega.

<sup>1</sup> Tollere — lat. podići, ukloniti.

<sup>2</sup> Igra reči, a znači istovremeno: »treba podići Oktavija« i »treba ukloniti Oktavija« — *Prva uređ.*



POSTOJANJE

Postojanje jeste određeno biće; njegova određenost jeste *bivstvjuća* određenost, *kvalitet*. Blagodareći svome kvalitetu nešto se nalazi nasuprot nečemu *drugome*, *promenljivo* je i *konačno*, apsolutno je negativno određeno ne samo nasuprot drugome već takođe u sebi. Ta njegova negacija pre svega nasuprot konačnome nečemu jeste ono što je *beskonačno*; apstraktna suprotnost u kojoj se te odredbe pokazuju razrešava se u beskonačnost bez suprotnosti, u *biće za sebe*.

Tako se istraživanje postojanja deli na ova tri odeljka:

- A. *Postojanje kao takvo*,
- B. *Nešto i drugo, konačnost*,
- C. *Kvalitativna beskonačnost*.

A. Postojanje kao takvo

Na postojanju

- a) *kao takvom* treba pre svega razlikovati njegovu određenost
- b) *kao kvalitet*. Taj pak kvalitet treba shvatiti kako u jednoj tako i u drugoj odredbi postojanja, kao *realitet* i kao *negaciju*. Ali u tim određenostima postojanje je isto tako reflektovano u sebe; i postavljeno kao takvo ono je
- c) *Nešto*, *postojeće*.

a) Postojanje u opšte

Iz bivanja proizlazi postojanje. Postojanje jeste jednostavna jednost bića i ničega. Zbog te svoje jednostavnosti ono ima formu ničega što je *neposredno*. Njegovo posredovanje, bivanje, nalazi se iza njega. To se posredovanje prevazišlo, usled čega se postojanje pojavljuje kao nešto prvo, od čega se polazi. Postojanje se nalazi prvo u jednostranoj odredbi *bića*; druga odredba koju ona sadrži, *ništa*, isto tako će se na njemu pojaviti nasuprot onoj.

Ono nije prosto biće, već *postojanje* (Dasein), etimološki shvaćeno, biće na izvesnom *mestu*; ali predstava prostora ne spada ovde. Postojanje, prema svome postojanju, jeste uopšte

*biće* sa nekim *nebićem*, tako da je to nebiće primljeno u prosto jedinstvo sa bićem. *Nebiće*, primljeno u biće tako da se konkretna celina nalazi u formi bića, neposrednosti, sačinjava *određenost* kao takvu.

Ta celina je isto tako u formi, to jest *određenosti* bića, jer biće se isto tako pokazalo da u bivanju predstavlja samo jedan momenat, — ukinut, negativno određen; no ona je takva *za nas u našoj refleksiji*, još nije *postavljena* sama po sebi. Ali određenost postojanja kao takva jeste postavljena određenost koja se nalazi takođe u izrazu postojanje (Dasein). — To dvoje treba uvek vrlo dobro razlikovati jedno od drugog; samo ono što je *postavljeno* u jednome pojmu spada u njegovo genetičko razmatranje, u njegovu sadržinu. Međutim, ona određenost koja još nije postavljena u njemu samom pripada našoj refleksiji, ona se odnosi na prirodnu samog pojma, ili ona predstavlja spoljašnje upoređivanje; isticanje jedne određenosti kao što je ova poslednja može služiti samo objašnjenju ili prethodnom nagoveštavanju onoga toka koji će se prikazati u samom razvoju. Da se celina, jedinstvo bića i ničega, nalazi u *jednostranoj određenosti* bića, to je jedna spoljašnja refleksija; u negaciji, međutim, u nečemu i *drugome* itd. ono će dospeti do te da postoji kao *postavljeno*. — Ovdje je trebalo da se skrene pažnja na navedenu razliku; međutim, istaci, položiti račun o svemu onome što je refleksija u stanju da sebi dozvoli, to bi nas navelo na takvu rasplintost da antičipiramo ono što se mora pokazati na samoj stvari. Mada takve refleksije mogu služiti da olakšaju pregled, pa time i razumevanje, one svakako povlače za sobom i tu nezgodu da izgledaju kao neopravdana tvrđenja, razlozi i osnovi za ono što dolazi dalje. Stoga ih ne treba uzimati mi za šta više do za ono što one u stvari jesu, pa ih razlikovati od onoga što predstavlja momenat u razvoju same stvari.

Postojanje odgovara *biću* prethodne sfere; pa ipak, biće je ono što je neodređeno, usled čega se na njemu ne pokazuju nikakve odredbe. Međutim, *postojanje* (Dasein) jeste određeno biće, nešto *konkretno*; stoga se na njemu odmah pokazuje više odredaba, različiti odnosi njegovih momenata.

b) Kvalitet

Zbog neposrednosti u kojoj su biće i ništa u postojanju jedno, oni ne izlaze jedno izvan drugoga; koliko je postojanje bivstvjuće, toliko je ono nebiće, ono je određeno. Biće nije



Nikolaj Hartman

NOVI PUTEVI  
ONTOLOGIJE





## I. KRAJ STARE ONTOLOGIJE

Danas više nego ikad ozbiljni ljudi su uvereni da filozofija ima praktičan zadatak. Život pojedinaca i zajednica ne uobličava se samo prema njegovim nužnostima i sudbini, već uvek i prema snazi ideja koje u njemu imaju vodeću ulogu. Ideje su snage duha, one pripadaju carstvu misli, a misao ima svoju vlastitu disciplinu i svoju kritiku – filozofiju. Stoga je filozofija pozvana da misaono obuhvati ono što je današnje i aktuelno i da saraduje na onome što treba činiti.

Mnogi koji ovo osećaju uslovljavaju svoje bavljenje filozofskim pitanjima time da ih ono najkraćim mogućim putem dovede do rešenja hitnih pitanja vlastite situacije u sadašnjosti; a ako su umesto pravog puta nužni mnogi zaobilazni putevi, oni se razočarano okreću i misle da se filozofija bavi samo misaonom igrom koja je tuđa svetu. Nestrpljenje u težnji za saznanjem ne dopušta im da dopru do onog udubljenja u probleme s kojim tek počinje njihovo razumevanje. Oni hoće da počnu s kraja. Ne znaju da time već na prvom koraku isključuju sebe iz filozofije.

Snaga nemačkog duha bila je uvek u tome da je ovladao nestrpljenjem, nalazio načina da se pribere, a nije zazirao od širokog ispitivanja, čak ni onde gde su zahtevi bili aktuelni a zadaci hitni. Tako je stvar stajala sa Kuzanskim, Lajbnicom, Kantom i Hegelom. Tako stvar stoji u osnovi još i danas, iako imamo iza sebe vremena odstupanja od ove linije koja su sa sobom donela sve opasnosti uproščavanja i zapadanja u jednostranosti. Upravo tamo gde su zadaci najhitniji, filozofija mora da posegne u temelje stvari. Nema drugog puta da se za novo stanje u svetu osvoji novo misaono dobro.

Filozofija ne može pristupiti praktičnim zadacima bez znanja o onome što postoji, o bivstvujućem. Sami zadaci upravo izrastaju iz

ukrpnog stanja realnih odnosa, i ove odnose čovek mora razumeti i prođreći upravo do njihovih korenova ako želi da ih oblikuje prema svojim ciljevima. Tako, sva se tehnika izgrađuje na egzaktnom znanju o zakovitostima prirode, medicina na biološkom, a politika na istorijskom znanju. U filozofiji nije drugačije; samo, njen predmet je univerzalniji, obuhvata celog čoveka i svet u kome on živi. Stoga bivstvena ravan od koje ona polazi nije tako neposredno vidljiva. I stoga uvek iznova postoje vremena u kojima ona misli da može ići svojim putem bez ontološkog temelja.

U stvari, nijedna filozofija ne može postojati bez nekih osnovnih gledišta o bivstvujućem [bez ontoloških gledišta]. To važi nezavisno od stanovišta, pravca i slike sveta. Činjenica da svaka filozofija ne počinje raspravama o bivstvujućem ima koren u lakooi s kojom se u ovoj problemskoj oblasti gledišta prezimaju i nerazmotreno stavljaju u osnovu. Neki ih čak i ne primećuju, a isto tako i ne slute u kojoj su meri ona odlučujuća za sva dalja razmatranja. Veći i prirodni pogled na svet, koji sve stvari shvata kao supstancijalne nosioce promjenljivih svojstava i odnosa, predstavlja jednu unapred donetu odluku u ontološkim pitanjima; ali u daleko većem stepenu to važi za filozofske slike sveta koje su uslovljene nekim određenim stanovištem.

Među sistemima filozofije u istoriji nema ni jednog za kojeg ne bi bila bitna problemska oblast o bivstvujućem (biću) uopšte i kao takvom. Dublji među tim sistemima su u svim vremenima i postavljali pitanje bivstva (bitka) i nastojali da na njega odgovore saglasno njihovom vidokrugu. Štaviše, sistemi filozofskih učenja se mogu, prema tome da li su ovo pitanje postavljali i raspravljali, podeliti u fundirane i nefundirane, i to opet bez obzira na stanovište i posebne tendencije učenja. Značajniji napori svih vremena, koji su već iza površan pogled nočljivi na osnovi njihovog dalekosežnog dejstva, predstavljaju bez izuzetka fundirane sisteme.

To nikako ne znači da su to bili ontološki izgrađeni ili čak realistički sistemi. Dobri primeri za ovo su upravo veliki sistemi nemačkog idealizma. Ako Fichte u svom ranijem *Učenju o nauci* bivstvo, stvari (das Sein der Dinge) svodi na proizvođače delatnosti subjekta (Ja), tu imamo jedan odgovor na pitanje šta je bivstvo stvari, to je, dakle, jedina osnovna ontološka teorijska [teza teza o bivstvu, bitku] koja ima temeljni značaj za sva ostala pitanja, i to sve do istinski aktuelnih pitanja do kojih je ovom učenju o nauci bilo stalo, do pitanja o čoveku, htejuju, slobodi.

*Mutatis mutandis*, \* isto važi o Šellingu i Hegelu u svim fazama njihove filozofije, nezavisno od toga da li je poslednji bivstveni temelj tražen u nesvesnoj inteligenciji, u indiferenciji objekta i subjekta, ili u apsolutnom umu.

Štaviše, to važi na isti način veći i za Kanta, pa čak i za Berklija. Ma koliko se u osnovi razlikovao imaterijalizam Berklija od transcendentalnog idealizma [Kantal], teza "esse est percipi"\*\*\* predstavlja jednu teorijsku ontološku odluku isto kao i dobro odmerena tvrdnja Kantova da su stvari u prostoru i vremenu proste (gole) pojave.

Dakle, u osnovnim tezama, idealistički sistemi nisu ništa manje ontološki utemeljeni od realističkih sistema. Velika razlika između njih leži u tome što je sam pojam bivstva (Seinsbegriff) kod prvih, idealističkih sistema – izveden. A time oni, naravno, stupaju u neotklonjivu suprotnost prema tradiciji stare ontologije. Ova suprotnost je sve-sna, ona je namerno postavljena iz saznanja-teorijskih i etičkih razloga; a pošto se kod epigona s kraja 19. stoleća nije više radilo o fundamentalnim pitanjima, ona je vodila raspadu stare ontologije.

Ovaj pak raspad znači jedan odlučujući korak u istoriji filozofskih teorija. On čak i ne počinje tek u idealizmu; pripreman je sa opštim novovekovnim zaokretom ka kritičkom saznanju-teorijskom zasnovanju filozofije, i već na kraju 17. stoleća dostiže kod Laibnica svoj prvi vrhunac. Taj vrhunac i sam predstavlja na svoj način jednu sasvim ontološku misaonu tvorevinu, ali u glavnoj stvari Laibnic je već napustio staze stare ontologije.

Dakle, pitanje je šta je stvarno bila stara ontologija. Pod njom se misli na učenje o bivstvu koje je bilo vladajuće od Aristotela do završetka sholastike. Iako je ona proizvela mnoštvo divergirajućih podvrsta i konačno završila u nepremostivom rasecnu pravaca, ipak je u osnovnim crtama bila jedinstvena, pa je misliocima novog doba, koji su je koncentrično napali sa raznih strana, još važila kao jedan jedinstveni neprijateljski tabor.

Staro učenje o bivstvu bilo je vezano za tezu da Opšte (das Allgemeine) koje je u *essentia* [suštini] zgušnjuto u supstancijalnu formu, a shvatljivo je u pojmu, predstavlja određujuću i oblikovnu unutrašnjost stvari. Pored sveta stvari, u koji je uključen i čovek, istupa svet suština, koji nevremeno i nematerijalno obrazuje jedno carstvo savršeno-siti i višeg bivstva. Ekstremni predstavnici ovog učenja čak su pripisivali opštim suštinama stvarni i jedini istinski realitet, pa su time obez-

\* Kad se izvrše potrebne promene

\*\* biti – to znači biti opažen

vredivali prostorno-stvarstveni svet. Sledbenici u 19. veku, koji su Opšte poznavali samo još u obliku pojma, nazvali su ovaj pravac "realizam pojma". Ovaj izraz je varljiv, jer [prema učenju stare ontologije] "univerzalije" (opšti pojmovi) ne prelaze bez ostatka u pojam. Naprotiv, ovde se može govoriti o realizmu univerzalija.

Sholastička ontologija se nije ograničavala na ovo ekstremno shvaćanje. Ona pruža učenje o univerzalijama u vrlo različitim nijansama. Nije bilo nužno da se suštinama pripiše bivstvo "pre stvari" i "iznad njih" one su mogle biti shvaćene i na aristotelovski način, kao supstancijalne forme koje postoje "u stvarima". Time su se izbegavale teškoće od podvostručavanja sveta, no da se pri tome ipak ne napuste osnovne misli. Dakako, u srednjem veku se nisu mogli ograničiti na ovo, jer je postojao jedan spekulativni teološki interes koji je podsticao u tom pravcu da se univerzalije zamišljaju kao nešto što unapred postoji u *intellectus divinus*.\*

Uostalom, ono što je bitno u ovoj ontologiji ne leži u nijansama osnovne teze. Njen bitni momenat ne leži ni u spekulativno-metafizičkim tendencijama koje su se s njom povezivale, već isključivo u osnovnom gledištu da je Opšte pokretački i svrhovito delatni određujući princip stvari. Ovde ulazi u igru jedan prastari motiv mitskog mišljenja: teleološko (svrhovito) tumačenje vremenskog dešavanja po analogiji s ljudskim delovanjem. Aristotel je ovom mišljenju dao filozofski oblik i čvrsto ga povezao sa učenjem o *Eidosu*, i to u pretežnoj orijentaciji na organsku prirodu. Suština je, prema tome, supstancijalna forma i kao konačni (ciljni) uzrok razvoja određuje nastajanje i razvijanje organizma. Ali odatle je ista šema tumačenja prenesena na ceo svet, pa su svi procesi neorganske prirode bili shvaćeni teleološki [kao svrhoviti] po analogiji s organizmom.

Ova shema imala je prednost da zagonetku svetske zgrade rešava na začudjuće jednostavan način. Uspemo li da uočimo supstancijalnu formu neke stvari, sa njom onda imamo istvremeno i ključ svih promena kojima ta stvar podleže. Supstancijalna forma može se zahvatiti pojmom, a metodičko sredstvo za to je definicija. Definicija je sa svoje strane posao razuma, koji nema ništa drugo da čini nego da suštinske delove forme izvuče iz konačnih stadija prirodnog procesa nastajanja i da ih sređeno spoji.

Ovaj postupak se, naravno, ne sme zamišljati u obliku grubog empirizma. Najopštije bitne crte koje su zajedničke za mnoge vrste *essentia* ne mogu se otprve neposredno dokučiti iz stvari. Aristotelo-

\* božanski intelekt (um)

va teorija saznanja nije ovde dala pravo uputstvo, a sholastika je rano preuzela Platonovu misao o neposrednom unutrašnjem sagledavanju (intuitio, visio). Filozofi su se sve više navikavali na to da razumu nadređuju jednu višu instancu, instancu intuicije, kojoj se pripisivao direktan dodir s najvišim elementima forme koji određuju bivstvo (bitak).

Ali s ovim je stara ontologija istovremeno poprimila deduktivni karakter. Jer ako ljudski um poseduje najviše univerzalije, lako je zaključiti da on može iz njih i stvarno izvesti ono što ne zna da uzme iz iskustva. I tako je došlo do zanemarivanja empirijskog znanja i do bujanja jedne metafizike koja deducira samo iz pojmova. To je stavio tek kasni nominalizam i konačno prevladali počeci novovekovne prirodne nauke.

Razumljivo je da se s ovakvim sumarnim razmatranjem ne daje zadovoljenje srednjovekovnoj metafizici. Ali ovde nije reč o srednjovekovnoj metafizici već o današnjim stvarima; a za ove je neophodno da se jasno uoče (pregledaju) izvesne osnovne crte ontoloških pogleda koje su stajale u osnovi te metafizike. Iz grešaka koje su se nalazile u ovim pogledima treba se poučiti, i protiv njih se mora nedvosmisleno i svesno okrenuti svaki pokušaj izgradnje nove ontologije.

Doduše, kritička teorija saznanja-novog veka od Dekarta do Kanta nije mogla da zameni staru ontologiju nečim novim što ima punu vrednost. Ali je toliko dalekosežno razorila njene pretpostavke, da na onoj osnovi nije više mogla postojati neka metafizika. *Kritika čistog uma*, u kojoj je ovaj posao raščišćavanja našao svoj završetak, čini istorijsku graničnu liniju od koje ontološko mišljenje skoro uopšte iščezava. To je ipak neobično, jer Kantova kritika nije bila stvarno usmerena protiv osnova stare ontologije, već protiv spekulativno-racionalne metafizike koja se na toj ontologiji bila izgradila.

Kod Kanta pre svega otpada deduktivna shema postupanja. Može se dedukovati samo iz principa koji su a priori izvesni; ali upravo principizam ovde podleže podrobnoj kritici. On se ograničava na dve forme opažanja [prostor i vreme] i na nekoliko kategorija, pa i ove važe samo za pojavu a ne za bivstvo stvari po sebi. Time se same po sebi isključuju supstancijalne forme, a istovremeno je s njima okončano i učenje o *essentia*. Ali gotovo je još važnije da *Kritika-moći suđenja* napada i teleologiju u njenoj najvlastitijoj orijentacionoj oblasti, to jest u oblasti organskog, i odriče joj konstitutivni značaj.

Možda je druga tačka važnija od svega. U svakom slučaju, ona je pogodila najslabiju stranu cele stare ontologije koja je plivala u aristotelovskim vodama. Ali sigurno je da su tu tačku najmanje razumeli i

najmanje uvažili savremenici i sledbenici. Šellingova i Hegelova filozofija prirode nisu marile za kritiku teleološke moći sudjenja i ponovo su postupale po sholastičkom uzoru. Ta kritika je bila transcendentálna, to jest saznanajno-teorijska kritika organskih pretpostavki; ali idealizam uma ponovo je verovao da poseduje neoborive opšte izvesnosti pomoću kojih se mogu teleološki tumačiti zagonetno-svršishodna uređenja živih bića i konačno uređenje cele prirode, od samog dna.

## II. SAZNAVANJE KATEGORIJA BIVSTVA

Ako se uzme u obzir ovo stanje stvari, mora odmah biti jasno da se u novoj ontologiji ništa ne može raditi o ponovnom oživljavanju stare. Jer nije se samo teleološka shema mišljenja pokazala kao neodrživa, uprkos svim pokušajima da se ona obnovi; naprotiv, potrebno je isključiti sve vrste teza koje bi mogle poslužiti kao plašt neke zastarele metafizike. To nije sasvim lako kao što može izgledati na prvi pogled. Tradicionalni misaoni koloseci delimično postoje i u današnjem mišljenju, i istraživač većinom ne zna gde će biti uvučen u njihov pravac. Tako je još u najskorijoj prošlosti učenje o *essentia* doživelo ponovno rođenje u fenomenologiji – prividno bez ikakve metafizičke tendencije, a u stvari ne bez ponovnog izbijanja starih i već prevladanih teškoća, a isto tako ne i bez zavođenja u greške koje su isto tako stare i često napadane.

Ne može se novo učenje o bivstvu (bitku) preduzeti kao "ontologija suštine". Mora se uopšte zauzeti odstojanje prema učenju o suštini, i to ne samo zato, što se s tim učenjem ponovo približavamo supstancijalnim formama, već i zato što se s njim pod svim okolnostima povezuje osamostaljivanje "Opšteg", a time istovremeno nastupa i tendencija da se Opšte zbog njega samog označi kao nešto principijelno i osnovno. Iza te tendencije stalno stoji, svesno ili nesvesno, postulat deduktivnosti: "izvoditi" se može samo iz opštih stavova (sudova), i zato se ovi pojavljuju kao izraz principa bivstva (ontoloških principa).

U tome se krije nešto što je više nego greška. Doduše, veoma je tačno da je sve što je principsko istovremeno i – opšte, ali iz toga ne sledi i to da je sve što je opšte – principsko. Postoji i jedno opšte koje je vrlo periferno, kao, na primer, spoljašnja svojstva koja se ponavljaju u rasutim pojedinačnim slučajevima, a upravo to periferno opšte



nudi se kao prvo u iskustvu (zapažanju); ali ako bismo hteli da makar samo delimo stvari ili živa bića prema tim opštostima, dobili bismo jednu klasifikaciju koja bi potpuno promašila njihovo ontičko stanje. Gde leže principi bivstvujućeg (des Seinden) – o tome pitanju ne odlučuju proizvoljno napabirčene zajedničke crte njihove spoljašnje pojave. Za tu svrhu potrebno je dobiti druga stanovišta. Jedna od slabosti stare ontologije bila je u tome što nije imala takva stanovišta.

Uz to pridolazi jedan drugi razlog. Ako je već neosporno istinito da se samo iz opštih stavova (sudova) može nešto "izvoditi" (dedukovati), iz toga ipak ne sledi da opšti stavovi iz kojih se izvodi iskazuju i nešto što je "ontički" opšte. A ako to ne iskazuju [ne znače], oni su neistiniti stavovi – u kantovskom smislu, nešto kao sintetički sudovi a priori bez "objektivnog važenja". Iz takvih stavova može se, doduše, logički isto tako dobro dedukovati kao i iz istinitih stavova; samo, zaključujući su isto tako malo istiniti kao i premise. Ali time se nije poslužilo ni najskromnijim zahtevima mislilačkog napora.

Očevidno je da se upravo protiv ove greške okreće čitava rasprava u *Kritici čistog uma*, i to time što ona tome deduktivitetu – moglo bi se reći: ontološkoj dedukciji – suprotstavlja jednu "transcendentalnu dedukciju", u kojoj je reč upravo o "objektivnom važenju" takvih apriornih principa, među kojima su sintetički sudovi a priori – istiniti. Dobro je poznato koliko je veliku vrednost Kant pridavao ovoj dedukciji. No prisetime li se da je ona potpuno počivala na vezanosti kategorija za iskustvo – pošto je njihovo objektivno važenje dopuštala samo u granicama "mogućeg iskustva" – jasno je na prvi pogled da je ona *a limine*\* odbacila čisto apriornu nauku o suštini stvari. Doduše, ovo dostignuće kritike je najpre samo negativno. Ali njegove posledice su sasvim afirmativne i kao takve od najvećeg domašaja.

U svakom ontologiji reč je o fundamentalnim iskazima o bivstvujućem kao takvom. Iskazi ove vrste nisu ništa drugo do kategorije bivstva (bitka – Seinskategorien); sa kantovskim kategorijama – koje, sadržajno posmatrane, nisu ništa drugo do fundamentalni iskazi o bivstvujućem – oni imaju zajednički karakter opštih konstitutivnih principa, pod kojima stoje svi specijalni iskazi o bivstvu. Stoga se očekuje da će nova ontologija pružiti i njihovu transcendentalnu dedukciju; drugačije im ne može obezbediti nikakvo "objektivno važenje". Ali to bi značilo da je njoj samoj potreban jedan teorijsko-saznajni fundament, pri kojem bi se moralo još jednom, u značajno proširenom smislu, raditi o opravdanju apriornih principa.

\* doslovno: s nprava nreneseno: bez uestezania (ustručavanja).

Time joj se naznačuje jedan put, a taj put je zamišljen prema shemi starog deduktivizma. Ali upravo se ovde razdvajaju staze stare i nove ontologije. Kao što se danas u problemu bivstva (bitka) više ne radi o supstancijalnim formama i o teleološkoj determinaciji realnih procesa posredstvom tih formi, tako se više ne radi ni o naknadnom opravdanju apriornih principa. Kategorije o kojima raspravlja nova ontologija nisu dobijene ni pomoću definicija. Opšteg niti izvođenjem iz jedne formalne tablice sudova, već su – korak po korak – dokučene posmatranjem realnih odnosa. A pošto pri takvom načinu njihova dobijanja apсолutni kriterij istine postoji isto tako malo kao i u bilo kojoj drugoj saznoj oblasti, mora se dodati da je metoda dobijanja i proveravanja tih kategorija pipava i zametna, pa kao takva u ograničenom poslu ljudskog istraživanja opisuje mnogobrojne zaobilazne puteve, zahteva stalne korekture i, kao i svaki pravi naučni rad, nikada ne stiže do kraja.

Ovde se može stvarno i u doslovnom smislu govoriti o novim putevima ontologije. Osnovna teza se može otprilike ovako iskazati: ontološke kategorije nisu nikakvi apriorni principi. A priori mogu biti samo intuicije (uvidi), saznanja, sudovi; čitava suprotnost a priori i a posteriori je čak samo sazajno-teorijska. Ali u ontologiji se ne radi o saznanju, niti prosto o sudu, već o predmetu saznanja ukoliko je on kao takav istovremeno i natpredmetan, to jest [radi se o predmetu] nezavisno od toga da li u kojim granicama saznanje stvarno čini bivstvujuće predmetom [saznajnim objektom]. Principi bivstvujućeg predmeta ni u kom slučaju nisu *eo ipso*\* i principi saznanja. U nekim oblastima oni mogu biti veoma heterogeni u odnosu na principe saznanja, kao što to dovoljno dokazuju raznovrsne primese nesaznajnog u skoro svim osnovnim problemima filozofije. Već samo iz ovog sledi da oni ne mogu biti nikakvi apriorni principi našeg razuma, šta više, da oni postoje indiferentno prema postavljanju granice između saznatljivosti i nesaznatljivosti, kao i bivstvujuće čiji su oni principi.

U ovoj tački treba radikalno promeniti pravac mišljenja, i to ako se polazi ne samo od stare ontologije, već i od transcendentalno-filozofske teorije saznanja. Razumljivo je po sebi da se kategorije bivstva mogu ponekad sadržajno poklapati s kategorijama saznanja, u izvesnim granicama to mora biti slučaj svuda tamo gde se objektivno važeće saznanje predmeta zbiva s apriornom primesom. Ali se ne sme postaviti da stvar stoji tako svuda i neograničeno. Upravo apriorizam u našem saznanju podleže vrlo bitnom ograničenju, i to zbog toga što se naše razumske kategorije u najboljem slučaju poklapaju samo s

\* Samim tim.

jednim delom principa bivstva. Ovo poklapanje ide najdalje tamo gde se radi o praktično relevantnim i u životu neophodnim uvidima, dakle, u onim, oblastima predmeta na koje je naš razum najbolje prilagođen. A shodno tome otkazuje najviše tamo gde stojimo pred opštim teorijskim pitanjima, pred pitanjima ukupne slike sveta i pitanjima od filozofskog značaja. Jer očividno je da mi s našim razumskim principima možemo *a priori* shvatiti o realnom svetu samo ono što je u njemu samom izgrađeno prema istim principima.

Štaviše, ovde se može poći korak dalje. Sud (stav) da kategorije bivstva nisu apriorni principi ima jednostavan smisao da one ne mogu biti sazmate *a priori*. One, dakle, moraju, ukoliko su uopšte dostupne saznanju, biti dokučene drugim putem. Izgleda da se za to nudi jedna stavka u odnosu kategorija saznanja i kategorija bivstva. Već se pokazalo s kojih se razloga u ovom odnosu ipak mora javiti delimični identitet. Dakle, moglo bi se zaključiti: ukoliko su kategorije bivstva iste kao i kategorije saznanja, moralo bi biti moguće da se prve izvuku iz fonda (Bestand) drugih. Na ovaj način bi se bar jedan isečak iz njih mogao dokučiti *a priori*.

Ali i ova nada se pokazuje kao varljiva. Prvo, mi nemamo merilo za domet tog kategorijalnog identiteta. I upravo tamo gde je taj domet iz praktičnih razloga u izvesnoj meri pouzdan – naime, u oblasti svakodnevnog života i prirodnog orijentisanja u svetu – filozofski je bezvredan, jer se ne proširuje na probleme filozofije; a gde počinju ovi problemi, domet je krajnje problematičan i ostavlja nas ubrzo na cedilu. Ali, drugo, nama nedostaje u našem saznojnom aparatu jedan osnovni uslov za takvo ocenjivanje – nedostaje nam neposredno znaenje o našim vlastitim saznojnim kategorijama.

U suštini svakog saznanja leži da je usmereno ne na sebe samo, već na svojoj predmet. Ono čega saznanje u vlastitoj funkciji postaje svesno, jesu uvek samo crte predmeta, a ne osobine vlastitog delovanja, a najmanje ono postaje svesno unutrašnjih pretpostavki svog delovanja. A u ove pretpostavke ubrajaju se saznojne kategorije. Svarno, filozofija je morala preći dugi istorijski put pre nego što je počela da postaje svesna nekih saznojnih kategorija kao takvih. Za to je bio potreban zaokret iz prirodnog pravca saznanja, zajedno sa zaokretom od predmeta ka sebi samom. I doista, time već nastaje jedno saznanje drugog reda, u kome razum čini sebe sama predmetom. Dakle, ova saznojno-teorijska refleksija je sekundarna i mora biti sprovedena "protiv" prirodnog nastrojavanja. I kad otpočne, još ne dovodi direktno do kategorija razuma, već mora na njih biti usmerena tek posebnim metodom.

To je razlog zašto ne mogu biti *a priori* sazmate ne samo kategorije bivstva, već i same vlastite saznojne kategorije, na kojima *a priori* počiva svo saznanje. Štaviše, mora se dodati da one ostaju većinom nesazmate pri saznavanju predmeta uopšte. Istina, one funkcionišu u našem saznanju, ali same ne postaju predmet saznanja. Tek angažovanjem saznojno-teorijske refleksije one bivaju uvučene u vidno polje svesti. Ali to je onda jedan istorijski kasni stupanj saznanja. Kad bi funkcionisanje ovih kategorija u našem saznanju bilo zavisno od našeg znanja o njima, moralo bi svo ljudsko saznanje, pa i najnaivnije, čekati na filozofiju, koja te kategorije čini svesnim. Ali pošto filozofija, naprotiv, pretpostavlja naivno saznanje, na ovaj način ne bi bilo nikad moguće uopšte doći do jednostavnog predmetnog saznanja.

Obrnuti odnos je stvaran: saznojne kategorije su, doduše, prvi uslovi našeg saznanja – i to specijalno apriornog elementa u njemu, koji nigde ne nedostaje, čak ni u naivnom shvatanju sveta, – ali one nisu ono što kao prvo saznajemo. Istina, one nisu nesaznatljive, ali su saznatljive samo posredno, naime, posredovane su prostim saznanjem predmeta koje počiva na njihovom funkcionisanju. Zato se može reći: ako uopšte bivaju sazmate, one su "poslednje" što smo saznali. Ovaj redosled se ne može preokrenuti. U vezi s tim, one su i ono što je najteže saznatljivo. Jasni dokaz za to su mnogovrsni zaoblazni putevi i stramputice u teoriji saznanja.

Prema tome, treba smatrati za krajnje neznanat izgled da se kategorije bivstva učine dokučivim zaoblaznim putem preko saznojnih kategorija. Moglo bi se verovati da se možda saznojne kategorije mogu dokučiti zaoblaznim putem preko kategorija bivstva. Kategorije bivstva ipak bar leže u pravcu prirodnog saznanja – u pozadini predmeta, – ako već jednostavno predmetno saznanje ne prodire do njih. A pošto svako predmetno saznanje ima u sebi tendenciju da napreduje, ono zaceo može pri daljem prodiranju pravolinijski dovesti do kategorija bivstva.

Da stvari bar načelno stoje tako dokazuje najstariji i najjednostavniji pravac istraživanja u filozofiji time što je dugo pre pojave saznojno-teorijskih razmatranja sa svom određenošću tragao za principima bivstvujuceg. U ovom pogledu služi kao primer ceo niz velikih presokratovaca. I ne može se osporiti da su oni pri ovom nastojanju stvarno našli jedan i drugi princip bivstva koji su se potvrdili u toku mnogo kasnijeg i kritički zrelog istraživanja.

Ali ne mora se radi ovog posezati tako daleko unazad. Pa odakle je Kant stvarno uzeo svoje kategorije? Ipak ne iz tablice sudova, koju

je on, naprotiv, tek u ovu svrhu morao dopuniti! Istina o tome odaje se u analitici osnovnih stavova (principa): oni su izvađeni iz sadržaja saznanja onakvog kakav se pročistio u čitavim naučnim oblastima. Ali to znači da su oni izvučeni iz našeg znanja o predmetu; ili, što je isto: oni su uzeti iz samog predmeta, ukoliko se predmet otvorio datom stanju nauke. To osobito jasno izbija na videlo kod "Analogija iskustva". Iz analize procesa i promene proizlazi kategorija supstancije; iz rasprave o objektivno određenom sledovanju [u vremenu] obrazlaže se postojanje kauzalnog odnosa. Idealistički formirano mišljenje ne može, naravno, primetiti da se na ovaj način neposredno uopšte dolazi samo do kategorija predmeta, a nikako do "čistih pojmova razuma" (čak ni do osnovnih načela određujuće moći suđenja). Ali to je utoliko više primetno za epigona, koji se trudi da kantovske zaključke podražava u vlastitom mišljenju i da ih kritički osvetli.

Posle ovoga jedva da je potrebna ijedna reč o tome da nešto slično mora važiti u još većoj meri za pokušaje Fihtea i Šelinga da svoje kategorije izvuku iz jednog principa. Često je kritizerski izrečeno da je ovdje stvarno sve izvučeno iz iskustva, mada je pripisivano našem Ja, nesvesnoj inteligenciji ili umu. U ovoj formi prigovor je sigurno suviše grub; ali činjenica je da iza svih ovih prividnih izvodenja ipak stoji detaljno znanje o svetu predmeta, koji svuda pri tom izvodenju sude-luje i pruža sav sadržaj.

Iz svega ovoga treba izvući jedno osnovno učenje: ukoliko uopšte dolazimo do znanja o kategorijama, to znanje ne dobijamo apriornim putem niti pak unutrašnjim "osvećenjem" o principima razuma, već analizom predmeta ukoliko su nam svaki put dostupni. Ali ovim putem mi u prvom redu saznajemo stalno samo kategorije bivstva, a ne saznajne kategorije kao takve. Kategorije saznanja se, naprotiv, zahvataju tek iz uočenih kategorija bivstva unazadno (refleksijom o saznajnoj funkciji).

Ovo stanje stvari ima dalekosežne posledice. Iz njega prvo proizlazi da teorija saznanja nije samostalna u problemu kategorija, već ima za pretpostavku ontološko prodiranje u celinu predmetnog polja saznanja; štaviše, proizlazi i to da teorija saznanja sama za sebe ne može biti fundamentalna filozofija, kako je to prečutno uvek pretpostavljao transcendentelni pristup problemu, već joj je potreban jedan prethodni ontološki rad (priprema). No, drugo, sada se upravo na osnovu ovog odnosa može odgovoriti na pitanje kojim putem filozofija treba da krene da bi dokučila kategorije bivstva.

Ovo pitanje postaje akutno pre drugih ako se uvidelo da ovdje ne postoji ni čisto aprioristički put niti pak put "transcendentalne reflek-

sije" (o uslovima saznanja) koji bi vodio cilju. Pri tome se može pretpostaviti kao dobro poznata stvar da čisto empiristički put upravo ne dolazi u obzir. Uprkos svemu, put o kome se radi nije zagonetan, šta više, on je istorijski dobro poznat i njime se kretalo svuda tamo gde su principi bivstva bili otkrivani. Reč je o starom oprobanom putu analitike, koji je bio metodološki uobičajen već kod antičkih filozofa, a u novom veku posle Dekarta postao vladajući postupak u filozofskom istraživanju.

Dakle, put nove ontologije predstavlja se kao kategorijalna analiza – jedan postupak koji se ne svodi ni na indukciju ni na dedukciju, niti se služi ["finansira", "snabdeva"] čisto aposteriornim niti pak čisto apriornim saznanjem. On prepostavlja celokupni obim iskustva, kako iskustva svakodnevice i praktičnog života tako i naučnog iskustva. Naravno, mora se dodati da taj put prepostavlja i filozofsko iskustvo, naime, ono iskustvo koje je u istorijskom toku misaonog ljudskog rada obeleženo kao dugi niz pokušaja, promašaja i samoispriavljanja. Cela ova suma stečenog iskustva čini polaznu ravan datog, pri čemu treba potpuno uračunati prodore kritičkog znanja u stepene vlastite nesigurnosti, što je u izvesnom pogledu i najvažnije.

Dakle, ova polazna ravan nije sama ravan naivne svesti o svetu, kako je Fenomenologija pokušala da je shvati. To bi bila sadržajno suviše siromašna svest. Takođe se odavno pokazalo da tu naivnu svest nikad ne treba shvatiti kao slobodnu od tumačenja [neposrednu], pošto to nije svest onog koji filozofira, a sa njegovog stanovišta ona može u najboljem slučaju biti samo unazadnom analizom dokučena. Ali naknadno zaključivanje o naivnoj svesti, na primer, o svesti deteta, podleže tako različitim obmanama da njegovi rezultati postaju krajnje problematični kao polazna tačka. Radi se upravo o datosti, a ono što je zaključeno upravo nije dato.

Kao dato može da važi samo ono što filozofirajuća svest stvarno donosi sa sobom famo gde počinje sa svojom analizom. Otvajanje onog što je izvesno i onog što je sumnjivo već je stvar misaonog filozofskog rada. Pogrešno je bilo isključivati naučna dostignuća; nauke, doduše, tumače svoj materijal, ali one i otvaraju pogled za mnoštvo novih sadržajnih oblasti. Ove spadaju zajedno u polaznu ravan analitike. Doduše, one ne smeju biti uzete izolovano i postavljene kao jedina "oblast orijentacije", kako se to desilo u novokantovstvu; ali one ne smeju biti ni zanemarene.

Sam analiza je tada čisto sadržajni postupak u kojem se dokučuje ono što stoji u pozadini i u osnovi, i počiva na tome da principi bivstva

ipak moraju na neki način biti sadržani u konkretno bivstvujućim stvarima (im Seinden), dakle, da mora biti moguće da se ti principi i proučavaju na osnovu dovoljno široke baze bivstvene datosti. Naravno, oni nisu očevrtni u datom kao takvom, već se tek prodiranjem [u datoj moraju izneti na videlo. Ono što se na ovaj način može naći po svom sadržaju nužno prekoraciće dato, već i zato što istupa s pretenzijom na veću opštost, pa stoga stalno zadržava u sebi izvrsnu primesu hipotetičkog. Ali ova primesa može biti osetno sužena ako nam uspe da ono što smo naši naknadno proverimo na širokom materijalu onog što je dato. Istorijska linija u otkrivanju kategorija bivstva, koja se za minoge kategorije može pratiti od najstarijih misliaca do u naše doba, ipak jasno pokazuje uvek novo angažovanje kritike i progresivno poboljšanje onog što je hipotetički saznato. Tek kasnije dolazi do izvesnog stabilizovanja pojedinih kategorija bivstva, pa i do danas je saznanje većine njih u toku.

Na ovaj način se kategorijalna analiza predstavlja kao nauka koja se, bez obzira na rane početke, još uvek nalazi u razvojnem stadijumu. U poslednjem stoleću, koje je bilo nastrojeno pretežno sazajno-teorijski, ona je ostvarila samo male napretke, pa je stoga danas zaostala u odnosu na druge grane znanja. Tek će budućnost pokazati koliko ona može prevladati zastoju.

Pri tome nije nevažno da se ontologija ovom vrstom postupka ponovo približava metodama mnogih specijalnih nauka, od kojih se u danima spora o realizmu univerzalija bila neopravdano udaljila. Analitička nauka je prva potpuno razradila i kritički osvetlila analitički postupak. Samo, ona ga ne može primeniti na poslednje osnovne probleme. Taj zadatak pripada filozofiji. Naravno, pri tome postupak doživljava jedno intenziviranje, koje pre svega omogućava da se izme-ri njegova snaga.

### III. NOVI POJAM REALITETA

Spekulativno-metafizički veo stare ontologije pao je na celoj liniji. Problem bivstva je ograničen na skromnije, ali preglednije probleme, i uz to probleme koji se mogu postaviti bez bilo kakve osećajne roman-tike. Ali ograničenje je postavljeno samo protiv mišljenja koje fantazira u pitanju pogleda na svet i koje izmišlja jedan svet s onu stranu svih granica iskustva, ali ne i protiv problema duševnog i duhovnog života ili pak protiv neotklonjivih pitanja o smislu i vrednosti koji čoveka pokreću.

Ako se, na primer, odavde pogleda na metafiziku duha i slobode kakvu su skicirali Fichte i Hegel, nova ontologija bi teze te metafizike samo ograničila, a nikako iz osnova odbila. Ona ne može opravdati mišljenje da sve što bivstvuje počiva na Ja (pa makar to bilo apsolutno Ja) ili na duhu. Ali ona ne bi ni pošto osporavala da duh, gde se stvarno pojavljuje, ima slobodu i aktivitet, i to takav aktivitet koji se proširuje na bivstvujuće i ima dalekosežnu moć da ga preobrazu. Štaviše, može se pre očekivati da ona moć i slobodu duha postavi kao problem u jednom novom smislu, time što nastoji da odredi bivstvo duha i njegovog aktiviteta u odnosu prema bivstvu ostalog sveta.

Stara ontologija teško bi to mogla. Ona je bila suštinski orijentisana na bivstvo stvari i povrh toga na bivstvo organizma; duševni fenomen razumevala je organsloški; ali je duh ubrajala u carstvo suština. Ona ga nije mogla uvrstiti u realni svet. Izgledalo je da je njegov "realitet" sasvim druge vrste od realiteta stvari, jedno bezvremeno bivstvo bez promene i individualiteta. Ali nova ontologija se razlikuje od stare u tome što ukida sva takva ograničenja jer polazna ravan datog koja joj stoji u osnovi obuhvata duševno i duhovno bivstvo kao i bivstvo prirode. Duh ne stoji izvan realnog sveta, on tom svetu sasvim pripa-

da, ima istu vremenitost, isto nastajanje i prolazanje kao i stvari i živa bića. Ukratko, on ima isti realitet. Samo zbog toga on može i delovati u ovom svetu i iskusiti njegova dejstva na sebe, imati u njemu svoju sudbinu i svoje polje delovanja.

Protiv ovoga ustaje niz vrlo starih predrasuda, koje je tradicija učila skoro dostojnim poštovanja. Način bivstva materijalnih stvari ne može ipak biti isti kao način bivstva misli, akata, duševnih stanja i uvida (saznanja). Upravo baš ovde prolazi velika razdvojna linija kroz svet i kroz samog čoveka, koju je Dekart povukao svojim učenjem o dve supstancije: na jednoj strani stoji prostornost, rasprostrtnost, ekstenzivnost, ono što je merljivo, mehaničko, a na drugoj strani – neprostorni, nerasprostrti unutrašnji svet, koji se nikad ne meša sa spoljašnjim svetom.

U ovom protivstavljanju pomešano je na nesrećan način ono što je istinito i ono što je neistinito. Naravno, prostornost i materijalnost razdvajaju dva carstva bivstvujućeg; ali predstava o čoveku kao da je sastavljen iz dve heterogene supstancije pokazala se kao pogrešna. Umesto toga, ljudsko biće je kao celina mnogo pre iz jednog komada, i aktivitet, patnja i strepnja su očevidno telesni i duševni istovremeno. A pre svega se stvarni život čoveka ipak sastoji u nerazlučivom prožimanju unutrašnjeg i spoljašnjeg. Od onog razdvajanja "supstancija" mogla je imati koristi samo fantastična vera u besmrtnost; stvarni, konkretni život sa njegovim stalnim prožimanjem obeju sfera ne može se razumeti na ovaj način.

Osnovna greška ovog načina posmatranja stvari leži u tome što se u njemu zamenjuje realitet sa materijalnošću. Zato se verovalo da se realitet ograničava na prostornost. Ali onda ljudske sudbine, istorijska stanja i događanja takode ne bi bili realni; a time bi se učinilo nerelativnim upravo ono što se najjače oseća kao realitet. Ali to, naravno, nije tako: takvo gledište počiva na suviše uskom i očevidno rdavo formiranom pojmu realiteta, naime, na takvom pojmu realiteta koji je doteran po volji jednog određenog pogleda na svet. A pogled na svet koji ovde kao neupoznat stoji u igri mogao bi u osnovi biti materijalistički pogled. To je dovoljan razlog da se predomislimo, naročito ako je nekeome ozbiljno stalo do bivstva duha i njegovih istorijskih oblika.

Istinske oznake realiteta nisu vezane za kategorije prostora i materije, već za kategorije vremena i individualiteta. Prostor i vreme nisu ontološki jednako vredne kategorije: vreme je mnogo fundamentalnije od prostora. Prostorne su samo stvari i živa bića, uključujući procese u kojima teče njihovo postojanje; ali vremenski su, osim toga i

duševni i duhovni procesi. U vremenu se nalazi podjednako sve realno, a u prostoru samo jedan deo – moglo bi se reći, samo jedna polovina realnog sveta, naime, njegove niže tvorevine.

A sa vremenitošću je nerazdvojno vezan individualitet. On se ne sastoji ni u čemu drugom do u jednodržatnosti i jedinstvu. Realno je prolazno i time nepovratno; zacemento, uvek nastaju jednovrsne, ali nikad identične stvari. To važi kako za istorijska događanja tako i za kosmička kretanja, kako za ličnosti tako i za stvari. Samo se ono opšte opet vraća; ono je, uzeto samo za sebe, bezvremeno, uvek bivstvujuće, "večno". Ova bezvremenost je nekada u staroj ontologiji shvatana kao bivstvo višeg reda, štaviše, kao jedino istinsko bivstvo. Ali ona je, naprotiv, u stvari nesamostalno, prosto "idealno" bivstvo, a ono što je opšte nema svoj realitet nigde drugde do u vremenskim i individualnim realnim slučajevima. Ono što je nekada važilo kao carstvo savršenosti, carstvo suština, dok je trebalo da stvari budu samo njihovi slabiji odrazi, – to se upravo pokazalo kao carstvo nepotpunog bivstva, koje je osamostaljeno samo u apstrakciji. U uviđanju ovakvog odnosa leži možda najupadljivija suprotnost nove ontologije prema staroj. To je razlog zašto ona može vrlo dobro preuzeti duboke probleme nemačkog idealizma, zašto može raspravljati o duhu i slobodi, o zajedničkom životu i istoričnosti isto kao i o kosmosu i organizmu. I zato se može od nje očekivati novo osvetljenje odnosa koji određuju položaj čovekovog duhovnog bića i njegova aktiviteta u jednom neduhovnom i zakonima determinisanom svetu.

Ova razmatranja već predstavljaju mali isečak iz poglavlja kategorijalne analize. Naravno, ona su ovde samo nagoveštena, pa s punim pravom zahtevaju mnogo detaljniju raspravu o prostoru, vremenu, procesu, duševnom aktu, realitetu itd. Izvanredno teški problem za analizu predstavlja naročito realitet, pravi način bivstva tvorevina i procesa koji čine svet. Da bi se razumeo realitet, mora se posegnuti nazad do odnosa mogućnosti i stvarnosti [zbiljnosti, aktualnosti], koji je od davnina sačinjavao fundamentalni problem ontologije. A preokret problematike bivstva proširuje se sve do ovih temelja. Jer ono što je stara ontologija učila o potenciji [mogućnosti] i aktu [činu]; stvarnosti – odnos u kome sve što je stvarno predstavlja ostvarenje jedne unapred postojeće nastrojivosti (Anlage), a svako konkretno biće ima "namenu" da postane ono što po ovoj svojoj nastrojivosti jeste – nije ni izdaleka više dovoljno s obzirom na prošireni problem realiteta. Potrebno je uvesti jedan novi pojam realne mogućnosti, koji se više ne svodi na prostu mogućnost bića, već predstavlja totalitet uslo-

va u svakom konkretnom stanju realne povezanosti. A tome isto tako mora odgovarati jedan novi pojam realne stvarnosti, koji više ne znači ciljnu tačku nekog antropometrično predstavljeneog stremljenja – kao da su procesi u kosmosu vezani za delatnost neke inteligencije [uma] – već u svakom slučaju čini kompleksni rezultat dalekosežnih povezanosti koje stvari determinišu. Radi se o čitavoj jednoj nauci koja se bavi ovim unutrašnjim odnosima realiteta kao načina bivstva. Ona obrazuje jezgro nove ontologije i može se, u suprotnosti prema sadržajno-strukturalnoj analizi, označiti kao "modalna analiza".

Ali ovdje se mora posegnuti još više unazad. Jer tradicionalne predrasude u odnosu na problem bivstva traju i dalje. Danas postoje mnogi istraživači, prožeti pravim filozofskim duhom, koji imaju ukorenjeniju averziju prema svakoj vrsti istraživanja koje istura napred problem bivstva. Pod bivstvom [bićem] oni podrazumevaju nešto ukločeno, nepokretno i upravo neprijateljsko prema životu, nešto što koči čoveka u njegovom aktivitetu, lišava ga njegove samostalnosti i slobode. Kao ideal lebdim pred očima aktivizam fihtheovske vrste koji svet čini zavisnim od čoveka i stavlja akciju pre svakog postojanja. Pri tome se misli da se samo tako može udovoljiti suštini čoveka.

Ma koliko se mogao odobriti praktični stav koji stoji u osnovi ovog gledišta, način na koji on misli da postigne svoj cilj ipak je u osnovi pogrešan. Zbog toga ne može sprovesti ni ono što je opravdano u njegovoj tendenciji. Jer pretpostavke nisu u redu. Realni svet nije za nas ukločeni sistem, štaviše, nije to ni svet koji je u svakom pogledu "gotov", koji treba prihvatiti prosto kao činjenicu i u kojem mi više ne bismo imali šta da radimo. Stara je zablude da bivstvo znači suprotnost pokretnosti i postojanju. Ovu suprotnost postavili su cleačani na početima filozofije; zatim je ta suprotnost mnogostruko pobijana, ali od nje se nešto zadržalo u izvesnim konzervativnim pogledima 19. stoleća, a prikrivena postoji još i danas u mišljenju onih koji se nisu poučili iz istorije filozofije.

Postojanje nije suprotnost prema bivstvu, već je i sâmo jedna vrsta bivstva. Sve što je realno nalazi se u toku, u stalnom nastajanju i prolaženju. Pokretnost i postojanje čine opšti način bivstva realnog, bez obzira na to da li je reč o stvarima, živim bićima ili o čoveku. Mirovanje i ukločenost postoje samo kod idealnih suština stare ontologije. Pa ako je prvi zadatak novog učenja o bivstvu da odredi način bivstva onog što je realno, to upravo znači da treba odrediti način bivstva postojanja. Ovaj zadatak je sa svoje strane raznolik jer, već prema stupnjevima ili slojevima realnog, i postojanje dobija različite forme.

Tako se već razlikuje životnost – shvaćena kao u sebi složeni životni proces organskog – od jednostavnog prostorno-fizičkog kretanja, a isto tako se razlikuju duševni procesi od organskih, a duhovno-istorijski procesi od duševnih. Ali svi imaju bivstveni način realiteta, znače realno događanje, realni život itd.; problem bivstva nije vezan za izmišljeni svet mirovanja, već upravo za bivstvo postojanja.

Evo jedan jednostavan primer, za koji nije potrebno trošiti mnogo reči: kretanje koje ne bi bilo bivstvujuće ne bi moglo biti ni stvarno kretanje, pa bi bilo izlišno o njemu raspravljati. Ali isto važi i za stvarni život, stvarno htenje, stvarno postupanje, stvarnu odluku i stvarnu inicijativu. Nema nikakvog smisla prećutkivati da ovaj faktor stvarnog bivstva (Wirklichsein) predstavlja svuda – u ljudskom životu kao i u razmeni materije u gazdinstvu prirode – jedan modus bivstva bez kojeg pojave u svetu ne bi imale težinu i značaj. Ontologija ima posla upravo s tim faktorom. On nam može izgledati u životu kao nešto što je po sebi razumljivo; ali filozofija počinje time što u onom što je razumljivo po sebi otkriva ono neshvaćeno i zagonetno.

Ali i nezavisno od ovoga, inak se ne može zbog čoveka i njegova aktiviteta zanemariti ostali svet. Pa ipak je čovek smešten u tom svetu: ipak živi u nepregledno raznovrsnoj zavisnosti od njega. Ekstremni aktivizam neće da čuje ništa o takvoj zavisnosti; on odmah iza nje vidi neki opšti determinizam koji vrši nasilje nad svakom samostalnošću i slobodom. Sasvim je u pravu da odbija takav determinizam. Ali u zabludi je kad pretpostavlja da zavisnost u izvesnom pogledu već predstavlja ugrožavanje ljudske slobode. Sloboda bez zavisnosti je neograničena samovolja, aktivitet bez vezanosti i otpora bio bi laka igra bez borbe i bez ozbiljnosti angažovanja.

To je Fihthe vrlo tačno video i iskazao: Ja postaje stvarno delatno tek preko otpora nečega što je već pre postojalo, preko otpora "sveta na koji Ja dejstvujem". Moglo bi se još dodati: svaka delatnost mora tražiti sredstva da bi ostvarila svoje ciljeve; ali ona sama ne proizvodi sredstva, već ih odabira. A odabirati se može samo u jednom bivstvujućem svetu koji sobom nudi raznolikosti.

I, konačno, niko ipak ne može verovati da sve u životu zavisi samo od čoveka. Morao bi inače verovati s "magičkim idealistom Novalisom" da treba samo da podigne čarobni štapić, pa da stvori svet kakav hoće. To je pesnička sanjarska želja. U svakom slučaju, toliko daleko ne dopire čovekova moć; a onaj koji bi hteo da to dokazuje pomoću neke metafizike čoveka, taj bi svojim filozofiranjem potpuno promašio stvarno biće čoveka. I Fihthe je stajao daleko od toga. U položaju



koji zauzima u realnom svetu, osobeno je za čoveka upravo to da njegovoj volji nešto stoji na raspolaganju (otvoreno), ali joj ni u kom slučaju ne podleže sve. Da bi sproveo svoje ciljeve u ovom svetu, čovek mora da ga upozna i nauči da ga razume; a ovladaće svetom u oblasti svojih ciljeva i interesa samo toliko koliko se pridržava njegovih zakona.

Tu leži tajna svake tehničke moći, svakog vladanja prirodom, ali i svakog vladanja nad vlastitim ljudskim bićem i vodenja tog bića. Jer i ljudsko biće nosi sobom vlastite zakonitosti i može biti preoblikovano samo u granicama onog što te zakonitosti omogućuju. Isto važi i za zajednički život, daleko najveće polje čovekove delatnosti: upravo ovde, aktivnim organizovanjem tog života, nastupaju stanja, teškoće i nevolje koje čovek nije hteo i nije predvideo, ali s kojima se on posle mora uhvatiti ukoštac; a upravo tek ovo moranje je faktor koji izaziva ispoljavanje njegovih sposobnosti, stvaralačko traženje i nalaženje izlaza, predviđanje i snagu smelog poduhvata.

I sloboda je moguća samo u jednom svetu protiv čije determinacije se ističe i ostvaruje. Ko zatvara oči pred svetom kakav jeste, zatvara ih i pred suštinom vlastite aktivnosti i vlastite moći. Jer duhu nije data svemoć, već ograničena moć; a isto tako je ograničena i njegova sloboda – svuda vezana za uslove ostvarenja koje on nije stvorio; ali ti uslovi mu vrlo dobro ostavljaju prostor za vlastitu inicijativu. Pronaći taj prostor usred raznih ograničenja koje postavlja postojeća zakonitost bivstvujućeg, – to je već delo samostalnog duhovnog prodiranja, i to zahteva neprestano angažovanje duhovnih snaga kako u životu i u učenju pojedinca, tako i u istorijskom toku pogleda, otkrića i pronalazaka koji se gomilaju.

Stvarni zadatak filozofije u problemu slobode sastoji se vrlo bitno u tome da se tačno odrede granice slobode. Pri tome se ona mora shvatiti kao sloboda koja je uslovljena mnogostrukom zavisnošću i koja se ostvaruje protiv ove zavisnosti. Ako je shvatimo na bilo koji drugi način, tada bi se radiilo o izmišljenoj a ne stvarnoj slobodi. Tada ona ne bi govorila ni o stvarnom duhu ni o stvarnom čoveku.

#### IV. NOVA ONTOLOGIJA I NOVA ANTROPOLOGIJA

S predrasudom koju tek što smo odbacili najtešnje je povezano jedno učenje koje je bilo vladajuće još u novokantovstvu i Filozofiji života. Ono se tiče odnosa organskog i duhovnog života. Bila je shvaćena vlastita zakonitost duhovnog života, a u izvesnim osnovnim crta- ma i određena, pa se verovalo da se mora odbiti svaka uslovljenost duha procesima telesnog života. Protiv toga je govorilo mnoštvo dobro poznatih činjenica; fiziologija i psihologija, koja je tada išla preterano prirodno-naučnim stazama, podigle su glas an prigovor. No uprkos tome istrajavalo se na jednom postavljenoj tezi, jer se nije znalo da se vlastita zakonitost duha, koja je otkrivena u raznolikim borbama, dovede u sklad s takvom zavisnošću.

U pravcu ovakvog načina mišljenja nastao je pojam "razumevanja" ("Verstehen"), za koji je izgledalo da stoji iznad svakog saznanog shvatanja (Begriffen). Bio je uslovljen načinom rada u naukama o duhu, u prvom redu načinom rada istorijske nauke. Istorijska dela i događanja moraju se razumeti polazeći od njihovog unutrašnjeg značenja, njihovog "smisla". Ovaj pojam smisla proširili su oni koji su ga uveli na sve što su hteli da tumače polazeći od neke unutrašnjosti. Misli se da se shvatanje (Begriffen) odnosi na ono što je spoljašnje, a da se samo razumevanje (Verstehen) odnosi na smisao (Sinn). Pošto se materijalna priroda može shvatiti (objasniti), ona nema unutrašnju stranu (unutrašnjost).

U ovom pojmu smisla krije se stara predstava o cilju. Ona je u tumačenju ljudskih dela bezuslovno opravdana. Dela su upravo svrhovito (ciljno) delovanje. Ali da li su događanja u svetu takve prirode? Smemo li im prići sa zahtevom da razumemo njihov smisao? Da li je i samo istorijsko događanje svuda smisleno usmereno, zar nema i

besmislenog u istorijskom toku? I nije li ljudsko delovanje u tom toku upravo neprestana borba s besmislom?

U ovom učenju o smislu i o razumevanju smisla očividno je sadržana jedna apriorna metafizička odluka. Nije sve u realnom svetu smislono; takav je možda najmanji njegov deo; i nije razumevanje (Verstehen) adekvatan način shvatanja svih vrsta predmeta. Ali zato može vrlo dobro imati svoju unutrašnju stranu i ono što nije usmereno prema ciljevima, kao, na primer, kretanje masa u svetskom prostoru. Ta unutrašnjost može ležati, na primer, u zakonitosti, ili u determinacionoj formi onog što nije usmereno prema ciljevima, ili u njegovoj raznolikosti koja je povezana u jedinstvo ili čak u suprotnosti slaganja i protivstavljanja. Nije slučajno da se nameću čisto ontološke fundamentalne kategorije kad hoćemo da označimo unutrašnju suštinu prirodnih sklopova. U vrlo određenom i potpunom održivom smislu, upravo ontološke kategorije čine "unutrašnjost stvari". Metoda pak koja vodi do unutrašnjeg je još uvek metoda "posmatranja i raščlanjavanja", koju je nekad primenio Kant. U pitanju najopštijih principa to je, dakle, metoda kategorijalne analize.

Daleko je važnija od ovog rasmatranja činjenica da se čovekovo delovanje, duhovni život i istorijska stvarnost ni pošto ne mogu dovoljno shvatiti putem razumevanja "smisla". Ostajući na takvom postupku, mi takoreći lebdimo u vazduhu, nedostaje nam čvrsto tlo da se o njega opremo; na kraju se opet moramo vratiti shvatanju na osnovu zakonitosti. Jer čvrsto tlo na kome počiva duh nije on sam, niti nešto što je od njegove vrste, već nešto što mu je upravo suprotstavljeno i tuđe, naime – carstvo prirode, i to u prvom redu carstvo organske, a posredno i neorganske prirode.

U ovoj tački idealizam uopšte nije izdržao probu, pa ni idealizam Filozofije života koji je očičen od svake metafizike uma što juriša na nebo i koji je postao vrlo skroman. I on još deli staro gledište o duhovnom životu koji je postavljen na sebe sama – kao da igde u svetu postoji duh koji lebdi, bez temelja u telesnom životu i uglobljenosti u celokupni sklop realnog sveta! Praktični život uči ovde nečemu sasvim drugom – isto ono što uče i sve pozitivne nauke ukoliko se samo bave čovekom: nema lebdećeg duha, sav stvarni duh je nošen, i to od strane celog stupnjevitog sveta, sve do materije.

Bez sumnje, čovek je duhovno biće. To je njegova prednost pred ostalim živim bićima. Ali on nije samo duhovno biće; on se ne može iščupati iz prostornih odnosa u kojima živi. On to zacemento može učiniti u mislima, ali ne može realno – to jest živeti i delajući – biti istovremeno

no na drugom mestu nego što jeste. On se zacemento može uputiti na drugo prostorno mesto, ali *in corpore*\*. Duh je vezan i ostaje vezan za telo, on se pojavljuje samo u organskom biću, on počiva na životu tog bića, živi od njegovih snaga; a pošto organski život pripada materijalnom svetu i uključen je u njegovu razmenu materije, duh je posredno nošen i od tog sveta.

Ovde nailazimo na tačku na kojoj novoj ontologiji pripada vrlo ozbiljan zadatak. Ako se čovek, takođe i kao idealno biće, ne može razumeti bez sveta u kome se nalazi, onda ga treba razumeti na osnovu ove njegove povezanosti sa celokupnom zgradom sveta; štaviše, treba ponovo odrediti njegovo biće pošavši od te činjenice. U staroj ontologiji postajala je obrnuta tendencija, naime, da se ceo život posmatra u odnosu na čoveka, da se sve forme i povezanosti u stupnjevitom carstvu sveta posmatraju kao izgrađene s obzirom na njega, kao da on čini krajnju svrhu svetskog poretkta. To izgleda sasvim drugačije ako se polazi od stvarnih čuda organskog života, od genetičke povezanosti po formi srodnih bića i od opšte prilagodivosti organskih funkcija na životne uslove koje pruža okolni svet. Tada se pokazuje obrnuti odnos: nije svet izgrađen s obzirom na čoveka, već čovek s obzirom na svet; sve je u njemu izgrađeno u odnosu prema svetu i može se razumeti kao prilagodivost na ukupnu situaciju u kojoj on mora da sebe ostvari.

Štaviše, kad smo dospeli ovako daleko, moramo ići još i dalje s ovim razmišljanjem. Čovek je takode, nezavisno od sve prilagodivosti, u najvećoj meri uslovljen celokupnim stupnjevitim nizom realnih tvorevina. Njegovo postojanje u svetu pretpostavlja postojanje tih tvorevina, on ne može živeti bez njih; nasuprot tome, one vrlo dobro mogu postojati bez njega. Organski svet, uzet doduše u celini a ne u pojedinostima, pretpostavka je njegove egzistencije; a pošto organski svet isto tako ima za pretpostavku neorganski mora se ići dalje: cela priroda, od dna naviše, sve do živih bića koja su čoveku srodna, uslov je čovekove egzistencije.

Ovaj odnos očividno se ne može obrnuti. To ima za posledicu vrlo jednostavno uviđanje da je čovek fenomen koji kasno nastupa u genetičkom sledu tvorevina koje čine svet. Time, naravno, nije ništa unapred odlučeno o samom njegovom nastanku; taj nastanak ostaje u izvesnom pogledu problematičan, i uopšte nije nužno da se ontologija uhvati ukoštac s ovim problemom. Za nju je ovde bitno samo ono što je načelno, naime, da tu postoji jedan ireverzibilni odnos uslovljavanja

\* u telu.



nja: niži stupnjevi bivstva su samostalni u odnosu prema višima i nemaju potrebe za njima; ali viši stupnjevi su zavisni od nižih.

Iz ovoga ne treba izvlačiti preuranjene zaključke. Tu uopšte nije reč o materijalizmu. Pri ovom odnosu zavisnosti ne radi se o tome da bismo morali biti u stanju da sve organsko objasnimo fizičko-materijalnim odnosima, a sve duševno i duhovno organskim odnosima. Koliko doseže ova zavisnost "odozdo", na šta se proširuje, koliko i šta pomoću njega može biti objašnjeno, — to je, naprotiv, jedno sasvim drugo pitanje. Takva zavisnost ni na koji način ne isključuje samostalnost. Samo se za *conditio sine qua non*\* viših formi bivstva mora, međutim, priznati da stalno leži u nižim formama, u krajnjoj liniji — u čitavom nizu nižih formi.

U ovom pogledu je u naše dane postalo pionirsko novo učenje o čoveku, ukoliko je donelo razumevanje za dalekosežnu uslovljenost duhovnog života naroda nasledno-biološkim faktorima. Fenomeni rasne različitosti mogu danas još u izvesnom pogledu biti kolebljivi, a nade jednostranih biologističkih glava da ovim materijalom reše kulturne probleme mogu biti preterane. Ali se ne može sumnjati u podeljnost ljudskog roda u plemena vrlo određenog i relativno nasledno-čvrstog tipa nastrojenosti (*Anlage-typus*), s karakterističnim sposobnostima i tendencijama. Centralni momenat pri tome je telesno-duševno jedinstvo čoveka; jer tu se ne radi o dva različita nasledna doobra već o jednome, koje pri svojoj raznolikosti i prividnoj nezavisnosti telesne i duševne osobitosti ipak očividno pokazuje celovitost zatvorenog tipa.

Naravno, time je biologiji postavljen zadatak koji ona zasad nije u stanju da reši. Ono što bi ovde trebalo istražiti ne odnosi se na proste činjenice naslednih osnova, već na njihovu unutrašnju zakonitost, osnove i granice njihove stabilnosti, rasturni obim varijabiliteta, na mogućnost ili nemogućnost promene putem obrazovanja, kao i na njihov odnos prema velikom mnoštvu spoljašnjih faktora koji stalno utiču. Niko ne može poreći da spoljašnji faktori igraju neprocenjivu ulogu u oblasti duševnog života. Ali važno bi bilo upravo to da se stekne osnova za procenjivanje koliko se biološki razumljive komponente naslednosti protežu na duhovni život i na koje momente u njemu.

Da bi se mogla latiti ovih zadataka, biologija bi najpre morala upoznati u dovoljnoj meri čisto organski proces nasledivanja. U toj oblasti još mnogo nedostaje. Vidljive nosioce nasledivanja poznajemo u ćelijama klica, ali samo u celini i uopšte, a ne poznajemo pojedinačne

\* uslov bez kojeg se ne može.

strukture. No čak i kad bismo mogli da mikroskopski ustanovimo ove strukture, ne bismo još uvek ništa znali o načinu njihova dejstva u funkciji određivanja forme. Jer ova njihova determinirajuća funkcija stoji u svojevrsnom uzajamnom odnosu s nepreglednim mnoštvom drugih funkcija, među kojima je funkcija položaja u celini verovatno najvažnija, ali je drugačija od stadija do stadija u razviku.

Teškoća nikako ne leži samo u sićušnosti strukture niti u nedostupnosti delimičnih procesa. Ona leži i u nečemu osnovnom: u uzajamnom prožimanju vrlo različitih načina determinacije. Ukoliko je ukupni proces organskog razvika određen elementima sistema unapred u klici datih nastrojenosti i (*Anlagesystem*), njegova determinacija je prospektivna, samodelatno se usmerava; ukoliko taj proces zavisi od svake konkretne funkcije položaja u celini, on je kauzalan. Od ova dva oblika determinacije mi tačnije poznajemo samo drugi, kauzalni oblik, jer je on zajednički svim realnim procesima, a u neživoj prirodi je jedino vladajući. Nasuprot tome, prvi oblik, koji određuje istinski organološki karakter u razviku organizma, od kojeg, dakle, zavisi i stvarno naknadno obrazovanje forme, poznat nam je samo po efektu. Njegov unutrašnji način funkcionisanja, kategorijalna struktura same determinacije sasvim nam je nepoznata i može se smatrati kao nedostupna za današnja sredstva istraživanja.

Takvih nesaznatljivih faktora u sklopu procesa organskog razvika ima mnogo. Isto je tako zagonetna, na primer, funkcija sličnjavanja i obnove u razmeni materije ili takozvana asimilacija primljene tvari. A ovde kao i tamo iracionalitet je vezan upravo za ovaj eminentno oblikovni (morfogenetski) faktor u ukupnom procesu. Ne stoji stvar drugačije ni s pojavom upravljanja i restitucije kod živih bića, pa čak nis pojavama prilagođavanja i svrsishodnosti, koje su za svakoga očevidne.

Ukoliko se dublje prodire u ove stvari utoliko se zagonetka više zatamnjuje. Razumljivo je da se postavlja pitanje: otkuda to dolazi? Odgovor na to može se dati ako se ima u vidu osobeni položaj čoveka, koji ima organski svet i sebi i van sebe. On sam je živo biće, ali u isječku sveta koji mu je dostupan on isto tako ima organizam kao objekat. Štaviše, njegovo vlastito telo "dato" mu je na dvostruk način: on ga subjektivno neposredno oseća kao svoje u svojim stanjima, ali ono mu je objektivno vidljivo i opipljivo, na isti način kao i ostali prostorno-materijalni predmeti.

Ako поближе pogledamo obe ove forme datosti, vidimo da one stvarno ne pogađaju sam organski život. Spoljašnja datost je doduše predmetno uobličena, ali daje samo spoljašnju pojavu; a unutrašnja

datost je subjektivna, nediferencirana i rasplinjuta. Obe ne pružaju pristup organskoj funkciji. Nauka tek tapka u tom pravcu, tako što se drži pretežno objektivne strane; ali ona napreduje polako, malim koracima i mora u osnovnim pitanjima dopustiti da važi nešto što je hipotetičko.

Naš sazajni aparat upravo vlastiti organ za dokučivanje (shvatanje) života kao takvog. On ima jedan visoko razvijen organ za saznavanje stvari, i stoga tu i postoji egzaktno naučno shvatanje; on ima takav organ u izvesnim granicama i za vlastitu duševnu unutrašnjost, pa stoga postoji bar neposredna izvesnost o unutrašnjem dešavanju, i psihologija to iskorišćava. Za organski život ne postoji ništa slično; tu postoji samo pronicanje koje polazi od susednih bivstvenih slojeva, kako od viših tako i od nižih, od anorganskog kao i od duševnog.

Ali ova zaobilazna puta nose sa sobom stav koji važi u posredujućim bivstvenim oblastima i nastoje da razumeju organski život pomoću kategorija tih drugih oblasti. Objektivno gledajte hoće da sve organske pojave tumači po uzoru na egzaktne nauke, a subjektivno – onaj shemi kauzalne veze, a ovo drugo – po shemi finalne (svrhovite) veze. Stoga do danas postoji mehanističko i teleološko shvatanje organskih funkcija, a tome odgovaraju na dva fronta podeljene filozofske teorije o organskom. Ali na obema stranama se previđa da, naprotiv, u organizmu postoji vlastita forma determinacije. To je upravo gore naznačeno određivanje oblikovnog procesa sistemom svojevrsnom položaju da ga ne moramo samo hipotetički pretpostaviti već se, naprotiv, s njime suočavamo nedvosmisleno i izričito, a ipak ne možemo saznati kakav je njegov kategorijalni sklop.

Ovo stanje stvari moramo imati u vidu kad hoćemo da sebi položimo račun o stanju pitanja o naslednosti duhovnog oblikovanja (Artung). Činjenicu ove naslednosti nauka može samo empirijski prihvatiti, ali ne može u nju prođeti egzaktnim metodama. Ali ontološki nije merodavno koliko nauka u svakom svom konkretnom stanju može pojave objasniti, već isključivo to šta se na osnovi fenomena mora prihvatiti i uzeti u obzir. Granice saznatljivosti nisu granice bivstvujućeg.

Ovo stanovište je merodavno za kategorijalnu analizu. Ona mora tražiti svoje kategorije baš tamo gde empirijska nauka ima svoje praznine – ne, naravno, sa sujetnom pretenzijom da te kategorije na osnovi suviše smelih pretpostavki definićemo uobličiti, već s obrnutom tendencijom: da prizna njihovu iracionalnost i svesno je ugradi u ukupnu

sliku. Možda uopšte nijedna bivstvena kategorija nije bez iracionalne primese. Ni unutrašnja suština dobro poznatih principa supstancijaliteti i kauzaliteti nije bez ostatka saznatljiva. Šta je stvarno supstancijalija, kako se ona održava u opštem menjanju, kako uzrok proizvodi posledicu, – sve su to stvari koje ne mogu dalje biti objašnjene. Ali to ne smeta da se na osnovi ovih kategorija može objasniti mnoštvo pojava. Isto tako stvar stoji s osobitom organskom determinacijom koja polazi od sistema unapred u klici datih nastrojenosti (Anlagesystem); u njoj se ni izdaleka ne može sve učiniti pojmljivim; ali to ne smeta da se na nju mogu svesti izvesni osnovni fenomeni organskog života. A u ove fenomene spada nasledna trajnost i čvrstina organskih svojstava u smeni generacija, a s njom istovremeno i nasledna trajnost duševnih i duhovnih nastrojenosti.

Sve stare teorije o duhu su se ustezale da prihvate izvanduhovne faktore u izgradnji duhovnog sveta. One su se plašile da ne upadnu u materijalizam ako te faktore prihvate. Ali nema nikakvog razloga za ovu zabrinutost – ako se ne učini greška da se ovo pitanje postavi u obliku radikalne dileme ili-ili, kao da bi sa izvesnim organskim komponentama istovremeno i sve u oblasti duhovnog carstva moralo postati zavisno od organizma. Sasvim dobro mogu stupiti u dejstvo krajnje različiti izvanduhovni momenti, a da pri tom duhovni život ne izgubi svoju svojevrstnost i karakterističnu samostalnost. Jer sav duh ipak postoji samo u široj svetskoj povezanosti i počiva na njoj. Dakle, on mora imati na sebi samom raznolike konce determinacija koje izgrađuju svetsku povezanost, i mora podlegati tim determinacijama koje nije sam stvorio. Ali to mu ne smeta da iznad i preko toga raspolaže vlastitom determinacijom i da prema silama niže prirode istupa s vrlo određenom samostalnošću.

Nova antropologija ponovo vidi ove povezanosti. Onajina prostor za autonomiju duhovnog života, ali zna da s njom ujedini organski bivstveni sloj ljudskog bića. To je moguće samo ako se postave u osnovu određeni ontološki pogledi. Apsolutna postavljenost duha na sebe sama, za koju su se zalagale idealističke teorije, ne može se održati. Ali autonomija duha nije zavisna od takvih teza; naprotiv, one protivreče pojavama. Svaka samostalnost koju upoznajemo u duhu jeste samostalnost u zavisnosti, i to u vrlo odlučnoj i mnogostrukoj zavisnosti. Osporavati zavisnost znaćilo bi zatvarati oči pred činjenicama. Ali samo jedno ontološko rasvetljavanje osnovnih odnosa između heterogenih slojeva u realnom [načinu bivstva] može zavisnost usaglasiti sa samostalnošću.

dak (Rangordnung) pokazuje se kao nehomogen: čovek je i životinja, ali nije biljka; životinja i biljka imaju i jednu stvarstvenu materijalnu stranu, ali zajednica nije čovek. Ona zaceo obuhvata čoveka i iznutra ga oblikuje, ali sama je nešto sasvim drugo. A isto naročito važi za istoriju. Dakle, mora se naći neka druga podela na kojoj se kategorijalna različitost stupnjeva može dokučiti jednoznačno i u skladu sa samim fenomenima.

U tu svrhu se može bez dvoumljenja poći od Dekartove podele sveta na *cogitatio* i *extensio* (mišljenje i rasprostrtost). U njoj se smeru na kategorijalnu razliku oblasti. Ovde nisu stavljeni u odnos suprotnosti samo "duša i telo" već je neprostorni unutrašnji svet, koji je dokučiv u raznolikosti sadržaja i akata svesti, suprotstavljen spoljašnjem svetu. Ova dva carstva se razlikuju po celokupnom načinu svog bivstva, i stoga ne prelaze kontinuirano jedno u drugo; i način njihove datosti pokazuje istu heterogenost. Zato ih je Dekart, u skladu s ondašnjim pojmovnim jezikom, mogao proglasiti za "supstancijalno" različite.

U stvari, razlika koja ovde povlači oštru granicu ne leži u vrsti "supstancije", već u sasvim drugim osnovnim kategorijalnim odredbama. Ali to je *cura posterior*. \* Naprotiv, važno je da se suprotnost ovih bivstvenih oblasti ni za korak ne poklapa sa gore navedenim stupnjevitim redosledom; naprotiv, ona prolazi posred ljudskog bića, pa čak izgleda da razbija i jedinstvo građevine viših životinja. Jer teško da samo čovek ima duševni život, iako taj život samo u njemu dostiže viši razvoj. Ali unutar ljudskog bića ovim razgraničenjem se ocrtavaju dva u stvari heterogena sloja bivstva. Ali bitno bi pri tome bilo to da dvojstvenost slojeva nikako ne ukida jedinstvo i celovitost ljudskog bića.

Međutim, to je samo prva postavka. Obe bivstvene oblasti dele se dalje. Prostorni spoljašnji svet raspada se u dva sloja: sloj stvari i fizičkih procesa, s jedne, i sloj živih bića – s druge strane. Ali oblast neprostornog, pod kojom se najpre podrazumevala samo unutrašnjost svesti, krije u sebi jednu drugu slojnu suprotnost, koju, naravno, nije lako dokučiti i koja je stvarno tek kasnije bila uočena, naime, suprotnost duševnog i duhovnog.

Poslednja razlika se najbolje može uočiti na zajedničnosti duhovnih sadržina koje su date u jeziku, znanju, vrednovanju, pravu itd. Takvi sadržaji transcendiraju svest pojedinca i u svom ukupnom stanju nikad ne prelaze u jednu ljudsku svest; ali ne postoji neka opšta (ukupna) svest koja okružuje i obuhvata individue. Dakle, duhovni sadržaj se ne može više karakterisati kao duševni (psihički) fenomen;

\* Kasnija brigat; pitanje o kojem će se kasnije raspravljati

## V. STUPNJEVITOST I SLOJEVITA IZGRADNJA SVETA

Zato je, već iza ciljeve antropologije, potrebna jedna nova ontologija. Jer antropologija već počiva na pretpostavkama filozofije organiskog. Ova se pak ne može konstituisati bez opšteg učenja o bivstvu. Ona je član u sistemu vrsta znanja, kao što je njen predmet, to jest organizam, član u građevini sveta.

Dakle, da bi se ovde prodrilo, potreban je jedan ukupni pogled na sklop sveta. Za to postoji osnova nakon što se pokazalo da isti bivstveni način realiteta obuhvata sve, pošavši od materije do duha. Stvar je kategorijalne analize da učini ono što preostaje, to jest da obradi raznolikosti formi bivstvujućeg i uzajamno prožimanje zavisnosti i samostalnosti.

Raznolikost formi pak očevidno obrazuje jednu stupnjevitost, čiji je poredak u grubim crtama dobro poznat: stvar, biljka, životinja, čovek, zajednica – i možda još nešto. Tako, ovde se možda može dodati istorija kao struktura i proces koji obuhvata narodne zajednice što koegzistiraju ili se smenjuju.

Ako pobliže pogledamo, nalazimo da svaki od ovih bivstvenih stupnjeva sam uključuje u sebe čitavu lestvicu. To je najpoznatije u biljnom i životinjskom carstvu; ali to susrećemo i u neorganskoj prirodi ako pratimo poretku veličina dinamičkog sklopa pošavši od atoma do kosmičkih sistema. Skrivenija je i istovremeno nepravilnija stupnjevitost kod čoveka i kod oblika zajednice, ali, naravno, ni tamo ne nedostaje.

Ako bi se sada ovaj poredak tvorevina odmah postavio u osnovu, pa se samo istraživalo njegovo kategorijalno diferenciranje, uskoro bi se pokazalo da on nije za to dovoljno fundamentalan. Stavši, taj pore-

on pripada jednoj drugoj sferi, s drugom vrstom bivstva. Ta činjenica ne počinje tek s faktičkom razmenom, saopštavanjem ili pojmovno-objektivnim izražavanjem [duhovnog sadržaja]; naprotiv, već i misao koja se formira u svesti pojedinca uzdignuta je u ovaj objektivitet i pojedinac može o njoj imati svest da je karakteristiše opšte važenje za svako mišljenje.

U svesti današnjeg čoveka, koji je od mladosti urastao u jednu zajedničku duhovnu sferu, skoro sve je sadržajno uobličeno i uzdignuto u objektivitet. Time se svest izdvaja iz vitalne [biološke] vezanosti i sama postaje duhovna svest. Ali time stupa u izvesnu suprotnost prema primarnoj svesti, koja je određena nagonskim životom i upregnuta u službu takvom životu. Ova druga svest se može nazvati neduhovnom svešću. Ona nije ugasla u razvijenom čoveku, već i dalje postoji u pozadini duhovne svesti, a povremeno može da eruptivno izbije i poremeti objektivni poredak duha. Kod deteta, na ranom stupnju uzrasta, ona je vladajuća, kao kod viših životinja; a nesumnjivo je i čovekova svest u dugim vremenskim fazama predistorijskog razvika pretežno bila neduhovna.

Na ovaj način dobijamo četiri glavna sloja, koji obuhvataju savobim bivstvene različitosti u realnom svetu. Njihova različitost odogovara, već prema oblastima fenomena, najvažnijim razlikama heterogenih predmetnih oblasti. A s tim se slaže i to da su i nauke prema njima podeljene u istorodne grupe oblasti: od egzaktnih oblasti znanja o neorganskoj prirodi odvajaju se jasnom graničnom crtom biološke nauke, za ovima dolazi psihologija sa svojim pobočnim granama, od koje se sa svoje strane jasno izdvajaju i po predmetu i po metodi istinske nauke o duhu (istorijska nauka, nauka o jeziku, literaturi, umetnosti, pravu itd.).

Kao što su naučne grupe mnogostruko upućene jedna na drugu i nužno zasežu jedna u drugu, tako su i njihove predmetne oblasti uzajamno povezane, pa njihove granice nisu neprelazne pregrade. To naročito važi za graničnu oblast duševnog i duhovnog bivstva; a ni u odnosu nežive i žive prirode granica se ne sme dogmatski povući kao neki usek niti od nje napraviti neku zjapeću provaliju koja ne dopušta nikakav prelaz. Najpre se još može prihvatiti jedan dublji usek između organskog i duševnog; to bar izgleda opravdano dubokom heterogenošću prostorno-materijalnog i neprostorno-materijalnog. Ali ne sme se zaboraviti da taj usek postoji samo u obliku suprotnosti ovih kategorija, dok u ljudskom biću postoji psihofizičko jedinstvo, koje se može pratiti kroz sve aktivnosti i kroz sve doživljavanje.

Uostalom, povlačenje granice nije tako ontološki važno kao osobeno oblikovanje (Artung) samih slojeva. Nai me, svaki temeljni pokušaj da se oni shvate nezbežno dovodi do kategorija. Tako se pokazuje da svaki od ovih slojeva ima svoje osobene bivstvene kategorije, koje se nigde u potpunosti ne poklapaju s kategorijama ostalih slojeva. Štaviše, ono što slojeve odvajaju jednog od drugog jeste različitost prevladajućih bivstvenih kategorija. Tako, na primer, razmena materije, asimilacija, samodelatna regulacija i reprodukcija individua nedvosmisleno odvajaju bivstveni sloj organskog od fizičko-energetskog procesa i dinamičkog sklopa; jer ovi drugi ne reprodukuju sami sebe, regulišu sebe samo u osciliranju oko jednom nastale ravnoteže, a njihovo privremeno održanje ne počiva na stalnoj obnovi već na inerciji jednog supstancijalnog nosioca.

Karakteristično je dalje za ova četiri sloja realnog da se oni ne samo ne poklapaju sa stupnjevima tvorevina (stvar, organizam, čovek itd.), već se, naprotiv, s njima ukršćaju. Oni su ne samo slojevi realnog sveta kao celine, već i slojevi samih tvorevina. Na primer, čovek je ne samo duh, već ima i neduhovni duševni život, on je i organizam, čak stvarstveno-materijalna tvorevina: reaguje na izvesne nadražaje nehotično kao životinja, razmožava se kao životinja, doživljava akciju i reakciju kao stvar. Sa svoje strane, organizam ima u sebi osim životnosti i opštu fizičku materijalnost, i uopšte je moguć samo tako što se njegov životni proces bitno sastoji u razmeni materije. Ontički gledano, on je ipak samo dvoslojan, dok čovek obuhvata sva četiri bivstvena sloja. Naravno, u višim uređenijima životinjskog carstva već počinje troslojnost, ukoliko nastupanje svesti dodaje organskom životu jedan dalji sprat.

Ali ne obuhvata samo čovek sva četiri bivstvena sloja. Isto važi i za zajednicu i istorijski proces. Jedinstvo naroda je utemeljeno u organskom jedinstvu roda [soja – Stammeseinheit]. Ni rasno mešani narodi nisu sasvim lišeni takvog jedinstva. A ono stalno počiva na naslednom održanju tipa u smeni generacija, pri čemu se stahnim mešanjem urođenih nastojenosti (Anlagen) vrši izjednačavanje u celini. Ovaj život roda (Stammesleben) je sa svoje strane nošen čitavim mnoštvom fizičkih uslova, u kojima jedino može dalje opstojati.

Ali tek nad njim uzdiže se svest individua; a ova je sa svoje strane nosilac zajedničkog duhovnog života u kome [nosiocu] imaju svoju podlogu svaki produktivitet, svako uređivanje zajednice i svaki istorijski aktivitet. Ovo nadslajavanje slojeva ne rastreže ljudsku zajednicu, ne čini je u sebi nehomogenom. Njeno jedinstvo je kompleksno

jedinstvo, jedna slojevita celina, i može se razumeti polazeći od odnosa slojeva.

Isto važi i za istorijski proces. Oko njega su vođeni mnogi sporovi, prvenstveno oko toga koja vrsta determinacije njime vlada. Pri tome su teorije skoro uvek išle u krajnost; one su htele da tok ljudske istorije ili objasne kauzalno ili ga svedu na usmeravajuće ideje, koje čovek postavlja i aktivno ostvaruje. Za oba stava mogu se navesti činjenice, a ipak su oba ostala jednostrana. Tako se upadalo ili u istorijski naturalizam ili u istorijski teleologizam. Istina je da se u istorijskom procesu obe forme determinacije prekrivaju i da mnogostruko zadiru jedna u drugu. Ali to nije dovoljno, jer osim ovih determinacija još i organska determinacija stupa u igru, a u mnogim pitanjima vrlo bitno dolazi do izraza; svaki razvoj snage, ekspanzija, sve bogatstvo u talentima, ali i sve pojave dekadencije uslovljene su organskom determinacijom. Dakle, moramo se pomiriti s tim da određujuće sile u istorijskom toku pripadaju različitim slojevima. Ali pri tome je sav problem u tome da se tačno shvati njihovo uzajamno prožimanje.

Slojevi realnog nadgrađuju se jedan nad drugim ne samo u jedinstvu sveta već i u tvorevinama viših stupnjeva, i to tako da se niži slojevi stalno sadrže u višim tvorevinama. A ovaj odnos očevitno se ne može preokrenuti. Organizam ne može postojati bez atoma i molekula, ali ovi zaceo mogu postojati bez njega. Stoga čovek sadrži u sebi sve bivstvene slojeve, i prazna je apstrakcija ako ga zamišljamo jednostrano, samo kao duhovno biće. U najvišim tvorevinama realnog sveta vraća se u malome celokupna slojna izgradnja sveta. Stoga te tvorevine deluju kao mali svetovi, pa su ih izvesne filozofske teorije i shvatile kao mikrokosmos. Uostalom, analogiju treba uzeti s oprezom; ona je zavodila na to da se, obrnuto, svet shvati po analogiji s čovekom. To onda dovodi do antropomorfizma. Naprotiv, zadatak je da se analogija svede na njenu pravu meru. Naravno, za to su još potrebna sasvim druga razmatranja.

Za prvi mah mnogo je dobijeno time što je napravljena jasna razlika između karaktera bivstvenih slojeva i tvorevina stupnjevitog poretkaa. Bez toga nije moguće shvatiti diferenciranje kategorijalne izgradnje. Inače ostaje uvek nerazumljivo zašto stvar, biljka, životinja, čovek itd. imaju delimično istu, a delimično tako mnogo različitu strukturu – različitu ne u smislu proste stupnjevitosti, već u smislu temeljne heterogenosti i nesravnjivosti. Glupo je nešto oduzimati od ove činjenice, da bi se možda ogromna raznolikost realnih tvorevina iz koje se sastoji svet nasilno podredila razumskom postulatlu jedinstva. Fenomeni se

ipak ne mogu promeniti, samo "sa" njima može neka teorija opstati, "protiv" njih – ona ostaje lažna.

Ovde bi trebalo shvatiti upravo to da ni najdublja heterogenost ne isključuje jedinstvo unutrašnje povezanosti, i to kako u pojedinim stupnjevima realnih tvorevina tako i u celini sveta. Stvar bi čak mogla da stoji obrnuto – s povećanjem raznolikosti odnosno heterogenosti i sami oblici jedinstva mogli bi se pojačavati; štaviše, moglo bi biti i to da su više tvorevine (takve kao čovek i zajednica) upravo oblici višeg jedinstva. "Visina" jedinstva sastojala bi se upravo u tome da se veća raznolikost i raznolikost koja prema visini slojeva doseže dalje – spoji u celinu neke ukupne strukture, nekog sklopa višeg reda.

To nije moguće ako stupnjevitost bivstvenih tvorevina postoji bez zajedničke osnove. Ali to je veoma moguće ako postoje bivstveni slojevi koji se ukrštaju sa stupnjevima tvorevina, dakle, ako su tvorevine utoliko višeslojnije ukoliko su više. Najniži stupanj je onda jednoslojan, sledeći po visini je dvoslojan, a najviši sadrži sve slojeve. Sve bivstvene tvorevine, bez obzira na stupanj, izgrađene su onda slojno, "odozdo na više". I onda su one homogene u tome da sve sadrže isti osnovni sloj, a najviše tvorevine dele sa svim nižim stupnjevima i ostale slojeve njihove unutrašnje izgradnje.

Ovim se pak glavna stvar u sklopu sveta pomera od stupnjeva tvorevina na slojeve. Ovo treba ontološki pobliže istražiti. Pri tome se ističu dva zadatka kao najvažnija: prvo, treba analizom ustanoviti osnovne odredbe pojedinih slojeva, a to znači odrediti njihove kategorije i, drugo, treba odrediti njihov uzajamni odnos. Prvi zadatak je zadatak uže kategorijalne analize, a drugi – zadatak analize slojevanja. Onaj prvi ima posla pretežno s kategorijalnom razlikom slojeva, a ovaj drugi – pretežno s njihovom povezanošću. Pošto se slojevi u svim višim tvorevinama nadslojavaju, mora se pokazati modus nadslojavavanja. A istovremeno s tim treba razraditi pitanje graničnih odnosa među slojevima. Jer ovi nikako nisu svuda iste vrste.

Ova dva zadatka mogu se odvojiti jedan od drugog u planu rada, ali ne i u sprovođenju. Naprotiv, moraju se zajedno preduzeti. Jer stvarno su i veze i granični odnosi slojeva zavisni od kategorija koje ih određuju. A pošto se sve pojedinačne kategorije ne mogu odmah pokazati, veze koje prelaze preko granica slojeva čine bitni putokaz za pokazivanje kategorija. Dakle, moramo pre svega tražiti takve kategorije koje su zajedničke svim slojevima. Takve kategorije imaju značaj opštih bivstvenih osnova i istovremeno čine vezivne niti koje se provlače kroz slojnu izgradnju sveta. Zbog toga mogu s pravom biti označene kao fundamentalne kategorije.



A pošto se ontologija prihvata ovih zadataka, mora se istovremeno obezbediti od promašaja. Filozofija je od davnina bila na tragu bivstvenih kategorija, iako im je uvek iznova davala druga imena. Ni slojevanje sveta nije u njoj nova misao. Stvarno su i neke kategorije rano otkrivene, a kasnije istraživanje potvrdilo je na osnovu bogatog iskustva ono što je otkriveno. Ali ako se upitamo zašto se, uprkos tome, mnogo od onog što je smatrano kao sigurno pokazalo kao zablude, tako da danas ima samo značaj poučne greške, na to pitanje ne može se sumarno odgovoriti navođenjem "jednog" razloga. Razlozi su mnogi, jer su mnogobrojni i izvori zablude. I upravo te izvore treba otkriti. Jer jasno je da se inače upada u iste greške.

Predradnja takve vrste je zadatak kritike. Time istupa na videlo jedna dalja crta nove ontologije: za razliku od stare, dogmatične ontologije, ona mora sebi postaviti zahtev da bude kritička ontologija. I mada taj zahtev može možda samo delimično opravdati, ona mu u najmanju ruku mora prokčiti put i poći tim putem, da bi ga sama u kasnijem radu dalje poboljšala.

Pri ovome se nehotično pomišlja na Kantovo kritičko krčenje puta, koje je upravo kao takvo bilo zamišljeno za "buduću metafiziku". Ali Kantov kritički rad je bio čisto saznanjno-teorijski, a njegovo povlačenje granice bilo je uopšteno; ono je značilo ograničavanje "objektivnog važenja" saznanja na pojavu. Ali time se nije služilo ontologiji. Ne kao da se ontologija ne bi zadovoljavala onim što je Kant nazvao pojavom, jer Kant je pod pojavom podrazumevao ništa manje nego empirijski realitet, i samo ono što je nedostupno svakom iskustvu tehalo je da bude nedostupno i za saznanje; nova ontologija nije spekulativna metafizika, i granica saznatljivosti koju je odredio Kant važi i za nju isto kao i za svaku ozbiljnu nauku. Ali ova granica ne zadovoljava ontologiju, i nju uopšte ne zadovoljava čista saznanjno-teorijska kritika. Osim ove, njoj je potrebna još jedna druga kritika.

Ova druga kritika treba da pođe od predmeta. U njoj se radi o postizanju i obezbedenju takvog shvatanja kategorija koje je stvarno prilagođeno slojevitoj sistemu sveta. Ali to nije tako lako postići. Jer ova kritika se odnosi na sadržinu. Stoga ona mora svoje razgraničavanje će poteze posebno povući na svakoj kategoriji. Naravno, to se može učiniti u samoj sadržajnoj kategorijalnoj analizi, pa se time ono što je trebalo da bude predradnja ipak opet uvlači u istinsko glavno istraživanje.

Ipak se mogu unapred naznačiti neki glavni pravci ove kritike. A o njima se najpre radi, pošto na njima postaje vidljiv karakter nove ontologije, kako u pogledu njenih teškoća tako i u pogledu njenih mogućnosti.

## VI. STARE GREŠKE I NOVA KRITIKA

Umesto da se bavimo raznim pogrešnim shvatanjima i primenama kategorija, ovde treba samo na primeru jedne stare predrasude koja se uvek iznova vraća pokazati kakve se greške te vrste u njoj javljaju.

Antička atomistika se prva probila do jedne teorije o materijalnoj izgradnji tela, o njihovim svojstvima i promenama. Ona je to ostvarila postavljanjem u osnovu dva principa, koji se dopunjavaju: "atoma i praznog". Ovi principi su se pokazali kao plodni, vraćali su se u mnogobrojnim kasnijim teorijama, a održali su se uz izvesne promene i u današnjoj fizici. Ali još stara atomistika nije zastala na ovome, već je principe koje je otkrila prenela na ostale predmetne oblasti, na organski život i na "dušu". Time je skrenula na pogrešan put i postala je materijalizam.

Razume se po sebi da je shvatanje prema kome se duša sastoji iz atoma i sa telima, kreće u istom prostoru — bilo i ostalo gola tvrdnja. Takvim shvatanjem se ne može objasniti bilo koja pojava duševnog života, pa makar bila reč o najprostijim osećanjima, pobudama, predstava. Bila je predena granica oblasti u kojoj su ova dva principa bila nađena, a s one strane granice oni su se pokazali kao nemoćni: pomoću njih nisu mogli biti shvaćeni fenomeni koji su strukturirani i oblikovani drugačije nego materijalne stvari. Ali začudnuje je da se materijalizam uprkos takvom neuspehu održao kao teorija. On igra znatnu ulogu još u doba Prosvetećenosti u 18. stoleću, pa je čak u 19. stoleću doživio epilog u učenju o "materiji i sili" i drugom.

Isto prekoracjenje granice, samo s obrnutim značenjem, nalazimo u Aristotelovoj filozofiji i u svim teorijama koje su je sledile sve do novog veka. Finalni (svrhoviti) odnos, koji odlikuje ljudski način postojanja, proširen je na sve procese u svetu, pa čak i na fizičke procese. Posledica je opšiteteologizam. Kao što je u materijalizmu jedna

Мартин Хајдегер

У в о д  
у  
м е т а ф и з и к у

Превод  
Властимир Баковић

Поговор  
Мирко Зуровац



БИДЖОС  
Врњачка Бања, 1997.





## Први део

## Основно питање метафизике

Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа? То је питање. Ваља претпоставити да то није неко произвољно питање. "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" - то је очигледно прво првцаго питање. Прво, наравно, не по реду временског низања питања. Како појединачни човек тако и народи у својме историјском ходу кроз време испитују много шта. Они извиђају, и претражују, и проверавају много штошта пре него што ударе на питање "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" Многи уопште никада и не ударе на то питање, ако то треба да значи да се та упитна поставка као исказна не само чује или чита, већ и: да се испитује то питање, то јест да се оно уведе у стварно стање, да се постави, да се себе нагнамо у стање тога испитивања.

Па ипак! Свак бива једном, можда чак овда и онда, коснут скривеном моћи тога питања, а да управо и не схвати шта му се дешава. У неком великом очајању, на пример, када из ствари хоће да ишчезне сваки значај и када се замрачује сваки смисао, помаља се то питање. Можда само једном такне као неки потмуо баг звона, чији јек лагано улази у опстајање и постепено поново ишчезава. У неком клицању срца то питање је ту, зато што се у томе стању све ствари око нас преображавају, и као да се први пут јављају, скоро као да бисмо пре могли да схватимо да оне нису него да јесу и да су такве какве су. То питање је ту у некој досади, када смо поједнако далеко и од очајања и од клицања, или када упорна свакидашњост онога што бива шири око нас неку пустоту у којој нам изгледа свеједно да ли то што бива јесте или није, чиме у својеврсној форми поново закуцава питање: зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?

Али се то питање може, пак, својски испитивати, или се може, као питање несазнато, само провлачити кроз наше опстаја-

бе, као неки овлашни налет ветра, оно нас може суровије стешњавати, или га ми можемо под било којим изговорима поново одатњавати и потискивати, то, сигурно, никада није питање које ми међу питањима временски најпре испитујемо.

Но, то питање је прво у једном другом смислу - наиме, по положају. За то се може дати тројако разјашњење. Питање: "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" значи за нас, по положају, прво, најпре као најшире, затим као најдубље, и најзад као најзворније, питање.

То питање понајшире сеже. Оно се не зауставља ни код чега ма које врсте што бива. Оно обухвата све што бива, а то значи не само оно што је сада присутно у најширем смислу речи, већ и оно што је пређе било и што ће будуће да буде. Подручје овога питања има своју границу само на ономе што просто на просто није и никада не бива, наиме са ништа. Све што није ништа, спада у то питање, а на крају чак и сâмо то-ништа; не, рецимо, стога што је оно нешто, нешто што бива, јер ми ипак о њему говоримо, већ зато што "је" оно ништа уопште. Сезање нашег питања је *и*ако далеко, да ми никада нисмо ни у стању да га премалимо. Ми се распитујемо не за ово и не за оно и не, прелазећи то по реду, за све и сва што бива, већ унапред за оно цело целогато што бива, или како ми, из разлога о којима ћемо касније расправљати, кажемо: за оно што бива у целоце као такво.

Као тако најшире, то питање јесте, онда, и најдубље: зашто је уопште оно што бива...? Зашто, то јест која је основа? Из које основе <разлога> долази то што бива? На којој основи <темељу> стоји то што бива? До које основе <дна> иде то што бива? То питање не запитује за ово или за оно при томе што бива, шта је оно и какво је, икада, овде и тамо, чиме се може мењати, за шта се може употребљавати и слично. То испитивање тражи основу <разлог> за то што бива уколико оно бива. Јер тражити основу <темељ> то значи: ићи до основе <до дна>. Оно што се доводи у питање помера се у том односу до основе <до дна>. Али, пошто се испитује, остаје отворено да ли је основа заиста оснивајућа <утемељавајућа, образлажућа>, да ли она доводи до оснивања <утемељавања, образлагања>, да ли је она

пра-основа <пра-темељ, пра-разлог, пра-дно>: да ли та основа отказује неко оснивање <утемељавање, образлагање>, да ли је она без-основа <без разлога, без дна, бездан>; да ли та основа није ни једно ни друго, већ само пружа неки, можда нужни, привид оснивања <утемељавања, образлагања> и тако је не-основа <не-темељ, не-разлог, не-дно>. Као и увек, то питање тражи одлучивање у основи, која оснива <утемељује, образлаже> да то-што-бива бива као такво какво је. То-питање-зашто тражи за то што бива не узроке, који су исте врсте и из исте равни као и оно сâмо. То-питање-зашто не креће се по било каквој површини и површиности, већ продире у подручја која леже "у основи", и то све до у последње, до границе; оно се одраћа од сваке површиности и плиткости, стремићи дубини; као најшире, оно је међу дубоким питањима у исти мах и најдубље.

Као најшире и најдубље, то питање је коначно и најзворније. Шта ми под тим подразумевамо? Ако наше питање промислимо у читавој ширини онога што оно доводи у питање, то што бива као такво у целоце, онда, свакако, лако наглазимо на следеће: при томе питању ми се држимо сасвим далеко од света што посебно и појединачно бива, као управо овога и онога. Ми, додуше, подразумевамо оно што бива у целоце, али без икаквог посебног претпостављања-као-првога овога или онога. Само *једно* што бива пробија се чудновато непрестано напред при томе испитивању: наиме, људи који то питање постављају. Али у томе питању ипак не треба да је стагло ни до било чега што посебно појединачно бива. У смислу његовога неограниченог сејања важи све што бива појединачно. Ма који слон, у ма којој прашуми у Индији, исто тако бива, као и ма који хемијски процес сагоревања на планети Марсу и ма шта друго.

Ако, отуђа, питање "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" тачно испуњимо у његовом упитном смислу, морамо изоставити испитивање свега и сва посебнога, појединачно бивајућег, а исто тако и указивање на човека. Јер шта је, пак, то што бива! Представимо себи Земљу унутар мрачне неизмерно сти простора у васељени. У поређењу, она је мајушно зрнце песака, до следећег зрнца њене величине протеже се километар и више празнине; на површини тог мајушног зрнца песака жи-

ви врвећа, заглушена гомила наводно разборитих животиња, које су за тренутак изнашле сазнавање.<sup>1</sup> И шта је временско протезање једног људског живота на путањи времена које износи милионе година? Једва један мицај сказалке за секунде, један дах <дашак>. Унутар тога-што-бива-у-целоме не може се наћи ни једна оправдана основа за истицање управо *тога* што бива, а што се назива човеком и у шта и ми сами случајно спадамо.

Али, уколико се то-што-бива-у-целоме икада унесе у наведено питање, онда приступа њему то испитивање и оно томе испитивању ипак у једноме изузетноме односу, изузетноме због његове јединствености. Јер, кроз то испитивање отвара се и у испитивању држи отворено то-што-бива-у-целоме, понајпре, као једно *шакво*, а, онда, и у правцу своје могуће основе <разлога>. Испитивање тога питања је у односу према томе-што-бива-као-таквоме-у-целоме не било какво произвољно јављање унутар тога што бива, као, на пример, падање кишних капљица. То-питање-зашто ступа тако рећи наспрам онога што бива у целоме, иступа из њега, иако не потпуно. Али управо због тога стиче то испитивање једну одлику. Тиме што оно ступа наспрам тога што бива у целоме, али се, ипак, из њега не извија, одбија се оно, што се у том питању испитује, натраг према самоме испитивању. Зашто то зашто? У чему се темељи само то-питање-зашто, које се усуђује да то-што бива-у-целоме доведе до његове основе <разлога>? Је ли и то-зашто још неко испитивање о основи <темељу>, као прочељу, тако да се још увек тражи *оно што бива* као оснивајуће <утемељавајуће, образлажуће>? Та није ли то "прво" питање по положају прво, мерено према унутрашњем положају питања бића и преображавања тога питања?

Додуше - да ли се питање "зашто је уошле оно што бива, а не чак ништа?" поставља или не, то нимало не оспорава само то што бива. Планете круже својим путањама и без тога. Бујна снага живота струји кроз биљке и животиње и без тога.

<sup>1</sup> (Упоредити: Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* <Ниче: *О истини и лажу у ванморалном смислу*>. Заоставштина, 1973. године)

Али, ако се постави то питање, онда у том испитивању, у случају да се оно стварно ислуњава, нужно настаје неко одбијање из онога-што-се-пита-и-испитује натраг према самоме испитивању. То испитивање је, стога, у себи не неки произвољни процес, већ неко изузетно јављање, које ми називамо *дешавањем*.

То питање, и сва питања, која су у њему непосредно укорењена, у којима се развија то једно, то-питање-зашто, неупоредљиво је у односу према свакоме другоме. Оно гура у трагање за својим сопственим зашто. То "зашто то зашто" питање изгледа, споља и понајпре, као неко ираријско и бескрајно понављање исте упитне речи, као неко узвињито и празно мудријашење о бесадржајним значењима речи. Свакако, тако то изгледа. Питање је само да ли ми желимо да будемо жртва тога веома јевтинога изгледа, и тиме сматрамо све за савршено, или смо у стању да у томе одбијању тога-питања-зашто натраг према самоме себи разаберемо неко узбуђујуће дешавање.

Али, ако се не дамо обманути изгледом, показће се да то-питање-зашто, као питање о томе-што-бива-као-таквоме-у-целоме, свакако изводи из сваког игракања луким речима, под претпоставком да имамо још толико духовне снаге да заиста извршимо одбијање тога питања натраг у његово сопствено зашто; јер то одбијање не врши се, наравно, само од себе. При томе нам разабирање, да то изузетно питање-зашто има своју основу <разлог>, бива у неком скоку <вору>, кроз који човек врши неки одскок <одвор> из све пређашње, било праве било гобожње, збринутости свога опстајања. Испитивање тога питања јесте само у скоку <вору> и као скок <вор>, а иначе уопште није. Шта "скок" <"вор"> овде подразумева, биће разјашњено касније. Наше испитивање још није скок <вор>; за то се оно мора тек још преобразити; оно још, не знајући, стоји наспрам тога што бива. Нека сада буде довољно указивање на то да скок <вор> тога испитивања од-скаче <од-вире> из своје сопствене основе <свога сопственога дна>, да себе скачући <вирући> издејствовава. Један такав скок <вор>, који одскаче <од-вире>, као основа <као дно>, називамо, сходно правом значењу речи, пра-скоком <извором>: само-одскакањем-из-основе <само-извирањем-из-д-

на>. Пошто питање, "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", од-скаче <од-вире> из сваког правог испитивања ос-нове <дна>, те је, тако, пра-скок <из-вор>, морамо га признати као најизворније питање.

Као најшире и најдубље, оно је и најизворније, и обрнуто.

У том тројаком смислу је то питање прво по положају, и то по положају у редоследу испитивања унутар оног подручја, које то прво питање меро-давно отвара и оснива <образаже>. На-ште питање је *ишптане* свег истинског испитивања, то јест испи-тивања које се ослања на себе и оно се, да ли са знањем или не, са сваким питањем нужно са-испитује. Никакво испитивање и, сходно томе, ни један једини научни "проблем", не разумева сам себе, ако не поима питање свих питања, то јест ако га не испи-тује. Ми желимо да, од првога часа, будемо начисто с тиме: не може се никада објективно утврдити да ли неко, да ли ми ствар-но испитујемо то питање, то јест скачемо <виремо>, или само остајемо да лебдимо у том тек-тако-причању. То питање губи одмах свој положај у опсеу неког људско-историјског опстаја-ња, коме *што испитивање* као изворна моћ остаје страна.

Онај, за кога је, на пример, Библија божанско Откровење и истина, има, пре сваког испитивања питања "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", већ одговор: оно што бива, уколико то није сами Бог, створено је њиме. Сам Бог "*јесће*", као нестворени Стваралац. Онај који стоји на тлу таквога веро-вања може, додуше, на извештан начин накондно или истовреме-но вршити испитивање нашег питања, али он га не може запра-во испитивати, а да самога себе не напусти, као некога верника, са свим последицама таквога корака. Он може чинити само та-ко, као да... Али, с друге стране, то веровање, ако се стално не излаже могућности неверовања, није неко веровање, већ нека погодност и неки споразум са самим собом да се убудуће придр-жава тога учења као нечега било како традиционалнога. То, он-да, није ни веровање ни испитивање, већ равнодушје које се та-да може бавити свиме, можда чак и врло интересантним, како веровањем, тако и испитивањем.

Овим указивањем на збринутост у веровању, као једном од сопствених начина бдења у истини, није, наравно, речено да на-

вођење библијских речи, "у почетку створи Бог небо и земљу итд.", представља неки одговор на наше питање. Без обзира на то, да ли је та библијска поставка за веровање истинита или не-истинита, она уопште не може представљати неки одговор на наше питање, пошто са тим питањем нема никакве везе. Она с њиме нема никакве везе зато што једну такву везу с њиме ника-ко не може ни имати. Оно што се у нашем питању заправо ис-питује, за веровање је нека лудорија.

У тој лудорији се састоји философија. Нека "хришћанска философија" је неко дрвено гвожђе и неки неспоразум. Доду-ше, постоји неко мисаоно испитујуће прорађивање хришћански разабраног света, то јест, веровања. То је онда "теологија. Само времена, која и сама више, заправо, не верују у истинску вели-чину задатка теологије, долазе на убитачно мишење, да се тобож-њим освежавањем помоћу философије може добити, или чак заменити и учинити укунцијом за потребе времена, нека геоло-гија. Философија је за изворно хришћанско веровање нека лу-дорија. Философирати значи испитивати: "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" Стварно тако питати значи: усудити се на то да се исприје, да се од почетка до краја испита оно што је неискрпно у томе питању кроз разоткривање онога што оно захтева да се испита. Када се такво-шпта дешава, то је филосо-фија.

Ако бисмо сад, у форми извештавања, желели да говори-мо о философији, да бисмо опширније казали шта је она, онда би то било неко неплодно почињање. Понешто, наравно, мора знати онај који се са њом упушта. То је укратко говорећи.

Свако суштинско испитивање философије остаје нужно не-савремено. И то зато што је философија или избачена далеко испред свога свакидашњег данас или, пак, зато што она то да-нас надовезује на своје оно-што-је-раније-и-ио-чистино-било. Фи-лософирате увек остаје неко знање које не само да се не да по-савременити, већ које чак, обрнуто, својој мери подвргава и сâ-мо време.

Философија је суштаствено несавремена зато што она спа-да у оно мало ствари чија судбина остаје то да никада не могу да нађу неки непосредни одјек у својме свагдашњему данас и што

никада то и не смеју. Тамо, где такво-шта на изглед настаје, где нека философија постаје мода, тамо или нема неке стварне философије или се она погрешно тумачи и, према било каквим њој страним намерама, злоупотребава за дневне потребе.

Философија, отуда, и није неко знање, које би се као занатска или техничка познавања непосредно могло стећи, које би се, као привредно и уопште професионално знање, непосредно могло применити и сваки пут обрачунати према његовој корисности.

Али, оно што је некорисно може ипак, и поготову, бити нека моћ. Оно што не зна за непосредни одјек у свакидашњости може стајати у најприснијем сагласју са истинским дешавањем у историји неког народа. Оно чак може бити његов пред-јек. Оно што је несавремено имаће своја сопствена времена. То важи за философију. Отуда се и не да по себи и оштре утврдити шта је задатак философије и шта се, следствено томе, од ње мора захтевати. Сваки почетак и сваки ступањ њеног развоја носи у себи сопствени закон. Само оно што философија не може да буде, и не може да оствари, да се казати.

Једно питање је изречено: "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" За то питање је тврђено да је прво. Објашњење је у ком смислу се оно подразумева као прво.

Ми то питање, дакле, још никако нисмо испитивали. Ми смо одмах кренули у неко претресање о томе питању. Ово објашњење је неопходно. Јер испитивање овога питања не може се упоредити са оним на што смо иначе навикли. Полазећи од њега, нема неког постепеног прелаза кроз који би то питање латано могло постати присније. Отуда се оно унапред мора тако рећи представити. С друге стране, при томе пред-стављању и говорењу о томе питању не смемо одлагати и чак заборављати то испитивање.

Стога са претресањима овога тренутка закључујемо оно што се тиче претходне напомене.

Сваки суштински облик духа бди у двозначности. Уколико је он неупоредљивији са другима, утолико је вишеструкције његово погрешно тумачење.

Философија је једна од неколицине самосталних стваралачких могућности и погледа на нужности људско-историјског остајања. Погрешна тумачења философије, која су у опшцају и која уз то сва ипак опет, подалје или поближе, понешто погађају, непрегледна су. Овде ће од њих бити наведена само два, која су важна за разјашњавање данашњег и будућег положаја философије.

Једно од тих погрешних тумачења састоји се у постављању претераних захтева у погледу суштине философије. Друго се тиче неког извртања смисла њеног остваривања.

Сасвим грубо узето, философија увек циља на прве и последње основе <разлоге> онога што бива и то тако да, при томе, и сам човек на наглашен начин разабира неко тумачење и постављење циља у погледу човештва. Полазећи одатле, тада се лако шири изглед да би философија могла и морала да изнађе темељење <образложење> за свако-дато и будуће историјско остајање и раздобље некога народа, на коме би, онда, требало да се изграђује култура. Али се са таквим очекивањима и изискивањима ипак прегерује у захтевима у погледу моћи и суштине философије. Већином се то претеривање у захтевима показује у облику неког налажења недостатака философије. Каже се, на пример: пошто метафизика није садејствовала у припремању револуције, њу стога ваља одбацити. То је исто толико духовито као када би неки хтео да каже: пошто се помоћу столарске тезге не може летети, њу би стога ваљало одстранити. Философија никада не може *нејосредно* при-стављати снаге, одређивати начине деловања и ствараги прилике које доводе до неког историјског стања, и то не може већ само стога што се она непосредно тиче увек неколицине. Које неколицине? Оних који стваралачки преображавају, који преобраћају. Тек посредно и околитним путевима, којима се никада не може управљати, она себе исткива у неку ширину да би се коначно било када, и тада одавна већ заборављена као изворна философија, срозала до неке саморазумљивости опстајања.

Оно што, напротив, философија по својој суштини може и мора да буде, то је: неко мислилачко отварање путања-и-даљина-виђења знања које одређује положај и меру, знања у којему

и из којег неки народ поима и доводи до испуњења своје опстајање у историјско-духовном свету, оног знања које разгорела, и утврђава, и наглава свако испитивање и оцењивање.

Друго погрешно тумачење које помињемо јесте неко извртање смисла остваривања философије. Када она већ није у стању да оствари неко постављање темеља неке културе, онда она, тако се мисли, ипак доприноси олакшавању њиховог израђивања било тиме што целину онога што бива сређује у прегледе и системе, и припрема за употребу неку слику света, тако рећи неку карту света, разних могућих ствари и стварних подручја, те тако омогућава неко опште и равномерно оријентисање, било тиме што посебно наукама оузима посао на тај начин што врши расмагљање њихових претпоставки, основних појмова и основних појавки <принципа>. Од философије се очекује неко унапређивање и чак убрзавање практично-техничког погона културе у смислу неког олакшавања.

Али - философија по својој суштини не чини ствари никада лакшима, него само тежима. И то не узгредно, пошто врста њеног саопштавања изгледа свакидашњем разуму чудна или чак померена. Отежавање историјског опстајања, и тиме у основи бића, јесте просто нарочито чак прави смисао остваривања философије. Отежавање повраћа стварима, ономе што бива, тежину <биће>. А зашто то? Зато што је отежавање један од битних основних услова за настајање свега великога, у што ми рачунамо пре свега судбину неког историјског народа и његових дела. Али судбина је само тамо где влада неко истинско знање о стварима опстајања. А путање и видике таквога знања отвара философија.

Погрешним тумачењима, којима је философија стално опседнута, иде пак на руку најчешће оно чиме се понеки, као што смо ми, баве, дакле, преко професора философије. Њихов уобицајени, а и оправдани, и чак корисни, посао је то да пруже извесно обрзавајуће сходно познавање философије која се до сада појавила. Онда то изгледа тако да је само то философија, док је то у најбољем случају само философијска наука.

Помињање и исправљање оба наведена погрешна тумачења не може тежити да доведе до тога да Ви сада једним јединим

ударцем дође до неког јасног односа према философији. Али Ви треба да останете подозриви и предосторожни управо када Вас неочекивано препадају најуходанији судови и чак тобожња искуства. То се често дешава на неки сасвим безазлен начин, који се брзо пробија. Човек верује да сам долази до искустава и лако чује њихово потврђивање: од философије "не испада ништа"; "са њом се ништа не може почети". Оба та тек-тако-причања, која су у опшцају, нарочито у круговима наставника и научних израживача, израз су констатација које су неоспорно тачне. Ко, њима насупрот, покушава да докаже да коначно ипак "нешто испада", тај само проширује и учвршћује владајуће погрешно тумачење, које се састоји у предубеђењу да се философија може оцењивати према свакидашњим мерилима по којима се иначе суди, рецимо, о корисности бицикала или делотворности лековитих бана.

То је сасвим тачно и у најбољем реду: "са философијом се не може ништа почети". Наопако је само мислити да се тиме суд о философији завршава. Долази, наиме, још један мали наодатак у облику противпитања: да ли, ако већ ми не можемо са њом ништа да почнемо, философија на крају не почиње нешто *са нама*, под претпоставком да се ми у њу упуштамо. Нека то за нас буде довољно ради разјашњавања онога што философија није.

Ми смо у почетку навели једно питање: "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?". Ми смо тврдили: испитивање тога питања је философирање. Ако се мисаоно извиђајући отворимо у правцу тога питања, ми се, пре свега, одржемо од икаквог задржавања у било којој од уобичајених области онога што бива. Испитујемо изван онога што је уходано и у свакидашњици уредно сређено. Нице једном и каже (VII, 269): "Философ, то је неки човек који стално доживљава, види, чује, подозрева, очекује, сања изванредне ствари..."

Философирање је испитивање онога што је изванредно. Али пошто, пак, као што смо тек само наговестили, то испитивање доводи до неког одбијања натраг према самоме, изванредно је не само оно што се испитује, већ и само испитивање. То хоће да каже: то испитивање не лежи негде на путу тако

да ми једнога дана непредвиђено или чак из непажње доспевамо у њега. Оно, исто тако, не стоји у уобичајеном поретку сваки-дашњице, тако да бисмо, на основи било каквих захтева и чак прописа, на њега били приморани. То испитивање се, исто тако, не налази у кругу преког збрињавања и задовољавања владајућих потреба. Сâмо то испитивање је изван реда. Оно је сасвим добровољно, потпуно и својски постављено на тајанствену ослову <разлог> слободе, на оно што смо ми назвали скоком <новом>. Исти Ниче каже: "Философија... је добровољно живљење у ледничким и високим планинама" (XV, 2). Философирање је, тако сада можемо да кажемо, изван-редно испитивање изванредно.

У доба првог и меродавног развоја западњачке философије код Грка, кроз које је заиста почињало испитивање онога што бива као таквога у целоме, називано је то што бива *φύσις*. Ова грчка основна реч за оно што бива обично се преводи са "природа". Употребљава се латински превод *natura*, што заправо значи "рађање", "рођење". Али се тим латинским преводом већ потискује изворна садржина грчке речи *φύσις*, нарушава истинска философска снага-именовања грчке речи. То важи не само за латински превод *she* речи, већ и за сва друга превођења грчког философског језика на римски. Процес тога превођења грчкога на римски није ништа произвољно и безазлено, већ прва етапа процеса запречавања и отуђивања изворне суштине грчке философије. Римско превођење постало је, онда, меродавно за хришћанство и хришћански средњи век. Оно се продужило и кроз философију новог времена, која се креће у свету појмова средњег века и онда ствара оне уходане представе и појмове речи, којима се, још и данас, објашњава почетак западњачке философије. Тај почетак важи, као такав, као оно што су данашњи философи, као гобоже савладано одавна оставили иза себе.

Али ми сада прескачемо читав тај ток унакажавања и распада и тежимо да поново освојимо ненарушену снагу-именовања језика и речи; јер, речи и језик нису неке љуске у које се пакују ствари само ради усменог и писменог општења. У речи, у језику постају, и јесу тек, ствари. Стога нас и погрешна употре-

ба језика у луком наклапању, у ударним речима и фразама лишава правог односа према стварима. Шта, пак, казује реч *φύσις*? Она казује оно што израста из себе (на пример, растење неке руже), развијање које се огвара, у таквоме развијању прелажење у појаву и у њој задржавање и остајање, укратко, израстајући-пробивајуће владање. Лексички *φύσις* значи раст, доводи до растења. Но, шта значи раст? Подразумева ли то само количинско повећавање, постајање више и веће?

То *φύσις*, као идеје-нагоре <као израстање>, може се рабрати свуда, на пример, у небеским појавама <рађање Сунца>, у усталасавању мора, у растењу биљака, у произилажењу животиње и човека из утробе. Али *φύσις*, израстајуће владање, није истога значења са оним појавама које ми данас још урачунавамо у "природу". То израстање и у-себи-из-себе-из-дизање не сме се узимати као појава, коју ми опажамо међу другим појавама код онога што бива. То *φύσις* је сâмо биће услед којег оно што бива тек постаје и остаје опажљиво.

Грци нису тек у природним појавама разабрали оно што је *φύσις*, већ обрнуто: на основу неког поетско-мисаоног основног разабирања бића открило се њима оно што су они морали назвати *φύσις*. Тек на основу тога откривања могли су они, онда, имати неко око за посматрање у ужем смислу. Отуда *φύσις* изворно подразумева како небо, тако и земљу, како камен, тако и биљку, како животињу тако и човека и људску историју, као дело људи и богова, најпосле и најпре, саме богове у удесу. *φύσις* подразумева израстајуће владање и тим владањем провладано трајање. У томе израстајући-пробивајућем владању леже затворени како "постајање" тако и "биће", у суженом смислу кругог истрајавања. *φύσις* је *из-дизање*, самопроизношење из онога што се скрива и тек тако увођење у стање тога што се скрива. Али ако се, пак, како се то већином дешава, *φύσις* разуме, не у изворном смислу израстајућег и пробивајућег владања, већ у казнијем и данашњем значењу као природе, и ако се, осим тога, још као основна појава природе поставе процеси кретања материјалних ствари, атома и електрона, наиме оно што нововремена физика истражује као *physis*, онда се почетна философија Грка претвара у неку философију природе, у неко представља-



ње свих ствари, по коме су оне заправо материјалне природе. Почетак грчке философије чини, онда, као што то по сваки-дашњем разуму неки почетак и треба да буде, утисак онога што ми, опер, латински означавамо као *primiŋivus*.

Грци тако постају у принципу нека боља врста Хегелтога у односу према којима је нововремена наука бескрајно далеко напредовала. Не обзирајући се посебно на сву бесмисленост, која лежи у томе схватању почетка запаљачке философије, као неког примитивног почетка, мора се рећи: то тумачење заборавља да се ради о философији, о нечему што спада у неколицину великих <крупних> ствари човека. А све велико може само величанствено почитвати. Почетак великога је чак увек оно што је највеће. Магло <ситно> почиње увек од малог, и његова сумњива величина је у томе што све уманује; магло почиње од распања, и то распањање може, онда постати и велико у смислу неизмерности потпуног уништавања.

Оно што је велико почиње величанствено, одржава се само кроз слободно поновно враћање величине у његово постојање и исто тако се, ако је велико, величанствено и завршава. Тако је то и са философијом Грка. Она се са Аристотелом величанствено завршила. Само свакидашњи разум и мали човек представљају себи да би оно што је велико морало бесконачно да траје, и то трајање он, онда, још и изједначаје са оним што је вечито.

Оно-што-бива-као-такво-у-целоме називају Грци *φύσις*. Да само узгред поменемо да већ унутар грчке философије узбрзо настаје неко сужавање те речи, премда њено изворно значење не ишчезава из искуства, знања и држања грчке философије. Још код Аристотела, одјекује знање о изворном значењу, када он говори о основама онога што бива као таквога.<sup>2</sup> Али то сужавање *φύσις*-а, у правцу онога што је "физичко", није се дешавало на тај начин како ми данашњи философи то себи представљамо. Ми томе физичкоме супротстављамо оно што је "психичко", душевно, олушено, живо. А све то, по Грцима, и касније још спада у *φύσις*. Као супротно појављивање испуна оно што Грци називају *θεός*, постављање, установање, или *υπόθεσις* закон, правилно у смислу онога-што-се-ваља. Али то је не оно

што је морално, већ оно-што-је-од-реда, што почиња на обавезивању-из-слободе и на упућивању-из-традиције; оно што се тиче слободног одношења и држања, што се тиче оличавања историјског бића човека, *ἦθος*-а што је онда под утицајем морала срозано на оно што је етичко.

*Φύσις* се из те антигезе сужава на *τέχνη* - што не означава ни уметност ни технику, већ неко *умиње*, уметшно распополагање у погледу слободног планирања и уређивања, и овладавања уређајима.<sup>3</sup> То *τέχνη* је произвођење, изградњавање, као уметшно про-из-ношење. (Оно што је у сушттини исто у *φύσις*-у и у *τέχνη* може се разјаснити само у некоме посебноме разматрању). Али је супротни појам ономе што је физичко ипак оно што је историјско, наиме, неко подручје онога што бива, које Грци разумевају ипак у смислу изворно даље појмљенога *φύσις*-а. А то са неким натуралистичким тумачењем историје нема ни најмање везе. Оно-што-бива-као-такво-у-целоме је *φύσις* - то јест оно има за суштину и својство израстајући-пребивајуће владање. Тако-шта се, онда, разабра, пре света, у ономе што се на извештан начин најнепосредније намеће и што касније значи *φύσις* у ужем смислу: *τὰ φύσει ὄντα*, *τὰ φυσικά*, оно што бива као природа. Када се уопште испитује *φύσις*, то јест шта је то што бива као такво, онда ослонцац пружа најпре *τὰ φύσει ὄντα*, али ипак тако да се то испитивање унапред не сме задржавати код овога или онога подручја природе, безживотних тела, биљака, животиња, већ мора изназити изван *τὰ φυσικά*-а.

У грчком се изван "*<нечета>*", "преко" каже: *μετά*. Философско испитивање тога што бива као таквога је *μετά τὰ φύσις*; оно испитује изван онога што бива, наиме јесте метафизика. Сада није важно појединачно следити историју настајања и значења тога назива.

Питање, које смо означили као по погожају прво, "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа", отуда је основно метафизичко питање. Метафизика важи, као назив, за одређујуће среднште и језгро сваке и све философије.

<sup>2</sup> Упоредили: Мет. Г I, 1003 а 27.

<sup>3</sup> Уп. Платон: *Федар*.



[Све ово је намерно за увод у првом плану, и зато у основи, двозначно приказано. Према објашњењу речи *φύσις*, она подразумева биће онога што бива. Када се тиче испитивања *τηρί φύσιος*, када се ради о бићу онога што бива, онда је расправљање о *physis-u*, "физика" у старом смислу, по себи већ изван *τά φυσικά-ε*, изван онога што бива, а код бића. "Физика" од почетка одређује суштину и историју метафизике. И у учењу о бићу као *actus purus* (Тома Аквински), као апсолутном појму (Хегел), као вечитом враћању истог хогења моћи (Ниче), остаје метафизика неотклоњиво "физика".

Али је питање о бићу као таквome ипак другачије суштине и другачијега порекла.

Може се наравно, у видокругу метафизике, и на њен начин даље мислити, питање о бићу као таквome сматрати једино као неко механичко понављање питања о ономе што бива као таквome. Питање о бићу као таквome је, онда, само исто тако неко трансцендентално питање, премда неко трансцендентално питање вишега реда. Међутим, таквим претумачивањем питања о бићу као таквome запречава се пут за неко ствари-сходно развијање.

Али то претумачивање се намеће, нарочито када се у делу *Биће и време* говори о некоме "трансценденталноме хоризонту". Али то "трансцендентално", које се тамо подразумева, није оно-трансцендентално субјективне свести, већ оно себе одређује из егзистенцијално-екстатичне времености об-стајања. Међутим, претумачивање питања о бићу као таквome тиска се у истом, преобразност са питањем о ономе што бива као таквome, пре свега, стога што суштинско порекло питања о томе што бива као таквome и са њиме суштина метафизике остаје у тамноме. То свако испитивање, које се на било који начин тиче бића, вуче у оно што је неодређено.

Овде покушано "увођење у метафизику" не губи из вида то замршено стање ствари "питања бића".

"Питање бића", према уходаном тумачењу, подразумева: испитивање онога што бива као таквога (метафизика). Али "питање бића", замишљено полазећи од дела *Биће и време*, значи: испитивање бића као таквога. То значење наслова је исто

тако стварно и језички одговарајуће; јер "питање бића", у смислу метафизичког питања о ономе што бива као таквome, *испитује управо не тематски биће*. То се заборавља.

Но, као и наслов, "питање бића" одговарајуће двозначно је и изношење о "заборављености бића". У верева се с пуним правом да метафизика испитује ипак биће онога што бива; због тога је, наводно, очигледна будалаштина предочаваги метафизици неку заборављеност бића.

Али ако, пак, питање бића мислимо у смислу испитивања бића као таквога, онда ће сваком, који са нама мисли, бити јасно да метафизици управо биће *као ипак* остаје скривено, у заборављености, и то тако одсудно да је заборављеност бића, која и сама пада у заборављеност, незнани, али стални подстрек за метафизичко испитивање.

Ако се за обрађивање "питања бића" у неодређеном смислу изабере назив "метафизика", онда наслов ових предавања остаје двозначан. Јер он понајпре изгледа тако као да се испитивање одржава у видокругу онога што бива као таквога, докле оно, већ са првом поставком, стреми да изађе из тога подручја и у форми испитивања у разматрање уведе неко друго подручје. Па наслов предавања и јесте *намерно* двозначан.

Основно питање предавања је другачије врсте неголи водеће питање метафизике. Предавања, исходећи из дела *Биће и време*, испитују "откривеност бића".<sup>4</sup> Откривеност показује: отвореност онога што заборављеност бића затвара и скрива. Тим испитивањем се тек осветљава и догле са-скривена *суштина* метафизике.

"Увод у метафизику" према томе значи: увођење у испитивање основнога питања. Али се, пак, испитивање, и коначно чак основно испитивање, не појављује једноставно тако као што се појављује камење и вода. Питања не постоје као цицелe и одећа, или књиге. Питања *јесу* и јесу само онако како се стварно испитују. Увођење у испитивање основног питања није отуда неко одвођење до нечега што било где лежи и стоји, већ то одвођење мора тек будити и стварати то испитивање. То во-

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, S. 21 f. u. 37 f.

ђење је неко испитујуће претходно прилажење, неко претходно испитивање. То је неко вођење за које, сходно суштини, нема неке пратње. Тамо где се тако нешто рашири, на пример нека философска школа, испитивање се погрешно разумева. Таквих школа може бити само у кругу научно-занатског рада. Ту све има своје одређено ступњевито уређење. Тај рад спада, исто тако, и то нужно, у философију, а данас таквог рада нема. Али најбоље занатско умење никада не замењује истинску снагу виђења, и испитивања, и казивања.

"Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" То је питање. Иказивање те упитне поставке, чак и у спутану гласа испитујућег казивања, није још неко испитивање. Ми то видимо већ по томе: ако ту упитну реченицу вуше пута узастопно поновимо, онда се испитујуће држање тиме не мора живље истицати, напругив, понављање исказивања може собом носити управо неко отупљивање испитивања. Мада тако упитна поставка није питање и није испитивање, ипак се та упитна реченица исто тако, опет, не може схватити као пука језичка форма општења, рецимо у том смислу као да је та упитна реченица само неки исказ "о" неком питању. Када ја Вама говорим "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", онда намера мора испитивања и казивања није да Вам о томе учиним неко сонптење да се у мени сада одвија процес испитивања. Додуше, изговорена упитна реченица се може и тако схватити, али се онда то испитивање ипак управо пречује. Не долази до некога са-испитивања и самоиспитивања. Не буди се ништа од некога испитујућег држања или чак неког испитујућег расположења. Али се то расположење састоји у неком знати-хтењу. Хтење није неко пуко жељење и стремљење. Онај који жели да зна, наизглед исто тако ништа, али он не излази изван казивања питања, он престаје управо тамо где питање почиње. Испитивање је знати-хтење. Онај који хоће, који читаво своје отстајање полаже у неко хтење, тај је *одлучен* <од-кључен>. Одлученост <од-кљученост> ништа не одлаже, не изражава се, већ дела из тог тренутка и не изоставно. Одлученост <од-кљученост> није нека пука одлука да се дела, већ одлучујуће почињање делања које пред-захвата и про-захвата кроз читаво делање. Хтење је та одлучено-бит

<од-кључено-бит>. [Суштина хтења бива овде повучена наглат у ту одлученост <од-кљученост>. Али суштина одлучености <од-кључености> лежи у од-кривености људског отстајања за расветљавање бића, а никако у неком магацинирану снаге "агирања".<sup>5</sup> Али је однос према бићу пуштане. Да свако хтење треба да се темељи у пуштану, то изменабује разум<sup>6</sup>].

Али знати <умети> значи: моћи брети у истини. Истина је обелодањеност онога што бива. Знати <умети> је према томе: моћи брети у обелодањености онога што бива, издржавати је. Имати пука познавања, па ма колико она била обимна, није неко знање <умење>. И ако се та познавања распоређивањима студија и испитним одредбама сажимају на оно што је најважније, она нису неко знање <умење>. И ако су та, на најужнију потребу скресана, познавања "блиска животу", њихово поседовање није неко знање <умење>. Онај који таква познавања носи собом унаоколо и уз то је увежбао и још неке практичне смицалице, тај ће, и поред тога, суочен са стварном стварношћу, која је увек другачија неголи оно што малотрафанин разумева под блискошћу животу и стварности, бити беспомоћан и нужно ће постајати шепртља. Зашто? Зато што он нема неког знања <умења>, јер знати <умети> значи: *умети учини*.

Свакидашњи разум подраумева, наравно, да неко знање <умење> има онај коме више није потребно да што учи, зато што је то већ изучио. Не: зна <уме> само онај који разуме да увек поново мора да учи и који је на основу тога разумевања себе довео, пре свега, до тога да стално *може* да учи. То је много теже неголи поседовати познавања.

Умење учења претпоставља умење испитивања. Испитивање је горе објашњено знати-хтење: одлученост <од-кљученост> за могућство бдења у обелодањености онога што бива. Пошто се за нас ради о испитивању по положају првог питања, обелодањено је како хтење тако и знање <умење> *ирасвојствене ерсије*. Уголико мање ће отуда *уштинна* поставка, и ако се она ис-

<sup>5</sup> Упоредити *Sein und Zeit*, § 44 и § 60.

<sup>6</sup> Уп. предавање *Vom Wesen der Wahrheit* <О бити истине>, 1930. <Вид. у М. Хајдегер, *Платонов наук о Истини*, ЕИДОС, Врњачка Бања, 1995. Нап. уред.>

тински испитујући казује и са-испитујући чује, испрцино репродуковати то питање. Питање, које у упитној реченици, додуше, одјекује, али је у њој ипак још затворено и увиђено, мора се тек развити. Испитујуће држање мора се при томе разјаснити, осигурати, опробавањем учврстити.

Наш најближи задатак састоји се у *развијању* питања "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" У ком правцу се то развијање може вршити? Пре свега је то питање приступачно у упитној поставци. Она даје тако рећи неки предрачун о томе питању. Његова шкрта формулација мора отуда бити одговарајуће широка и распресита. Осмотримо по томе нашу упитну поставку. "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" Та реченица садржи један усек. "Зашто је уопште оно што бива?" Тај тиме се заправо поставља питање. У постављање питања спада: 1. одређено навођење онога што се доводи у питање, *што се испитује*; 2. навођење онога по чему се то-што-се-испитује испитује, за шта се испитује. Јер се у пуној једнозначности наводи шта је то што се испитује, наиме, оно што бива. За шта се испитује, то што се из-питује, јесте то-зашто, то јест основа <разлог>. Оно што, онда, у упитној поставци још за тим долази: "а не чак ништа?" јесте само још неки привесак који се за неко, пре свега распресито, уводно казивање као од себе умеће, као додатак неког језичког обрта, којим се о томе што се пита и испитују не казује још ништа даље, наиме то је као неки беседнички цвџ за украшавање. То питање је чак без прикаченог обрта, који проистиче само из неке неуспиљене прераспричаности, далеко једнозначније и одсудније. "Зашто је уопште оно што бива?" А додатак "а не чак ништа?" постаје неосдржив не само из стремљења за неком строгом формулацијом тога питања, већ и још више стога што он уопште не казује ништа више. Јер шта треба ми за то-ништа још даље да питамо? Ништа је једноставно ништа. То испитивање нема овде више шта да тражи. Навођењем тога-ништа не добијамо ми пре свега ни најмање за сазнање онога што бива.

Онај који говори о ничему тај не зна шта чини. Онај који говори о ничему чини га тиме нечиме. Говорећи, он тако говори против онога што подраумева. Он против-речи самоме себи. А

неко противречеће казивање огрећује се о основно правило исказивања (*Λόγος*), о "логику". Говорење о ничему је нелогично. Онај који нелогично говори и мисли није неки човек од науке. А онај који, пак, чак унутар философије, у којој је, пак, логика код своје куће, говори о ничему, њега утолико оштрије погађа то пребадвање да се, наиме, огрећује о основно правило свакога мишљења. Једно такво говорење о ничему састоји се из чисто бесмислених реченица. Осим тога: онај који озбиљно узима то-ништа, ставља се на страну тога-ништавога. Он отворено иде на руку духу негирања и у служби је разарања. Говорење о ничему је не само потпуно опречно мишљењу, оно поткопава сваку культуру и свако веровање. А оно што: како ницодаштава мишљење у његовоме основном закону тако и разара вољу за изграђивањем и веровањем јесте чисти nihilizam.

На основу таквих размишљања добро ћемо учинити, ако у нашој упитној поставци бришемо сувишни говорни обрт "а не чак ништа?" и ту реченицу ограничимо на просту и строгу форму: "Зашто је уопште оно што бива?"

Томе ништа не би стајало на путу, ако... ако бисмо у формулацији нашег питања, ако бисмо уопште у испитивању тога питања били тако невезани, као што то доведе може да изгледа. Али тиме што испитујемо то питање ми ипак стојимо унутар неке традиције. Јер основу <разлог> онога што бива, философија је увек и свагда испитивала. Тим питањем она је отпочела, у том питању ће се она и завршити, под претпоставком да се величанствено заврши, а не као неко немоћно распадање. Од почетка испитивања тога што бива њу прати питање о ономе што не бива, о ничему. Али и то ипак не само споља, као нека протратна појава, већ сходно свакој датој ширини, дубини и изворности, у којој се испитује питање о томе што бива, уобличије се и питање о ничему и обрнуто. Начин испитивања тога-ништа може важити као степеностер и обележје врсте испитивања онога што бива.

Ако то не заборавимо, онда изгледа да у самом почетку испитивања поставка, "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", ипак далеко прикладније изражава то питање о ономе што бива неголи скраћена. Што ми овде уносимо излагање о ни-

чему, то није нека нехатност и прераспричаност, а исто тако није ни неко наше изумеване, већ само строго поштовање изворне традиције смисла основног питања.

Али то говорeње о ничему остаје опречно мишљењу уопште и разарајуће за мишљење посебно. Али шта ако: како забринутост за прâво поштовање основних правила мишљења тако и стрепња од низкизма, који би, и једно и друго, желели да одврате од неког говорeња о ничему, почињу на неком погрешном разумевању? Тако то стоји у ствари. Додуше, погрешно разумевање које се при томе са-ушпиће није случајно. Оно се заснива на једноме одавна владајућем неразумевању питања о ономе што бива. Али то неразумеване потиче ипак из неке *заборављености бића* која све више окорева.

Тако, наиме, просто најпросто још никако није одлучено да ли логика и њена основна правила уопште могу давати мерило при испитивању онога што бива као таквога. Могло би бити обрнуто: да се читава нама позната, и као неки небески дар третирана, логика заснива на неком сасвим одређеном одговору на питање о ономе што бива, да тиме читава мишљење, које следи једино мисаоне законе традиционалне логике, унапред није у стању да из себе уопште чак и разуме питање о томе што бива, акамоли, пак, да га стварно развије и поведе усусрет неком одговору на њега. У истини је то само неки привид стурости и научности, ако се позивамо на поставку о противречности, и уопште на логику, да бисмо доказали да је свако мишљење и говорeње о ничему противречно и да је стога без смисла. "Логика" при томе важи као неко за вечита времена осигурано судилиште у које, по себи се разуме, ни један разуман човек неће посумњати у погледу његове надлежности као прве и последње инстанције изрицања правде. Онај који говори против логике биће огула пређутно или изричито осумњичен због својеволје. Плушта се, тако, да то пуко осумњичење кружи већ као доказана основа и замерка и сматра се разрешеним даљег и истинског размисљања.

Не може се у ствари о томе-ништа говорити и расправљати тако као да је то нека ствар, као што је напољу кита, или неки брег, или уопште било који предмет. То-ништа остаје у приципу

недоступно икаквој науци. Онај који о томе-ништа заиста хоће да говори, тај нужно мора изаћи ван науке. Али је то нека велика несрећа само догме догле смо миња да је научно мишљење једино и право строго мишљење, да се једино оно може и мора учинити исто тако мерилом филозофског мишљења. Али ствар стоји обрнуто. Читава научно мишљење је само нека изведена, и као такво онда окамењена форма филозофског мишљења. Философија не настаје никада из наука и никада кроз науке. Философија се никада не може са-одређивати наукама. Она им је чак пред-одређена и то не, рецимо, само "логички" или у некој систематичи наука. Философија се налази у једном сасвим другоме подручју и полагају духовног опстајања. Философија и њено мишљење су у истом реду само са поезијом. Али певање и мишљење опет нису исто. Говорити о томе-ништа остаје за науку читава време нешто грозно и бесмислено. Напротив, то остим филозофа може поста - и то не стога што се у поезији по миња свакидашњег разума то одвија не толико строго, већ што у поезији (подразумева се само права и велика поезија) влада нека суштасвена надмоћност духа у односу према свакој и свој пукој науци. Из такве надмоћности говори песник увек тако као да се то што бива први пут изговара и ословљава. У певању песника и мишљењу мислиоца увек се пнедрљиво искоришћава толико светског простора да у њему нека било која ствар - неко стабло, неки брег, нека кућа, неки зов птице - сасвим престаје да буде индиферентна и обична.

Право говорeње о томе-ништа остаје увек необично. Оно се не може по-простити. Оно се, наравно, растаче, ако га унесе-мо у јевтину киселину неког чисто логичког опструмља. Отуда казивање о томе-ништа и не може никада почињати непосредовано као, на пример, описивање неке слике. Али се на могућност таквог казивања о томе-ништа може указивати. Да овде наведемо једно место из једног од последњих дела песника Кнута Хамсуна.<sup>7</sup> То дело, *Der Lindtveicher* <Скитница> и *August Weltmsegler* <Величанствени обједрицац свети> чине једну це-

<sup>7</sup> Knut Hamsun, *Nachtjahr und Tag* <После годинâ и годинâ, немачки превод 1934, страна 464>.

лину. *После годинџа и годинџа* даје приказ последњих година и краја тога Величанственога у коме се огеловљава из корена ишчупано свепогућство данашњег човека као, свакако, неко опстајање које не може да изгуби везе са оним што је необично, јер оно остаје право и надмоћно у својој очајничкој немоћи. Тај Величанствени је у својим последњим данима усамљен горе у високим планинама. Песник каже: "Он седи овде у средини између својих ушћу и чује праву празнину. Сасвим комично, нека тлапња. На мору (Величанствени је раније много пловио мори-ма) мицало се (ипак) нешто, и тамо је било неког гласа, нечега чујнога, некога хора воде. Овде - набасава ништа на ништа и није ту, није чак ни нека руна. Може се само предано грести глава".

То-ништа, је коначно, ипак неко својствено стање. Отуда ћемо се поново прихватити наше поставке и испитати је од почетка до краја и при томе осмогрити да ли то "а не чак ништа?" представља неки произвољно приказани говорни обрт, који ништа не казује, или већ и у претходном изрицању тога питања постоји неки суштински смисао.

Ради тога ћемо се придржавати пре свега скраћенога, наизглед једноставнијег и тобоже строжега питања: "Зашто је опште оно што бива?" Ако тако питамо, полазимо од тога што бива. Оно *јесће*. Оно је даго, спрам нас је, те се отуда у свако доба може загећи, а исто тако нам је у извесним подручјима и познато. Сада се то-тако-претходно-даго-што-бива испитује по томе која је његова основа <разлог>. То испитивање иде непосредно даље до неке основе <дна>. Такав поступак је тако рећи само проширивање и продужавање једног свакодневно опробаваног поступка. Неде у виноградама појави се, на пример, филоксера, нешто неоспорно постојеће. Поставља се питање: откуда та појава, где је и која је њена основа <разлог>? Тако је у целини оно што бива постојеће. Поставља се питање: где је и која је његова основа <разлог>? Та врста испитивања излаже се у једноставној формули: зашто је оно што бива? Где је и шта је његова основа <разлог>? Неизречено се пита за нешто друго, више, што бива. Али, при томе, то питање никако не иде на оно што бива у целоме као такво.

Али, ако сада упитамо у форми почетно постављене упитне поставке "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", онда тај додатак спречава да ми испитујући почнемо непосредно само од тога неоспорно претходно дагога што бива и, једва почињући, исто тако већ даље кренемо и одмичемо према граженој основи <разлогу> која исто тако бива. Уместо тога се то што бива у форми испитивања држи изван, у могућности небића. То-зашто добија тиме једну сасвим другачију моћ и продорност испитивања. Зашто је то-што-бива истргнуто из могућности небића? Зашто се оно без даљега и стално не повраћа тамо? То што бива није сада више то пак једном постојеће, оно почиње да се колеба и то сасвим без обзира на то да ли ми то што бива знајемо у свој извесности или не, без обзира на то да ли га ми у пуном олсегу схватамо или не. Од сада се колеба оно што бива као такво, уколико га ми доведемо у питање. Избијање тога колебања сеже до у најкрајњу и најоптрију противмогућност тога што бива, до у небиће и ништа. У исто време се тамо амо шета сада и трагање за тим-зашто. Оно не циља једноставно на при-стављање неке исто тако постојеће основе објашњавања за то постојеће, већ се сада трага за неком основном <разлогом>, која треба да оснива <образлаже> господарење онога што бива као неко савлађивање тога-ништа. Испитивана основа се сада испитује као основа <разлог> одлучивања за оно што бива, а против тога-ништа, тачније, као основа <разлог> за колебање онога што бива, што носи и издваја, да пола бивамо, а пола не бивамо, одакле и потиче то да ми ни једној ствари не можемо сасвим да припадамо, чак ни себи самима; али је ипак то опстајање свагда моје.

[Одређивање тога "свагда мојега" показује: то опстајање ми је добачено да би оно-што-је-моје-сâмо било опстајање. Али опстајање значи: брига у њој екстатички одлученог <откљученог> бића онога што бива као таквога, а не само људскога бића. Опстајање је "свагда моје"; то значи: ни мнومه постављено, нити сведено на неко упојединачено ја. Опстајање је оно *само* из свога суштственог *односа* *време* бићу уопште. То подразумева у делу *Биће и време* често исказивану поставку: у опстајање спада разумевање бића].

Тако већ постаје разговорније: то "а не чак ништа?" није неки сувишни додатак правом питању, већ је тај говорни обрт један од битних саставних делова читаве упитне поставке која као цела изриче једно савним друтачије питање, него што то питање подразумева: зашто је оно што бива? Са нашим питањем ми се постављамо у то што бива тако да оно *као што* бива туби своју разумљивост по себи. Тиме што то што бива унутар најшире и најопштрије могућности избијања тога "или то што бива - или ништа" почиње да се колеба, и само то испитивање туби свако чврсто тле. И наше испитујуће постајање улази у лебдење, а ипак у томе лебдењу само себе одржава.

Али се нашим испитивањем оно што бива не мења. Оно остаје оно што је и какво је. Наше испитивање је, пак, само неки душевно-духовни процес у нама који, ма како се одигравао, сâмоме томе што бива ипак не може ништа. Извесно, оно што бива остаје онакво какво нам се открива. Па ипак, оно што бива не може од себе да одвали оно што је достојно испитивања, да би оно-што-је-и-какво-је исто тако могло и да не буде. Ту могућност ми не разабрамо никако као нешто што ми само тек уз то помислићемо, већ сâмо то што бива обелодањује ту могућност, обелодањује се као оно што бива у тој могућности. Наше испитивање отвара то подручје само зато да би се оно што бива могло помолити у таквој достојности испитивања.

Још искупише мало и само штошта грубо знамо ми о дешавању таквог испитивања. У том испитивању ми изгледамо као да савним самим себи припадамо. Па ипак је *и* испитивање оно што нас помера у то што је отворено, под претпоставком да се оно сâмо, испитујући себе, преображава (оно што стварају свако право испитивање) и један нови простор баца преко свега и кроза све.

Ваља само да, не заведени брзоинтелим теоријама, у било чему што нам је најближе разабрамо ствари онакве какве су. Овај комад креде овде је једна протегнута, сразмерно чврста, одређенога облика, бело-сива ствар и при свему томе, и са свим тим, једна од ствари за писање. Као што је сигурно овој ствари својствено то да лежи овде, исто тако јој је својствено и то да може да не буде овде и да не буде те величине. Могућност да је

повлачимо преко табле и испрошимо није нешто што ми уз ту ствар само поврх тога мислимо. Сâма она, као оно што бива, јесте у тој могућности, иначе она не би била креда као средство за писање. Одржавајуће томе има све и сва што бива на увек друтачији начин то-могуће код себе. То-могуће својствено је креди. Она сама има неку одређену подобност за одређену употребу у самој себи. Ми смо, наравно, навикнути и склони да при тражењу тога-могућег у креди кажемо да ми такво-шта не видимо и не додирујемо. Али то је једна од предрасуда. Одстранивање те предрасуде спада истовремено у развијање нашег питања. Оно сада треба само тек да отвори оно што бива у његово-ме колебању између небића и бића. Уколико се то што бива опире крајњој могућности небића, оно сâмо бди у бићу и при томе ипак никада не превазилази и не надвладава могућност небића.

Нехотиче овде говоримо о небићу и бићу онога што бива, а не казујемо како се оно што се тако назива односи према сâмоме томе што бива. Је ли то двоје исто? То што бива и његово биће? То прављење разлике! Шта је, на пример, код овога комада креде то што бива? Већ то питање је двозначно, јер се реч "то-што-бива" може разумети у два погледа као и грчки τὸ ὄν. То-што-бива подразумева једном оно *шито* икада бива, посебно ова бело-сива, таквога и таквога облика, лака, крхка маса. Затим "то-што-бива" подразумева оно што тако рећи "чини" да је то-што-се-именује као нешто-што-бива, а не чак нешто-што-не-бива, оно што код тога што бива, ако је то нешто што бива, са-чинява биће. Сходно томе двоструком значењу речи "то-што-бива", подразумева грчко τὸ ὄν често друго значење, дакле, не сâмо оно што бива, оно *шито* је бивајуће, већ "бивајуће" уопште, бивајућ-ност уопште, бивајућ-бит уопште, биће уопште. Напротив, "то-што-бива" именује у првом значењу сâме, све или појединачно бивајуће, ствари, све с обзиром на њих, а не на њихову бивајућ-ност, *ὄντα*.

Прво значење τὸ ὄν подразумева τὰ ὄντα (entia), а друго, пак, τὸ εἶναι (esse). Оно што је код комада креде то-што-бива, ми смо набројали. Ми смо то, исто тако, сразмерно лако могли да изнађемо. Ми, поврх тога, можемо лако да увидимо да то



што се именује исто тако може и да не буде, да та креда напослетку не мора да буде ту и уопште. Али, шта је, онда, за разлику од онога што може да бди у бићу или се може повраћати у небиће, шта је, за разлику од тога-што-бива - биће? Је ли оно исто што и то-што-бива? Тако поново испитујемо. Само у претходноме ми то биће нисмо са-набрајали, већ само именовали: материјална маса, бело-сиво, лако, таквога и таквога облика, крчко. Где се, онда, дева биће? Такво-шта мора, пак, припадати креди, јер она сама *јесће* та креда.

То што бива сусреће нас свуда, окружује, носи и надвладава, очарава и испуњава, узвишава и разочарава, али где је и у чему се, при свему томе, састоји биће тога-што-бива? Могло би се одвратити: то прављење разлике између тога што бива и његовога бића може језички, а и по значењу, кадикада бити од невога значаја; та разлика може се правити у самоме мишљењу, то јест у пред-стављању и мњењу, а да томе разликовању код тога-што-бива не одговара нешто што бива. Но чак је и та само замишљена разлика спорна; јер остаје нејасно *шпи* ту треба да се мисли под називом "биће". Међутим, довољно је познати то што бива и осигуравати овладавање њиме. Осим тога још разликовати и биће извештачено је и не доводи ни до чега.

О омиљеном питању шта при таквоме разликовању испада, већ је штошта примећено. Ми се сада пресећемо само наше мере. Ми питамо: "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" У томе питању ми се наизглед исто тако придржавамо само тога што бива и избегавамо празно мудријашење о бићу уопште. Но, шта ми заправо питамо? Зашто је то што бива као такво. Ми питамо за основу <разлог> тога што је бивајуће и шта је оно и није ли чак ништа. Ми у основи питамо за биће. Али како? Ми питамо за биће онога што бива. Ми испитујемо оно што бива у погледу његовога бића.

Али, ако останемо у испитивању, испитујемо ли ми заправо већ *и*ре биће у погледу његове основе <разлога> и, ако то питање остане неразвијено и неодлучено, није ли само биће у себи већ основа <разлог> и довољна основа <довољан разлог>. Ако ми то питање о бићу поставимо као прво по положају, онда то треба да се деси, а да ми то и не знамо, онако како стоји ствар

око бића и како то биће стоји у своме разликовању од тога што бива? Но како да ми уопште можемо и само да испитујемо акамодли пак и да изнађемо основу <разлог> бића тога што бива, ако ми само биће нисмо довољно схватили, разумели и појмили? Та намера остала би ипак исто тако безизгледна као и кад би неко хтео да изнађе узрок и основу <разлог> некога пожара и при томе изјављивао да не треба ни да хаје за одвијање пожара и згаришце, и њихово истраживање.

Тако проистиче питање "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" принуђава нас на претходно питање: *како стоји ствар око бића?*

Сада питамо за такво-шта што једва схватамо, што за нас остаје више само неко чисто глашење речи и што доводи до опасности да при нашем даљем испитивању постанемо жртва неког чистог култа речи. Отуда је утолико нужније да унапред будемо начисто с тиме како, пре свега, за нас стоји ствар са бивем и са нашим разумевањем бића. При томе је, пре свега, од значаја стално поновно довођење до разабирања да ми нисмо у стању да непосредно својски схватимо *биће и*ога што бива, ни при ономе што бива, ни у ономе-што бива - нити уопште било где другде.

Од помоћи треба да буде неколико примера. Преко, на другој страни улице, стоји зграда више реалне школе. Нешто што бива. Ми можемо осмотрити зграду споља са свих страна, прогумарати њоме од подрума до тавана и констатовати све што се ту јавља: ходници, степенце, учионице и њихово уређење. Свуда да наилазимо на оно што бива и то чак у неком сасвим одређеном са-одређењу. Где је, пак, биће те више реалне школе? Она пак *јесће*. Зграда *јесће*. Ако нешто припада томе што бива, онда је то његово биће, а ми га ипак не налазимо унутар тога што бива.

То биће се, исто тако, не састоји у томе што ми посматрамо то што бива. Зграда стоји ту и када је ми не посматрамо. Ми можемо на њу да нађемо само зато што она већ *јесће*. Осим тога, изгледа да биће те зграде никако није за свакога исто. За нас који је посматрамо или се поред ње возимо оно је другачије неголи за ученике који седе унутра, не рецимо зато што је они

виде само изнутра, већ зато што је заправо за њих та зграда оно што је и онаква каква је. Биће те зграде може се тако рећи мислити и често денцијам имамо још у носу мирис тога бића. Он одаје биће тога што бива много непосредније и истинскије, него што то икада може да пружи неко описивање и посећивање. А, с друге стране, постројање те зграде не почива ипак на тој негде лебдећој материји мириса.

Како стоји ствар са бићем? Може ли се вицети биће? Ми видимо оно што бива, креду ојде. Али видимо ли ми биће тако као што видимо боју, и светлост, и таму? Или ми чујемо, мирисем, окушамо, додирујемо биће? Ми чујемо моторицикл, његово тутњање дуж улице. Чујемо тетребилу како у лету крстари кроз стару шуму. Но заправо ми чујемо само тутњање мотора, само шум који тетребила изазива. Поврх тога за нас је чак тешко и необично описивање самих шумова, зато што то, наиме, није оно што ми обично чујемо. Ми чујемо [рачунато полазећи од пукога шума] увек *више*. Ми чујемо птицу која леги, иако би се, строго узевши, морало казати: нека тетребила није ништа чујно, није нека врста тона који би се могао уврстити у неку тонску скалу. А тако стоји то и код других чула. Ми пијамо сомот, свиљу; ми их видимо без даљета као оно што бива тако и тако. Да једно бива другачије него друго. У чему лежи и у чему се састоји биће.

Но, ми се морамо још чешће освртати и сећати ужета и ширета круга у коме се даноћнено, и часо-часовно, свесно и несвесно задржавамо, наиме, круга који стално помера своје границе и нагло се пролама.

Нека тешка олуја, што се ступтава у планини, "јесте" или, што је овде свеједно, "бејаше" у ноћи. У чему се састоји њено биће?

Неки далеки планински ланац под неким високим небом... Такво-шта "јесте". У чему се састоји његово биће? Када и коме се оно открива? Пролознику који ужива у пределу, или ратару који из њета и у њему обавља свој дневни посао, или метеорологу који треба да да извештај о времену? Ко од њих схвата биће? Сви и ниједан. Или је оно што наведени људи на планинском ланцу под високим небом схватају свагда само одређени

призор тога бића, а не сам планински ланац какав "је" он, као такав, а не оно у чему се састоји његово право биће? Ко треба да схвати то биће? Или је без смисла, против смисла бића, уопште питати за такво-шта што је по себи иза тих призора? Почива ли биће у призорима?

Главна врата неког ранороманског храма су нешто што бива. Како и коме се открива њихово биће? У ченјаку уметности који их приликом неког излета, посећује и снима, или опату који празником на та врата улази са својим монасима, или деци која се некога летњета дана у њиховој сенци играју? Како стоји ствар око бића тога што бива?

Нека држава - *јесте*. У чему се састоји њено биће? У томе што државна полиција хапси некога осумњаченога, или у томе што у државном министарству кула толико и толико писаћих машина и записује диктате државних секретара и министарских саветника? Или "је" држава у вођењу разговора државног поглавара са неким страним министром пољних послова? Држава *јесте*. Али где се дева њено биће? Дева ли се оно уопште ипде?

Она слика од Ван Гога: пар грубих сељачких ципела, иначе ништа. Та слика не приказује заправо ништа. Но оно што је ту, са чим се одмах усамљујемо, као да сâми идемо у позно јесенје вече, при јењавању последње ватре за кромпире, са мотиком, уморни с поља кући. Шта је ту бивајуће? Ланено шпатно? Потези кичице? Пере боја?

Шта је у свему томе што смо сада навели биће тога што бива? Како ми, заправо, идемо и застајемо тамо амо по свету са нашим глумим уображењима и мултиплијама?

Све то што смо навели, пак, *јесте*, а ипак - када хоћемо да схватимо биће, увек бива као да захватамо у празно. Биће, за које ми овде питамо јесте скоро што и ништа, док смо се ми ипак у свако доба хтели да бранимо и чували бисмо се да, у однос према таквој претпоставци, не кажемо да све то што бива *није*.

Али биће остаје непронајажљиво скоро исто тако као и ништа или на крају *сасвим* исто тако. Реч "биће" је, онда, коначно само нека празна реч. Она не подразумева ништа стварно, опш-



пљиво, реално. Њено значење је нека нестварна измаглица. Тако је Ниче напослетку сасвим у праву када такве "највише појмове", као што је "биће", назива последњом измаглицом стварности која се испарава.<sup>8</sup> Ко би хтео да јури за једним таквим испарењем чија је вербална ознака само назив за једну велику заблуду! "У ствари, ништа до сада није имало неку наивнију снагу увећивања неголи заблуда о бићу..." (VIII, 80).

"Биће" - нека измаглица и нека заблуда? Оно што Ниче овде каже о бићу није нека узгредна напомена, набачена у заносу рада на припремању његовога правага, никада не завршенога дела. То је чак његово водеће схватање о бићу још од најранијих дана његовога философског рада. Оно из основа носи и одређује његову философију. Али је та философија још и сада добро заштићена од свих тулих и глупих наметљивости пискарала који се данас око ње још више множе. Оно што је најгоре у злоупотребавању изгледа да то дело још нимало нема иза себе. Када овде говоримо о Ничеу, ми са свим тим не желимо да имамо никакве везе, а исто тако ни са неким слепим хероизирањем. Што се тога тиче, задатак је одвећ пресудан и трезвен у исто време. Он се састоји у томе да се у стварно упереном напору на Ничеа пре свега до потпуног развијања доведе оно што је тиме издејствовано. Биће нека измаглица, нека заблуда! Ако би то било тако, онда би, као једини закључак, остајало само то да и питање "зашто је оно што бива као такво у целоме, а не чак ништа?" напустимо. Јер чему још то питање ако је оно што оно доводи у питање само нека измаглица и нека заблуда?

Говори ли Ниче истину? Или је и он сам једна од последњих жртава једне дуге блудње и пренебрегавања, али *као* та жртва несазнато сведочење једне нове нужности?

Стоји ли до бића то што је оно тако замршено и зависи ли од речи то што она остаје тако празна, или стоји до нас то што ми при свем терању и ловљењу тога што бива ипак испадамо из бића? И не стоји ли то никако тек до нас, савременика, нити само до најближих и даљих предака, већ до онога што се од четка провлачи кроз западњачку историју, наиме дешавање за

које никада неће бити довољне ни све очи свих историчара, а што се ипак дешава, пређе, данас и убудуће? Како то, ако би такво-шта било могуће, да човек, да народи, у највећим смутњама и пегланијама имају везу са тим што бива, а ипак су одавна испали из бића, а то и не знају, и не знају да је то најунутрашњија и најмоћнија основа <разлог> њиховога пропадања?<sup>9</sup>

То су питања која ми овде постављамо не узгредно и не, никако, што се тиче нарави и погледа на свет, већ као питања у која нас нагнава оно пред-питање што нужно проистиче из главног питања: како стоји ствар око бића? - једно можда трезвено, али сигурно исто тако, и сасвим некорисно питање. Али ипак једно *ишћање*, питање *уојшћие*: Је ли то "биће" једна пука реч, а њено значење нека измаглица, или је оно духовна судбина Запада?

Ова Европа, у опаком наслеђењу увек спремна да сама себе погајем удари у срце, лежи данас у великим кљештима између Русије, с једне, и Америке, с друге стране. И Русија и Америка су, метафизички посматрано, исто; исто неутешно, бешчење разобручене технике и организације-без-гла за нормалнога човека. Ако је и најзабаченији кутак Земљине кугле технички освојен и привредно се може искоришћавати, ако је свакоји догађај на свакојем месту у свакоје време постао брзо доступан, ако се истовремено може "доживети" неки агенат на некога краља у Француској и неки симфонијски концерт у Токију, ако је време још само брзина, тренутност и истовременост, и ако је време као историја ишчезло из свег опстајања свих народа, ако боксер важи као велики човек некога народа, ако су милионске бројке масовних скупова неко славље - онда, па онда се још увек, као неко привиђење, преко читавог тог думбуса протеже питање: чему? - куда? - и шта онда?

Духовно пропадање Земље је тако далеко поодмакло да нареди прете да изгубе и последњу духовну снагу која омогућава да се (у односу према судбини подразумеваног "бића") макар види и као такво оцени то пропадање. Та једноставна констатација нема никакве везе са културним песимизмом, а наравно,

<sup>8</sup> *Götzendämmerung* <Сумрак идола> VIII, 78.

<sup>9</sup> Упоредити *Sein und Zeit*, § 38, нарочито страна 179. и даље.

исто тако, нема ништа ни са неким оптимизмом; јер нагмуравање света, бекство богова, разарање Земље, по-месе-ње човека, мржња и подозрење према свему стваралачкоме и слободноме достигли су на читавој Земљи већ такве размере да су тако дефинивасте категорије, као што су песимизам и оптимизам, одавна постале смешне.

Испитивање: како стоји ствар око бића? - то не показује ништа мање неголи *поновно-шражење-и-налагање* <*Ионас-о-д-ва-ње*> почетка нашег историјско-духовног опстајања ради његовог претварања у други <друтачији> почетак. Такво-шта је могуће. Оно је чак меродавна форма историје, јер оно почиње од основног дешавања. Али се неки почетак не понавља тиме што се на њега, као некадашњи и сада познати, и на који се једино ваља угледати, поново наврћемо, већ тиме што се тај почетак *изворније* поново почиње, и то са свим оним што зачуђује, што је тамно, несигурано, што неки истински почетак собом носи. Понављање, онако, како га ми разумевамо, јесте све друго само не даље вођење <продужавање> које побољшава оно-што-је-досадашње средствима тога-до-садашњег.

Питање: како стоји ствар око бића? укључује се као предпитање у наше водеће питање "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" Ако се ми сада отворимо да следимо то што је у пред-питању доведено у питање, наиме биће, онда се пак Ниचेова изрека одмах показује у својој пуној истинитости. Јер шта је за нас, ако добро осморимо, "биће" више неголи неко пуко глашење речи, неко неодређено значење, неухватљиво као нека измаглица? Свакако да Ниче свој суд подражава у смислу чи-стог одбацивања. "Биће" је за њега нека варка, која никада није требало да настане. "Биће" неодређено, што лебди и што се распињава као нека измаглица? У ствари је то тако. Но, ми не желимо да измакнемо тој чињеници. Напротив, ми морамо да покушамо да у погледу њене чињеничности будемо начисто да бисмо сагледали њено потпуно сезање.

Ми својим испитивањем ступамо у један предео унутар којег је бивање основна претпоставка за поновно стицање неке постојаности тла за историјско опстајање. Ми ћемо морати да испитамо зашто та чињеница, да за нас "биће" остаје нека изма-

глица речи, управо данас пристаје, да ли, и због чега, она одавна постоји. Ми треба да унемо да схватимо да та чињеница није тако безазлена како се она при првом установању изузима. Јер, напоследку, није стало до тога да за нас реч "биће" остаје само неко глашење, а њено значење само нека измаглица, већ да смо испали из онога што та реч казује и да, пре свега, не нагазимо поново пут награт до тога; да *услед шогд*, а не из неког другог разлога, реч "биће" не набасева ни на шта више, да се све, ако јако желимо да га дочепамо, растура као прамен магте на сунцу. Услед тога што је то тако ми *шпиламо* за биће. И ми *шпиламо* зато што знамо да некоем народу истине још никада нису саме пале у крило. Чињеница да се и сада још ово питање не може и не жели да разуме, ако се оно *још* изворније испитује, нимало не умањује незаобилазност истога питања.

Може се наравно, наглед врло оптроумно и промишљено, на бојно поље поново извести одавна познато премиплање: та "биће" је најопштији појам. Његово подручје важења протеже се на све и сва, чак и на ништа, што као мишљено и казано ипак нешто "јесте". Дакле, изван подручја важења тога најопштијег појма "биће", у строгом смислу речи, нема ништа више одакле би се оно сâмо још даље могло одређивати. Морамо се помрпити са том највишом општошћу. Појам бића је нешто по-следње. И то, исто тако, одговара једном од закона логики који гласи: уколико је неки појам обухватнији по својме обиму - а шта би било обухватније од појма "биће"? - уколико је неодређенија и празнија његова садржина.

Овакви токови мисли су за свакога човека који нормално мисли - а ми сви желимо да будемо нормални људи - непосредно и без ограничења убедљиви. Али, ово је сада ипак питање, да ли при-стављање бића, као најопштијег појма, погађа суштину бића и не тумачи ли је унапред погрешно тако да неко испитивање постаје безизгледно. Та то је питање: да ли биће може важити само као најопштији појам, који се неизбежно јавља у свим посебним појмовима, или је биће сасвим другачије суштине и пре-ма томе све друго само не предмет неке "онтологије", под претпоставком да се та реч узме у традиционалном значењу.

Назив "онтологија" искрован је тек у седамнаестом веку. Он означава изграђивање традиционалног учења о ономе-што-бива у једну од дисциплина филозофије и у једно од подручја филозофског система. Али је традиционално учење школи-сходно рашчлањавање и уређивање онога што је за Платона и Аристотела, и поново за Канта, било једно *ийићање*, наравно једно не више изворно питање. Тако се реч "онтологија" и данас још употребљава. Филозофија се под тим називом сваки пут бави постављањем и приказивањем неког подручја унутар свога система. Али се реч "онтологија" може узети и "у најширем смислу", "без ослањања на онтолошке правце и тенденције".<sup>10</sup> У том случају реч "онтологија" значи напор да се биће доведе до изражаја и то у пролазу кроз питање како стоји ствар са бићем (а не само са оним што бива као таквим). Али пошто ово питање до сада није имало ни јака нити, пак, одјека, већ се оно чак изричито одбацује од стране разних кругова школи-сходне филозофске учености, која стреми некој "онтологији" у традиционалном смислу, може бити добро да се убудуће "онтолошки" одрекнемо употребе назива "онтологија". Оно што у тој врсти испитивања, како се тек сада разговелније исноставља, раздваја читав један свет не треба ни да носи исто име.

Ми *исийиујемо* питање: како стоји ствар око бића, какав је смисао бића, не ради постављања неке онтологије традиционалнога стила нити чак критичког набрајања грешака ранијих покушаја такве онтологије. Ради се о нечему сасвим другоме. Ваља да се историјско опстајање човека, а то увек у исти мах значи наше најсвојственије будуће опстајање, у целини за нас одређене историје уклони поново награв у моћ бића које ваља изворно да се открије; све то, наравно, само у границама унутар којих моћ филозофије нешто може.

Из основног питања метафизике, "зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?", издвојили смо *пред-ийићање*: како стоји ствар око бића? Однос та два питања захтева разјашњавање, јер тај однос је своје врсте. Обично се неко пред-питање окончава пре и изван главног питања, премда с обзиром на њега.

Али се филозофска питања у принципу не окончавају тако као да се она једнога дана могу одстранити. Пред-питање овде уопште не стоји изван основног питања, већ је оно у испитивању основног питања тако рећи усјано жариште, огњиште читавага испитивања. То хоће да каже: што се тиче првог испитивања основног питања све је стало до тога да ми у испитивању његовог *пред-питања* заузмемо одлучујући основни положај и ту стекнемо и осигурамо битно држање. Стога смо питање о бићу повезали са судбином Европе у којој се одлучује судбина Земље, при чему се за саму Европу наше историјско опстајање показује као средиште.

Питање је гласило:

Је ли биће нека лука реч, а њено значење нека измаглица, или то што се именује речју "биће" скрива духовну судбину Запада?

То питање може за многе уши звучати као насиље и претеривање; јер у случају нужде може се, додуше, представити да би претресање питања бића у сасвим далекој даљини и на један врло посредан начин каначно смело имати и неке везе са историјским питањем-одлучивања Земље; али, ипак, никако тако да би се, полазећи од историје духа Земље, непосредно могли одређивати основни положај и став нашег испитивања. Па ипак, та повезаност постоји. Пошто наше смерање иде на то да покрене испитивање пред-питања, сада ваља показати да се и уколико се испитивање овога питања непосредно и из основа са-покреће у историјском питању-одлучивања. За то показивање је нужно да се претходно добије неки битни увид понајпре у форми неког тврђења.

Ми тврдимо: испитивање овог пред-питања, а тиме и испитивање основног питања метафизике, јесте једно скроз наскроз историјско испитивање. Али зар тиме метафизика, и филозофија уопште, не постаје нека историјска наука? Историјска наука испитује, пак, оно што је временско, а филозофија, напротив, оно што је надвремено. Филозофија је историјска само уколико се она, као и свако дело духа, остварује у огничању времена. Али у том смислу означавање метафизичког испитивања као некога историјскога испитивања не може бити одлика

<sup>10</sup> Упоредити *Sein und Zeit*, 1927, стр. 11.

метафизике, већ само навођење нечег сâмога по себи разумљивог. Према томе је то тврђење празно и излишно, или пак немогуће, јер је неко бркање из основа различитих врста наука: философије и историјске науке.

Уз то се мора казати:

1. Метафизика и философија нису уопште неке науке и то, исто тако, не могу ни да постану тиме што је њихово испитивање у основи неко историјско испитивање.

2. Историјска наука, са своје стране, као наука уопште, не одређује изворни однос према историји, већ један такав однос увек већ претпоставља. Само стога може историјска наука однос према историји, који је увек и сâм историјски, или унакажавати, погрешно тумачити и потискивати до пуког познавања онога што је антикваријско, или, пак, она може већ основаном <ображеном> односу према историји припремати битна подручја сагледања и допуштати разабирање историје у њеној могућности повезивања. Неки историјски однос нашег историјског опстајања према историји може бити предмет и изграђено стање неког сазнавања: али он то и не мора. Осим тога не могу се сви односи према историји научно опредељивати и научно саображавати неком стању, и то управо не они битни. Историјска наука не може *никада услановљавати* историјски однос према историји. Она само *кадикада* може неки установљени однос прозрачавати, сходно познавању образлагати, што је, наравно, за историјско опстајање некога свеснога народа, нека суштинска нужност, дакле ни само "корист" нити само "штега". Пошто се само у философији - *за разлику од сваке науке* - одређују увек битни односи према ономе што бива, *може*, па и *мора*, за нас данас тај однос бити неки изворно историјски.

Али се за разумевање нашега тврђења да је "метафизичко" испитивање пред-питања скроз наскроз историјско ваља пре свега сећати: историја за нас ту не значи толико колико оно што је прошло, јер то-прошло је управо оно што се више не дешава. Али историја, исто тако, и поготову, није оно што је само данашње, што се исто тако никада не дешава, већ увек само "насира", наступа и пролази. Историја као дешавање је из будћности одређено процелавање и прогнљивање кроз *савременост*,

*ности*, које преузима оно што је било. Та савременост је управо оно што индесира у дешавању.

Наше испитивање основног метафизичког питања је историјско зато што оно открива дешавање људског опстајања у његовим битним односима, то јест према ономе што бива као таквоме у целоме, према неиспитаним могућностима, при-долажењима <будћностима> и тиме га у исти мах надовлазује на његов бивши почетак, те га тако, у његовој савремености, заоптравља и отежава. У том испитивању се наше опстајање позива ка својој историји, у другом смислу те речи, и њој, и за одлучивање у њој, одзива. И то не накнадно, у смислу неке морално-философске корисне примене, већ: основни положај и став тога испитивања је у себи историјски, бди и одржава се у дешавању, а и испитује из тог дешавања за то дешавање.

Али нам још недостаје битни увид у којој мери то у себи историјско испитивање питања бића има неко унутрашње припадање чак светској историји Земље. Ми смо рекли: на Земљи, унаоколо, дешава се неко натмуравање света. Битна дешавања тога натмуравања су: бекство богова, разарање Земље, по-масе-ње човека, првенство онога што је осређење.

Шта значи свет када говоримо о натмуравању света? Свет је увек *духовни* свет. Животиња нема неког <таквор> света, а ни околног света <околине>. Натмуравање света укључује у себе неко *онемоћавање духа*, његово растурање, исприљивање, потискивање и погрешно тумачење. Ми покушавамо да то онемоћавање духа разјаснимо у *једном* погледу, и то *уопште* у погледу погрешног тумачења духа. Положај Европе је уколико кобнији уколико онемоћавање духа потиче из њега самога и мада је припремљено оним што је било раније - *коначно* се одређује из своје сопствене духовне ситуације у првој половини деветнаестог века. Кој нас се у то доба десило оно што се радно и укратко означава као "слои немачког идеализма". Та формула је, тако рећи, неки штит иза којег се скрива и прикрива личност духа која већ почиње, растурање духовних моћи, одбрана од читавог изворнога испитивања према основама и од надовезивања на такве основе. Јер није се сломно немачки идеализам, већ то доба није више било довољно снажно да остане

дорасло величини, ширини и изворности тога духовног свега, то јест да га истински оствари, што увек значи нешто друго неголи само примењивање поставки и увида. Опстајање је почело да клизи у један свет који је био без оне дубине из које сваки пут иде према човеку и према њему се враћа оно што је битно, тако га нагони на надмоћност и омогућава му да дела из некога вишег положаја. Све ствари доспевају на исти ниво, на једну површ, која личи на неко слепо огледало које више не огледа, које ништа више не одражава. Преовлађујућа димензија постала је димензија протезања и броја. Умење не значи више способност и расипање из високог преобиља и из овладавања снагама, већ само оно што свако може да научи, увек са извесним знојењем и са трошном повезаном - упражњавањем неке рутине. Од тада преовладавање некога просека тога једнако-важећега није више нешто безначајно и једино пусто, већ наваљивање таквога чега што нападајући разара сваки виши положај и све што је као свет духовно и то издаје за лаж. То је навала онога што ми називамо демонским (у смислу онога разаралачки злобнога). За наодолажење те демоније, уједно са све већом сметеношћу и несигурношћу Европе, како према тој демонији тако и у самој себи, постоје разноврсна знамења. Једно од тих знамења је онемоћавање духа у смислу неког његовог погрешног тумачења, на име дешавање у сред средине којег се ми још и данас налазимо. Да то погрешно тумачење духа у кратко прикажемо у четири погледа:

1. Одлучујуће је претумачивање духа у *интелигенцију* као пуну разумност у премисљању, прорачунавању и посматрању претходно датих ствари и њиховом могућем измењивању и новом израђивању као допуњавању. Та разумност је ствар цуке обдарености и увежбавања и масовног расподељивања. Разумност подлеже чак могућности организовања, што све за дух никада не важи. Читаво књижевништво и естетство је само нека позна последица и изметнута врста духа префалсификованага у интелигенцију. Оно што је једино-духовито јесте привид духа и препокривање његовога недостатаја.

2. Тако у интелигенцију префалсификовани дух срозава се тиме до улоге неког оруђа у служби нечега другог, руковање

чиме се може научити и тај наук и на другог пренети. Да ли се, пак, та служба интелигенције односи на регулисање материјалних производних односа (као што је у марксизму) и овладавање њима или уопште на разумно уређивање и објашњавање свега свагда пред-лежећега и већ постављенога (као у позитивизму) или се она испуњава у организаторском усмеравању животне масе и расе некога народа, свеједно, дух, као интелигенција, постаје немоћна надградња за нешто друго што, пошто је без духа или му је чак опречно, важи за истински стварно. Ако се дух узме као интелигенција, као што је то учињено у најекстремнијој форми у марксизму, онда је, у одбрани од њега, сасвим тачно рећи да се дух, то јест интелигенција, у поретку делујућих снага људскога опстајања, мора стално одређивати према здравој телесној крешкости и карактеру. Али тај поредак постаје неистинит, чим се појми суштина духа у његовој истинитости. Јер сва истинска снага и лепота тела, сва сигурност и смелост мача, али и сва прāvост и прониљивост разума темеле се у духу и налазе узвишавање и пропадање само у свагдашњој моћи и немоћи духа. Он је тај који носи неопходно треће.

3. Чим настане то погрешно тумачење духа као оруђа, померају се моћи духовног дешавања, поезија и ликовне уметности, стварање државе и религија у круг неког могућег *свесног* неговања и планирања. Оне се истовремено расподељују у области. Духовни свет постаје култура у чијем стварању и одржавању истовремено појединачни човек покушава да саоме себи издејствује неко усавршавање. Те области постају поља слободне делатности која, у значењу какво учраво још постиже, поставља себи мерила. Та мерила неког важења за израђивање и уогребљавање називају се вредностима. Културне вредности осигуравају себи у целини неке културе значење само тиме што се ограничавају на своје самоважење: поезију ради поезије, уметност ради уметности, науку ради науке.

По науци, која нас се овде на универзитету нарочито тиче, може се лако видети стање последњих деценија, које је данас, и поред понеког разбристравања, остало непромењено. Када се сада два наизглед различита схватања науке наизглед побацију, наука као техничко-практично стручно знање и наука као кул-

турна вредност по себи, онда се оне обе крећу истом путањом-пропаданом неког погрешног тумачења и онемоћавања духа. Оне се разликују само по томе што техничко-практично схватање науке, као стручног знања, сме у данашњој ситуацији још да изискује првенство отворене и јасне следствености, док реакционарно тумачење науке као културне вредности, које се сада поново појављује, покушава да препокрије немоћ духа неком несвесном лажљивошћу. Пометња липшености духа може ићи чак тако далеко да се техничко-практично тумачење науке истовремено исповеда као наука у својству неке културне вредности, тако да се обе у истој липшености духа узајамно добро разумевају. Ако се подешавање склопа стручних наука према настави и истраживању жели назвати универзитетом, онда је то још само неки назив, али не више и духовна моћ која изворно уједињава, која обавезује. И данас још за немачки универзитет важи оно што сам ја рекао у своме приступном говору овде 1929. године: "Области наука леже далеко једна ван друге. Начин обрађивања њихових предмета се из основа разликује. Та растурина разноврсност дисциплина одржава се данас скупа само још техничком организацијом универзитета и факултета и, у неком смислу, практичним смеровима струка. Насупрот томе је одумрло укорењивање наука у њиховој суштинској основи."<sup>11</sup> Наука је данас, у свим својим подручјима, нека техничка, практична ствар стицања и пружања знања. Из ње, као науке, не може уопште происходити неко буђење духа. И њој самој је потребно једно такво буђење.

4. Последње погрешно тумачење духа почива на претходно наведеним фалсификованима која представљају дух као интелигенцију, а интелигенцију као сврст-служеће оруђе, а то оруђе, заједно са оним што се може израђивати, као подручје културе. Дух као сврст-служећа интелигенција и дух као култура постају коначно делови раскопи и украпавања који се поред многих других исто тако имају у виду, који се јавно излажу и изводе ради доказа да се не жели негирање културе и не жели неко варварство.

<sup>11</sup> (Was ist Metaphysik? <Шта је метафизика?>, 1929, стр. 8).

Спрам тога вишеструко погрешног тумачења духа, ми суштину духа одређујемо укратко овако (изабирам формулацију из свога ректоратског говора, јер је у њему све, одговарајуће прилици, сажето обухваћено): "Дух није ни празно оптроумље нити необавезујућа игра досетљивости, нити расплинуто теранье разуму сходног рашчлањавања, нити чак ум света, већ је дух изворно усалпашена, свесна одлученост <откљученост> за суштинну бића." (*Rektoratsrede <Ректоратски говор>*, стр. 13). Дух је омоћавање моћи онога што бива као такво увек и свагда бивајуће. Отуда је испитивање оног-што-бива-као-таквога-у-целоме, испитивање питања бића, наиме један од битних основних услова за неко буђење духа, а тиме и за неки изворни свет историјског опстајања, а тиме и за неко сузбијање опасности натмуравања света, а тиме и за неко преузимање историјске мислије за падањачког срединшта нашега народа. Само у овако крупним протама можемо овде разјаснити да је и уколико је испитивање питања бића у себи скроз наскроз историјско, да је, према томе, наше питање: да ли за нас биће остаје нека пука измаглица или оно постаје судбина Запада, све друго неголи неко претеривање и неко тек-тако-причање.

Али ако наше питање о бићу има то битно својство одлучивања, онда ми пре свега, друготога са пуном озбиљношћу, *уочици* морамо учинити оно што том питању даје његова неопредна нужност, наиме, чиньеница да је за нас биће у ствари само још нека реч, а њено значење измаглица што лебди и што се распињава. Та чиньеница није само нека таква пред каквом стојимо као пред нечим страним другиме што, као јављање у његовој присутности, смемо само да констатујемо. Она је та у којој ми будимо. То је неко стање нашега опстајања, и то, наравно, не у смислу неког својства које бисмо ми само психолошки могли да покажемо. Стање овде подразумева читаво наше устројство, начин на који смо ми сâми прибранни у односу према бићу. Овде се ради не о психологији, већ о нашој историји у некое битноме погледу. Ако ми то, да је биће за нас нека пука реч и нека измаглица, назовемо неком "чиньеницом", онда у томе лежи нешто што је веома привремено. Ми тиме само тек једном чврсто држимо и установљавамо оно што још није никако



промишљено, за што ми још немамо некога места, иако изгледа тако као да је то неко јављање код нас, ових људи, "у" нама, како се то радо каже.

Појединачну чињеницу, да је биће за нас само још нека прва зна реч и нека измаглица што лебди и што се расплињава, жели бисмо да уврстимо у неку општију: да су многе и управо битне речи у истом срзавању, да се уопште језик преупотребава и преискоришћава, да је он неко неопходно, али без господара, произвољно употребљиво средство споразумевања, тако једнако важеће као и неко јавно саобраћајно средство, као жезленица, у коју се свак пење и из које свак силази како хоће. Тако свак у језику несметано и пре свега *неугрожено* говори и пише. То је сигурно тачно. Исто тако је само неколицина још у стању да то погрешно разумевање и неразумевање данашњег опстајања из-мисли у језику у читавоме његовоме сезању.

Али празнина речи "биће", потпуно ишчезавање њене снаге именована, није неки пуки појединачни случај општег преискоришћавања језика, већ - нарушени однос према бићу као таквоме је права основа <разлог> читавог нашег погрешног доношења према језику.

Организације за чишћење језика и за одбрану од све даљег преунакараћавања језика заслужују обраћање пажње. Но, кроз такве установе се коначно само још развојније показује да се више не зна о чему се код језика ради. Пошто се судбина језика темељи у свагдашњем *одношењу* некога народа према *бићу*, то ће нам се питање *бића* наунутрашњије препитати са питањем *језика*. То је више неголи неки спољашњи случај што ми сада, када се отварамо да наведену чињеницу измагљивања бића испоставимо у њеном сезању, видимо да смо приморани да пођемо од језичких премишљања.





ŽAN-POL SARTR  
IZABRANA DELA

1. MUČNINA. ZID. REČI
2. ZRELO DOBA
3. ODLAGANJE
4. UBIJENE DUŠE
5. DRAME
6. ŠTA JE KNJIŽEVNOST
7. PORTRETI
8. FILOSOFSKI SPISI
- 9—10. BIĆE I NIŠTAVILO
- 11—12. KRITIKA DIALEKTIČKOG UMA

ŽAN-POL SARTR

# BIĆE I NIŠTAVILO

*Ogled iz fenomenološke  
ontologije*

(I)

PREVEO  
MIRKO ZUROVAC

*Uređivački odbor*

NIKOLA BERTOLINO  
JOVAN HRISTIĆ  
MILOŠ STAMBOLIĆ  
PETAR ŽIVADINVIĆ

NOLIT • BEOGRAD



## I

### IDEJA FENOMENA

Moderna misao ostvarila je značajan napredak svodeći postojeće na niz pojava koje ga manifestuju. Cilj je bio savladavanje izvjesnih dualizama, koji su filozofiju činili nejasnom, i njihova zamjena monizmom fenomena. Da li se u tome uspjelo?

Izvjescno je da smo se, na prvom mjestu, oslobodili dualizma koji u postojecem suprotstavlja unutrašnje spoljašnjem. Ne postoji više spoljašnje postojeceg, ako se pod tim podrazumijeva površinska opna koja bi od pogleda skrivala istinsku prirodu predmeta. A ova istinska priroda, sa svoje strane, ukoliko treba da bude realitet stvari, koji može da se nasluti ili pretpostavi ali nikada dosegne, zato što je »unutrašnji« posmatranom predmetu, ova priroda više ne postoji. Pojave koje objavljuju postojecé nisu ni unutrašnje ni spoljašnje: one su sve jednake, sve upućuju na druge pojave i nijedna od njih nije povlašćena. Sila, na primjer, nije metafizička namera nepoznate vrste koja bi se skrivala iza svojih efekata (akceleracije, devijacije, itd.): ona je skup ovih efekata. Isto tako, električna struja nema tajno nalije: ona nije ništa drugo do skup fizičko-hemijskih djelovanja (elektroliza, usijanost ugljene niti, pomjeranje igle na galvanometru, itd.), koja je manifestuju. Nijedno od ovih djelovanja nije u stanju da je samo otkrije. Ali ono ipak ne označava ništa što bi bilo *iza njega samog*: ono označava sebe sama i čitav niz. Očigledan zaključak je da dualizam bića i pojave nema više legitiman status u filozofiji. Pojava upućuje na čitav niz pojava, a ne na skrivenu stvarnost koja bi na sebe svodila sve biće postojeceg. A pojava, sa svoje strane, nije nepostojana manifestacija ovog bića. Pojava se, ukoliko se vjerovalo u nomenalnu stvarnost, predstavljala kao čist negativ. To je bilo »ono što nije biće«; ona je imala samo biće iluzije i zablude. Ali čak i ovo biće bilo je posuđeno; ono je bilo samo varka i

najveća teškoća na koju se moglo naći, sastojala se u nastojanju da se sačuva kohezija i egzistencija pojave, tako da se ona sama ne resorbuje u kritičnu ne-fenomenalnost bića. Ali ako smo se jednom oslobodili onoga što je Niče nazvao »iluzijom iza svjetova«, ako više ne vjerujemo u bice-izaj-pojave, tada pojava postaje puni pozitivitet; njena suština je u »pojavi-  
vanju« koje se više ne suprotstavlja biću, već je, naprotiv, njegova mjera. Jer bice postojećeg je upravo ono što se *pojavijuje*. Tako dolazimo do ide-  
je *fenomena*, takve kakva se može naći, na primjer, u Husserlovoj ili Hajdegerovoj »fenomenologiji«, fenomena ili relativno-apsolutnog. Fenomen ostaje relativan, jer »pojaviivanje« pretpostavlja u biti nekoga kome se pojavljuje. No on nema dvostruku relativnost kantovskog *Erscheinung*. On ne ukazuje, preko sebe, na istinsko bice koje bi za njega bilo apsolut. Ono što jeste, on je to apsolutno, jer se pokazuje tako *kao što jeste*. Fenomen može da bude opisan i proučavan kao takav, jer *apsolutno označava sebe sama*.

Istovremeno, nestaje i dualizam moći i čina. Sve je u činu. Iza čina ne postoji ni moć, ni »*veris*«, ni svojstvo. Odbićemo, na primjer, da pod »genijem« podrazumijevamo — u smislu u kom se kaže da je Prust »posjedovao genije« ili da je »bio« genije — posebnu moć stvaranja izvjesnih djela, koja se ne bi iscrpljivala u njihovom stvaranju. Prustov genije nije ni djelo posmatrano izolovano ni subjektivna moć da se ono stvori: to je djelo posmatrano kao skup manifestacija jedne ličnosti. Stoga na isti način možemo da odbacimo dualizam pojave i suštine. Pojava ne skriva suštinu, ona je otkrivena: ona *jeste* suština. Suština postojećeg nije više svojstvo utonjeno u njegovu dubinu; to je očigledan zakon koji upravlja sukcesijom njegovih pojava, razlog serije. Djetem je bio u pravu što je Poetkareovom nominalizmu koji fizičku stvarnost (električnu struju, na primjer) određuje kao sumu različitih manifestacija, suprotstavio svoju vlastitu teoriju koja je od pojma načimla *smiretičko jedinstvo* ovih manifesta-  
cija. I, doista, fenomenologija je bilo šta drugo prije nego nominalizam. No ipak je suština kao razlog serije, konačno, samo veza pojava, to jest ona sama je pojava. Time se objašnjava kako je moguća intuicija suština (Husserlovo *Wesensschau*, na primjer). Fenomenalno bice se manifestuje; ono manifestuje kako svoju suštinu tako i svoje postojanje i nije ništa drugo do dobro povezan niz oviha manifestacija.

Znači li to da smo, svodeći postojeće na njegove manifestacije, uspjeli ukinuti *sve* dualizme? Prije bi se moglo reći da smo ih pretvorili u nov dualizam: dualizam konačnog i beskonačnog. U stvari, postojeće se ne može svesti na *konačan* niz manifestacija, jer je svaka od njih povezana sa nekim subjektom koji se stalno mijenja. I kad bi se jedan *predmet* otkrio samo kroz jedno jedino »*Abschattung*«\*, sama činjenica da postoji *subjekt* podrazumijeva mogućnost da se umnogostručavaju stanovišta o tom

\* Ukladanje. — Sve napomene obeležene pahuljicom su primedbe prevodioca.

»*Abschattung*«. To je dovoljno da bi se beskonačno umnogostručavalo razmatrano »*Abschattung*«. Osim toga, kad bi serija pojava bila konačna, to bi značilo da one koje su se prve pojavile nemaju mogućnost da se *ponovo pojave*, što je apsurdno, ili da sve mogu da budu date istovremeno, što je još apsurdnije. U stvari, treba imati u vidu, da je naša teorija fenomena zamijenila *stvarnost* stvari *objektivnošću* fenomena i da je utemeljila objektivnost pozivajući se na beskonačno. Stvarnost ove šolje je u tome što *jeste* tu i što *nije* jastvo. Objasnimo to tako što ćemo reći da je niz njenih pojava povezan *razlogom* koji ne ovisi o mom hiru. Ali pojava svedena na sebe samu i bez odnosa sa serijom čiji je dio mogla bi da bude samo jedna intuitivna i subjektivna punoća: način na koji je subjekt dirnut. Ako fenomen treba da se pokaže *transcendentnim*, sâm subjekt treba da transcendirira pojavu prema čitavoj seriji čiji je ona član. On treba da shvati crveno preko svog utiska crvenog (pod crvenim se podrazumijeva razlog serije), električnu struju preko elektrize, itd. Ali ako se transcendencija predmeta temelji na nužnosti koja uvijek uzrokuje transcendenciju pojave, iz toga rezultira da predmet u principu postavlja seriju svojih pojava kao beskonačnih. Na taj način *konačna* pojava označava sebe samu u svojoj konačnosti, ali da bi bila shvaćena kao pojava-ono ga-što-se-pojavljuje, ona zahtijeva istovremeno da bude prevaziđena prema beskonačnosti. Ova nova suprotnost »konačnog i beskonačnog« ili, bolje rečeno, »beskonačnog u konačnom«, zamjenjuje dualizam bića i pojave: ono što se pojavljuje, u stvari, samo je jedan *aspekt* predmeta, a predmet je potpuno u tom aspektu i potpuno izvan njega. To njegovo *imitar* sastoji se u tome što se manifestuje u tom aspektu: sâm se pojavljuje kao struktura pojave koja je istovremeno razlog serije. Ona je potpuno izvan, jer se sama serija nikada neće pojaviti niti može da se pojavi. Tako je, na nov način, spoljašnje suprotstavljeno unutrašnjem, a bice-koje-se-ne-pojavljuje pojava. Isto tako, izvjesna »moć« prebiva u fenomenu i daje mu njegovu transcendenciju: moć da bude razvijen u tiz stvarnih ili mogućih pojava. Prustov genije, čak i kad je sveden na stvorena djela, nije ništa manje ekvivalentan beskonačnosti mogućih stanovišta koja se mogu zauzeti prema ovom delu i koja ćemo nazvati »neiscrpošću« Prustovog djela. Ali zar ova neiscrpnost koja, upravo u trenutku kada se shvata na predmetu, implicira transcendenciju i pozivanje na beskonačnost, nije jedan »*veris*«? Suština je, najzad, radikalno odvojena od individualne pojave koja je manifestuje, pošto je ona u principu ono što treba da bude u mogućnosti da se manifestuje beskonačnim nizom individualnih manifestacija.

Da li smo dobili ili izgubili time što smo različitost suprotnosti zamijenili jednim jednim dualizmom koji ih sve utemeljuje? Vidjećemo to uskoro. Za sada, prva konsekvencija »teorije fenomena« jeste da pojava ne upućuje na bice kao kantovski fenomen nounmena. Pošto nema ništa iza pojave i pošto ona označava samo sebe samu (i čitav niz pojava), ona može da bude *podražavana* samo svojim vlastitim bicom; ona ne može da bude

tanka opna ništavila koja odvaja biće-subjekt od bića-apsoluta. Ako je suština pojave u »*pojavi*vanju« koje se više ne suprotstavlja nikakvom biću, tada se javlja legitiman problem *bića ovog pojavljivanja*. Ovo će biti prvi problem kojim ćemo se baviti i koji će biti polazna tačka naših istraživanja o biću i ništavilu.

## II

### FENOMEN BIVSTVOVANJA I BIĆE FENOMENA

Pojava nije podržana nikakvim postojećim različitim od nje same: ona ima svoje vlastito *biće*. Dakle, prvo biće koje susrećemo u našim ontološkim istraživanjima jeste biće pojave. Da li je ono samo pojava? U početku izgleda da jeste. Fenomen je ono što se pokazuje, a biće se, pošto o njemu možemo da govorimo i na izvjestan način da ga shvatimo, na neki način svima pokazuje. Na taj način mora da postoji *fenomen bivstovanja*, pojava bivstovanja koja se može opisati kao takva. Biće će nam se otkriti nekim načinom neposrednog pristupa, dosade, mučnine, itd., a ontologija će biti opis fenomena bivstovanja takvog kakvo se ono pokazuje, to jest bez posrednika. Ipak, svakoj ontologiji treba postaviti jedno preliminarno pitanje: da li je tako dosegnuti fenomen bivstovanja identičan biću fenomenâ, to jest: da li je biće koje mi se otkriva, koje mi se *pojavi*uje, isto prirode kao i biće postojećih koji mi se pojavljuju? Igleđa da tu nema teškoće: Huserl je pokazao kako je eidetička redukcija uvijek moguća, to jest kako konkretan fenomen uvijek može da se prevaziđe prema njegovoj suštini. Za Hajdegera je takode »ljudska stvarnost« ontičko-ontološka, što znači da uvijek može da prevaziđe fenomen prema njegovom biću. Ali prelaz od pojedinačnog predmeta ka suštini je prelaz od homogenog ka homogenom. Da li je to slučaj i sa prelazom od postojećeg ka fenomenu bivstovanja? Da li prevazilaženje postojećeg prema fenomenu bivstovanja znači doista njegovo prevazilaženje prema *njegovom* biću, kao što se pojedinačno crvenilo prevazilazi prema *njegovoj* suštini? Pogledajmo to bolje.

U nekom pojedinačnom predmetu uvijek mogu da se razlikuju kvalitete kao boja, miris, itd. I, polazeći od tih kvaliteta, uvijek može da se utvrdi jedna suština koju oni sadrže kao što znak sadrži značenje. Skup »predmet-suštinâ« čini jednu organizovanu cjelinu: suština nije u predmetu, ona je njegov smisao, razlog serije pojava koje ga otkrivaju. Ali biće nije ni jedan od kvaliteta predmeta koji se može uočiti među ostalima, niti njegov smisao. Predmet ne upućuje na biće kao na značenje: bilo bi, na primjer, nemoguće odrediti biće kao *prisustvo* — pošto i *odsustvo* otkriva biće, jer ne biti *tu*, znači još uvijek biti. Predmet ne *posjeduje* biće; njegova egzistencija nije participacija u biću, niti bilo koja druga vrsta odnosa. On *jeste*. To je jedini način da se odredi njegov način bivstovanja. Predmet ne skriva biće,

ali ga i ne otkriva: on ga ne skriva, jer bi bilo uzaludno pokušati ukloniti izvjesna svojstva postojećeg da bi se iza njih otkrilo biće; biće je biće svih njih jednako; on ga ne otkriva, jer bi bilo uzaludno obračati se predmetu da bi se shvatilo njegovo biće. Postojeće je fenomen, što znači da označava sebe sama kao organizovan skup svojstava. Ono označava sebe sama, a ne svoje biće. Biće je jednostavno uslov svakog otkrivanja; ono je biće-koje-treba-da-bude-otkriveno a ne otkriveno biće. Šta, dakle, znači prevazilaženje prema ontološkom o kome govori Hajdeger? Bez sumnje, mogu da prevaziđem ovaj sto ili ovu stolicu prema njihovom biću i da postavim pitanje bića-stola ili bića-stolice. Ali, u tom trenutku, skrećem pogled sa stola-fenomena da bih fiksirao biće-fenomen, koje više nije uslov svakog otkrivanja, već je i samo nešto otkriveno — jedna pojava koja, kao takva, sa svoje strane, ima potrebu za jednim bićem na temelju koga može da se otkrije.

Ako se biće fenomena ne rastvara u fenomenu bivstovanja i ako mi, ipak, ništa ne možemo *reći* o biću a da ne konsultujemo ovaj fenomen bivstovanja, tada, prije svega, mora da bude uspostavljen tačan odnos koji ujedinjuje fenomen bivstovanja sa bićem fenomena. Učinimo to lakše ako shvatimo da su sve ranije primjedbe bile direktno inspirisane otkrivaćom intuicijom fenomena bivstovanja. Time što *biće nismo* shvatili kao uslov otkrivanja, već radije kao pojavu koja može da bude fiksirana u pojmove, razumjeli smo, prije svega da saznanje samo sebi ne može da pruži razlog postojanja, to jest da se biće fenomena ne može svoditi na fenomen bivstovanja. Jednom riječju, fenomen bivstovanja je »ontološki« u smislu u kom se *ontološkim* naziva dokaz svetog Anselma ili Dekarta. On je zahtjev bivstovanja; on, kao fenomen, zahtijeva jednu osnovu koja bi bila transfenomenalna. Fenomen bivstovanja zahtijeva transfenomenalnost bića. Time se ne želi reći da je biće skriveno iza fenomena (vidjeli smo da fenomen ne može da skriva biće) — niti da je fenomen pojava koja upućuje na neko različito biće (fenomen jeste *ukoliko* je *pojava*, što znači da se pokazuje na temelju bića). Prethodna razmatranja impliciraju da biće-fenomena, ma koliko da je koekstenzivno fenomenu, treba da izbjegne fenomenalan uslov — koji se sastoji u tome da se postoji samo ukoliko se otkriva — i da, sledstveno tome, nadilazi i utemeljuje saznanje koje imamo o njemu.

## III

### PREREFLEKSIVNO COGITO I BIĆE PERCIPERA

Možda ćemo doći u iskušenje da odgovorimo kako se sve ranije pomenute teškoće odnose na izvjestan pojam bića, na vrstu ontološkog realizma potpuno inkompatibilnog sa pojmom *pojave*. Ono što određuje biće pojave jeste činjenica da se ona *pojavi*uje. I, pošto smo stvarnost ograničili na fenomen, za fenomen možemo reći da on *jeste* kao što se

*pojavnije*. Zašto ideju ne razviti do kraja pa reći da je biće pojave njeno pojavljivanje. To je jednostavno način da se izaberu nove riječi kako bi se zaodjenulo staro Berkljevo »esse est percipi«. Huseri to upravo čini kada, pošto je izvršio fenomenološku redukciju, tretira noemu *irrealnog* i izjavljuje da je njegovo »esse« jedan »percipi«.

Izgleda da nas slavna Berkljeva formula ne može zadovoljiti iz dva bitna razloga: jedan proizilazi iz prirode *percipija*, a drugi iz prirode *percipere*.

*Priroda »percipere«*. — Ako svaka metafizika, zaista, pretpostavlja jednu teoriju saznanja, svaka teorija saznanja, zauzvrat, pretpostavlja jednu metafiziku. To, između ostalog, znači da bi idealizam, koji biće želi svesti na saznanje koje se o njemu stiče, trebalo prvo da na neki način osigura biće saznanja. Ako se, naprotiv, počne time što se saznanje uzima kao dato, ne brinući o tome da se utemeљи njegovo biće, i ako se zatim tvrdi »esse est percipi«, totalitet »perceptija-percipiranog« se, zato što mu nedostaje potpora jednog čvrstog bića, ruši u ništavilo. Iz toga proizilazi da se biće saznanja ne može mjeriti saznanjem. Ono izmiče »percipijik«<sup>1</sup>. Stoga biće-temeļ *percipere* i *percipija* samo po sebi ne može da bude predmet *percipija*: ono mora da bude transfenomenalno. Vraćamo se na našu polaznu tačku. Ipak možemo da se složimo da *percipi* upućuje na jedno biće koje izmiče zakonima pojave, ali pod uslovom da se ima na umu da je ovo transfenomenalno biće biće subjekta. Tako *percipi* upućuje na *percipiens* — spoznato na saznanje, a saznanje na biće koje spoznaje ukoliko *jesti*, a ne ukoliko je spoznato, to jest na svijest. Huseri je to shvatio, jer ako o je *noema* za njega irealan korelativ *noeze* čiji je ontološki zakon *percipi*, *noeza* se njemu, naprotiv, pojavljuje kao *stvarnost* čija je glavna karakteristika da se reflektiraju koja ga *saznaje* nudi kao »ono što je tu već ranije bilo«. Jer je *biti-svijestan* zakon bivstvovanja subjekta koji spoznaje. Svijest nije način posebnog saznanja, takozvani intiman smisao ili samosaznanje; to je dimenzija transfenomenalnog bivstvovanja subjekta.

Pokušajmo bolje da shvatimo ovu dimenziju bivstvovanja. Rekli smo da je svijest saznavajuće biće ukoliko ukoliko ono *jesti*, a ne ukoliko je spoznato. To znači da moramo da napustimo primat saznanja, ukoliko ovo saznanje želimo da utemeļimo. I, bez sumnje, svijest može da spoznaje i sebe da spozna. Ali ona je, po sebi, nešto različito od saznanja usmjerenog na sebe.

Svaka svijest, kao što je to Huseri pokazao, jeste svijest o nečem. To znači da nema svijesti koja ne bi bila *postavljanje* nekog transcendentnog predmeta ili, bolje rečeno, da svijest nema »sadržaja«. Treba odbaciti one

<sup>1</sup> Razumljivo je da bi svaki pokušaj da se »percipere« zamijeni bilo kojim drugim stvarom ljudske stvarnosti ostao jednako bezuspješan. Ako prihvatimo da se biće čovjeka otkriva u »činjenju«, još uvijek bi, izvan akcije, trebalo dokazati biće činjenja.

neutralne »datosti« koje bi, prema izabranom sistemu referenci, mogle da se konstituišu u »svijet« ili u »psihicko«. Jedan stio nije *u* svijesti, čak ni u svojstvu predstave. Stio je *u* prostoru, pored prozora, itd. Egzistencija stola je, zapravo, neprozirno središte za svijest; da bi se napravio spisak cjelovitog sadržaja jedne stvari, bio bi potreban beskrajn proces. Uvesti ovu neprozirnost u svijest značilo bi upustiti se u beskonačnost popisa što ga svijest o sebi samoj može da sačini, od svijesti učiniti stvar i odbaciti *cogito*. Prvi korak filozofije mora da bude, dakle, da se stvari istisnu iz svijesti i da se ponovo uspostavi istinski odnos svijesti sa svijetom, kako bi se pokazalo da je svijest pozicionalna svijest svijeta. Svaka svijest je pozicionalna time što se transcendirira da bi dosegla predmet i ispunjuje se u toj poziciji: *sva intencija* moje aktualne svijesti upravljena je prema spolja, prema stolu; sve moje prosudivalačke ili praktične aktivnosti, *sva* moja sadašnja osjećajnost, transcendiraju se, smjeraju ka stolu i tu se apsorbuju. Svaka svijest nije saznanje (postoje, na primjer, afektivne svijesti), ali svaka spoznavajuća svijest može da bude saznanje samo svoga predmeta.

Ipak, nužan i dovoljan uslov da bi spoznavajuća svijest bila saznanje svoga predmeta jeste da bude svjesna da je ona sama to saznanje. To je nužan uslov, jer kad moja svijest ne bi bila svijest o tome da je svijest o stolu, tada bi bila svijest o stolu bez svijesti o tome da je to tako ili, drugim riječima, svijest koja ne bi poznavala samu sebe, nesvjesna svijest — što je apsurdno. To je dovoljan uslov, jer to što sam svjestan svijesti o ovom stolu zaista je dovoljno da bih posjedovao svijest o njemu. Ali to, naravno, nije dovoljno da bih mogao tvrditi da ovaj stio postoji *po sebi* — nego samo da postoji *za mene*.

Šta je ova svijest o svijesti? Do te mjere patimo od iluzije o primatu saznanja, da smo odmah spremni da od svijesti o svijesti na Spinozin način napravimo jednu *idea ideale*, to jest saznanje saznanja. U želji da izrazi ovu očiglednost: »Znati, znači imati svijest o saznanju«, Alen je objašnjava ovim riječima: »Znati, znači znati da se zna«. Odrjećemo *refleksija* ili pozicionalnu svijest o svijesti ili, još bolje, *saznanje o svijesti*. To bi bila kompletna svijest usmjerenja prema nečem što nije ona sama, to jest prema reflektiranoj svijesti. Ona bi se, dakle, transcendirala i, kao pozicionalna svijest svijeta, iscripljivala u usmjerenanju na svoj predmet. Samo bi, u ovom slučaju, ovaj predmet i sam bio jedna svijest.

Izgleda da ne možemo prihvatiti ovu interpretaciju svijesti o svijesti. Svođenje svijesti na saznanje, u stvari, implicira da se u svijest uvodi dualitet subjekt-objekt koji je tipičan za saznanje. Ali ako prihvatimo zakon dvojnosti spoznavajuće-spoznato, biće potreban treći termin da bi spoznavajuće, sa svoje strane, postalo spoznato i suočćemo se sa novom dilemom: ili da se zaustavimo na bilo kom terminu niza: spoznato — spoznavajuće spoznato — spoznavajuće spoznato spoznavajućeg, itd. U tom slučaju, totalitet fenomena gubi se u nepoznatom, što znači da se uvijek spotičćemo o jednu refleksiju koja je sebe nesvjesna i koja je posljednji termin — ili

potvrđujemo nužnost beskonačne regresije (*idea ideae ideae*, itd.), što je apsurdno. Tako se nužnost da se saznanje ontološki zasnuje udvostručava jednom novom nužnošću: nužnošću da se ono zasnuje epistemološki. Ne znači li to da zakon dvojnosti ne treba uvoditi u svijest? Svijest o sebi nije dvojna. Želimo li izbjeći beskonačnu regresiju, mora da postoji neposredan i nekognitivni odnos sebe prema sebi.

Nadalje, refleksivna svijest postavlja reflektiranu svijest kao svoj predmet. U aktu refleksije ja sudim o reflektiranoj svijesti, stidim se nje, ponosan sam na nju, želim je, odbacujem je, itd. Neposredna svijest koju imam o opažanju ne dozvoljava mi ni da sudim, ni da želim, ni da se stidim. Ona *ne poznaje* moju percepciju; ona je *ne postavlja*: sva intencija u mojoj aktuonoj svijesti upravljena je prema spolja, prema svijetu. Zauzvrat, ova spontana svijest moje percepcije je *konstitutiv* moje perceptivne svijesti. Drugim riječima, svaka pozicionalna svijest o predmetu istovremeno je nepozicionalna svijest o sebi samoj. Kad brojim cigarete u ovoj tabakeri, imam utisak da otkrivam objektivno svojstvo ove grupe cigareta: *ima ih tuce*. Ovo svojstvo pojavljuje se mojoj svijesti kao svojstvo koje postoji u svijetu. Moguće je da nemam nikakvu pozicionalnu svijest o tome da ih brojim. Sebe ne »poznajem kao onoga koji brojim«. Kao dokaz mogu poslužiti djeca koja spontano znaju da sabiraju, a poslije toga ne mogu da *objasne* kako su u tome uspjela. Pijažeevi testovi, koji to pokazuju na izvanredan način, opovrgavaju Alenovu formulu: Znati, znači znati da se zna. No i pored toga, u trenutku kada mi se ove cigarete otkrivaju kao tuce, posjedujem jednu netetičku svijest svoje sabiralačke aktivnosti. U slučaju da me neko upita, u stvari traži odgovor od mene: »Šta to radite?«, odgovoriću odmah: »Brojim«. Ovaj odgovor ne odnosi se samo na trenutnu svijest koju refleksijom mogu doseći, nego na svijesti koje su prošle, a da nisu bile *reflektirane*, na svijesti koje su u mojoj neposrednoj prošlosti zauvijek *nerreflektirane*. Prema tome, nema nikakvog primata refleksije nad reflektiranim svijesću: refleksija otkriva reflektiranu svijest ne njoj samoj. Sasvim suprotno, ne-refleksivna svijest je ta koja refleksiju čini mogućom: postoji prerefleksivan *cogito* koji je uslov kartezijskog *cogita*. U isto vrijeme, netetička svijest brojanja je uslov moje brojilačke aktivnosti. Kad bi bilo drugačije, kako bi bilo moguće da brojanje bude jedinjuća tema mojih svijesti? Da bi ova tema mogla da vlada čitavom serijom ujedinjavajućih sinteza i prepoznavanja, potrebno je da bude prisutna sebi samoj, ne kao stvar nego kao operativna intencija koja može da postoji, samo — da upotrebimo Hajdegerov izraz — kao »otkrivajuća-otkrivenost«. Dakle, da bi se brojalo, treba imati svijest o brojanju.

Bez sumnje, reći će neko, ali time se zatvara krug. Jer, zar nije potrebno da *doista* brojim kako bih mogao da imam svijest da brojim? To je zaista tako. Ipak, nema kruga ili, ako hoćete, u prirodi svijesti je da postoji »u krugu«. To se može izraziti ovim riječima: svaka svjesna egzistencija postoji kao svijest o egzistiranju. Sada shvatamo zašto prvobitna svijest o svijesti

nije pozicionalna: zato što čini *jedno* sa svjesću o *kojoj* je ona svijest. Samim tim ona se određuje kao perceptivna svijest i kao percepcija. Ove sintaktičke nužnosti prisilile su nas da do sada govorimo o »nepozicionalnoj svijesti o sebi«\*. Ali, više ne možemo da koristimo ovaj izraz u kome »o sebi« opet budi ideju saznanja. (Od sada ćemo »o« stavljati u zagrade da bismo naznačili da ono odgovara samo jednoj gramatičkoj prinudi.)

Ovu svijest (o) sebi ne smijemo da shvatimo kao novu svijest nego kao *jedini način postojanja koji je moguć za svijest o nečem*. Kao što je prostorna stvar prisiljena da postoji u tri dimenzije, tako intencija, zadovoljstvo i bol mogu postojati samo kao neposredna svijest (o) sebi. Biće intencije može biti samo svijest, inače bi intencija bila samo stvar u svijesti. Pod tim, dakle, ne treba misliti da bi neki spoljašnji uzrok (organska smetnja, nesvjestan impuls, neki drugi »Erlebnis«) mogao prouzrokovati neki psihički događaj — zadovoljstvo, na primjer — proizvesti sebe sama, i da bi ovaj događaj, tako određen u svojoj materijalnoj strukturi, sa druge strane, bio prisiljen da proizvede sebe sama kao svijest (o) sebi. To bi značilo od netetičke svijesti stvoriti *svojstvo* pozicionalne svijesti (u smislu u kom bi percepcija, pozicionalna svijest o ovom stolu, imala uz to svojstvo svijesti /o/ sebi) i tako ponovo pasti u iluziju o teorijskom primatu saznanja. Osim toga, to bi značilo od psihičkog događaja napraviti stvar i *odrediti* ga da je svjestan kao što, na primjer, mogu da odredim da je ovaj upijač ovdje crven. Zadovoljstvo se ne može odvojiti — čak ni logički — od svijesti o zadovoljstvu. Svijest (o) zadovoljstvu je konstitutiv zadovoljstva, kao način njegovog postojanja, kao materija iz koje je ono sačinjeno, a ne kao forma koja bi se naknadno nametnula hedonističkoj materiji. Zadovoljstvo ne može da postoji »prije« svijesti o zadovoljstvu — čak ni u formi

\* Sartr se u tumačenju pojma svijesti inspirisao značenjem njemačke riječi *Bewusstsein*. Da bi se i jezički izrazilo ono što je svijest u svom primarnom modalitetu, francuski jezik je manje pogodan od, recimo, njemačkog i srpskohrvatskog jezika, jer dok njemačka riječ *Bewusstsein* znači svjesno biće, a srpskohrvatska riječ *samosvijest* samo svjesno biće i ništa drugo, dotle francuska grupa riječi »conscience de soi« (svijest o sebi) upućuje na rascjep između svijesti (conscience) i sebe (soi) kao nečeg drugog o čemu je ona svijest. A svijest je u svom primarnom modalitetu jedna i nepodijeljena: ona se ne može dvojit, jer je, uostalom kao i sva druga bića, svojom prirodom prisiljena da bude jedno sa sobom.

Zato Sartr, da bi stegao odnos između skupa riječi kojima se na francuskom jeziku izriče prvobitno biće svijesti — to što se u njemačkom jeziku postiže prostim gradjenjem složenica sa novim značenjem — ovo »de« stavlja u zagrade. Zagradivane riječi »de« (o) ima za cilj da pokaže da se prvobitna svijest — i pored gramatičke skućenosti jezika — jezički ne smije dijeliti. Zato bi francusku grupu riječi »conscience de soi« trebalo prevoditi našom riječju *samosvijest*.

Međutim, pošto svoju ontologiju gradi pod pretpostavkama francuske sintakse, njena skućenost postaje stalna tema Sartrovog misaonog napora. Da se u prevodu ne bi izgubilo ono što čini predmet toga napora, a time i nešto od smisla samoga teksta, francusku grupu riječi »conscience de soi« prevodit ću grupom riječi »svijest o sebi«, a ponekad i jednom jedinom riječju »samosvijest«, što bi, kad ne bi bilo ove izvorne veze sa francuskim jezikom i njegovim ograničenjima, bilo ispravnije.

moćnosti, moći. Moćnost zadovoljstva može da postoji samo kao svijest (o) tome da je ono moguće. Moćnost svijesti postoji samo kao svijest o mogućnostima.

I obratno, kao što sam to upravo pokazao, treba izbjegavati da se zadovoljstvo određuje svješću koju o njemu imamo. To bi značilo pasti u idealizam svijesti koji bi nas zaoblaznim putem odveo do primata saznanja. Zadovoljstvo ne smije da nestane iza svijesti koju ima (o) sebi samom: ono nije predstava, već konkretan, pun i apsolutan događaj. Zadovoljstvo nije ništa više kvaliteta svijesti (o) sebi nego što je svijest (o) sebi kvalitet zadovoljstva. Ne postoji prvo svijest koja bi zatim bila podložna »zadovoljstvu« kao voda koju bojimo, kao što ne postoji prvo ni zadovoljstvo (nesvjesno ili psihološko) koje bi zatim primalo kvalitet svjesnog kao snop svjetlosti. Postoji jedno nedjeljivo, nerastavljivo biće — ne jedna supstancija koja nosi svoje kvalitete kao manja bića, već jedno biće koje je egzistencija u potpunosti. Zadovoljstvo je biće svijesti (o) sebi, a svijest (o) sebi je zakon bivstvovanja zadovoljstva. To je ono što Heidegger vrlo dobro izražava kada piše (istina, govoreći o »*Dasein*« a ne o svijesti): »Kako' (*essentia*) o voga bića, ukoliko je o njemu uopšte moguće govoriti, treba da bude pojmljena polazeći od njegovog bića (*existentia*).«<sup>2</sup> To znači da svijest nije proizvedena kao pojedinačan primjer apstraktne moćnosti nego da, izbjajući u krilo bića, stvara i podržava svoju esenciju, to jest sintetički red svojih mogućnosti.

To, takođe, znači da je ovaj oblik bivstvovanja svijesti suprotan onome kojeg nam otkriva ontološki dokaz: pošto svijest nije moguća prije bivstvovanja i pošto je njeno biće izvor i uslov svake mogućnosti, njena egzistencija obuhvata njenu esenciju. Husserl ovo srećno izražava govoreći o »činjeničkoj nužnosti«. Da bi postojala suština zadovoljstva, prvo treba da postoji činjenica svijesti (o) tom zadovoljstvu. Bilo bi uzaludno pozivati se na takozvane zakone svijesti čija bi artikulisana cjelina konstituisala njenu suštinu: zakon je transcendentan predmet saznanja; može da postoji svijest o zakonu, ali ne zakon o svijesti. Iz istih razloga svijesti je nemoguće pripisati neku drugu motivaciju do nje same. Inače bi trebalo smatrati da svijest, u mjeri u kojoj je posljedica, nije svijest (o) sebi. Trebalo bi, na neki način, da bude a da nije svijest (o) bivstvovanju. Tako bismo zapali u vrlo čestu iluziju koja od svijesti čini nešto polunesvjesno ili pasivnost. Ali svijest je svijest u potpunosti. Ona može da bude ograničena samo sama sobom.

Ovo određuje svijesti njom samom ne treba da bude shvaćeno kao geneza, kao postajanje, jer bi nas to navelo da pretpostavimo da svijest prethodi svojoj vlastitoj egzistenciji. Isto tako, ovo stvaranje sebe ne bi trebalo shvatiti ni kao čin, jer bi, u tom slučaju, svijest zaista bila svijest (o) sebi kao činu, što ona nije. Svijest je puna egzistencija i ovo određenje sebe sobom je bitna karakteristika. Čak bi bilo razborito da ne upotrebljavamo izraz »uzrok sebe« koji dozvoljava da se pretpostavi jedna progresija, odnos uzroka-sebe prema posljediци-sebe. Ispravnije bi bilo jednostavno reći:

svijest egzistira spontano. A pod tim ne treba da se ona »izvlači iz ništavila«. Prve svijesti ne može da bude »ništavila svijesti«. »Prve« svijesti može se zamisliti samo punoća bivstvovanja čiji nijedan element ne može upućivati na odsutnu svijest. Da bi bilo ništavila svijesti, potrebna je svijest koja je bila i koja više nije i svijest svjedok koja ništavilo prvobitne svijesti postavlja kao sintezu prepoznavanja. Svijest prethodi ništavilu i »proizlazi« iz bića.<sup>2</sup> Biće možda teško prihvatiti ove zaključke. Ali ako se bolje razmotre, oni će se pokazati savršeno jasnim: paradoks nije u tome što egzistencije postoje spontano nego u tome što ne postoje same one. Ono što je istinski nezamisljivo jeste pasivna egzistencija, to jest egzistencija koja se perpetira nemajući moći niti da se proizvede niti da se odži. Posmatrano sa ovog stanovišta, nema ništa nepojmljivije nego što je princip inertije. I, zaista, odakle bi svijest »došla« kad bi mogla »doći« iz ničega? Iz limbova nesvjesnog ili fiziološkog? Ali, ako se zapitamo kako ovi limbovi, sa svoje strane, mogu da postoje i odakle vuku svoju egzistenciju, suočavamo se sa pojmom pasivne egzistencije, što znači da više apsolutno ne možemo shvatiti kako ove ne-svjesne datosti koje ne izvlače svoju egzistenciju iz sebe samih, ipak mogu perpetuirati ovu egzistenciju i još naći snage da proizvedu jednu svijest. Ovo pokazuje velik ugled koji je dokaz »a contingencia mundi« uživao.

Tako smo, napuštajući primat saznanja, otkrili biće spoznavaoaca i našli apsolut, onaj isti apsolut kojeg su racionalisti XVII vijeka odredili i logički konstituisali kao predmet saznanja. Ali, pošto se radi o apsolutu egzistencije, a ne apsolutu saznanja, on izmiče onoj čuvenoj primjedbi prema kojoj spoznat apsolut nije više apsolut, jer tada postaje relativan u odnosu na saznanje koje se o njemu stiče. U stvari, apsolut ovdje nije rezultat logičke konstrukcije koja se izvodi na tlu saznanja, već subjekt najkonkretnijih iskustava. A on se uopšte ne odnosi na ovo iskustvo, jer jeste ovo iskustvo. On je stoga ne-supstancijalan apsolut. Ontološka greška kartezijanskog racionalizma sastojala se u tome što nije vidio da apsolut, ako se odredi primatom egzistencije nad esencijom, ne može da bude shvaćen kao supstancija. Svijest nema ništa supstancijalnog: ona je čista »pojavnost« u smislu da postoji samo u onoj mjeri u kojoj se pojavljuje. Ali upravo zato što je svijest čista pojavnost, zato što je totalna praznina (jer je čitav svijet izvan nje) — zbog tog identiteta pojavnosti i egzistencije u njoj, ona može da bude smatrana apsolutom.

<sup>2</sup> To nikako ne znači da je svijest osnova svog bića. Naprotiv, kao što ćemo to kasnije vidjeti, postoji puna kontingencija bića svijesti. Želimo samo da naznačimo: 1) da ništa nije uzrok svijesti; 2) da je ona uzrok svog vlastitog načina bivstvovanja.



## BIĆE PERCIPIJA

Izgleda da smo stigli do cilja našeg istraživanja. Stvari smo sveli na povezan totalitet njihovih pojava, a zatim smo konstatovali da su ove pojave zahtijevale jedno biće koje samo ne bi više bilo pojava. »*Percipi*« nas je odvelo do »*percipiensa*« čije nam se biće otkrilo kao svijest. Tako smo došli do ontološkog temelja saznanja, prvog bića kojem se sve druge pojave pojavljuju, apsoluta prema kome je svaki fenomen relativan. To nije više subjekt u kantovskom smislu riječi, već sâm subjektivitet, svoja vlastita imanencija u sebi. Od tog časa umakli smo idealizmu: za njega, biće se mjeri saznanjem, što ga podvrgava zakonu dualiteta; čak i kad je riječ o samom mišljenju, postoji samo *spoznato* biće: mišljenje se pojavljuje samo preko svojih vlastitih proizvoda, što znači da ga uvijek shvatamo kao značenje gotovih misli; a filozof u istraživanju mišljenja mora da ispituje već konstituisane nauke da bi to mišljenje iz njih izvukao kao uslov njihove mogućnosti. Shvatili smo, naprotiv, jedno biće koje izmiče saznanju i koje ga utemeljuje, misao koja se uopšte ne nudi kao predstava ili kao značenje izraženih misli, ali koja je direktno shvaćena u onoj mjeri u kojoj jeste; a ovaj način shvatanja nije fenomen saznanja, već struktura bića. Tako se sada nalazimo na tlu huserlovske fenomenologije, iako ni sam Husserl nije uvijek bio vjeran svojoj prvobitnoj intuiciji. Da li smo zadovoljni? Susreli smo jedno transfenomenalno biće; no da li je ovo biće na koje upućuje fenomen bivstvovanja, da li je to upravo biće fenomena? Drugim riječima, da li je biće svijesti dovoljno da utemelji biće pojave kao pojave? Oduzeli smo fenomenu njegovo biće da bismo ga dali svijesti i računali smo da će mu ga ona ponovo vratiti. Da li će to moći? O tome će nas poučiti ispitivanje ontoloških zahtjeva »*percipija*«.

Zabilježimo, prije svega, da postoji biće opažene stvari u onoj mjeri u kojoj je ona opažena. Čak i da sam htio da svedem ovaj sto na sintezu subjektivnih impresija, morao bih bar da primijetim da se on otkriva, *kao sto*, kroz ovu sintezu koja je njegova transcendentna granica, razlog i cilj. Sto je prije saznanja i ne može da bude asimiliran saznanju koje se o njemu stiće; inače bi bio svijest — to jest čista imanencija — i nestao bi *kao sto*. Iz istog razloga, čak ako čista distinkcija razuma treba da ga odvoji od sinteze subjektivnih impresija preko koje se poima, on ne može *biti* ta sinteza; to bi značilo svesti ga na sintetičku aktivnost povezivanja. Dakle, pošto saznato ne može da se resorbuje u saznanju, treba mu priznati *biće*. Ovo biće, rečeno nam je, jeste *percipi*. Shvatimo, prije svega, da se biće *percipija* ne može svesti na biće *percipiensa* — to jest na svijest — ništa više nego što se sto može svesti na vezu predstava. Moglo bi se, u najboljem slučaju, reći da je ono *relativno* u odnosu na ovo biće. Ali ova *relativnost* nas ne oslobađa ispitivanja bića *percipija*.

Međutim, modus *percipija* je *pasiv*. Ako, dakle, biće fenomena prebiva u njegovom *percipiju*, ovo biće je pasivnost. Relativnost i pasivnost bile bi karakteristične strukture ovoga *esse*, ukoliko bi se ono svelo na *percipi*. Šta je to pasivnost? Pasivan sam kada se podvrgavam nekoj promjeni čiji izvor nisam ja — to jest ni osnova ni tvorac. Tako moje biće podnosi jedan način bivstvovanja čiji ono nije izvor. Ipak, da bih podnosio još uvijek je potrebno da egzistiram i, zbog ove činjenice, moja egzistencija se uvijek situira sa one strane pasivnosti. »Pasivno podnošenje« je, na primjer, jedno ponašanje koje *podržavam* i koje angažuje moju slobodu isto toliko kao i »odlučno odbacivanje«. Ako treba da budem uvijek »onaj-koji-je-bio-uviđen«, moram ustrajavati u svom biću, to jest sâm da preuzimam svoju egzistenciju. Ali samim tim, na neki način reagujem sa svoje strane i preuzimam svoju uvredu, prestajem da budem pasivan prema njoj. Otuda ova alternativa: ili zaista nisam pasivan u svom biću, u kom slučaju postajem temelj svojih afekcija čak i ako u početku nisam bio njihov izvor — ili sam afektiran pasivnošću do srži svoje egzistencije; tada je moje biće primljeno biće i sve pada u ništavilo. Pasivnost je tako dvostruko relativan fenomen: relativan u odnosu prema aktivnosti onoga koji djeluje i prema egzistenciji onoga koji trpi. To podrazumijeva da pasivnost ne može da se odnosi na sâm biće pasivnog egzistirajućeg: ona je odnos jednog bića prema drugom biću, a ne bića prema ništavilu. Nemoguće je da *percipere* afektira *perceptum* bića, jer da bi *perceptum* bio afektiran, bilo bi nužno da već na neki način bude dat, dakle da egzistira prije nego je primio biće. O stvaranju se može misliti pod uslovom da se stvoreno biće osvijesti, da se otrgne od svog stvaraoca da bi se odmah zatim zatvorilo u sebe i preuzelo svoje biće. U tom smislu knjiga postoji *protiv* svog autora. Ali ako čin stvaranja treba da se nastavi u beskonačnost, ako stvoreno biće treba da bude podržavano do svojih najkrovitijih dijelova, ako nema svoju vlastitu nezavisnost, ako je *u sebi samom* ništavilo, tada se tvorevina ni po čemu ne razlikuje od svog stvaraoca; ona se apsorbuje u njemu; imali smo posla sa lažnom transcendencijom, a stvaralac ne može da ima čak ni iluziju da izlazi iz svoje subjektivnosti<sup>3</sup>.

Osim toga, pasivnost onoga koji trpi zahtijeva jednaku pasivnost onoga koji djeluje. To izražava princip akcije i reakcije: kao što može da bude smrvljena, stegnuta i odsiječena, naša ruka može, isto tako, smrviti, stegnuti i sjeći. Koliki je udio pasivnosti koja se može pripisati percepciji, saznanju? Oni su potpuna aktivnost, potpuna spontanost. Baš zato što je čista spontanost, što ništa na nju ne može da utiče, svijest ne može da djeluje ni na šta. Tako bi *esse est percipi* zahtijevalo da svijest, čista spontanost koja ne može da djeluje ni na šta, da biće transcendentnom ništavilu, čuvajući istovremeno njegovo ništavilo bivstvovanja. Kakve apsurdnosti! Husserl je

<sup>3</sup> Iz ovog razloga kartezijska doktrina supstancije nalazi svoje logičko dovršenje u spinozizmu.

## ONTOLOŠKI DOKAZ

Biću nije dato ono što mu pripada: vjerovali smo da nam je dozvoljeno da biću fenomena pripišemo transfenomenalnost, jer smo otkrili transfenomenalnost bića svijesti. Vidjećemo, naprotiv, da sama ova transfenomenalnost zahtijeva transfenomenalnost bića fenomena. »Ontološki dokaz« ne treba da se izvodi iz reflektivnog *cogita*, već iz *prerefleksivnog* bića *percipijensa*. Pokušaćemo sada to da pokažemo.

Svaka svijest je svijest o nečemu. Ovo određenje svijesti može da se shvati u dva sasvim različita smisla: ili pod tim podrazumijevamo da je svijest konstitutiv bića svoga predmeta ili, pak, to znači da je svijest po svojoj najdubljijoj prirodi odnos prema nekom transcendentnom biću. Ali prvo značenje ove formule ruši se samo od sebe: biti svijest o nečemu znači biti suočen sa konkretnom i punom prisutnošću koja *nije* svijest. Bez sumnje, može se imati svijest o odsutnosti. No ova odsutnost se nužno otkriva kao temelj prisutnosti. Međutim, vidjeli smo to, svijest je realna subjektivnost, a impresija je subjektivna punoća. Ali ova subjektivnost ne može izaći iz sebe da bi postavila transcendentan predmet na takav način da ga obdari ovom impresivnom punoćom. Ako, dakle, želimo da biće fenomena po svaku cijenu učinimo ovisnim o svijesti, predmet mora da se razlikuje od svijesti ne svojim *prisutnom* nego svojim *odsutnom*, ne svojom punoćom nego svojim ništavilom. Ako biće pripada svijesti, predmet nije svijest, bar ne u onoj mjeri u kojoj je drugo biće, već u mjeri u kojoj je ne-biće. To je pozivanje na beskonačnost, o čemu smo govorili u prvom odjeljku ovoga djela. Za Husserla, na primjer, oživljavanje hiletičkog jezgra samim intencijama koje mogu naći svoje ispunjenje (Erfüllung) u ovom *hylé*, ne može da bude dovoljno da nas izvede iz subjektivnosti. Istinski objektivirajuće intencije su prazne intencije, koje preko sadašnje i subjektivne pojave teže ka beskonačnom totalitetu serije pojava. Treba, nadalje, shvatiti da intencije teže ka pojavama koje nikada ne mogu da budu date istovremeno. Principijelno je nemoguće da termini u beskonačnom nizu egzistiraju svi u isto vrijeme pred sviješću, zajedno sa realnim odsustvom svih ovih termina, izazev jednog koji je temelj objektivnosti. I prisutne, ove impresije bi se — čak i kad bi bile u beskonačnom broju — utopile u subjektivnom; njihovo odsustvo daje im objektivno biće. Na taj način biće predmeta je čisto ne-biće. Ono se određuje kao *nedostatak*. To je ono što izmiče, ono što u principu nikada neće biti dato, ono što se pokazuje samo u prolaznim i sukcesivnim obrisima. Ali kako ne-biće može da bude temelj bića? Kako odsutno i *očekivano* subjektivno time može da postane objektivno? Velika radost koju očekujem i bol kojeg se plašim ovom činjenicom dobijaju izvjesnu transcendenciju. Sa tim se slažem. Ali ova transcendencija u imanenciji nije nam dovoljna da izademo iz subjektivno-

pokušao da odbaci ove prigovore, uvodeći pasivnost u *noezu*: to je *hylé* ili čist tok doživljenog i materija pasivnih sinteza. Međutim, on je samo dodao novu teškoću onima koje smo pomenuli. Eto kako su, zapravo, ponovo uvedene ove neutralne datosti čiju smo nemogućnost upravo pokazali. Bez sumnje, one nisu »sadržajki« svijesti, ali zbog toga ostanu samo još nerazumljivije. *Hylé* zapravo ne bi mogla da bude svijest, inače bi nestala u prozračnosti i ne bi mogla pružiti ovu impresivnu i rezistentnu osnovu koja treba da bude prevaziđena u odnosu na predmet. Ali ako ne pripada svijesti, odakle onda izvlači svoje biće i svoju neprozirnost? Kako može da sačuva istovremeno neprozirnu rezistenciju stvari i subjektivnost mišli? Pošto nije čak ni opažena, pošto je svijest transcendirana prema predmetu, njeno *esse* ne može joj doći od jednog *percipi*. Ali ako ga izvlači iz sebe same, ponovo se susrećemo sa negjeshivim problemom odnosa svijesti sa postojećim od nje nezavisnim. Čak i kad bismo se složili sa Husserlom da postoji hiletički sloj *noeze*, ne možemo shvatiti kako svijest može da transcendirira ovo subjektivno prema objektivnosti. Dajući ovome *hylé* i svojstva stvari i svojstva svijesti, Husserl je vjerovao da olakšava prelaz od jednog ka drugom, ali je samo uspio da stvori jedno hibridno biće koje odbacuje svijest i koje ne može da bude dio svijeta.

Osim toga, kao što smo vidjeli, *percipi* podrazumijeva da je zakon bića *percipijenta* relativnost. Može li se shvatiti da je biće spoznatog relativno saznanju? Šta za jedno postojeće može da znači relativnost bića, ako ne to da ovo postojeće ima svoje biće u nečemu drugom što je različito od njega, to jest u *jednom postojećem koje nije ono*? Svakako da ne bi bilo neshvatljivo da je biće sebi spoljašnje, ako se pod tim podrazumijeva da je ono *svoja vlastita* spoljašnjost. Ali ovdje to nije slučaj. Opaženo biće je prije svijesti, svijest ga ne može doseći niti ono može prodirati u svijest; i, pošto je opaženo biće odvojeno od svijesti, ono egzistira odvojeno od svoje vlastite egzistencije. Ničemu ne bi služilo da se od njega, na Husserlov način, napravi jedno irealno; ono čak i kao irealno mora da egzistira.

Na taj način se oba određenja — *relativnosti* i *pasivnosti* — koja mogu da se odnose na načine bivstvovanja, ne mogu ni u kom slučaju primijeniti na biće. *Esse* fenomena ne može da bude njegov *percipi*. Transfenomenalno biće svijesti ne može da pruži bazu za transfenomenalno biće fenomena. Ovdje uočavamo grešku fenomenista: pošto su, sa razlogom, predmet sveli na povezanu seriju pojava, povjerovali su da su njegovo biće sveli na sukcesivnu načina bivstvovanja. Zato su predmet objašnjavali pojmovima koji se mogu primijeniti samo na načine bivstvovanja, jer označavaju odnose između množstva već postojećih bića.

sti. Istina je da se stvari otkrivaju kroz obrise, to jest naprosto kroz pojave. I istina je da svaka pojava upućuje na druge pojave. No svaka od tih pojava je već za sebe jedno *transcendentno biće*, a ne impresivna i subjektivna materija — *punota bivstvovanja* a ne nedostatak — *prisućnost* a ne odsućnost. Bilo bi uzalud pokušati da se pomoću neke vrste opsjenarske vještine *stvarnost predmeta* utemelji na subjektivnoj punoći impresija, a njegova *objektivnost* na ne-biću: objektivno nikada neće izaći iz subjektivnog niti transcendentno iz imanencije, niti biće iz ne-bića. Ali, reći ćemo, Husserl svijest određuje upravo kao transcendenciju. Zaista, on to tako postavlja. To je njegovo glavno otkriće. Ali on postaje potpuno nevjeran svom principu od trenutka kada od *noeme* pravi irealno, korelativ *noeze*, čije je *esse* jedan *percipi*.

Svijest je svijest o nečem: to znači da je transcendencija konstitutivna struktura svijesti, to jest da se svijest rađa *usmjerenom* na jedno biće koje nije ona sama. To nazivamo ontološkim dokazom. Odgovorićemo, bez sumnje, da zahtjev svijesti ne dokazuje da ovaj zahtjev treba da bude zadovoljen. Ali ova primjedba ne bi se mogla odnositi na analizu onoga što Husserl naziva intencionalnošću čije je bitno svojstvo pogrešno razumio. Reći da je svijest svijest o nečem znači reći da za svijest ne postoji biće izvan ove određene obaveze da bude otkrivajuća intuicija nečega, to jest nekog transcendentnog bića. Ne samo da čista subjektivnost, kad bi ona prvo bila data, ne bi uspjela da se transcendira da bi postavila objektivno, nego bi čak i »čista« subjektivnost iščezla. Ono što se ispravno može nazvati subjektivnošću jeste svijest (o) svijesti. Ali ova svijest o tome (da je) svijest mora na neki način da bude određena, a to može da bude samo kao otkrivajuća intuicija — inače nije ništa. Međutim, otkrivajuća intuicija podrazumijeva nešto otkriveno. Apsolutna subjektivnost može da se konstituiše samo naspram nečeg otkrivenog; imanencija može da se odredi samo u shvatanju nečeg transcendentnog. Moglo bi se povjerovati da ovdje ponovo nalazimo izvjestan odjek kantovskog pobijanja problematičkog idealizma. No ipak bi više trebalo misliti na Dekarta. Ovdje smo na planu bića, a ne na planu saznanja; nije riječ o tome da se pokaže kako fenomeni unutrašnjeg smisla podrazumijevaju egzistenciju objektivnih i prostornih fenomena, već o tome da svijest u svom biću implicira jedno nesvjesno i transfenomenalno biće. Naravno ničemu ne bi služilo kad bi se odgovorilo da subjektivnost u stvari podrazumijeva objektivnost i da se sama konstituiše konstituišući objektivno: vidjeli smo da je subjektivnost nemoćna da konstituiše objektivno. Kazati da je svijest svijest o nečem znači reći da ona treba da se proizvede kao otkrivena-otkrivenost jednog bića koje nije ona i koje se već izdaje kao postojeće kad ga svijest otkriva.

Tako smo pošli od čiste pojave i stigli do punog bića. Svijest je jedno biće čija egzistencija postavlja esenciju i obratno: ona je svijest jednog bića čija esencija podrazumijeva egzistenciju, to jest čija pojava zahtijeva bivstvovanje. Biće je svuda. Mogli bismo, doista, na svijest da primijenimo određene koje Hajdeger rezerviše za *Dasein* i reći da je ona jedno biće za

koje je u njegovom biću u pitanju njegovo biće, ali ovo određivanje trebalo bi dopuniti i formulisati ga otprilike ovako: *svijest je jedno biće za koje je u njegovom biću u pitanju njegovo biće ukoliko ovo biće podrazumijeva jedno drugo biće različito od njega samog*.

Treba shvatiti da ovo biće nije ništa drugo do transfenomenalno biće fenomena, a ne noumenalno biće koje se iza njih krije. Biće ovog stola, ovog pakla duvana, ove lampe, opštije rečeno biće ovoga svijeta, jeste to što svijest implicira. Ona naprosto zahtijeva da biće onoga što se *pojavi* ne postoji *samo* ukoliko se pojavljuje. Transfenomenalno biće onoga što za *svijest* postoji jeste samo *po sebi*.

## VI

### BIĆE PO SEBI

Sada možemo da damo nekoliko određenih zaključaka o *fenomenu bivstvovanja* koje smo razmatrali sa namjerom da dokažemo prethodna zapažanja. Svijest je otkrivena-otkrivenost postojećih, a postojeća se pojavljuju pred svijesću na temelju njihovog bića. Međutim, primarna karakteristika bića postojećeg nije da ono *samo sebe*, lično, otkriva svijesti; postojeće ne može da se otrgne od svog bića; biće je uvijek prisutan temelj postojećeg; ono je u njemu svuda i nigdje; ne postoji biće koje ne bi bilo biće izvjesnog načina bivstvovanja i koje ne bi bilo shvaćeno kroz način bivstvovanja koji ga istovremeno manifestuje i prikriva. Međutim, svijest uvijek može da prevaziđe postojeće, ali ne prema njegovom biću: već prema *smislu* ovoga bića. Stoga je možemo nazvati ontičko-ontološkom, jer je fundamentalna karakteristika njene transcendencije da transcendira ontičko prema ontološkom. Smisao bića postojećeg, ukoliko se otkriva svijesti, jeste fenomen bivstvovanja. Ovaj smisao i sâm posjeduje jedno biće na temelju kojeg se manifestuje. Sa ovog stanovišta mora se shvatiti onaj čuveni skolastički argument prema kome bi u svakom stavu koji se odnosi na biće postojao *circulus vitiosus*, pošto svaki sud o biću već podrazumijeva biće. Ali *circulus vitiosus* zapravo ne postoji, jer nije nužno da se biće ovoga smisla ponovo prevaziđe prema njegovom smislu: smisao bića vrijedi za biće svakog fenomena, podrazumijevajući tu i njegovo vlastito biće. Fenomen bivstvovanja, kao što smo to već naznačili, nije biće. Ali on označava biće i zahtijeva ga — iako, istinu govoreći, ontološki dokaz koji smo ranije pomenuli ne vrijedi *posebno* ni *jedno* za njega: postoji *jedan* ontološki dokaz koji važi za cjelokupan domen svijesti. Ali ovaj dokaz je dovoljan da opravda sva saznanja koja možemo izvući iz fenomena bivstvovanja. Poput svakog primarnog fenomena, fenomen bivstvovanja je neposredno otkriven svijesti. U svakom trenutku imamo ono što Hajdeger naziva preontološkim razumijevanjem, to jest razumije-

vanjem koje nije praćeno fiksiranjem u pojmove i razjašnjenjem. Za nas je, dakle, sada riječ o tome da razmotrimo ovaj fenomen i da, na taj način, pokušamo da fiksiramo smisao bića. Pri svemu tome valja primijetiti:

1. da ovo razjašnjenje smisla bića vrijedi samo za biće fenomena. Pošto je biće svijesti radikalno drugačije, njegov smisao će nužno zahtijevati posebno razjašnjenje polazeći od otkrivene-otkrivenosti jednog drugog oblika bivstvovanja, bića-za-sebe, koje ćemo kasnije odrediti i koje se suprotstavljaju biću-po-sebi fenomena.

2. da razjašnjenje smisla bića po sebi koje ćemo ovdje pokušati da damo može da bude samo provizorno. Aspekti koji će nam biti otkriveni impliciraju druga značenja koja ćemo morati da shvatimo i konačno odredimo. Prethodne refleksije nam naročito dozvoljavaju da razlikujemo dvije apsolutno odvojene regije bića: biće *prerefleksivnog cogita* i biće fenomena. Ali, iako pojam bića ima ovu osobitost da je razdvojen na dvije nespojive regije, ipak treba objasniti kako ove dvije regije mogu biti smještene u istu rubriku. To će nužno zahtijevati ispitivanje dva oblika bivstvovanja i očigledno je da nećemo moći istinski pojmiti smisao bilo kojeg od njih sve dok ne utvrdimo njihovu istinsku vezu sa pojmom bića uopšte i odnosu koji ih ujedinjuje. Ispitivanjem nepozicionalne svijesti (o) sebi zaista smo utvrdili da biće fenomena ni u kom slučaju ne može djelovati na svijest. Time smo odbacili *realističku* koncepciju odnosa fenomena sa svijestu. Ali, iako smo, ispitujući spontanost nerefleksivnog cogita, pokazali da svijest nije mogla izaći iz svoje subjektivnosti — ako joj je prvobitno bila data — i da nije mogla djelovati na transcendentno biće, niti bez protivječnosti sadržavati elemente pasivnosti nužne da bi, polazeći od njih, moglo da se konstituiše jedno transcendentno biće: tako smo odbacili i *idealističko rješenje problema*. Izgleda da smo sebi zatvorili sva vrata i sami sebe osudili da transcendentno biće i svijest posmatramo kao dva zatvorena totaliteta lišena bilo kakve moguće veze. Morali bismo pokazati da problem, sa one strane realizma i idealizma, pruža jedno drugo rješenje.

Izvrstan broj karakteristika može da se fiksira odmah, jer one većinom prirodno proizilaze iz onoga što smo upravo rekli.

Jasno viđenje fenomena bića često je zamućivano jednom vrlo neodređenom predrasudom koju ćemo nazvati kreacionizmom. Kako se pretpostavljalo da je Bog svijetu darovao biće, biće se uvijek javljalo okaljano izvjesnom pasivnošću. Ali stvaranje *ex nihilo* ne može da objasni izbijanje bića, jer ako je biće pojmljeno u subjektivnosti, pa bilo to čak i u božanskoj subjektivnosti, ono ostaje modus intrasubjektivnog bivstvovanja. U toj subjektivnosti ne može da se pojavi čak ni *predstava* objektivnosti i, konsekvntno tome, ona se ne može čak ni izazvati *voljom* da stvara objektivno. Osim toga, biće se, čak i kad bi bljeskom o kome govori Lajbnic iznenada bilo stavljeno izvan subjektivnosti, može potvrditi kao biće samo naspram i protiv svoga stvaraoaca, inače se ono gubi u njemu. Teorija kontinuiranog stvaranja, oduzimajući biću ono što Nijemci nazivaju

»Selbstständigheit«, čini da ono iščezne u božanskoj subjektivnosti. Ako biće postoji naspram Boga, onda je ono svoj vlastiti oslonac: ono ne čuva ni najmanji trag božanskog stvaranja. Jednom riječju, biće-po-sebi bi, čak i da je bilo stvoreno, pomoću stvaranja bilo *neoblašteno*, jer ono svoje biće preuzima izvan ovog stvaranja. To je isto kao i reći da je biće nestvoreno. Ali iz toga ne treba zaključiti da se biće samo stvara, što bi pretpostavljalo da ono prethodi sebi. Biće ne može da bude *causa sui* kao svijest. Biće je sopstvo. To znači da ono nije ni pasivnost ni aktivnost. Oba ova pojma su *ljudska* i označavaju ljudska ponašanja ili instrumente tih ponašanja. Aktivnost postoji kada se jedno svjesno biće služi sredstvima sa određenim ciljem, a pasivnim nazivamo one predmete na kojima se ispoljava naša aktivnost, ukoliko spontano ne teže ka cilju kojim služe prema našoj zamisli. Jednom riječju, čovjek je aktivan, a sredstva koja upotrebljava nazvana su pasivnim. Ovi pojmovi, postavljeni apsolutno, gube svako značenje. Posebno treba naglasiti da biće nije aktivno. Da bi cilj i sredstva postojali, potrebno je da postoji biće. Ono čak iz jednog još jačeg razloga, ne može da bude pasivno, jer da bi bilo pasivno, mora postojati. Konsistencija-po-sebi bića je izvan kako aktivnog tako i pasivnog. Biće je jednako izvan negacije kao i afirmacije. Afirmacija je uvijek afirmacija nečeg, što znači da se čin afirmacije razlikuje od stvari koja se afirmiše. Ali ako pretpostavimo jednu afirmaciju u kojoj afirmisano dolazi da ispuni afirmirajuće i ako se pomiješa sa njim, ova afirmacija se, zbog previše punoće i neposredne inherecije noeme u nozi, ne može afirmisati. Upravo tu otkrivamo biće, ukoliko ga — da bismo ideje učinili jasnijim — određujemo u odnosu prema svijesti. Ono je noema u nozi, to jest inherencija u sebi bez ikakve distance. Posmatrano sa ovog stanovišta, ono ne bi trebalo da se nazove »imancijom«, jer je imancija, uprkos svemu, *odnos* sa sobom; ona je ono najmanje povlačenje sebe prema sebi koje je moguće zauzeti. Ali biće nije odnos prema sebi; ono je sopstvo. Ono je jedna imancija koja se ne može stvarati, jedna afirmacija koja se ne može afirmisati, jedna delatnost koja ne može djelovati, jer se sobom obložilo. Sve se događa kao da bi za oslobođenje afirmacije sebe iz krta bića bilo potrebno razređivanje bića. Ipak nemojmo shvatiti da je biće *jedna* nediferencirana afirmacija sebe: nediferencijacija bića-po-sebi je izvan neodređenosti afirmacije sebe, u mjeri u kojoj postoji neodređenost načina afirmacije sebe. Rezimirajemo ove prve rezultate tako, što ćemo reći da biće jeste po sebi.

Ali ako biće jeste po sebi, to znači da ono ne upućuje na sebe kao što to čini svijest (o) sebi: ono jeste ovo *sopstvo*. Ono je po sebi tako potpuno da se stalna refleksija koja konstituiše ovo sopstvo gubi u jednom identitetu. Zato je biće, uglavnom, izvan *sebe* i naša prva formula koju dugujemo siromaštvu jezika može da bude samo aproksimativna. U stvari, biće je sebi samom neprozirno upravo zato što je sobom ispunjeno. Izrazićemo to bolje ako kažemo da *bice jeste ono što jeste*. Ova formula je, na izgled, striktno

analitika. U stvari, ona je daleko od toga da se sveđe na princip identiteta ukoliko je on neuslovljen princip svih analitičkih sudova. Ona, prije svega, označava posebnu regiju bića: regiju *bića po sebi*. Vidjećemo da se biće *za sebe* određuje suprotno tome kao ono što jeste ono što nije i što nije ono što jeste. Ovdje se, dakle, radi o jednom regionalnom i, kao takvom, sintetičkom principu. Osim toga, nužno je suprotstaviti ovu formulu: biće po sebi *jeste* ono što jeste, formuli koja označava biće svijesti: ova posljednja, zapravo, kao što ćemo vidjeti, *treba da bude* ono što jeste. To nas poučava o specijalnom značenju što ga treba pridati riječi »jeste« u rečenici: *biće jeste* ono što jeste. Od trenutka postojanja bića koja treba da budu ono što jesu, činjenica da jesu ono što jesu nije uopšte čisto aksiomatska karakteristika: to je kontingentan princip bića-po-sebi. U tom smislu princip identiteta, princip analitičkih sudova, također je regionalan sintetički princip bića. On označava neprozirnost bića-po-sebi. Ova neprozirnost ne zavisi od naše *pozicije* u odnosu prema biću-po-sebi, u smislu u kom ćemo, zato što smo »napolju«, biti obavezni da ga *spoznajemo* i *posmatramo*. Biće-po-sebi nema ništa *unutar* koje bi se suprotstavljalo nečemu *spolja* i koje bi bilo analogno nekom sudu, nekom zakonu ili svijesti o sebi. Biće-po-sebi nema tajni: ono je *masivno*. U izvjesnom smislu možemo ga označiti kao sintezu. To je, međutim, najnerastavljivija od svih sinteza: sinteza sebe sa sobom. Iz toga očigledno proizilazi da je biće izolovano u svom biću i da ne održava nikakav odnos sa onim što nije ono samo. Prelazi, postajanja, sve ono što dopušta da se kaže da biće još nije ono što će biti i da već jeste ono što nije, sve mu je to u principu uskraćeno. Jer biće je biće postajanja i, zbog toga, ono je sa one strane postajanja. Ono jeste ono što jeste. To znači da ono samo sobom ne može čak ni da ne bude ono što nije; vidjeli smo, naime, da ono ne sadrži nikakvu negaciju. Ono je puna pozitivnost. Ono, dakle, ne poznaje nikakvu *različitost*: ono se nikada ne postavlja kao drugacije od drugog bića; ono ne može da održava nikakav odnos sa drugim. Ono samo je beskonačno i iscrpljuje se u biću. Posmatrano sa ovog gledišta, kao što ćemo kasnije vidjeti, ono izmiče vremenitosti. Ono jeste, i kada se sruši, ne može se čak reći da više nije. Baš zato što je vremenita, svijest može biti svjesna činjenice da ono više nije. Ali biće-po-sebi ne postoji kao nedostatak tamo gdje je ono bilo: puna pozitivnost bivstvovanja ponovo se formirala nad njegovim rušenjem. Ono je bilo, a u sadašnjem trenutku jesu druga bića: i to je sve.

Konačno — to će biti naša treća karakteristika — biće-po-sebi *jeste*. To znači da biće ne može da bude niti izvedeno iz mogućeg niti dovedeno do nužnog. Nužnost se odnosi na vezu između idealnih stavova, ali ne na vezu postojećih bića. Jedno fenomenalno postojeće nikada ne može biti izvedeno iz drugog postojećeg, ukoliko je ono postojeće. Nazvaćemo to *kontingencijom* bića-po-sebi. Ali biće-po-sebi ne može da bude izvedeno ni iz mogućeg. Moguće je struktura *bića-za-sebe*, što znači da pripada drugoj regiji bivstvovanja. Biće-po-sebi nikada nije ni moguće ni nemoguće. Ono *jeste*.

To je ono što svijest izražava — u antropomorfnim terminima — kazavši da je biće *svižno*, što znači da ga apsolutno ne može izvesti ni iz čega, ni iz jednog drugog bića, ni iz mogućeg, ni iz nužnog zakona. Nestvoreno, bez razloga postojanja, bez ikakvog odnosa sa nekim drugim bićem, biće-po-sebi je suvišno za vječnost.

Biće jeste. Biće jeste po sebi. Biće jeste ono što jeste. Eto triju karakteristika koje nam provizorno ispitivanje fenomena bivstvovanja dozvoljava da pripišemo biću fenomena. Za sada je nemoguće dalje nastaviti istraživanje. Istraživanje bića-po-sebi — koje je uvijek samo ono što jeste — neće nam omogućiti da ustanovimo i objasnimo njegove odnose sa bićem za sebe. Na taj način pošli smo od »pojava« i postepeno stigli dotle da postavimo dva oblika bivstvovanja: biće-po-sebi i biće-za-sebe, o kojima još uvijek imamo samo površna i nekompletna saznanja. Mnoštvo pitanja još ostaje bez odgovora: šta je krajnji *smisao* ova dva oblika bivstvovanja? Iz kojih razloga oba ova oblika bivstvovanja pripadaju *biću* uopšte? Kakav je smisao bića koje u sebi sadrži ove dvije radikalno odvojene regije bivstvovanja? Ako ni realizam ni idealizam ne uspijevaju da objasne odnose koji, u stvari, ujedinjuju ove regije, koje su po pravilu nespojive, koje bi se drugo rješenje moglo iznaći za ovaj problem? I kako biće fenomena može da bude transfenomenalno?

Pokušavajući da odgovorimo na ova pitanja, napisali smo ovo djelo.

*Prvi dio*

**PROBLEM NIŠTAVILA**

## PORijekLO NEGACIJE

### I

#### PITANJE

Naša istraživanja dovela su nas u srž bića. Ali dovela su nas također u bezizlaznu situaciju, jer nismo mogli da uspostavimo vezu između dvije oblasti bivstvovanja koje smo otkrili. Bez sumnje, to je zato što smo izabrali loš pristup. Dekart se suočio sa analognim problemom kada se bavio odnosima duše i tijela. Savjetovao je da se rješenje potraži na području činjeničkom, na kom se jedinstvo misleće i protežne susptancije stvarno odvija, to jest u imaginaciji. Njegov savjet je dragocjen: istina, naša briga nije kao Dekartova i mi ne poimamo imaginaciju kao on. Ali ono što možemo da zadržimo jeste opomena da nije korisno pokušati da ih spojimo: termina jednog odnosa da bismo zatim ponovo pokušali da ih spojimo: taj odnos je sinteza. Konsekvntno tome, *rezultati* analize se ne mogu ponovo prekriti *momentima* ove sinteze. M. Laport kaže da čovjek apstrahuje kad misli izolovano ono što nije stvoreno da izolovano postoji. Konkretno, suprotno tome, jeste totalitet koji može da postoji sam po sebi. Huserlje istog mišljenja: crveno je, za njega, apstrakcija, jer boja ne može da postoji bez oblika. Sa druge strane, vremensko-prostorna »stvar«, sa svim svojim određenjima, jeste konkretna. Posmatrano sa ovog gledišta, svijest je apstrakcija, jer skriva u sebi ontološki izvor prema biću-po-sebi i, obratno, fenomen je takode apstrakcija, jer treba da se »pojavi« za svijest. Konkretno može biti samo sintetički totalitet čiji su konstitutivni momenti kako svijest tako i fenomen. Konkretno, to je čovjek u svijetu u naročitoj jedinstvu čovjeka sa svijetom, što Hajdeger, na primjer, naziva »bivstvovanje-u-svijetu«. Mi promišljeno počinjemo apstrakcijom ako ispitujemo »iskustvo«, kao Kant, istražujući uslove njegove mogućnosti, ili ako vršimo fenomenološku redukciju, kao Huserl, koji reducira svijet na stanje noematičkog korelativa svijesti. Ništa se više neće uspijeti u obnavljanju konkretnog, zbrajanjem ili povezivanjem elemenata koje smo apstra-



hirali od njega, nego što se, u Spinozinom sistemu, može doseći supstancijalno beskrajinim zbrajanjem njenih modusa. Odnos oblasti bivstvovanja je izvorno pojavljivanje i čini dio same strukture ovih bića. Otkrivamo je već u našim prvim ispitivanjima. Dovoljno je da otvorimo oči i u potpunosti naučimo ispitujemo ovaj totalitet koji je čovjek-u-svijetu. Opis ovog totaliteta omogućuje odgovor na ova dva pitanja: 1. Kakav je sintetički odnos koji nazivamo biće-u-svijetu? 2. Šta treba da budu čovjek i svijet da bi odnos između njih bio moguć? Istinu govoreći, oba pitanja ovise jedno od drugog i ne treba da se nadamo da na njih možemo da odgovorimo odvojeno. Ali svako ljudsko ponašanje — pošto je uvijek riječ o ponašanju čovjeka u svijetu — može istovremeno da nam otkrije čovjeka, svijet i odnos koji ih ujedinjuje, pod uslovom da ova ponašanja zamislimo kao objektivno shvatljive stvarnosti, a ne kao subjektivne naklonosti koje bi se otkrivala samo pogledu refleksije.

Necemo se ograničiti na proučavanje samo jednog oblika ponašanja. Naprotiv, pokušaćemo da ih opišemo više i da, iz ponašanja u ponašanje, prodremo do dubokog smisla odnosa »čovjek-svijet«. Ali prije svega moramo da izaberemo jednu vrstu ponašanja koje može da nam posluži kao nit vodilja u našim istraživanjima.

No, samo ovo istraživanje nam obezbjeđuje traženo ponašanje: ako ovog čovjeka koji sam ja shvatam takvog kakav je ovog momenta u svijetu, konstatujem da on pred bićem zauzima upitni stav. U momentu kada pitam: »Postoji li kakvo ponašanje koje može da mi otkrije odnos čovjeka sa svijetom?«, postavljam jedno pitanje. Ovo pitanje mogu da razmatram objektivno, jer je malo važno da li sam onaj koji pita ili čitalac koji čita moje djelo i koji pita zajedno sa mnom. Ali, sa druge strane, pitanje nije jednostavno: objektivni skup riječi ispisanih na ovom listu: ono je indiferentno na znakove koji ga izražavaju. Jednom riječju, to je ljudski stav opskrbljen značenjem. Šta nam ovaj stav otkriva?

U svakom pitanju stojimo naspram bića koje ispitujemo. Svako pitanje pretpostavlja jedno biće koje pita i jedno biće koje se ispituje. Pitanje nije prvobitan odnos čovjeka sa bićem-po-sebi, nego se zadržava u granicama ovoga odnosa i pretpostavlja ga. Sa druge strane, biće koje pitamo, pitamo o nečem. Ono o čemu pitamo biće participira u transcendenciji bića: pitam biće o njegovim načinima bivstvovanja ili o njegovom biću. Posmatrano sa ovog gledišta, pitanje je jedna vrsta očekivanja: očekujem odgovor od bića koje pitam. To znači da na osnovu jedne preupitne bliskosti sa bićem očekujem od tog bića otkrivanje njegovog bića ili njegovog načina bivstvovanja. Odgovor će biti da ili ne. Postojanje ove dvije jednako objektivne i kontradiktorne mogućnosti načelno razlikuje pitanje od afirmacije ili negacije. Postoje pitanja koja prividno ne dopuštaju negativne odgovore — kao, na primjer, pitanje koje smo gore postavili: »Šta nam otkriva ovaj stav?« Ali, u stvari, vidimo da je na pitanja ovoga tipa uvijek moguće odgovoriti sa »Ništa« ili »Niko« ili »Nikad«. Tako, u

momentu kada pitam: »Postoji li neko ponašanje koje bi mi moglo otkriti čovjekov odnos sa svijetom?«, u principu dozvoljavam mogućnost negativnog odgovora takvog kao: »Ne, takvo ponašanje ne postoji.« To znači da prihvatamo da se suočimo sa transcendentnom činjenicom ne-postojanja takvog ponašanja. Možda će se doći u iskušenje da se ne vjeruje u objektivnu egzistenciju ne-biće; reći će se naprosto da me, u tom slučaju, ova činjenica upućuje na moju subjektivnost: ja bih saznao od transcendentnog bića da je traženo ponašanje čista fikcija. Ali, prije svega, nazvati ovo ponašanje čistom fikcijom, značilo bi maskirati negaciju, a ne ukloniti je. »Biti čista fikcija« ovdje znači »biti samo fikcija«. Nadalje, uništiti stvar negacije znači učiniti da nestane stvarnost odgovora. Ovaj odgovor, zapravo, daje mi samo biće; on je to što mi otkriva negaciju. Stoga za onoga koji pita postoji permanentna i objektivna mogućnost negativnog odgovora. U odnosu na ovu mogućnost, onaj ko pita, samom činjenicom da pita, stavlja sebe u stanje ne-određenosti: on još ne zna da li će odgovor da bude afirmativan ili negativan. Pitanje je tako most postavljen između dva ne-biće: ne-biće saznanja u čovjeku i mogućnosti ne-biće u transcendentnom biću. Na kraju, pitanje podrazumijeva postojanje istine. Onaj ko pita, samim pitanjem potvrđuje da očekuje objektivni odgovor, takav odgovor za koji možemo reći: »To je tako i nikako drugačije.« Jednom riječju, istina kao diferencijacija bića uvodi treće ne-biće kao određujuće pitanja: ne-biće ograničavanja. Ovo trostruko ne-biće uslovljava svako pitanje a naročito metafizičko pitanje koje je naše pitanje.

Krenuli smo u istraživanje bića i učinilo nam se da nas je niz naših pitanja doveo u njegovo krilo. Ali, gle, u momentu kad smo mislili da smo stigli do cilja, jedan pogled bačen na samo pitanje otkriva nam iznenada da smo okruženi ništavilom. Permanentna mogućnost ne-biće, izvan nas i u nama, uslovljava naša pitanja o biću. Nadalje, ne-biće je to što će odrediti odgovor: ono što će biće *biti* nužno se mora uzdići na temelju onoga što ono još nije. Ma kakav da je odgovor, dozvolije ovu formulaciju: »Biće jeste to i, izvan toga, ništa«

Tako nam se pojavila nova komponenta stvarnog: ne-biće. Naš problem se stoga komplikuje, jer više ne možemo da ograničimo naše istraživanje samo na odnose ljudskog bića sa bićem po sebi, već moramo da uključimo takođe i odnose bića sa ne-bićem i odnose ljudskog ne-bića sa transcendentnim ne-bićem. Ali, pogledajmo to bolje.

## II

### NEGACIJA

Prigovoriće nam se da biće po sebi ne može da dá negativne odgovore. Zar nismo i sami kazali da je ono kako sa ove strane afirmacije tako i sa one strane negacije. Nadalje izgleda da nam obično iskustvo, svedeno na sebe



sama, ne može da otkrije ne-biće. Mislim da u mom novčaniku ima petnaest stotina franaka, a našao sam samo trinaest stotina: to uopšte ne znači, reći će nam se, da mi je iskustvo otkrilo ne-biće petnaest stotina franaka, nego naprosto da sam izbrisao trinaest novčanica od sto franaka. Negacija mi je, pravo govoreći, pripisana; ona bi mogla da se pojavi samo na nivou jednog prosuđivačkog akta kojim bih uporedio očekivan i dobiven rezultat. Negacija bi tako bila jednostavno kvalitet suda, a očekivanje onoga koji pita bilo bi očekivanje suda-odgovora. Što se Ništavila tiče, ono vuče svoje porijeklo iz negativnih sudova; ono bi bilo jedan pojam koji uspostavlja transcendentno jedinstvo svih ovih sudova, rečenična funkcija tipa: »X -po-sebi puna pozitivnost i da u sebi ne sadrži nikakvu negaciju. Sa druge strane, ovo negativno suđenje je kao subjektivan akt strogo izjednačeno sa afirmativnim suđenjem: ne vidi se da je Kant, na primjer, u svojoj unutrašnjoj strukturi, razlikovao negativan akt prosuđivanja od afirmativnog akta; u oba slučaja vrši se sinteza pojnova; ova sinteza, koja je konkretna i pun događaj psihičkog života, vrši se ovdje pomoću kopule »je« — a tamo pomoću kopule »nije«: na isti način, manuelna operacija odabiranja (odvajanje) i manuelna radnja spajanja (sjedinenje) su dva objektivna ponašanja koja posjeduju istu činjeničku stvarnost. Negacija bi bila tako »na kraju« prosuđivačkog akta bez bića, ali ipak »uk« biću. Ona je kao jedno irealno stisnuto između dva puna realiteta od kojih je nijedan ne zahtijeva: biće-po-sebi, ukoliko se pita o negaciji, upućuje na prosuđivanje, jer je ono samo ono što jeste — a prosuđivanje, puna psihička aktivnost, upućuje na biće, jer ono formuliše negaciju koja se odnosi na biće i koja je, konsekventno tome, transcendentna. Negacija, rezultat konkretnih psihičkih operacija, podržavana u egzistenciji ovim operacijama, nesposobna je da postoji sama; ona ima egzistenciju noematičkog korelativa; njeno *esse* prebiva upravo u njenom *percipi*. A Ništavilo, pojmovno jedinstvo negativnih sudova, ne može da ima ni najmanji trag stvarnosti, osim one koju stoici pridaju svom »lecton«\*. Možemo li da prihvatimo ovu koncepciju?

Pitanje se može postaviti i u ovim terminima: da li je negacija, kao struktura prosuđivačkog stava, u izvorno ništavila — ili je, naprotiv, ništavilo kao struktura stvarnog, porijeklo i temelj negacije? Tako nas je problem bića prvo uputio na problem pitanja kao ljudskog stava, a problem pitanja upućuje nas sada na problem bića negacije.

Očigledno je da se ne-biće uvijek pojavljuje u granicama ljudskog iščekivanja. Zato što očekujem da nađem petnaest stotina franaka, nalazim *samo* trinaest stotina. Zato što fizičar *očekuje* određenu verifikaciju svoje hipoteze, priroda mu *može* reći ne. Bilo bi uzaludno poricati da se negacija

\* Jedna apstrakcija ili nešto što, poput prostora i vremena, ima samo nominalnu egzistenciju.

pojavljuje na temelju prvobitnog odnosa čovjeka sa svijetom; svijet ne otkriva svoja ne-bića onome ko ih najpre nije postavio kao mogućnosti. Ali, treba li reći da ova ne-bića treba svesti na čistu subjektivnost? Znači li to da im treba dati važnosti i vrstu egzistencije stoičkog »lecton« ili huserlovske noeme? Mislimo da ne treba.

Prije svega, nije istina da je negacija samo svojstvo prosuđivanja; pitanje se formuliše upitnim sudom, ali ono samo nije sud: to je preprosudivački stav; mogu pitati pogledom, gestom. Postavljajući pitanje, na izvjestan način suočavam se sa bićem a taj odnos sa bićem je bivstvujući odnos; sud je samo njegov neobavezan izraz. Isto tako, nije nužno da *čovjek* bude taj kojeg onaj koji pita pita o biću: ova koncepcija pitanja, čineći ga intersubjektivnim fenomenom, odvaja pitanje od bića kojim ono teži i ostavlja ga u zraku kao čist dijaloški modalitet. Naprotiv, treba shvatiti da je pitanje u dijalogu jedna posebna vrsta roda »pitanje« i da biće koje je u pitanju nije nužno misleće biće: ako su moja kola u kvaru, ispitujem *karburator*, *svjećice*, itd.; ako moj sat stane, mogu pitati časovničara zašto je moj sat stao, a časovničar će, sa svoje strane, ispitivati složene mehanizme sata. Ono što očekujem od karburatora, ono što časovničar očekuje od mehanizma časovnika, nije sud, nego otkrivanje bivstvovanja na temelju kojeg se može donijeti sud. I ako *očekujem* otkrivanje bivstvovanja, istovremeno sam spreman za eventualno otkrivanje ne-bića. Ispitujem karburator zato što smatram mogućim da u karburatoru *»nema ništa«*. Na taj način, samom svojom prirodnom moje pitanje sadrži izvjesno preprosudivačko razumijevanje ne-bića: ono je po sebi odnos bića sa ne-bićem, na temelju izvorne transcendencije, to jest odnosa bića sa bićem.

Ako je, uostalom, prava priroda pitanja skrivena činjenicom da pitanja često postavlja jedan čovjek drugim ljudima, tada ovdje treba uočiti da postoji velik broj neprosudivačkih ponašanja koja predstavljaju neposredno razumijevanje ne-bića na temelju bivstvovanja u njegovoj izvornoj čistoti. Ako, na primjer, zamislimo *destrukciju*, moramo da uočimo da je to jedna *aktivnost* koja bi, bez sumnje, mogla da koristi sud kao instrument, ali koja ne može da bude određena kao jedino ili čak primarno prosuđivačka. Dakle, ona predstavlja istu strukturu kao i pitanje. U izvjesnom smislu čovjek je zaista jedino biće koje može izvesti čin destrukcije. Geološko nabiranje i oluja ne razaraju — ili bar ne razaraju *direktno*: oni naprosto modifikuju podjelu bivstvujućih masa. Ne postoji ništa *manje* poslije oluje nego prije nje. Postoji *nešto drugo*. Čak je i ovaj izraz neprikladan, jer da bi se drugost pojavila, potreban je jedan svjedok koji bi na neki način mogao da zadrži prošlost i usporedi je sa sadašnjošću u formi *»ne-više«*. U odsustvu takvog svjedoka, biće postoji prije kao i poslije oluje: i to je sve. Ako ciklon može da prouzrokuje smrt izvjesnih živih bića, ova smrt biće destrukcija samo ako je doživljena kao takva. Da bi destrukcija postojala, prvo mora da postoji odnos čovjeka prema biću, to

jest transcendencija: a unutar granica toga odnosa nužno je da čovjek shvati da je jedno biće razorivo. Ovo pretpostavlja određeno urezivanje bića u biće koje je, kao što smo to vidjeli u vezi sa istinom, već proces ništovanja. Posmatrano biće jeste *to i*, izvan toga, *ništa*. Artijerac kojem je cilj određen pažljivo usmjerala svoj top u određenom pravcu *isključujući* sve ostale. Ali čak i ovo ne bi bilo ništa kad se biće ne bi pokazalo kao *lomno*. A šta je lomnost ako ne izvjesna vjerovatnost ne-bivstvovanja za dato biće u određenim okolnostima. Biće je lomno ako u svom biću nosi određenu mogućnost ne-bivstvovanja. Ali lomnost ponovo *dolazi* u biće preko čovjeka, jer je individualizirajuće ograničenje koje smo ranije spomenuli uslov lomnosti: lomno je *jedno* biće, a ne *čitavo* biće, koje je iznad svake moguće destrukcije. Na taj način odnos individualizirajućeg ograničenja što ga čovjek održava sa *jednim* bićem na izvornom temelju svog odnosa sa bićem, uzrokuje da lomnost uđe u ovo biće kao pojava permanentne mogućnosti ne-bivstvovanja. Ali to nije sve: da bi razorivost uopšte postojala, potrebno je da se čovjek odredi naspram ove mogućnosti ne-bivstvovanja, bilo pozitivno bilo negativno; on mora, ili da preduzme nužne mjere da bi je ostvario (destrukcija u pravom smislu riječi), ili da je negacijom ne-bića uvijek održava na nivou proste mogućnosti (preventivne mjere). Čovjek je tako onaj koji gradove čini razorivim upravo zato što ih smatra krhkim i vrijednim i zato što u tom pogledu preduzima niz zaštitnih mjera. Ovakv niz mjera uzrokuje da zemljotres ili vulkanska erupcija mogu da *razore* ove gradove ili ove čovjekove konstrukcije. Prvobitan smisao i cilj rata sadržani su u najmanjoj čovjekovoj gradnji. Dakle, treba shvatiti da je destrukcija bitno ljudska stvar i da je *čovjek taj* koji posredstvom zemljotresa ili direktno razara svoje gradove, koji razara svoje brodove posredstvom ciklona ili direktno. Ali, istovremeno, treba priznati da destrukcija pretpostavlja jedno preprosudivalačko razumijevanje ništavila kao takvog i jedan stav *naspram* ništavila. Osim toga, destrukcija je, iako dolazi u biće preko čovjeka, jedna *objektivna činjenica* a ne misao. Krhkost je utisnuta u samo biće ove vaze i njena destrukcija je neopovratan i apsolutan događaj koji mogu samo konstatovati. Postoji jedna transfenomenalnost ne-bića kao i bića. Ispitivanje »destrukcije« dovođi nas, dakle, do istih rezultata kao i ispitivanje upitnog stava.

Ali ako želimo da odlučimo sa sigurnošću, potrebno je samo da razmotrimo jedan primjer negativnog suda i da se zapitamo da li on uzrokuje da se ne-biće pojavi u krilu bića ili se ograničava samo na to da odredi ranije otkrivanje. U četiri sata imam sasatanak sa Pjerom. Dolazim sa zakasnjengem od četiri sata. Pjer je uvijek tačan; da li će me čekati? Razgledam salu i goste i kažem: »On nije tu.« Postoji li intuicija o Pjerovoj odsutnosti ili negacija učestvuje samo sa prosuđivanjem? Na prvi pogled izgleda apsurdno ovdje govoriti o intuiciji pošto, istinu govoreći, ne bi mogla da postoji intuicija o *ništa*, a Pjerovo odsustvo je ovo ništa. Ipak, obična svijest svjedoči o ovoj intuiciji. Zar ne kažemo, na primjer: »Odmah

sam vidio da nije tu.« Radi li se ovdje o krivoj upotrebi negacije? Pogledajmo to malo bolje.

Izvjesno je da je sam restoran sa svojim gostima, svojim stolovima, svojim stolicama, svojim ogledalima, svojom svjetlošću, svojom zadimljenom atmosferom i bučnim glasovima, zveckanjem tanjira i koracima koji ga ispunjavaju, punoća bivstvovanja. I sve intuicije o nekom detalju koje mogu da imam ispunjene su ovim mirisima, ovim zvucima, ovim bojama, svim fenomenima koji imaju jedno transfenomenalno biće. Slično tome, sadašnja Pjerova prisutnost na nekom drugom mjestu koje mi nije poznato takođe je punoća bivstvovanja. Izgleda da punoću nalazimo svuda. Ali treba primjetiti da se, u percepciji, jedna forma uvijek konstruiše na nekom osnovu. Nijedan predmet, niti grupa predmeta, nisu specijalno određeni da se organizuju u osnovu ili u formu: sve ovisi o usmjerenosti moje pažnje. Kada ulazim u ovaj restoran da bih tu našao Pjera, formira se sintetička organizacija svih predmeta u restoranu u osnovu na kojoj Pjer treba da se pojavi. A ova organizacija restorana u osnovu je prvo ništovanje. Svaki element toga mjesta, ličnost, stola, stolica, nastoji da se izoluje, da se uzdiigne na osnovi konstituisanoj totalitetom drugih predmeta i ponovo pada u bezrazličnost ove osnovе; on se stapa sa ovom osnovom. Osnova je ono što je viđeno samo uzgred, ono što je predmet čisto marginalne pažnje. Na taj način ovo prvobitno ništovanje svih formi koje se pojavljuju i nestaju u totalnoj neutralnosti *osnove*, nužan je uslov za pojavu centralnog lika koji je ovdje Pjerova ličnost. Ovo ništovanje dato je mojoj intuiciji; svjedok sam sukcesivnog nestajanja svih predmeta koje posmatram, posebno lica koja me zadržavaju za trenutak (»Da li je to Pjer?«) i koja se uskoro gube, jer ona »nisu« Pjerovo lice. Kad bih ipak konačno otkrio Pjera, moja intuicija bila bi ispunjena jednim postojanjem elementom; bio bih iznenada zaokupljen njegovim licem, a čitav restoran organizovao bi se oko njega u diskretno prisustvo. Ali sada Pjer nije tu. To uopšte ne znači da otkrivam njegovo odsustvo na nekom određenom mjestu u zgradi. Pjer je zapravo odsutan iz *čitavog* restorana; njegovo odsustvo fiksira restoran u njegovom nestajanju; restoran ostaje *osnova*; on nastavlja da se nudi kao nediferenciran totalitet samo mojoj marginalnoj pažnji; on nestaje u pozadini; on sljedeće svoje ništovanje. Ali sebe čini osnovom za određenu formu; nosi je svuda ispred sebe i svuda mi je predstavlja. Ova forma, koja konstantno klizi između mog pogleda i čvrstih i stvarnih predmeta restorana, jeste upravo neprestano nestajanje. Pjer se uzdiže kao ništavilo na temelju ništovanja restorana. Tako ono što se nudi intuiciji jeste izvjesno treperenje ništavila; to je ništavilo osnovе čije ništovanje traži i zahtijeva pojavu forme a forma-ništavilo jeste ono što kao *ništa* klizi na površini osnovе. To što služi kao temelj za sud: »Pjer nije tu« jeste zapravo intuitivno shvatanje dvostrukog ništovanja. I zaista, Pjerovo odsustvo pretpostavlja izvoran odnos između mene i ovog restorana; postoji bezbroj ljudi koji su bez ikakvog odnosa sa ovim restoranom zbog nedostatka stvarnog očekivanja koje konstatuje

njihovo odsustvo. Ali, da budemo tačni, očekivao sam da vidim Pjera i moje očekivanje je učinilo da se Pjerovo odsustvo *događi* kao stvaran događaj koji se odnosi na ovaj restoran; to što sam *otkrio* ovo odsustvo sada je to jedna objektivna činjenica; ona se pokazuje kao sintetički odnos između Pjera i mjesta na kome ga tražim: odsutan Pjer *progoni* ovaj restoran i uslov je njegove ništujuce organizacije u *osnovu*. Suprotno ovome, sudovi koje zatim mogu donijeti da bih se zabavio, takvi kao: »Velington nije u ovom restoranu, Pol Valeri nije tu takode, itd.« imaju čisto apstraktno značenje; oni su čista primjena principa negacije; bez stvarnog temelja i efikasnosti, oni nikada ne uspijevaju da uspostave *stvaran* odnos između restorana, Velingtona ili Valerija. Odnos: »nije« ovdje je samo *misao*. Ovaj primjer dovoljan je da pokaže da ne-biće ne dolazi u stvari negativnim sudom: naprotiv, ne-biće uslovljava i podržava negativan sud.

Kako bi to, uostalom, moglo da bude drugačije? Kako bismo čak mogli da pojmimo negativnu formu suda ako je sve punoća bivstvovanja i pozitivnost? Povjerovali smo, za trenutak, da je negacija mogla proizaći iz uspostavljene komparacije između očekivanog i dobivenog rezultata. Ali pogledajmo ovu komparaciju. Evo prvog suda, konkretnog i pozitivnog psihičkog akta, koji utvrđuje činjenicu: »U mom novčaniku ima 1300 franaka; a evo i još jednog koji takođe nije ništa drugo do konstatacija činjenice i afirmacija: »Očekivao sam da ću naći 1500 franaka.« Eto, dakle, realnih i objektivnih činjenica, pozitivnih psihičkih događaja i afirmativnih sudova. Gdje smjestiti negaciju? Treba li vjerovati da je ona samo čista i prosta primjena jedne kategorije? I želi li se smatrati da duh po sebi posjeduje *ne* kao formu odabiranja i odvajanja? Ali u tom slučaju otklanjamo čak i najmanju sumnju negativnosti iz negacije. Ako dozvolimo da je kategorija *ne*, kategorija koja u stvari postoji u duhu, pozitivan i konkretan postupak koji po vezuje i sistematizuje naša saznanja, iznenada pokrenuta prisustvom izvjesnih afirmativnih sudova u nama, i da iznenada dolazi da svojim znakom označi izvjesne misli koje rezultiraju iz ovih sudova, tada ćemo ovim razmatranjima negaciji pažljivo oduzeti svaku negativnu funkciju, jer je negacija odbacivanje egzistencije. Njom je postavljeno jedno biće (ili jedan način bivstvovanja), a zatim odbačeno u ništavilo. Ako je negacija kategorija, ako je ona samo zatvarač indiferentno stavljen na izvjesne sudove, kako ćemo tada objasniti činjenicu da ona može ništaviti biće, učiniti da se ono iznenada pojavi i tada ga imenovati da bi ga ponovo bacila u ne-biće? Ako su raniji sudovi činjeničke konstatacije, poput onih koje smo uzeli za primjer, negacija mora da bude slobodno otkriće; ona mora da nas otrgne od zidova pozitivnosti koji nas okružuju. Negacija je nagli prekid kontinuiteta koji ni u kom slučaju ne može da *rezultira* iz ranijih tvrdnji; to je jedan izvoran i nesvodljiv događaj. Ali ovdje smo u sferi svijesti. A svijest ne može proizvesti negaciju, osim u formi svijesti o negaciji. Nijedna kategorija ne može da »nastani« svijesti i da u njoj prebiva kao stvar. *Ne*, kao naglo intuitivno otkriće, pojavljuje se kao svijest

(o bivstvovanju), svijest o ne. Jednom riječju, ako je biće svuda, Ništavilo nije samo ono što je — kao što Bergson tvrdi — nepojmljivo: negacija nikada neće proizaći iz bića. Nužan uslov da bismo rekli *ne* jeste da ne-biće stalno bude prisutno, u nama i izvan nas, da ništavilo *progoni* biće.

Ali otkuda dolazi ništavilo? Ako je ono prvi uslov upitnog stava i, još opštije, svakog filozofskog i naučnog istraživanja, kakav je tada primaran odnos ljudskog bića prema ništavilu? Kakav je primaran ništajući stav?

### III

## DJALEKTIČKA KONCEPCIJA NIŠTAVILA

Još je suviše rano da bismo se nadali da ćemo osloboditi *misao* ovog ništavila prema kojem nas je pitanje naglo bacilo. Ali nekoliko određenja možemo da damo već sada. Naročito bi bilo dobro odrediti odnose bića sa ne-bićeom koje ga progoni. Utvrdili smo izvjestan paralelizam između čovjekovog stava naspram bića i stavova koje čovjek zauzima naspram Ništavila; tako smo odmah dovedeni u iskušenje da biće i ne-biće posmatramo kao dva komplementarna sastavna dijela stvarnosti, kao sjenku i svjetlost: ukoliko, radi se o dva strogo istovremena pojma koja se ujedinjavaju u stvaranju postojećih na takav način da bi bilo uzaludno razmatrati ih izoloovano. Čisto biće i čisto ne-biće bili bi dvije apstrakcije čije bi jedinstvo bilo moguće samo na temelju konkretnih realiteta.

Takvo je nesumnjivo Hegelovo stanovište. U Logici on doista proučava odnose Bića i Ne-bića i tu Logiku naziva »sistemom čistih određenja mišljenja«. I on preciznije određuje ovu definiciju: »Misli, takve kakve se obično predstavljaju, nisu čiste misli, jer se pod bićeom koje se misli podrazumijeva biće čiji je sadržaj empirijski sadržaj. U logici misli se poimaju na takav način da nemaju drugi sadržaj do sadržaj čistog mišljenja koji je ono proizvelo.« Zaista, ova određenja su »ono što je najprisnije u stvarima«, ali, u isto vrijeme, kada ih posmatramo »po sebi i za sebe«, deduciramo ih iz samog mišljenja i u njima otkrivamo njihovu istinu. No i pored toga, napor hegelijanske logike sastoji se u tome da »razjasni nedostatnost pomova (koje ona) razmatra pojedinačno i potrebu da se svaki od njih, da bi ih razumijela, uzdigne do kompletnijeg pojma koji ih nadilazi integrišući ih«. Na Hegela bi se moglo primijeniti ono što je Le Sen rekao na Amelenu filozofiju: »Svaki niži termin zavisi od višeg, kao apstraktno od konkretnog koje mu je potrebno da bi ga ostvarilo.« Istinski konkretno, za Hegela, jeste Postojeće, sa njegovom suštinom; to je Totalitet

<sup>1</sup> Introduction v. P.c. 2 ed. E. § XXIV, citirano prema Lefevru: *Izabrani odlomci (Morceaux choisis)*.

<sup>2</sup> Laporte: *Problème de l'Abstraction*, str. 25, Presses Universitaires, 1940.)

proizveden sintetičkom integracijom svih apstraktnih momenata koji se nadlaže u njemu, zahjujevajući njihovu dopunu. U tom smislu Biće će, ako ga posmatramo samo po sebi — to jest, ako ga odvojimo od njegovog nadlaženja prema Suštini — biti najapstraktnija i najsiromašnija apstrakcija. Zaista: »Biće se odnosi prema Suštini kao neposredno prema posredovanom. Stvari, uopšte, jesu; ali se njihovo biće sastoji u otkrivanju njihove suštine. Biće prelazi u Suštinu; ovo se može i ovako izreći: Biće pretpostavlja Suštinu. Premda se Suština pojavljuje, u odnosu prema Biću, kao oposredovana, ona je ipak pravi izvor. Biće se vraća u svoj temelj; Biće se nadlaži u suštini.«<sup>3</sup>

Tako Biće, odvojeno od Suštine koja je njegov temelj, postaje »puka prazna neposrednost«. To je način na koji *Fenomenologija duha* određuje Biće, predstavljajući ovo čisto Biće »sa gledišta istine« kao neposredno. Ako početak logike treba da bude neposredan, tada ćemo početak naći u *Biću* koje je »neodređenost koja prethodi svakoj određenosti, neodređeno kao apsolutno polazište«.

Ali i pored toga Biće tako neodređeno odmah »prelazi u« svoju suprotnost. »Ovo čisto Biće«, piše Hegel u *Maloj logici*, je »čista apstrakcija i, konsekventno tome, apsolutna negacija koja je, uzeta u svom neposrednom momentu, takode ne-biće«. Zar ništavilo zapravo nije punki identitet sa samim sobom, potpuna praznina, odsustvo određenja i sadržaja. Čisto biće i čisto ništavilo su, dakle, jedna te ista stvar. Ili, bolje rečeno, ispravno je kazati da su različiti. Ali, »kako ovdje razlika nije još određena razlika, jer biće i ne-biće konstituišu neposredan momenat, takva kakva je ona u njima, ova razlika ne može biti imenovana; ona je samo čisto mišljenje«<sup>4</sup>. Konkretno, ovo znači da »ništa ne postoji ni na nebu ni na zemlji što u sebi ne bi sadržavalo i biće i ništavilo«<sup>5</sup>.

Još je suviše rano da diskutujemo o samoj hegeljanskoj koncepciji: da bismo zauzeli poziciju naspram nje, potrebni su nam svi rezultati našeg istraživanja. Ovdje je moguće samo primijetiti da je Hegel sveo biće na značenje postojećeg. Biće je obavijeno Suštinom koja je njegov temelj i njegov izvor. Čitava Hegelova teorija bazira se na ideji da je potreban filozofski postupak da bi se u početku logike ponovo otkrilo neposredno polaziće od posrednog; a apstraktno polaziće od konkretnog koje ga utemeljuje. Ali već smo primijetili da biće ne stoji u istom odnosu prema fenomenu kao apstraktno prema konkretnom. Biće nije jedna »struktura među ostalima«, jedan momenat predmeta; ono je sâm uslov svih struktura i svih momenata; ono je temelj na kom će se pokazati karakteristike fenomena. Isto tako, nije prihvatljivo da se biće stvari »sastoji u otkrivanju

<sup>3</sup> *Nacrt logike (Esquisse de la logique)*, koju je Hegel napisao između 1808. i 1811, da bi služila kao osnova za njegova predavanja u gimnaziji u Nürnbergu.

<sup>4</sup> Hegel: P. c. — E. 988.

<sup>5</sup> Hegel: *Velika logika*, glava I.

njihove suštine«. Jer, u tom slučaju, trebalo bi da postoji biće ovoga bica. Kad bi se, uostalom, biće stvari »sastojalo« u manifestovanju (njihove suštine), bilo bi teško vidjeti kako bi Hegel mogao da odredi čist momenat bica tamo gdje ne bismo našli čak ni najmanji trag ove primarne strukture. Istina je da razum određuje čisto biće, da ga izoluje i fiksira u njegovim određenjima. Ali ako nadlaženje prema suštini konstituiše primaran karakter bica i ako se razum ograničava na to da »određuje i da istražava u određenjima«, tada se ne može jasno vidjeti kako on ne određuje biće kao »ono koje se sastoji u manifestovanju«. Moglo bi se reći, u odbranu Hegela, da je svaka determinacija negacija. Ali razum se, u tom smislu, ograničava na to da porekne da je njegov predmet bilo što *drugo* do ono što jeste. To je, bez sumnje, dovoljno da se spriječi svaki dijalektički postupak, ali ipak nedovoljno da se učini da njegovo nadlaženje nestane u samom početku. Ukoliko se biće nadlaži *prema nečem drugom*, ono izmiče razumskim određenjima; ali, ukoliko *se* nadlaži — to jest, ukoliko je u svojoj biti izvor svog vlastitog nadlaženja — ono, naprotiv, mora takvo kakvo *jeste* da se pojavi razumu koji ga fiksira u svojim vlastitim određenjima. Tvrđiti da biće jeste samo ono što jeste značilo bi, u najmanju ruku, ostaviti biće nedirnutim, ukoliko *je* ono svoje vlastito nadlaženje. Ovdje vidimo dvoznačnost hegeljanskog pojma »nadlaženje« koji ponekad izgleda da izbija iz najveće dubine razmatranog pojma, a ponekad spojašnje kretanje kojim je ovo biće privučeno. Nije dovoljno tvrditi da razum nalazi u biću samo ono što ono jeste; moramo takođe da objasnimo kako biće, koje jeste ono što jeste, može da bude *samo to*: jedno takvo objašnjenje dobivalo bi svoju legitimnost iz razmatranja fenomena bica kao takvog; a ne iz negirajućih postupaka razuma.

Ali ono što ovdje treba ispitivati jeste naročito Hegelova tvrdnja prema kojoj biće i ništavilo čine dvije suprotnosti čija je razlika na nivou razmatrane apstrakcije, samo obično »mišljenje«.

Suprotstaviti biće ništavilu kao tezu antitezi — kao što je to Hegel učinio — znači pretpostaviti da su oni logički istovremeni. Na taj način dvije suprotnosti izbijaju istovremeno kao dva termina-granice jednog logičkog niza. Ali ovdje treba obratiti pažnju na to da same suprotnosti mogu da uživaju ovu istovremenost, jer su jednako pozitivne (ili jednako negativne). Međutim, ne-biće nije suprotnost bica; ono je njegova kontradikcija. Ovo podrazumijeva izvjesnu logičku posteriornost ništavlja u odnosu prema biću, jer je biće prvo postavljeno a zatim negirano. Stoga ne može biti da su biće i ne-biće pojmovi sa istim sadržajem, jer ne-biće naprotiv pretpostavlja nesvodljiv postupak duha: ma kakva da je prvobitna indiferencijacija bica, ne-biće je ta ista indiferencijacija, samo *negirana*. Ovo omogućuje Hegelu da učini da biće »pređe« u ništavilo, što implicitno uvodi negaciju u samu definiciju bica. To je jasno po sebi, jer je svako određenje negativno. Zato nam je Hegel, preuzimajući Spinozinu formulu, rekao: *omnis determinatio est negatio*. I zar nije pisao: »Ma kakvi

da su određene ili sadržaj po kojima bi se biće razlikovalo od nečeg drugog, koji bi mu dali sadržaj, spriječili bi ga da se održi u svojoj čistoti. Ono je čista neodređenost i praznina. U njemu se *ništa* ne može shvatiti...» Na taj način on spolja uvodi ovu negaciju u biće koju će, zatim, ponovo otkriti kada bude činio da ono pređe u ne-biće. Ali ovdje postoji jedna igra riječi vezana za sam pojam negacije. Jer, ako biću poreknem bilo kakvo određenje ili sadržaj, ipak sam prisiljen da potvrdim bar da ono *jest*. Tako, ako neko porekne biću sve što zaželi, on ne može učiniti da ono *ne bude*, zbog same činjenice da poriče da ono *jeste* ovo ili ono. Negacija ne može doseći jezgro bivstvovanja bića koje je apsolutna punoća i puna pozitivnost. Suprotno tome, ne-biće je negacija koja smjera na ovo jezgro pune neprozirnosti. U njegovom sreću poriče se ne-biće. Kada Hegel piše: »(Biće i ništavilo) su prazne apstrakcije i jedna je prazna kao i druga«, on zaboravlja da je praznina praznina *od nečega*.<sup>7</sup> Dakle, biće je prazno *od* svakog drugog određenja, osim od identiteta sa samim sobom, a ne-biće je prazno *od bića*. Jednom riječju, ovdje treba istaći, protiv Hegela, da biće *jeste*, a ništavilo *nije*.

Na taj način, čak iako biće ne može da bude potpora bilo kom diferenciranom kvalitetu, ništavilo mu je logički posteriorno, pošto pretpostavlja biće da bi ga poreklo i pošto nesvodljiv kvalitet ovoga *ne* dolazi da bi se dodao ovoj nediferenciranoj masi bivstvovanja da bi je oslobodilo. To ne znači samo da treba da odbijemo da *bivstvovanje* i *ne-bivstvovanje* stavimo na isti plan, već takođe da moramo paziti da nikada ništavilo ne pretpostavimo kao izvorni pōnor iz kog bi se biće uzdizalo. Način na koji koristimo pojam ništavila u slobodnoj formi uvijek pretpostavlja prethodnu specifikaciju bića. Iznenađujuće je, u tom pogledu, da nas jezik opskrbljava ništavilom *stvari* (»Ništa«) i ništavilom ljudskih bivstvovanja (»Niko«). Ali ova specifikacija je još očiglednija u većini slučajeva. Kaže se, ukazujući na određen skup predmeta: »Ništa ne diraj«, što znači, vrlo određeno, ništa iz ovog skupa. Isto tako, ako nekoga pitamo o određenim događajima iz njegovog privatnog ili javnog života, može da odgovori: »Ja ne znam ništa«, i to ništa sadrži skup činjenica o kojima smo ga pitali. Čak i Sokrat sa svojom čuvenom frazom: »Znam da ništa ne znam«, ovim *ništa* označava upravo totalitet bića koje se smatra Istinom. Ako, prihvatajući za trenutak stanovište naivnih kosmogonija, pokušamo da se zapitamo šta »je bilo« prije svijeta i ako odgovorimo »ništa«, bili bismo prisiljeni da uočimo da je ovo »prije«, kao i ovo »ništa«, u biti retroaktivno. *Danas* poričemo, *mi* koji smo smješteni u biću, da je prije ovog bića bilo neko drugo biće. Negacija ovdje proizilazi iz svijesti koja se okreće prema počecima. Ako ovoj prvobitnoj praznini oduzmemo njenu osobinu da je prazna *od ovoga*

<sup>6</sup> P. c. 2 éd. E. LXXXVII.

<sup>7</sup> Veoma je čudno da je Hegel prvi koji je naznačio da »je svaka negacija određena negacija«, to jest da se odnosi na sadržaj.

*svijeta-ovdje* i od svakog skupa koji uzima formu svijeta, kao i njenu osobinu *prije* koja pretpostavlja jedno *poslije* u odnosu na koje ga konstituišem kao *prije*, tada sama negacija nestaje ustupajući mjesto jednoj totalnoj neodređenosti koju bi bilo nemoguće shvatiti, čak i naročito kao ništavilo. Tako bismo, preokrećući Spinozinu formulu, mogli reći da je svaka negacija determinacija. To znači da biće prethodi ništavilu i da ga utemeljuje. Pod tim treba misliti ne samo da biće ima logičko prvenstvo nad ništavilom, već takođe i to da ništavilo konkretno vuče svoju djelotvornost iz bića. To je ono što mislimo kada kažemo da *ništavilo progoni biće*. Ovo znači da biće nema nikakvu potrebu za ništavilom da bi se shvatilo i da se njegov pojam može iscrpno ispitati, a da se tu ne nađe ni najmanji trag ništavila. Sa druge strane, ništavilo *koje nije*, može da ima samo posuđenu egzistenciju: ono svoje biće do biva od bića; njegovo ništavilo bivstvovanja susreće se samo unutar granica bića i potpun nestanak bića ne bi značio dolazak vladavine ne-bića, već, naprotiv, istovremeno nestajanje ništavila: *ne-biće postoji samo na površini bića*.

#### IV

### FENOMENOLOŠKA KONCEPCIJA NIŠTAVILA

Postoji još jedan moguć način da se pojmi komplementarnost bića i ništavila. Na njih bi se moglo gledati kao na dva jednako nužna sastavna dijela stvarnog, ali na takav način da se ne učini da biće »pređe« u ništavilo, kao što je to Hegel učinio, niti da se insistira, kao što smo to pokušali, na posteriornosti ništavila; može se, naprotiv, staviti akcent na uzajamne ekspulzivne snage koje bivstvovanje i ne-bivstvovanje ispoljavaju jedno na drugom, na stvarno koje je, na izvjestan način, napon koji rezultira iz ovih antagonističkih snaga. Upravo prema ovoj novoj koncepciji orijentise se Hajdeger.<sup>8</sup>

Nije potrebno mnogo vremena da bi se uočio napredak što ga Hajdegerova teorija Ništavila predstavlja u odnosu na Hegelovu teoriju. Prije svega, biće i ne-biće nisu više prazne apstrakcije. Hajdeger je, u svom glavnom djelu, pokazao legitimnost pitanja o biću: ono više nema karakter skolastičke univerzalnosti koji je ono još čuvalo kod Hegela; postoji jedan smisao bića koji treba razjasniti; postoji jedno »preontološko razumijevanje« bića koje je sadržano u svim vrstama ponašanja »ljudske stvarnosti«, to jest u svakom njenom projektu. Na sličan način pokazuje se da su aporije koje se obično javljaju čim filozof dotakne pitanje ništavila bez osnova: one su značajne samo ukoliko ograničavaju upotrebu razuma i one jednostavno

<sup>8</sup> Hajdeger: Šta je metafizika. (*Ou'est-ce que la métaphisique*, trad. Corbier, N.R.F., 1938.)

pokazuju da ovaj problem ne spada u *domen* razuma. Sa druge strane, postoji velik broj ponajbolje »judske stvarnosti« koja sadrže »razumijevanje« ništavila: mržnja, zabrana, žaljenje, itd. Čak i za »*Dasein*« postoji permanenatna mogućnost da se nađe »suočeno« sa ništa vilom i da ga otkrije kao fenomen: to je strepnja. Hajdeger i pored toga, uspostavljajući mogućnost konkretnog razumijevanja Ništavila, ne pada u grešku koju je Hegel napravio; on ne čuva biće za Ne-biće, pa bilo to čak i apstraktno biće: Ništavilo nije, ono *se ništi*. Ono je nošeno i uslovljeno transcendencijom. Poznato je da se, za Hajdegera, biće ljudske stvarnosti određuje kao »bivstvovanje-u-svijetu«. A svijet je sintetički kompleks instrumentalnih realiteta ukoliko oni ukazuju jedni na druge sljedeći krugove koji se sve više i više šire i ukoliko čovjek, polazeći od ovog kompleksa, objavljuje ono što on jeste. Ovo istovremeno znači da »judska stvarnost« izbija *opkoljena* bićem, da »se otkriva« (*sich befinden*) u biću — i, istovremeno, da ljudska stvarnost čini da se biće koje je okružuje raspoređuje oko nje u formi svijeta. Ali ona može da učini da se biće pojavi kao organizovan totalitet u svijetu samo nadilazeći ga. Za Hajdegera je svako određenje nadilazanje, jer ono pretpostavlja povlačenje i zauzimanje stava. Ovo nadilazanje svijeta, koje je uslov pojavljivanja svijeta kao takvog, »*Dasein*« izvršava *prema njemu samom*. Karakteristika samstvenosti (*selbsterheit*), zaista, jeste da je čovjek uvijek odvojen od onoga što jeste svom širinom bića koje on nije. Objavljuje se sebi samom sa druge strane svijeta i gleda sa horizonta prema sebi da bi ponovo osvojio svoje unutrašnje biće: čovjek je »biće daljina«. U kretanju ponuđivanja koje prevazilazi svako biće, biće izbija i organizuje se kao svijet, a da tu nema prioriteta kretanja nad svijetom, niti svijeta nad kretanjem. Ali ovo pojavljivanje sopstva iznad svijeta, to jest iznad totaliteta stvarnog, znači izranjanje »judske stvarnosti« u ništavlu. Biće se može nadći samo u ništavlu. Istovremeno, biće je sa nadsvijetovnog stanovista organizovano u svijet, što sa jedne strane znači da ljudska stvarnost izbija kao izranjanje bića u nebiću, a sa druge strane da svijet »lebdii« u ništavlu. Strepnja je otkrivanje ovog dvostrukog i neprestanog ništovanja. I polazeći od ovog nadilazanja svijeta, »*Dasein*« će realizovati svoju slučajnost, to jest postaviti pitanje: »Kako to da postoji nešto, a ne naprotiv ništa?« Slučajnost svijeta se, dakle, pojavljuje ljudskoj stvarnosti ukoliko se smjestila u ništavilo da bi je shvatila.

Dakle, ništavilo okružava biće sa svih strana i, istovremeno, istisnuto je iz bića; ovdje se ništavilo pokazuje kao ono preko čega svijet dobiva svoje svjetovne oblike. Može li ovo rješenje da nas zadovolji?

Zaista, ne može se porći da je razumijevanje svijeta kao svijeta ništajuće. Čim se svijet pojavi kao svijet, pojavljuje se *kao da je samo to*. Izranjanje »judske stvarnosti« u ništavlu jeste, dakle, nužna druga strana ovog razumijevanja. Ali odakle dolazi ova moć koju ima »judska stvarnost« da tako izroni u ne-biće? Hajdeger je, bez sumnje, bio u pravu kad je insistirao na činjenici da negacija dobiva svoj temelj iz ništavila. Ali

ništavilo — zato što sadrži u sebi jedno *ne* kao svoju suštinsku strukturu — utemeljuje negaciju. Drugim riječima, ovo ništavilo, koje utemeljuje negaciju, nije kao nediferencirana praznina ili kao različitost koja se ne bi odavala kao različitost.<sup>9</sup> Ono je u izvoru negativnog suda zato što je samo negacija. Ono utemeljuje negaciju kao *akt* zato što je ono negacija kao *bivstvovanje*. Ništavilo može da bude ništavilo samo ako se ništi izričito kao ništavilo svijeta, to jest ako se u svom ništovanju upravlja izričito prema ovom svijetu da bi se konstituisalo kao odbacanje ovog svijeta. Ništavilo nosi biće u svom srcu. Ali kako ovo izranjanje računava na ovo ništajuće odbijanje? Daleko od toga da transcendencija, koja je »projekat sebe sa one strane...«, može da utemelji ništavilo; naprotiv, ništavilo je u kritlu transcendencije i ono je uslovljava. Ali, karakteristika Hajdegerove filozofije sastoji se u nastojanju da opiše »*Dasein*«, koristeći pozitivne termine koji maskiraju sve implicitne negacije. *Dasein* je »izvan sebe, u svijetu«; ono je »biće daljina«; ono je »briga«; ono je »svoje vlastite mogućnosti«, itd. Sve to govori da *Dasein* »nije« po sebi, da »nije« u svojoj neposrednoj blizini i da »nadilazi« svijet, ukoliko se samo postavlja kao *da nije po sebi* i kao *da nije svijet*. U tom smislu Hegel ima pravo, protiv Hajdegera, kada izjavljuje da je Duh nešto negativno. U stvari, možemo i jednom i drugom da postavimo isto pitanje u jedva različitoj formi: Hegel u bismo mogli reći: »Nije dovoljno postaviti duh kao posredovanje i nešto negativno; treba pokazati negativnost kao strukturu bića duha. Sta bi duh morao da bude da bi se mogao konstituisati kao negativan?« A Hajdegeru isto pitanje možemo da postavimo ovim riječima: »Ako je negacija prvobitna struktura transcendencije, šta bi tada prvobitna struktura »judske stvarnosti« trebalo da bude da bi mogla da transcendiraju svijet?« U oba slučaja pokazuje nam se negirajuća aktivnost ne brinuci se o tome da se ova aktivnost utemelji na negativnom biću. Osim toga, Hajdeger je od Ništavila napravio jednu vrstu intencionalnog korelativa transcendencije, a da nije zapazio da ga je već uključio u samu transcendenciju kao njen izvornu strukturu.

Ali, nadalje, čemu služi tvrdnja da Ništavilo utemeljuje negaciju, ako nam ona samo omogućava da kasnije formiramo teoriju o ne-biću koja, hipotetički, odvaja Ništavilo od svake konkretne negacije? Ako izranjanje u ništavlu *iznad* svijeta, kako onda ovo unutar-svijetovno ništavilo može da pruži temelj za ova mala jezercica ne-bivstvovanja koja u svakom trenutku susrećemo u kritlu bića. Kažem da »Pier nije tu«, da »nemam novaca«, itd. Da li je doista potrebno prevažiti svijet prema ništavlu i zanim se ponovo vratiti biću da bi se obezbijedio temelj za ove svakidašnje sudove? I kako ova radnja može da se izvrši? Da bismo ovo izveli, nije potrebno da učinimo da svijet nestane u ništavlu, nego naprosto, ostajući unutar granica bića, odričemo atribut subjektu. Da li će se reći da su svaki poreknut atribut i

<sup>9</sup> Ono što bi Hegel nazvao »neposredna različitost«.



svako negirano bivstvovanje zahvaćeni jednim i istim unutar-svjetovnim ništavilom, da je ne-biće kao punoća onoga što nije, da svijet lebdi u ne-biću, kao stvarno u krilu mogućnosti? U tom slučaju svaka negacija bi nužno imala za svoj izvor jedno posebno nadilaženje: nadilaženje jednog bića prema drugom biću. Ali šta je ovo nadilaženje ako ne jednostavno hegelijansko posredovanje — i nismo li već uzaludno tražili kod Hegela ništajući temelj posredovanja? I nadalje, čak i kad bi objašnjenje vrijeđilo za radikalne i jednostavne negacije, koje određenom predmetu poriču svaku vrstu prisutva u krilu bića («Kentaure ne<sup>postojik</sup>» — »Nema razloga da on kasni« — »Stari Grci nisu *upražnjavali* poligamiju») i koje, u krajnjem slučaju, mogu doprinijeti da se Ništavilo konstituiše kao jedna vrsta geometrijskog mjesta svih neispunjenih projekata, svih netačnih predstava, svih iščezlih bića ili bića čija je ideja samo fikcija, čak i takva, ova interpretacija ne-biće ne bi više vrijeđila za izvjestan tip realiteta koji su, u stvari, najčešći — koji uključuju ne-biće u svoje biće. Kako, zapravo, dozvoliti da jedan dio njih bude u univerzumu, a čitav drugi dio izvan u unutar-svjetovnom ništavilu?

Uzmimo, na primjer, pojam distance, koja uslovljava određenje mjesta, stavljanje tačke. Lako je uvidjeti da ona posjeduje jedan negativan momenat: dvije tačke su udaljene kada su *odvojene* izvjesnom dužinom. To znači da ta dužina, pozitivan atribut jednog segmenta prave linije, intervenije ovdje u svojstvu negacije jedne apsolutne i nediferencirane blizine. Neko bi možda distancu htio da svede na to *da ona bude samo* dužina jednog segmenta čije bi dvije razmatrane tačke, A i B, bile granice. Ali zar se ne vidi da se u tom slučaju promijenio pravac pažnje i da je pod plaštom iste riječi dat intuiciji drugi predmet. Organizovan kompleks, koji je konstituisan segmentom *sa* njegova dva termina-granice, može doista pružiti saznanju dva različita predmeta. *Segment* se, naime, može dati kao neposredan predmet intuicije; u tom slučaju segment predstavlja punu i konkretnu napetost čija je dužina pozitivan atribut, a dvije tačke A i B pojavljuju se samo kao momenat cjeline, to jest samo ukoliko su pretpostavljene samim segmentom kao njegove granice. Tada se negacija, istisnuta iz segmenta i iz njegove dužine, sklapanja u dvije *grance*: reći da je tačka B granica segmenta znači reći da se segment *ne proteže* preko ove tačke. Negacija je ovdje sekundarna struktura predmeta. Ako, naprotiv, našu pažnju usmjerimo na tačke A i B, one se na temelju prostora uzdižu kao neposredni predmeti intuicije. Ovaj segment nestaje kao pun i konkretan predmet; on je shvaćen, polazeći od dvije tačke, kao praznina, kao nešto negativno koje ih odvaja: negacija izmiče tačkama koje prestaju da budu *grance*, da bi prožela samu dužinu segmenta kao *distance*. Na taj način cjelokupna forma, koja je konstituisana segmentom, i njene dvije granice sa infrastrukturnom negacijom, može da se shvati na dva načina. Ili postoje dvije forme i uslov pojave jedne je rastvaranje druge, upravo kao što u percepciji konstituisano poseban predmet kao *formu*, odbacujući takav drugi predmet sve dok se od njega ne

stvari *osnova* i obratno. U oba slučaja nalazimo isti negativan kvantitet, koji ponekad prelazi u pojam granica, a ponekad u pojam distance, ali koji, u svakom slučaju, ne može da bude ukinut. Hoće li neko prigovoriti da je ideja distance psihološka i da označava samo prostor koji treba *preći* da bi se od tačke A došlo do tačke B? Odgovorićemo da je sama negacija uključena u ovo »*prelaženje*«, jer ovaj pojam tačno izražava pasivan otpor udaljenosti. Složićemo se rado sa Hajdegerom da je »ljudska stvarnost« »razudaljavajuća«, to jest da izbija u svijetu kao ono što stvara distance i, istovremeno, čini da one nestanu (*ent-fernend*). Ali ovo razudaljavanje, čak iako je nužan uslov da bi udaljavanje uopšte »postojalo«, u sebi sadrži daljinu kao negativnu strukturu koja mora da bude prevladana. Uzaludno bi bilo pokušati da se distanca svede na običan rezultat *mjerenja*: u toku prethodne diskusije postalo je očigledno da dvije tačke i segment koji se nalazi između njih predstavljaju nerazlučivo jedinstvo onoga što Nijemci nazivaju »*Gestalt*«. Negacija je veza koja ostvaruje ovo jedinstvo. Ona precizno određuje neposredan odnos koji ujedinjuje ove dvije tačke i koji ih predstavlja intuiciji kao nerazlučivo jedinstvo distance. Ova negacija može da bude skrivena samo ako se distanca nastoji svesti na mjerenje dužine, jer je ona *razlog postojanja* ovog mjerenja.

Ovo što smo upravo pokazali ispitivanjem *distance*, mogli bismo isto tako pokazati ispitujući realitete kao što su odsutnost, promjena, različitost, odbijanje, žaljenje, nepažnja, itd. Postoji velik broj realiteta koji nisu samo predmeti suđenja, već koje ljudsko biće doživljava, koje pobija, od kojih strahuje, itd., i u čijoj najdubljoj strukturi prebiva negacija kao nužan uslov njihove egzistencije. Nazvaćemo ih negativitetima. Kant je naslutio njihov značaj kada je govorio o *regulativnim* pojmovima (besmrtnost duše), o vrstama sinteze negativnog i pozitivnog u kojima je negacija uslov pozitivnosti. Funkcija negacije varira prema prirodi razmatranog predmeta: između potpuno pozitivnih realiteta (koji ipak zadržavaju negaciju kao uslov jasnoće njihovih kontura, kao ono što ih fiksira takve kakve one jesu) i realiteta čija je pozitivnost samo jedna pojava koja skriva ovu rupu ništavila, moguće su sve vrste prelaza. U svakom slučaju, nemoguće je odbaciti negacije u unutar-svjetovno ništavilo, jer su one rasute u biću, podržavane bićem i uslov su stvarnosti. Ultra-svjetovno ništavilo računano na apsolutnu negaciju; ali upravo smo otkrili čitavo mnoštvo unutar-svjetovnih bivstvovanja koja posjeduju stvarnost i efikasnost u istoj mjeri kao i druga bića, ali koja u sebi sadrže i ne-biće. Ona zahtijevaju jedno objašnjenje koje ostaje u granicama stvarnog. Ukoliko ništavilo nije podržavano bićem, ono nestaje *kao ništavilo*, i mi ponovo padamo na biće. Ništavilo se može ništovati samo na temelju bivstvovanja; ako ništavilo može da bude dato, ono to ne može da bude ni prije ni poslije bića, niti uopšte izvan bića, nego u krilu samog bića, u njegovom srcu, kao crv.

## PORIEKLO NIŠTAVILA

Sada bi bilo dobro baciti jedan pogled unatrag i ocijeniti već pređen put. Postavili smo najpre pitanje bića. Zatim smo, vraćajući se na samo ovo pitanje shvaćeno kao oblik ljudskog *pomašanja*, dalje ispitivali ovo pitanje. Tada smo morali uočiti da, kad negacija ne bi postojala, nijedno pitanje, naročito pitanje o biću, ne bi moglo da bude postavljeno. Ali sama ova negacija, kad smo je bliže ispitivali, uputila nas je na Ništavilo kao na svoj izvor i svoj temelj: da bi negacija uopšte postojala u svijetu i da bismo, konsekventno tome, mogli da postavimo pitanje o biću, nužno je da Ništavilo na neki neki način bude dato. Potom smo otkrili da *Ništavilo* ne može da bude shvaćeno *izvan* bića, niti kao komplementaran i apstraktan pojam, niti kao neodređena sredina u kojoj bi biće lebdlilo. Da bismo mogli pojmiti ovaj naročiti tip realiteta koje smo nazvali Negativitetima, potrebno je da Ništavilo bude dato u srcu Bića. Ali Biće-po-sebi ne može da proizvede ovo unutar-svjetovno Ništavilo: pojam Bića kao pune pozitivnosti ne sa- on isključuje: on je bez ikakvog odnosa sa njim. Otuda pitanje koje se sada nama postavlja sa naročitom hitnošću: ako Ništavilo ne može da bude shvaćeno ni izvan Bića ni polazeći od Bića i ako, sa druge strane, pošto je ne- bivstvovanje, ne može iz sebe crpiti potrebnu snagu da bi »se ništavalo«, *odakle dolazi Ništavilo?*

Želimo li problem i dalje slijediti, moramo prije svega znati da ništavilu ne možemo pripisati moć da »se ništuje«. Jer, premda je glagol »ništovati se« bio zamisljen sa ciljem da se Ništavilu oduzme i najmanja sličnost sa bivstvovanjem, ipak se mora priznati da se samo *Biće* može ništovati jer, u svakom slučaju, da bi se ništavalo mora se postojati. Međutim, Ništavilo *nije*. O njemu možemo da govorimo samo zato što ono posjeduje samo jednu pojavnost bivstvovanja, samo posuđeno biće, kao što smo to ranije naznačili. Ništavilo *nije*, Ništavilo »jeste bilo«, Ništavilo se ne ništuje, Ništavilo *nije ništavano*. Iz toga slijedi da mora postojati jedno Biće — koje ne bi moglo da bude Po-sebi — i koje ima moć da ništuje Ništavilo, da ga podupire u njegovom biću, da stalno održava njegovo postojanje, *jedno biće preko koga ništavilo dolazi u stvari*. Ali kako se ovo Biće može odnositi prema Ništavilu tako da, preko njega, Ništavilo dolazi u stvari? Prvo treba primijetiti da pretpostavljeno biće ne može da bude pasivno u odnosu prema Ništavilu: ono ga ne može primiti; Ništavilo je moglo *doći* u ovo biće samo preko jednog drugog bića — što bi nas beskonечно vraćalo unatrag. Ali, sa druge strane, Biće sa kojim Ništavilo dolazi u svijet ne može proizvesti Ništavilo ostajući indiferentno prema ovoj proizvodnji, kao stoički uzrok koji proizvodi svoju posljedicu, a da se sam ne mijenja. Bilo bi nesvatljivo da jedno Biće, koje je puna pozitivnost, izvan sebe održava i

kreira Ništavilo transcendentnog bivstvovanja, jer tada u Biću ne bi bilo ništa čime bi se Biće moglo nadići prema Ne-biću. Biće preko koga Ništavilo dolazi u svijet mora ništovati Ništavilo u njegovom Biću i, čak i tako, ono još rizikuje da uspostavi Ništavilo kao nešto transcendentno u samom srcu imanencije, ukoliko ne ništuje Ništavilo u svom biću u *vezi sa svojim bićem*. Biće preko koga Ništavilo dolazi u svijet jeste biće u kojem je, u njegovom Biću, u pitanju Ništavilo njegovog Bića: *biće preko koga Ništavilo dolazi u svijet mora biti svoje vlastito Ništavilo*. A pod tim ne treba shvatiti jedan ništujući akt, koji bi, sa svoje strane, zahitjevaio utemeljenje u Biću, već jednu ontološku karakteristiku traženog Bića. Ostaje da se sazna u kojoj ćemo delikatanjoj i naročitoj regiji Bića susresti ovo Biće koje je svoj- je vlastito Ništavilo.

U našem istraživanju pomoći ćemo se potpunijim ispitivanjem ponaša- nja koje nam je poslužilo kao polazno stanovište. Moramo da se vratimo pitanju. Vidjeli smo, na to se možemo podsjetiti, da svako pitanje u biti pretpostavlja mogućnost negativnog odgovora. U svakom pitanju mi pitamo biće o njegovom biću ili o njegovom načinu bivstvovanja. Ovaj način bivstvovanja ili ovo biće je skriveno: uvijek ostaje otvorena moguć- nost da se ono otkrije kao Ništavilo. Ali samom činjenicom što se smatra da jedno Postojeće uvijek može da se otkrije kao *ništa*, svako pitanje pretpostavlja da se ostvaruje jedno ništujuće povlačenje u odnosu na dato koje postaje obična *prezentacija*, koja oscilira između bića i Ništavila. Stoga je važno da onaj koji pita ima stalnu mogućnost da se odvoji od kauzalnih nizova koji konstituišu biće i koji mogu da proizvedu samo biće. Kad bismo dozvolili da je pitanje određeno univerzalnim determinizmom već u onome koji pita, ono bi tada postalo nejasno, pa čak i nepojmljivo. Realan uzrok, u stvari, proizvodi realnu posljedicu i biće koje je rezultat uzroka uzrokom je potpuno angažovano u pozitivnosti: ukoliko ono u svom biću zavisi od uzroka, ono u sebi ne može da ima ni najmanju klicu ništavila; na taj način, ukoliko onaj koji pita treba da bude u mogućnosti da u odnosu na pitano izvrši neku vrstu ništjućeg povlačenja, on izmiče kauzalnom redu svijeta; odvaja se od Bića. To znači da, dvostrukim kretanjem ništovanja, ništuje pitano u odnosu na sebe, smičajući ga u jedno *neuravno* stanje, između bića i ne-bića — i da se sâm ništuje u odnosu na pitano, otmajući se biću, kako bi iz sebe mogao izvesti mogućnost ne-bića. Na taj način, sa postavljanjem pitanja, uvedena je u svijet izvjesna doza negativnosti: vidimo kako se ništavilo preliva u svijetu i kako treperi na stvarima. Ali, istovremeno, pitanje dolazi od onoga koji pita i koji se, da bi se motivirao u svom biću kao onaj koji pita, odvaja od bića. Pitanje je, dakle, po definiciji, ljudski proces. Čovjek se pokazuje, bar u ovom slučaju, kao jedno biće koje uzrokuje da se Ništavilo pojavi u svijetu i koje je stoga samo podložno ne- bivstvovanju.

Ove primjedbe mogu da nam posluže kao nit vodilja u ispitivanju negativiteta o kojima smo ranije govorili. Nema nikakve sumnje da su to



transcendentni realiteti: distanca nam se, na primjer, nameće kao nešto sa čim treba računati, što naporom treba savladati. Ipak, ovi realiteti su vrlo specifične prirode: svi oni neposredno označavaju suštinski odnos ljudske stvarnosti prema svijetu. Oni imaju svoje porijeklo u činu očekivanja ili projekta ljudskog bića; svi oni označavaju jedan aspekt bića, ukoliko se ono pojavljuje ljudskom biću koje se angažuje u svijetu. A odnosi čovjeka sa svijetom, koje indiciraju ovi negativiteti, nemaju ništa zajedničko sa odnosima *a posteriori* koji se oslobađaju našom empirijskom aktivnošću. Nije riječ više o odnosima *instrumentalnosti* preko kojih se, prema Hajdegeru, predmeti u svijetu otkrivaju »ljudskoj stvarnosti«. Svaka negativnost pojavljuje se kao jedan od suštinskih uslova instrumentalnosti. Da bi se totalitet bića rasporedio oko nas u instrumente, da bi se razdijelio u diferencirane skupove koji se odnose jedni na druge i koji mogu služiti, potrebno je da se negacija pojavi, ne kao stvar među drugim stvarima, već kao kategorijalno pravilo koje upravlja redom i ponovnom raspodjelom velikih bivstvujućih masa u stvari. Na taj način uskrnuće čovjeka u središtu bića koje ga »okružuje« čini da se svijet otkrije. Ali suštinski i prvobitan momenat ovog uskrnuća jeste negacija. Tako smo dostigli prvi cilj ovog istraživanja: čovjek je biće preko koga ništavilo dolazi u svijet. Ali ovo pitanje odmah povlači za sobom jedno drugo pitanje: šta bi čovjek u svom biću morao da bude da bi ništavilo preko njega došlo u biće?

Biće može da rodi samo biće i, ako je čovjek obuhvaćen ovim procesom rađanja, iz njega može proizaći samo biće. Ako je čovjek u mogućnosti da se pita o ovom procesu, to jest da ovaj proces stavi u pitanje, on tada mora da bude u mogućnosti da ga zadrži pod pogledom kao skup, to jest da se sam stavi *izvan bića* i da istovremeno oslabi bivstvujuću strukturu bića. No i pored toga, »ljudskoj stvarnosti« nije dato da poništava, čak ni provizorno, bivstvujuću masu koja je postavljena naspram nje. Ona može da modifikuje samo svoj *odnos* sa ovim bićem. Za nju, staviti jedno posebno postojeće izvan kruga, znači staviti sebe izvan kruga u odnosu na to postojeće. U tom slučaju, ona mu izmiče, ona je izvan dosega, ono ne može djelovati na nju, ona se povukla *sa one strane ništavila*. Dekart je, poslije stoika, dao ime ovoj mogućnosti koju ima ljudska stvarnost da luči ništavilo koje je izoluje: to je *sloboda*. Ali sloboda je ovdje samo jedna riječ. Želimo li dublje prodrijeti u pitanje, ne smijemo se zadovoljiti ovim odgovorom i sada se moramo pitati: šta je ljudska sloboda ako ništavilo preko nje dolazi u svijet?

Problem slobode još ne možemo da razmatramo u svoj njegovoj širini<sup>10</sup>. U stvari, koraci koje smo do sada poduzeli jasno pokazuju da sloboda nije jedna sposobnost ljudske duše koja bi mogla da se razmatra i opisuje izolovano. Pokušali smo da odredimo biće čovjeka ukoliko ono uslovljava pojavu ništavila i ovo biće nam se pokazalo kao sloboda. Na taj

način, sloboda kao uslov potreban za ništovanje ništavila nije samo jedno *svojstvo*, među ostalima, koje bi pripadalo suštini ljudskog bića. Uostalom, naznačili smo već da odnos esencije prema egzistenciji kod čovjeka nije sličan onome što je taj odnos za stvari u svijetu. Ljudska sloboda prethodi čovjekovoj esenciji i čini je mogućom: esencija ljudskog bića lebdí u njegovoj slobodi. Ono što nazivamo slobodom nije moguće razlikovati od *bića* »ljudske stvarnosti«. Čovjek ne postoji *prvo* da bi *zatim* bio slobodan; ne postoji razlika između bića čovjeka i njegovog »slobodnog-bivstvovanja«. Sad još nije vrijeme da se izvrši frontalni napad na pitanje koje iscrpno može da bude razmatrano samo u svjetlu strogog razjašnjenja ljudskog bića; ovdje razmatramo slobodu u vezi sa problemom ništavila i upravo u tolikoj mjeri u kojoj ona uslovljava njegovo pojavljivanje.

Najpre se evidentno pokazuje da se ljudska stvarnost može odvojiti od svijeta u pitanju, u metodičkoj sumnji, u skeptičkoj sumnji, u *εποχή*, itd. — samo ako je ona, po svojoj prirodi, odvajanje od sebe same. Ovo je uvidio Dekart, koji utemeljuje sumnju na slobodi, zahtijevajući za nas mogućnost da odložimo naše sudove — i Alen poslije njega. I Hegel, takođe u ovom smislu, dokazuje slobodu duha ukoliko je duh posredovanje, to jest nešto Negativno. Nadalje, jedna od tendencija savremene filozofije sastoji se u naporu da u ljudskoj svijesti vidi jednu vrstu bijega od sebe: takav je smisao hajdegerovske transcencije; Husserlova i Brentanova intencionalnost, takođe, u velikoj mjeri, ima karakter bijega od sebe. Ali još uvijek nismo u mogućnosti da razmotrimo slobodu kao unutrašnju strukturu svijesti: u ovom momentu nedostaju nam i instrumenti i tehnika koji bi nam dozvolili da uspijemo u tom poduhvatu. Ono što nas sada interesuje jeste vremenski proces, jer je pitanje, kao i sumnja, jedno ponašanje: ono pretpostavlja da se ljudsko biće prvo nalazi u krilu bića i da se zatim mištujućim povlačenjem oslobađa od njega. Na taj način ovdje razmatramo uslov ništovanja kao odnos prema sebi u toku vremenskog procesa. Želimo naprosto pokazati da se, izjednačujući svijest sa uzročnim nizom koji se beskrajno nastavlja, ona prenosi u punoću bivstvovanja i, time, čini da se vrati u neograničen totalitet bića, kao što to dobro pokazuje jalovost psihološkog determinizma da se odvoji od univerzalnog determinizma i da se konstituiše kao odvojen niz. Soba onoga koji je odsutan, knjige koje je listao, predmeti koje je dodirivao, sami po sebi nisu ništa drugo do *knjige, predmeti*, to jest, puni aktualiteti: tragovi koje je ostavio mogu da budu dešifrovani samo unutar situacije u kojoj je on već pretpostavljen kao odsutan. Knjiga sa savijenim uglovima i pohabanim listovima sama po sebi nije knjiga koju je Pjer listao i koju više ne lista: ako se posmatra kao sadašnja i transcendentna motivacija moje percepcije, ili čak kao sintetičko i uređeno strujanje mojih čulnih impresija, ona je tada samo jedna knjiga sa povijenim i istrošenim listovima; ona se može odnositi samo na sebe samu ili na prisutne predmete: na svjetliju koja je osvijetljava, na sto na kojem se nalazi. Bilo bi uzaludno pozivati se na asocijaciju izazvanu dodirnom, kao Platon u

<sup>10</sup> Vidi dio IV, glava prva.

*Pedoni*, koji čini da se predstava odsutnog pojava vijuje na margini percepcije lire ili citre koje je dodirivao. Ova predstava je, ako se posmatra sama po sebi i u duhu klasičnih teorija, izvjesna punoća; to je konkretna i pozitivna psihicka činjenica. O njoj bi, konsekventno tome, trebalo donijeti dvostruko negativan sud: subjektivno, da bi se označilo da predstava nije percepcija — objektivno, da bi se poreklo da je Pjer o kome formitiran predstavi sada tu. To je čuveni problem osobina istinite predstave koji je toliko zaokupljao psihologe, od Tena do Spajera. Asocijacija, kao što vidimo, ne rješava problem: ona ga vraća natrag na nivo refleksije. U svakom slučaju, ona zahtijeva negaciju, to jest, ništujuce povlačenje svijesti naspram predstave shvaćene kao subjektivan fenomen, da bi je postavila upravo tako kao da je ona samo subjektivan fenomen. Na drugom mjestu<sup>11</sup> pokušao sam pokazati da je, ako predstavu *prvo* postavimo kao percepciju koja se obnavlja, radikalno nemoguće *zanim* razlikovati je od aktuelne percepcije. Predstava u samoj svojoj strukturi mora da sadržava jednu ništujucu tezu. Ona se konstituiše kao predstava postavljajući svojoj predmet tako kao da postoji negdje *drugo* ili kao da uopšte *ne postoji*. Stoga u sebi nosi dvostruk negaciju: ona je prvo ništovanje svijeta (ukoliko svijet nije svijet koji bi zamisljen predmet u predstavi sada nudio kao aktuelan predmet percepcije), zatim ništovanje predmeta predstave (ukoliko je taj predmet postavljen kao nestvaran) i istovremeno ništovanje sebe same (ukoliko nije konkretan i pun psihicki proces). Bilo bi uzaludno — da bi se objasnio kako shvatan Pjerovo odsustvo u ovoj sobi — pozivati se na one čuvene Husserlove »prazne intencije« koje su, velikim dijelom, konstitutivi percepcije. Između različitih perceptivnih intencija zaista postoje odnosi *motivacije* (ali motivacija nije uzročnost) i, među ovim intencijama, neke su pune, to jest ispunjene onim na šta smjeraju, a druge prazne. Ali kako upravo materija koja treba da ispuni prazne intencije *ne postoji*, ona ne može da bude to što ih motivira u njihovoj strukturi. I kako su druge intencije pune, one takođe ne mogu da motiviraju prazne intencije, ukoliko su one prazne. Štaviše, ove intencije su psihicke prirode i bilo bi pogrešno posmatrati ih kao stvari, to jest kao primaoce koji bi prvo bili dati, koji bi, prema okolnostima, mogli biti praznjeni i punjeni i koji bi, po svojoj prirodi, bili indiferentni prema svom stanju praznine ili punoće. Izgleda da Husserl nije uvijek mogao izbeći ovu iluziju stvari. Da bi intencija bila prazna, ona mora da bude svjesna sebe same kao prazne i upravo kao prazne *od* one materije na koju smjera. Prazna intencija konstituiše se sama kao prazna tačno u tolikoj mjeri u kojoj postavlja svoju materiju kao nepostojeću ili odsutnu. Ukratko, prazna intencija je svijest o negaciji koja se transcendira prema jednom predmetu koji postavlja kao odsutan ili nepostojeći. Na taj način, makarvo da je objašnjenje koje bismo o tome dali, Pjerovo odsustvo, da bi bilo konstatovano ili shvaćeno, zahtijeva jedan negativan momenat preko

<sup>11</sup> *Imaginacija* (L'Imagination, Alcan, 1936).

kog se svijest, u odsustvu svakog ranijeg određenja, sama konstituiše kao negacija. Ako, polazeći od percepcije ove sobe, mislim o onom ko je tu ranije stanovao i ko više nije u ovoj sobi, prisiljen sam nužno da izvedem jedan misaoni čin koji nijedno ranije stanje ne može odrediti niti motivirati, ukoliko, da u sebi izvršim prekid sa bićem. I ukoliko neprestano koristim negativitet da bih izdvojio i odredio postojeće, to jest da bih ih mislio, sukceija mogni »svijesti« je stalno odvajanje posljedice od uzroka, jer svaki ništujuci proces može da ima svoj izvor samo u sebi samom. Kad bi moje sadašnje stanje bilo samo produženje mog ranijeg stanja, svaka pukotina kroz koju bi se negacija mogla uvući bila bi potpuno zapušena. Svaki psihicki proces ništovanja implicira, dakle, jedan rascjep između neposredne psihicke prošlosti i sadašnjosti. Upravo ovaj rascjep jeste ništavanje. U najmanju ruku može se reći da ostaje mogućnost sukcesivne implikacije između ništujucih procesa. Moja konstatacija Pjerove odsutnosti mogla bi još da bude odredjujuća za moje žaljenje što ga nisam vidio; vi misle isključili mogućnost jednog determinizma ništovanja. Ali, pored toga što prvobitno ništovanje niza mora nužno da bude odvojeno od ranijih pozitivnih procesa, šta može značiti motivacija ništavanja ništavilom? Biće se zaista može stalno *ništovati*, ali ukoliko se ništuje, ono utoliko odbija da bude izvor drugog fenomena, pa čak i drugog ništovanja.

Ostaje da se objasni kako je ovo odvajanje, ovo oslobađanje svijesti koje uslovljava svaku negaciju. Ako posmatramo raniju svijest zamisljenu kao motivaciju, odmah očigledno vidimo da *ništa* nije ukliznulo između tog i sadašnjeg stanja. Nije bilo nikakvog prekida kontinuiteta u toku vremenskog razvoja: inače bi nas to prisililo da se vratimo na neprihvatljiv koncept beskrajnne djeljivosti vremena i vremenske tačke ili trenutka kao granice dijeljenja. Takođe nije bilo naglog ubacivanja čvrstog elementa koji bi ranije odvojilo od kasnijeg, kao što oštrica noža razdvaja voće na dva dijela; niti postoji *slabljenje* motivirajuće snage ranije svijesti: ona ostaje ono što jeste; ne gubi od svoje hitnosti. *Ništa* je upravo to što odvajaja ranije od kasnijeg. I ovo ništa je apsolutno nesavladano upravo zato što je ništa; u svakoj prepriki koja treba da bude savladana ima nešto pozitivno što se pokazuje kao da treba da bude savladano. Ali u slučaju koji nas interesuje uzaludno bi bilo tražiti otpor koji treba razbiti, prepreku koju treba savladati. Ranija svijest je uvijek *tu* (iako sa »poprošljenom« promjenom); ona uvijek održava odnos interpretacije sa sadašnjom svijesću, ali na temelju ovog egzistencijalnog odnosa, ona je stavljena izvan igre, izvan kruga, među zgrade, upravo kao što je, u očima onog koji praktikuje fenomenološko éroyti, svijet i u njemu i izvan njega. Na taj način uslov da bi ljudska stvarnost mogla poreći čitav svijet ili dio svijeta sastoji se u tome što ona nosi u sebi ništavilo kao *ništa* koje odvajaja njenu sadašnjost od njene prošlosti. Ali ovo još nije sve, jer ovo *ništa*, koje se razmatra, još ne bi imalo misao ništavila: uklanjanje bića koje bi ostalo bez imena, koje ne bi bilo svijest o tome da uklanjanja biće, došlo bi izvan svijesti i, ponovnim

uvodjenjem neprozirnosti usred apsolutne prozirnosti, imalo bi za posljedicu njeno cijepanje na dvoje<sup>12</sup>. Osim toga, ovo ništa uopšte ne bi bilo negativno. Ništavilo je, kao što smo to ranije vidjeli, temelj negacije, jer ono, zato što je negacija kao bivstvovanje, skriva negaciju unutar sebe. Mora, dakle, da se svjesno bice samo konstituiše u odnosu prema svojoj prošlosti, ali na takav način da je ništavilom odvojeno od ove prošlosti; ono mora da bude svjesno ovog bivstvujućeg cijepanja, ali ne kao fenomena koji doživljava, nego kao svjesne strukture koja je ono. Sloboda je ljudsko biće koje stavlja svoju prošlost izvan igre i luči svoje vlastito ništavilo. Treba shvatiti da se ova prvobitna nužnost, da se bude svoje vlastito ništavilo, ne pojavljuje svijesti povremeno i prilikom posebnih negacija: ne postoji poseban momenat psihičkog života u kom se, bar kao sekundarne strukture, ne pojavljuju negativni ili upitni stavovi; svijet se kontinuirano doživljava kao ništovanje svog prošlog bića.

Ali, neko će povjerovati, bez sumnje, da nam se ovdje može uputiti jedna primjedba koju smo i sami često postavljali: ako ništajuća svijest postoji samo kao svijest o ništovanju, morali bismo da budemo u mogućnosti da odredimo i opišemo stalni modus svijesti, prisutan kao svijest, i koji bi bio svijest o ništovanju. Da li ova svijest postoji? Evo, dakle, novog pitanja koje se ovdje postavlja: ako je sloboda biće svijesti, svijest mora da postoji kao svijest o slobodi. Kakvu formu uzima ova svijest o slobodi? U slobodi ljudsko biće je svoja vlastita prošlost (kao i svoja vlastita budućnost) u formi ništovanja. Ako nas naše analize nisu odvele sa pravog puta, tada da ljudsko biće, ukoliko je svjesno bivstvovanja, mora da postoji izvjestan način da se održava naspram svoje prošlosti i svoje budućnosti, jer ono, istovremeno, i jest i nije ova prošlost i ova budućnost. Na ovo pitanje odmah možemo da damo odgovor: u strepnji čovjek postaje svjestan svoje slobode ili, ako hoćete, strepnja je način bivstvovanja slobode kao svijesti o bivstvovanju; u strepnji sloboda je u svom biću u pitanju za sebe samu.

Opisujući strepnju u odnosu na ono što nekom nedostaje, Kjerkegor je određuje kao strepnju pred slobodom. Ali Hajdeger, za kog se zna da je bio pod Kjerkegorovim uticajem<sup>13</sup>, suprotno tome smatra strepnju shvatanjem ništavila. Ova dva opisa strepnje ne izgledaju nam kontradiktorna: naprotiv, podrazumijevaju jedan drugog.

Najpre treba dati pravo Kjerkegoru: strepnja se razlikuje od straha po tome što strah jeste strah od bića u svijetu, a strepnja je strepnja pred sobom. Vrtoglavica je strepnja u tolikoj mjeri ukoliko se bojim, ne da ću pasti u provaliju već da ću se sâm baciti u nju. Jedna situacija izaziva strah ukoliko postoji mogućnost da izvana promijeni moj život, a moje biće izaziva strepnju do te mjere da nemam povjerenja u samog sebe niti u svoje

<sup>12</sup> Vidi »Uvod«, dio III.

<sup>13</sup> Ž. Val: *Studije o Kjerkegoru*: Kjerkegor i Hajdeger. (J. Wahl: *Etudes Kierkegaardennes*: Kierkegaard et Heidegger.)

vlastite reakcije u toj situaciji. Priprema artiljerije, koja prethodi napadu, može izazvati strah kod vojnika koji preživljava bombardovanje, ali strepnja će se roditi u njemu kada bude pokušao da predvidi svoje držanje kojim će se suprotstaviti bombardovanju, kada se bude pitao da li će moći »izdržati«. Slično tome, regrut koji se javlja na aktivnu dužnost u početku rata, u izvjesnim slučajevima, boji se smrti, ali mnogo češće »boji se da će se bojati«, to jest, on strepi pred samim sobom. Većinu vremena opasne ili prijeteće situacije pokazuju se u različitim aspektima: one će biti shvaćene kroz osjećanje straha ili osjećanje strepnje, već prema tome da li smatramo da situacije djeluju na čovjeka ili, pak, čovjek djeluje na situaciju. Čovjek koji je upravo doživio »težak udarac« što je u nekom krahau izgubio velik dio svog bogatstva, može se bojati prijetećeg siromaštva. Doživjeće strepnju momenat kasnije kada, nervozno stežući svoje ruke (simbolička reakcija na akciju koja se nameće ali koja još uvijek ostaje potpuno neodređena), sebi kaže: »Šta da radim? Ali šta da radim?« U ovom slučaju strah i strepnja isključuju jedno drugo, jer je strah nerrefleksivno razumijevanje nečeg transcendentnog, a strepnja refleksivno razumijevanje sebe; jedno se rađa iz destrukcije drugog i konstantan prelaz od jednog ka drugom jeste normalan proces u slučaju koji sam upravo naveo. Ali postoje takode i situacije u kojima se strepnja javlja čista, to jest tako da joj strah ne prethodi niti je slijedi. Ako mi se, na primjer, ukaže nova čast i povjeri delikatan i laskav zadatak, mogu da strepim pri pomisli da, možda, neću biti sposoban da ga ispunim, a ipak neću imati ni najmanji strah od posljedica u svijetu mog mogućeg neuspjeha.

Šta znači strepnja u različitim primjerima koje sam upravo naveo? Uzмимо ponovo primjer vrtoglavice. Vrtoglavica se pokazuje kroz strah: nalazim se na nekoj stazi i bez zaštitne ograde koja vodi duž provalije. Provalija mi se pokazuje kao nešto što treba izbjeći; ona predstavlja smrtnu opasnost. Istovremeno, shvatam izvjestan broj uzroka koji zavise od univerzalnog determinizma i koji ovu smrtnu prijetnju mogu da transformišu u stvarnost: mogu se okliznuti sa kamena i pasti u ponor; trošna zemlja na stazi može izmaći ispod mojih nogu. Preko ovih različitih predviđanja dat sam sebi samom kao stvar; pasivan sam u odnosu prema ovim mogućnostima; one dolaze izvana; ukoliko sam *takođe* predmet u svijetu, podložan gravitaciji, one nisu *moje* mogućnosti. U ovom momentu pojavljuje se *strah* koji je shvatanje sebe sama polazeći od situacije kao razorivog transcendentnog usred transcendentnih, kao predmet koji nema u sebi izvor svog budućeg nestajanja. Reakcija će biti refleksivnog reda: »paziću« na kamenje na putu, držaću se što je najdalje moguće od iverice puta. Sebe shvatam kao onog koji prijeteću situaciju suzbija svim svojim snagama i projektujem ispred sebe izvjestan broj budućih ponašanja koja su namijenjena da prijetnje svijeta zadrže dalje od mene. Ova ponašanja su *moje* mogućnosti. Izmičem strahu samom činjenicom da se snjestam na planu na kom se *moje* vlastite mogućnosti supstituiraju transcendentnim vjerovatnostima u koji-

jedan takav opis sačinjen u terminima stvari i što naseljava duh antagonističkim snagama (to je, na primjer, čuvena »borba razuma protiv strasti« o kojoj govore moralisti), on ne vodi računa o činjenicama. U stvari — tu su pisma Dostojevskog da nam to posvjedoče — u nama ne postoji ništa što bi htjelo na unutrašnju borbu, kao da je trebalo da odmjeravamo motive i pobude prije nego što se odlučimo. Ranija odluka »više se ne kockati« uvijek je tu i, u većini slučajeva, kockar se u prisustvu stola za igranje okreće prema ovoj odluci da bi mu ona pomogla: jer ne želi više da se kocka ili radije, pošto je dan ranije domio odluku, još misli o sebi kao da ne želi da se kocka; vjeruje u efikasnost ove odluke. Ali ono što tada shvata u strepnji nije ništa drugo do upravo totalna nedjelotvornost prošle odluke. Ona je, bez sumnje, tu, ali zaleđena, nedjelotvorna i *prevažidena* samom činjenicom da sam je svjestan. Odluka je još *jasno* tačno ukoliko preko vremenskog toka neprestano ostvarujem svoj identitet sa samim sobom, ali ona nije više *jasno* zbog same činjenice da je predmet za moju svjest. Izmišljen joj; ona ne izvršava zadatak koji sam joj zadao. Odluka je još tu; ja sam sâm ona kao ne-biće. Ovo što kockar shvata u ovom trenutku, još je uvijek stalno narušavanje determinizma. Ništavilo je to što ga odvaja od njega samog: tako bih volio da se više ne kockam; juče sam čak imao sintetičko poimanje situacije (priječeća propast, razočarenje mojih bližnjih) koje me sprečavalo da se kockam. Činilo mi se da sam tako uspostavio *realnu barijeru* između kockanja i sebe, a sada iznenada vidim da moje ranije sintetičko razumijevanje situacije nije ništa drugo do sjećanje na ideju i na jedno osjećanje: da bi mi ta ideja ponovo došla u pomoć, *potrebno je da je slobodno ponovo sačinim ex nihilo*; ona je samo jedna od mojih mogućnosti, kao što je — ni manje ni više od toga — činjenica kockanja druga moja mogućnost. Taj strah, da ću rastuziti svoju porodicu, *moram ponovo otkriti*; moram ga ponovo stvoriti kao doživljeni strah, on stoji iza mene kao fantom bez kostiju; zavisi samo od mene, posudujem mu tijelo. Sam sâm i nag pred iskušanjem kao što sam bio dan ranije i, pošto sam strpljivo izgradio brane i zidove, pošto sam se zatvorio u magičan krug odluke, vidim sa strepnjom da me *ništa* ne sprečava da igram. A strepnja, *to sam ja*, jer samom činjenicom da počinjem postojati kao svijet o bivstvovanju, činim da *me budem* ova prošlost dobrih odluka *koja jesam*.

Uzalud bi bilo prigovarati da je jedini uslov ove strepnje nepoznavanje psihološkog determinizma. Prema tome gledištu, bio bih uznemiren zbog nepoznavanja stvarnih i djelotvornih pobuda koje, u sjeni nesvjesnog, određuju moju akciju. U odgovoru, ukazaćemo prvo na to da nam se strepnja ne pojavljuje kao *dokaz* ljudske slobode: ona nam se pokazuje kao nužan uslov pitanja. Htjeli smo samo pokazati da postoji specifična svjest o slobodi i da je ta svjest strepnja. To znači da smo strepnju u njenoj suštinskoj strukturi htjeli da uspostavimo kao svjest o slobodi. Dakle, posmatrano sa ovog stanovišta, postojanje psihološkog determinizma ne može da obezvrjeđi rezultate našeg opisivivanja: ili je, u stvari, strepnja

nesaznato neznanje ovog determinizma — i tada se ona zapravo poima kao sloboda — ili se, pak, može tvrditi da je strepnja svjest o tome da se ne znaju stvarni uzroci naših činova. U ovom slučaju strepnja bi dolazila iz onoga što bismo predosjećali — tamni veo u dnu nas samih — iz zadržavajućih motiva koji bi iznenada pokrenuli grešne činove. Ali u ovom slučaju iznenada bismo se pojavili kao *stvar u svijetu* i bili bismo za nas same naša vlastita transcendentna situacija. Strepnja bi tada iščekla, da bi ustupila mjesto *strahu*, jer je strah sintetičko shvatanje transcendentnog koje je zadržavajuće.

Ova sloboda, koja nam se otkriva u strepnji, može da bude označena postojanjem ovog *ništa* koje se vlači između motiva i činova. Moj čin ne izmiče određenu motivu *zato* što sam slobodan, nego je, naprotiv, struktura nedjelotvornih motiva uslov moje slobode. I ako neko zapita kakvo je ovo *ništa*, koje utemeljuje slobodu, odgovoricemo da ga ne možemo opisati, jer ono *nije*, ali možemo bar da nagovijestimo njegov smisao, ako kažemo da ovo ništa preko ljudskog bića jeste *bilo* u njegovim odnosima sa njim. Ništa ovdje odgovara nužnosti da se motiv pojavi kao motiv samo kao korelacija svjesti o motivu. Ukratko, čim napustimo hipotezu sadržaja svjesti, moramo uočiti da motiv nikada nije postojao u svjesti: motiv je samo za svjest. I iz same činjenice da se motiv može pojaviti samo kao pojava proizlazi da se sâm konstituiše kao neefikasan. Bez sumnje, on nema spoljašnjost vremensko-prostorne stvari; uvijek pripada subjektivnosti i shvata se kao *moj* motiv; ali je, po svojoj prirodi, transcendencija u imanenciji i svjest mu izmiče samom činjenicom da ga postavlja, jer svjest sada ima zadatak da prenosi na motiv svoje značenje i svoju važnost. Na taj način *ništa*, koje odvaja motiv od svjesti, određuje se kao transcendencija u imanenciji; proizvodeći se sama kao imanencija, svjest ništuje ništa koje čini da ona postoji za sebe samu kao transcendencija. Ali jasno se vidi da ovo ništa, koje je uslov svake transcendentne negacije, može da bude razjašnjeno samo polazeći od dva druga primordijalna ništovanja: 1. svjest *nije* svoj vlastiti motiv ukoliko je *prazna* od svako g sadržaja. To nas upućuje na ništujuću strukturu prerefleksivnog *cogita*. 2. svjest postoji naspram svoje prošlosti i svoje budućnosti kao naspram sebe koje je ona kao ne-biće. To nas upućuje na ništujuću strukturu vremenitosti.

Ipak ovdje još ne možemo da postavimo pitanje razjašnjenja ove dvije vrste ništovanja: u ovom momentu nemamo još potrebnu tehniku na raspolaganju. Ovdje je dovoljno da naznačimo da definitivno objašnjenje negacije neće moći da bude dato izvan opisa svjesti (o) sebi i vremenitosti. Ovdje treba da naznačimo da se sloboda, koja se manifestuje kroz strepnju, određuje stalno obnavljanom obavezom da ponovo sačini *jasno*, koje označava slobodno biće. Zapravo, kada smo ranije pokazali da su moje mogućnosti bile ispunjene strepnjom, zato što je zavislilo samo od *mene* da ih održim u njihovoj egzistenciji, time nismo htjeli reći da su one

proizlazile iz jednog *jastva* koje bi, bar sebi, prvo bilo dato, a zatim prelazilo, u vremenskom toku, od jedne svijesti do druge svijesti. Kockar koji ponovo treba da ostvari sintetičku aperepciju jedne *situacije*, koja mu je zabranjivala da se kocka, mora istovremeno ponovo izumeti *jastvo* koje može da procjenjuje ovu situaciju i koje »je u situaciji«. Ovo jastvo, sa svojim *a priori* i istorijskim sadržajem, jeste *suština* čovjeka. A strepnja kao manifestacija slobode naspram sebe znači da je čovjek uvijek ništavilom odvojen od svoje suštine. Ovdje treba preuzeti Hegelove riječi: »*Wesen ist was gewesen ist*«. Suština je ono što je bilo. Suština je sve ono u ljudskom biću što može da se označi riječima: to *jesie*. A iz ove činjenice slijedi da je totalitet karakteristika to što *objašnjava* čin. Ali čin je uvijek iznad ove suštine; on je ljudski čin samo ukoliko nadilazi svako objašnjenje koje se o njemu može dati, upravo zato što sve ono što kod čovjeka može da bude označeno formulom: to jeste, proizilazi iz činjenice da *je bilo*. Čovjek stalno nosi sa sobom jedno preprosudivalacko razumijevanje svoje suštine, ali iz te činjenice proizilazi da je od nje odvojen ništavilom. Suština je sve ono što ljudska stvarnost shvata u sebi kao *ono što je bilo*. Upravo ovdje strepnja se pojavljuje kao razumijevanje sebe, ukoliko ono postoji kao stalni način odvajanja od onog što ono jeste; ili još bolje: ukoliko se čini da egzistira kao takvo. Jer nikada ne možemo da shvatimo jedan »Erlebnis« kao živu konsekvencu ove *prirode* koja je naša. Tok naše svijesti postepeno konstituise ovu prirodu, ali ona uvijek ostaje iza nas i prati nas kao stalni predmet našeg retrospektivnog razumijevanja. Ova priroda je shvaćena u strepnji, ukoliko je ona jedan zahtjev a ne pribježište.

U strepnji sloboda strepi sama pred sobom, ukoliko nikada *ničim* nije ni poticana ni vezana. Ostaje da se kaže da je sloboda upravo određena kao stalna struktura ljudskog bića: ako strepnja manifestuje slobodu, tada ona mora da bude stalno stanje moje osjećajnosti. Ali, naprotiv, ona je potpuno izuzetna. Kako možemo da objasnimo osobitost fenomena strepnje?

Prije svega treba naznačiti da se svakidašnje situacije našega života, situacije u kojima poimamo naše mogućnosti kao takve u aktivnoj realizaciji ovih mogućnosti i preko nje, ne manifestuju nama preko strepnje, jer sama njihova struktura isključuje strepljeno razumijevanje. Strepnja je, u stvari, prepoznavanje jedne mogućnosti kao *moje* mogućnosti, što znači da se konstituise kada se svijest nađe odsječena ništavilom od svoje suštine ili odvojena samom svojom slobodom od budućnosti. To znači da mi jedno ništajuće ništa ne dopušta nikakav izgovor i da je, istovremeno, ovo što projektujem kao svoje buduće bivstvovanje, uvijek ništovano i svedeno na nivo obične mogućnosti, jer budućnost koja sam ja ostaje izvan mogog dosega. Ali treba primijetiti da, u ovim različitim slučajevima, imamo posla sa vremenskom formom u kojoj sebe očekujem u budućnosti, u kojoj »ugovaram sastanak sa sobom na drugoj strani ovog časa, ovog dana ili ovog mjeseca«. Strepnja je strahovanje da se neću naći na tom sastanku i da, čak, neću željeti da dođem tamo. Ali ja se takođe mogu naći angažovan u

činovima koji mi otkrivaju moje mogućnosti u samom trenutku kada ih realizuju. Paleći ovu cigaretu, spoznajem svoju konkretnu mogućnost ili, ako želite, svoju želju da pušim; samim činom uzimanja ovog pera i ovog papira, otkrivam sebi kao svoju najneposredniju mogućnost čin pisanja ovoga djela: angažovan sam u tom činu i otkrivam ga u momentu kada sam već u njemu. U tom trenutku, to doista ostaje moja mogućnost, jer u svakom trenutku mogu da napustim svoj rad, odgurnem svesku, zatvorim nalivpero. Ali ova mogućnost, da se prekine akcija, odbačena je u drugi plan samom činjenicom da akcija koja mi se otkriva preko mog čina teži da se jasno pokaže kao transcendentna i relativno nezavisna forma. Čovjekova suština jeste nereflektirana svijest. Ona je svijest o nečem i ovo transcendentno koje se otkriva ovoj svijesti jeste naročite prirode: to je *struktura zahtjeva* svijeta koji korelativno otkriva u njoj složene odnose instrumentalnosti. U činu ispisivanja slova koja ispisujem, čitava rečenica, još nedovršena, otkriva se kao pasivan zahtjev da bude napisana. Ona je smisao slova koja formiram, i njen zahtjev nije stavljen u pitanje, jer ja zapravo ne mogu da ispišem riječi, a da ih ne transcendiram prema njoj i jer otkrivam da je ona nužan uslov smisla riječi koje ispisujem. U isto vrijeme i unutar ovog čina, otkriva se i organizuje indikativan kompleks instrumenata (pero-mastilo-papir-linije-margina, itd.), kompleks koji ne može da bude shvaćen za sebe ali koji se pojavljuje u srcu transcendencije koja mi otkriva pasivan zahtjev rečenice koja treba da bude napisana. Na taj način, angažovao sam se u kvazi-opštostima svakidašnjih činova, potvrđivao sam i otkrivam svoje mogućnosti ostvarujući ih u samom činu njihovog ostvarivanja kao zahtjeve, kao hitne potrebe, kao sredstva. I bez sumnje, u svakom činu ove vrste ostaje mogućnost da se ovaj čin stavi u pitanje, ukoliko se odnosi na udaljenije i suštinskije ciljeve kao na svoja konačna značenja i moje suštinske mogućnosti. Tako je, na primjer, rečenica koju pišem značenje slova koja ispisujem, ali je čitavo djelo koje želim da napišem takođe značenje rečenice. I ovo djelo je jedna mogućnost povodom koje mogu da osjećam strepnju: ono je zaista *moja* mogućnost i ne znam da li ću sutra nastaviti; moja sloboda u odnosu na njega sutra može da pokaže svoju ništajuću moć. Ali ova strepnja podrazumijeva shvatanje djela isto tako kao i shvatanje *moje* mogućnosti: moram direktno da se postavim naspram njega i da ostvarim svoj odnos prema njemu. To će reći da u odnosu na njega ne treba da postavljam objektivna pitanja tipa: »Da li je potrebno pisati ovo djelo?«, jer me ova pitanja jednostavno upućuju na šira objektivna značenja takva kao što su: »Da li je oportuno pisati u ovom momentu?«, »Nije li ovo ponavljanje druge takve knjige?«, »Da li je sadržaj ovog djela dovoljno interesantan? Da li je taj sadržaj dovoljno promišljen?«, itd., sva značenja koja ostaju transcendentna i koja se pokazuju kao mnoštvo zahtjeva svijeta. Da bi moja sloboda strepila povodom knjige koju pišem, potrebno je da se o va knjiga pojavi u njenom odnosu sa mnom; to znači da je sa jedne strane, potrebno da otkrijem svoju *suštinu* kao *ono što*



*sam bio* (ja sam bio) »onaj koji je htio napisati ovu knjigu«, zamislilo sam je, vjerovao sam kako može da bude interesantno da je napisem i konstituisao sam se na takav način da me više nije moguće *razumjeti*, a da se nema u vidu činjenica da je ova knjiga *bila* moja sušinska mogućnost); sa druge strane, moram otkriti ništavilo koje odvajaju moju slobodu od ove suštine (*bio sam*) »onaj koji je htio napisati«, ali *ništa*, čak ni ono što sam bio, ne može da me prisili da je napisem); na kraju, moram otkriti ništavilo koje me odvajaju od onoga što ću biti (otkrivam da je stalna mogućnost da napustim knjigu uslov mogućnosti da je napisem i smisao moje slobode).

Potrebno je da, u samom stvaranju knjige kao moje mogućnosti, shvatim svoju slobodu kao mogućeg rušitelja, u sadašnjosti i u budućnosti, onoga što jesam. To znači da je potrebno da se postavim na plan refleksije. Sve dotle dok ostajem na planu čina, knjiga koju treba da napisem nije ništa drugo do daleko i pretpostavljeno značenje čina koji mi otkriva moje mogućnosti: knjiga je samo implikacija čina; ona nije tematizovana i postavljena za sebe; ona ne »postavlja pitanje«; nije shvaćena niti kao nužna niti kao slučajna; ona je samo permanentan i dalek smisao polazeći od koga mogu da shvatim ovo što sada pišem. Otuda slijedi da je ona shvaćena kao *bivstvovanje*. To znači da mogu dati određeno značenje svojoj rečenici samo postavljajući knjigu kao *postojeci temelj* na kom se moja sadašnja i postojeća rečenica uzdiže. Dakle, u svakom trenutku bačeni smo u svijet i angažovani. To znači da djelujemo prije nego što postavimo naše mogućnosti i da ove mogućnosti, koje se otkrivaju kao ostvarene ili u toku ostvarivanja, upućuju na značenja koja nužno zahtijevaju posebne čimove da bi bila stavljena u pitanje. Budihnik koji ujutro zvoni ukazuje na mogućnost mog odlaska na posao koji je *moja* mogućnost. Ali shvatiti zahtjev budihnika kao zahtjev, znači ustati. Čin ustajanja je dakle umirujući, jer izbjegava pitanje: »Da li je rad *moja* mogućnost?« i, konsekventno tome, ne stavlja me u poziciju da shvatim mogućnost mirovanja, odbijanja rada i, konačno, odbijanje svijeta i smrti. Ukratko, ukoliko shvatam smisao zvonjenja, već sam na nogama na njegov poziv; ovo shvatanje čuva me od uznemirujuće intuicije da sam taj koji budihniku daje njegov zahtjev: ja i samo ja. Na isti način, ono što bi se moglo nazvati svakidašnjom moralnošću, isključivo je iz etičke strepnje. Etička strepnja postoji kada je posmatram u mom izvornom odnosu prema vrijednostima. Vrijednosti su, u stvari, zahtjevi koji traže neki temelj. Ali ovaj temelj ni u kom slučaju ne može da bude *bice*, jer bi svaka vrijednost koja bi temeljila svoju idealnu prirodu na svom biću time prestala da bude vrijednost i realizirala bi heteronomiju moje volje. Vrijednost dobiva svoje bice od svog zahtjeva, a ne svoj zahtjev od svog bica. Ona se, dakle, ne otkriva kontemplativnoj intuiciji koja bi je shvatila kao *nešto što jeste* vrijednost i time bi joj oduzela pravo na svoju slobodu. Naprotiv, ona može da se otkrije samo jednoj aktivnoj slobodi koja čini da ona postoji kao vrijednost samom činjenicom što je prepoznaje kao takvu. Iz toga slijedi da je moja

sloboda jedini temelj vrijednosti i da me *ništa*, apsolutno ništa, ne opravdava da prihvatim ovu ili onu vrijednost, ovu ili onu skalu vrijednosti. Ja sam, kao bivstvovanje preko koga vrijednosti postoje, apsolutno neopravdljiv. Moja sloboda strepi zato što je temelj vrijednosti, dok je sama bez temelja. Osim toga, ona strepi zato što se vrijednosti, zbog činjenice da se po prirodi otkrivaju nekoj slobodi, ne mogu otkriti a da istovremeno ne budu »stavljene u pitanje«, jer se mogućnost da se naknadno preokrene skala vrijednosti pojavljuje komplementarno kao *moja* mogućnost. Strepnja pred vrijednostima jeste prepoznavanje idealiteta vrijednosti.

Ali, obično, moj stav prema vrijednostima je veoma umirujući. Angažovan sam, zapravo, u svijetu vrijednosti. Uznemirujuća aperepcija vrijednosti — pošto ih moja sloboda podržava u biću — jeste kasniji i posredovan fenomen. Neposredno jeste svijet sa svojom nužnošću; i, u ovom svijetu u kome sam angažovan, moji činovi čine da vrijednosti iskaču kao jarebice; moja indignacija otkriva mi antivrijednost »niskost«, moje divljenje otkriva mi vrijednost »veličinu«. I, naročito, moje podtrgavanje mnoštvu tabua, što je stvarno, otkriva mi ove tabue kao one koji stvarno postoje. Buržuji koji se sami nazivaju »poštenim ljudima« nisu postali poštenu nakon promišljanja moralnih vrijednosti: oni su već od momenta njihovog javljanja u svijetu bačeni u jedan oblik ponrašanja čiji je smisao poštenje. Na taj način poštenje stiče bice; ono nije stavljeno u pitanje. Vrijednosti su posijane na mom putu kao hiljade malih stvarnih zahtjeva sličnih natpisima koji zabranjuju da se gazu po travi.

Na taj način, mi se nama, u ovome što ćemo nazvati svijet neposrednog koji se otkriva našoj neretlektiranoj svijesti, ne pojavljujemo *prvo* da bismo *zanim* bili bačeni u poduhvate. Naše bice je neposredno »u situaciji«, što znači da se *pojaviuje* u poduhvatima i saznanje sebe prvo ukoliko se reflektuje u ovim poduhvatima. Otkrivamo se, dakle, u svijetu ispunjenom zahtjevima u krugu projekata »u toku realizacije«: pišem, pušicu, večeras imam sastanak sa Pjerom, ne smijem zaboraviti da odgovorim Simonu, nemam pravo da više skrivam istinu od Kloda. Sva ova trivijalna pasivna očekivanja stvarnog, sve ove banalne i svakidašnje vrijednosti, istinu govoreći, dobivaju svoj smisao od mog originalnog projekta koji je moj izbor mene sama u svijetu. Ali, da budemo određeni, ovaj moj projekat prema originalnoj mogućnosti koja čini da postoje vrijednosti, zahtjevi, očekivanja i uopšte svijet, pojavljuje mi se samo preko svijeta kao smisao i apstraktno i logičko značenje mojih poduhvata. Za ostale, postoje konkretno budihnici, natpisi, porezi, policija i toliko mnogo drugih zaštitna od strepnje. Ali čim se distanciram od poduhvata, čim sam upućen na sebe sama, zato što se moram čekati u budućnosti, otkrivam se izmenada kao onaj koji budihniku daje njegov smisao, onaj koji sebi natpisima zabranjuje da hoda po cvjetnjaku ili po livadi, onaj od koga šefova naređenja dobivaju svoju hitnost, onaj koji odlučuje o značenju knjige koju piše i, konačno, onaj koji čini da vrijednosti postoje da bi svojim zahtjevima odredile

njegovu akciju. Pojavljujem se sâm i u strepnji naspram jedinstvenog i originalnog projekta koji konstituise moje biće; sve barijere, sve zaštitne ograde, ruše se, ništovane sviješću o mojoj slobodi: nemam, niti mogu da imam utocište ni u jednoj vrijednosti protiv činjenice da sam taj koji održava vrijednosti u biću; ništa ne može da me osigura protiv mene sama, odvojenog od svijeta i od moje suštine ovim ništavilom koje *sam* ja; moram da ostvarim smisao svijeta i svoje suštine: o tome odlučujem, sâm, bez opravdanja i bez izvinjenja.

U strepnji, dakle, sloboda refleksivno shvata samu sebe. U tom smislu, ona je posredovanje, jer iako je neposredna svijest o sebi samoj, ona izbija iz negacije zahtjeva svijeta. Ona se pojavljuje čim se oslobodim svijeta u kom sam bio angažovan da bih se sam shvatio kao svijest koja posjeduje preontološko razumijevanje svoje suštine i preprosuđivalački smisao svojih mogućnosti; ona se suprotstavlja duhu ozbiljnosti koji shvata vrijednosti polazeći od svijeta i koji prebiva u umirujućoj i stvarovitoj potvrdi vrijednosti. U ozbiljnom stanju određujem se polazeći od predmeta i ostavljam po strani *a priori* kao nemoguće sve poduhvate za koje nisam raspoložen da ih poduzmem; značenje koje je moja sloboda dala svijetu shvatam kao značenje koje dolazi od svijeta i koje konstituise moje obavezé i moje biće. U strepnji, sâm se shvatam istovremeno kao totalno slobodan i kao onaj koji je u mogućnosti da stvara smisao svijeta samo ako mu taj smisao dolazi preko mene.

Ipak ne bi trebalo zaključiti da je dovoljno da se neko prenese na refleksivan plan i da posmatra svoje daleke i neposredne mogućnosti da bi se shvatio u *čistoj* strepnji. U svakom trenutku refleksije strepnja se rađa kao struktura refleksivne svijesti, ukoliko ovu svijest posmatra kao predmet svoje refleksije; ali još uvijek ostaje moguće da podržim različite tipove ponašanja u odnosu prema svojoj vlastitoj strepnji, naročito ponašanja bijega. Sve se, u stvari, događa tako kao da je naše suštinsko i neposredno ponašanje u odnosu prema strepnji bilo izbjegavanje. Psihološki determinizam, prije nego što je postao teorijski pojam, bio je najprije stav opravdanja ili, ako želite, temelj svih opravdavajućih stavova. On je refleksivno ponašanje prema strepnji, jer tvrdi da u nama postoje antagonističke snage čija je vrsta postojanja uporediva sa postojanjem stvari; pokušava da ispuni praznine koje nas okružuju i da ponovo uspostavi veze između prošlosti i sadašnjosti, te između sadašnjosti i budućnosti; opskrbljava nas produktivnom *prirodom* naših činova i upravo ove činove čini transcendentnim; obdaruje ih inercijom i spoljašnjošću koje im određuju temelji u nečem drugom što nisu oni sami i koje veoma ohrabruju zato što čine jednu stalnu igru *izvijenja*; psihološki determinizam poriče ovu transcendentniju ljudske stvarnosti koja čini da se ova pojava u strepnji iznad svoje vlastite suštine; u isto vrijeme, svodeći nas na to da *nikada ne budemo ništa drugo do ono što jesmo*, ponovo uvodi u nas apsolutnu pozitivnost bića-po-sebi i, time, ponovo nas integriše u krilu bića.

Ali ovaj determinizam, refleksivna odbrana protiv strepnje, nije dat kao refleksivna *intuicija*. On ne može ništa protiv *očiglednosti* slobode i pokazuje se kao vjerovanje u mogućnost utocišta, kao idealan cilj prema kome možemo izbjeci strepnju. Ovo se pokazuje, na filozofskom području, činjenicom da deterministički psiholozi ne pretenduju da utemele svoju tezu na čistim datostima introspekcije. Oni je predstavljaju kao zado voljavaju hipotetu čija vrijednost proizilazi iz činjenice da računna na činjenice — ili kao postulat nužan za uspostavljanje čitave psihologije. Oni priznaju postojanje neposredne svijesti o slobodi koju im njihovi protivnici suprotstavljaju pod nazivom »intuitivan dokaz unutrašnjeg otkrivanja. Na taj usmjeravaju raspravu na *vrijednost* ovog unutrašnjeg otkrivanja. Na taj način o intuiciji koja nam omogućuje da se shvatimo kao prvi uzrok naših stanja i naših činova nije niko raspravljao. Iz toga slijedi da svako od nas može da pokuša da posreduje strepnju uzdižući se iznad nje i *smatrajući* je iluzijom koja bi proizilazila iz neznanja da smo stvarni uzroci naših činova. Problem koji će se tada postaviti jeste problem stepena vjerovanja u ovo posredovanje. Da li je strepnja koja se prosuđuje razoružana strepnja? Očigledno ne; ipak, ovdje se rađa nov fenomen: proces odvajanja u odnosu na strepnju koji, ponovo, u sebi pretpostavlja jednu ništujuću moć.

Sam po sebi, determinizam ne bi bio dovoljan da utemelji odvajanje, jer je on samo postulat ili hipoteza. On je konkretniji napor bijega koji se odvija na planu refleksije. To je najprije jedan pokušaj odvajanja u odnosu na mogućnosti koje su suprotne *mojoj* mogućnosti. Kada se konstituišem kao razumijevanje jedne mogućnosti kao *moje* mogućnosti, moram da prepoznam njeno postojanje na kraju svog projekta i da je shvatim kao sebe sama koji se očekuje tamo u budućnosti, odvojen od sebe jednim ništavilom. U tom smislu shvatam sebe kao prvi izvor svoje mogućnosti i to je ono što se obično naziva sviješću o slobodi; ova struktura svijesti i samo ona jeste ono što pristalice slobodne volje imaju u vidu kada govore o intuiciji unutrašnjeg smisla. Ali događa se, istovremeno, da prisiljavam sebe da se *odvojim* od konstitucije drugih mogućnosti koje su protivurječne *mojoj* mogućnosti. Istinu govoreći, ne mogu djelovati tako da ne postavim njihovo postojanje istim pokretom koji rađa izabrane mogućnosti kao *moje*; ne mogu se uzdržati da ih ne konstituišem kao *žive* mogućnosti, to jest kao one mogućnosti koje *imaju mogućnost da postanu moje mogućnosti*. Ali nastojim da ih vidim obdarene jednim transcendentnim i čisto logičkim bićem, ukoliko, kao stvari. Ako razmatram na refleksivnom planu mogućnost pisanja ove knjige kao *svoju* mogućnost, tada činim da se između ove mogućnosti i moje svijesti pojavi ništavilo bivstvovanja koje mogućnost pisanja ove knjige konstituise kao mogućnost i koju shvatam upravo u stalnoj mogućnosti da je mogućnost da se ne napiše ova knjiga *moja* mogućnost. Ali pokušavam da se prema ovoj mogućnosti, da se knjiga ne napiše, ponašam kao prema jednom predmetu koji može da se posmatra i postajem svjestan onoga što želim tu da vidim: pokušavam da shvatim ovu



mogućnost da se ne piše kao nešto što treba da bude pomenuto, ali što se mene ne tiče. Ona mora da bude spoljašnja mogućnost u odnosu prema meni, kao što je pokret spoljašnji u odnosu prema nepokretnoj biljarskoj kugli. Kad bih u tom mogao uspeti, mogućnosti neprijateljske *mojoj* mogućnosti, konstituisane kao logički entiteti, izgubile bi svoju efikasnost; one više ne bi bile prijeteće, jer bi bile *spoljašnje* i okružavale bi moju mogućnost kao čisto *pojmljive* slučajnosti, to jest *pojmljive* uglavnom za nekog drugog ili kao *mogućnost nekog drugog koji bise našao u istoj situaciji*. One bi pripadale objektivnoj situaciji kao transcendentna struktura ili, ako želite, da upotrebimo Hajdegerovu terminologiju: *ja* ću napisati ovu knjigu, ali je moguće i da se ne napiše. Na taj način skrio bih od sebe da su ove mogućnosti *ja sam* i imanentni uslovi mogućnosti moje mogućnosti. One bi sačuvala upravo toliko bivstvovanja koliko je to potrebno da bi mojoj mogućnosti sačuvala njen karakter bezrazložnosti, slobodne mogućnosti slobodnog bića, ali bi one time bile lišene svog prijetećeg karaktera: one *me ne bi interesovale*; izabrano moguće bi se zbog izbora pojavilo kao moje jedino konkretno moguće i, slijedstveno tome, ništavilo koje me odvajala od njega i koje mu zapravo daje njegovu mogućnost bilo bi ispunjeno.

Bigleg pred strepnjom nije samo pokušaj odvajanja pred budućnosti: to je takode pokušaj da se umiri prijetnja prošlosti. Ono što ovdje pokušavam izbjeći jeste sama moja transcendencija ukoliko podržava i prevazilazi moju suštinu. Tvrdim da *sam* ja moja suština na način na koji postoji biće-posebi. No i pored toga, istovremeno odbijam da posmatram ovu suštinu kao da je istorijski konstituisana i kao da ona tada podržavala čin kao što krug podržavala svoja svojstva. Shvatam je, ili bar pokušavam da je shvatim, kao izvorni početak svoje mogućnosti i uopšte ne priznajem da ona ima u sebi neki početak; tada tvrdim da je jedan čin slobodan kada tačno reflektuje svoju suštinu. Ali, osim toga, ovu slobodu koja bi me uznemiravala kad bi bila sloboda *naspram* Mene, pokušavam da vratim u krug svoje suštine, to jest u krug svog Jastva. Riječ je o tome da se Jastvo posmatra kao mali Bog koji bi prebivao u meni i koji bi posjedovao moju slobodu kao jednu metafizičku vrlinu. Ono što bi bilo slobodno kao bivstvovanje ne bi više bilo moje biće, nego moje Jastvo koje bi bilo slobodno u krugu moje svijesti. To je veoma umirujuća fikcija, jer je sloboda bila zaronjena u krilu jednog neprovidnog bića, ukoliko moja suština nije providnost, ukoliko je transcendentna u imanenciji, sloboda bi utoliko postala jedno od njenih svojstava. Jednom riječju, riječ je o tome da se moja sloboda shvati u mom Jastvu kao sloboda *drugog*<sup>15</sup>. Ovdje se vide glavne teme ove pretpostavke: moje Jastvo postaje izvor svojih činova — kao i drugi svojih — polazeći od već konstituisane ličnosti. Ono zaista živi i mijenja se; dopustićemo čak da svaki od njegovih činova može doprinijeti da se ono promijeni. Ali ove harmonične i kontinuirane transformacije shvaćene su po ovom biološkom

uzoru. One su slične transformacijama koje mogu konstatovati kod svog prijatelja Pjera kada ga ponovo vidim poslije izvjesnog vremena. Bergson je izričito zadovoljno ove umirujuće zahjewe kada je svoju teoriju o dubokom Jastvu, koje traje i koje se organizuje, koje je stalno istovremeno svijesti koju imam o njemu i koje njome ne može da bude prevaziđeno, koje se nalazi u izvoru naših činova ne kao katalizmička moć, već kao otac zadržuje svoju djecu na takav način da čin koji ne proizilazi iz suštine kao stroga konsekvencija, i koji čak nije predvidljiv, održava sa njom umirujući odnos i blisku sličnost: on ide dalje od nje, ali istim putem; on zaista čuva izvjesnu ireduktibilnost, ali mi se prepoznajemo i nalazimo u njemu kao što se otac prepoznaje i nalazi u sinu koji slijedi njegovo djelo. Na taj način, Bergson je, projekcijom slobode — koju mi shvatamo u nama — u jedan fizički predmet koji je Jastvo, doprineo da se skrrije naša strepnja, ali na štetu same svijesti. Ono što je ustanovio i opisao na takav način nije naša sloboda takva kakva se pojavljuje sebi samoj: *to je sloboda drugog*.

Takav je, dakle, skup procesa kojima pokušavamo da sakrijemo strepnju od sebe. Shvatamo našu posebnu mogućnost izbjegavajući da razmatramo sve druge mogućnosti od kojih tako stvaramo mogućnosti jednog neodređenog drugog: ovu izabranu mogućnost ne želimo da vidimo tako kao da je podržavana u bicu od strane jedne čiste nišujuće slobode, nego pokušavamo da je shvatimo tako kao da je rođena od jednog već stvorenog predmeta koji nije ništa drugo do naše Jastvo, zamiješeno i opisano kao *ližnost* drugog. Htjeli bismo da sačuvamo od prvobitne intuicije ono što nam ona otkriva kao našu nezavisnost i našu odgovornost, ali nastojimo da oslabimo sve ono što je u joj izvorno ništovanju; štaviše, spremni smo uvijek da, ako nam je ova sloboda teška i ako imamo potrebu za nekim opravdanjem, nadamo pribježište u vjerovanju u determinizam. Na taj način izbjegavamo strepnju pokušavajući da sebe shvatimo *spolja* kao *drugog* ili kao *svar*. Ono što smo običavali nazvati otkrivanjem unutrašnjeg smisla ili prvobitnom intuicijom naše slobode nema ništa izvorno: to je jedan već stvoren proces izričito namijenjen da od nas skriva našu strepnju, isinska »neposredna datost« naše slobode.

Da li ovim različitim konstrukcijama uspijevamo da ugušimo ili sakrijemo našu strepnju? Izvjesno je da strepnju ne možemo savladati, jer *sno* mi strepnja. Što se tiče njenog skrivanja, potrebno je — pored toga što nam sama priroda svijesti i njena prozračnost zabranjuju da izraz uzmemo doslovno — zablježiti naročiti tip ponašanja koji smo tako označili: možemo sakriti neki spoljašnji predmet, jer postoji nezavisno od nas. Iz istog razloga, možemo da od vratimo naš pogled od njega, to jest, vrlo jednostavno da fiksiramo pogled na neki drugi predmet; od tog momenta, svaka stvarnost — moja stvarnost i stvarnost predmeta — nastavlja svoj vlastiti život i slučajni odnos koji ujedinijuje svijest sa stvarima nestaje a da se zbog toga ne mijenja ni jedno ni drugo postojanje. Ali ako *sam* to što želim sakriti, pitanje uzima jedan potpuno drugi vid: mogu že-

<sup>15</sup> Vidi III dio, poglavje prvo.

ljeti »da ne vidim« izvestan aspekt svog bića samo ako sam dobro upoznat sa aspektom koji ne želim da vidim. To znači da u svom biću moram da označim ovaj aspekt da bih mogao da se okrenem od njega: bolje rečeno, na njega moram neprestano da mislim da bih pazio da ne mislim na njega. Pod tim treba shvatiti ne samo da moram, iz nužnosti, stalno da nosim sa sobom ono što želim izbjeći, nego takođe i to da moram da pazim na predmet svog izbjegavanja da bih ga izbjegao; ovo znači da strepnja, intencionalan cilj strepnje i izbjegavanje strepnje prema umirujućim mitovima, moraju da budu dati u jedinstvu jedne te iste svijesti. Jednom riječu, bježim da ne bih znao, ali ne mogu izbjeći saznanje da bježim i bijeg od strepnje nije ništa drugo do način da se postane svjestan strepnje. Strepnja tako, pravo govoreći, ne može da bude ni skrivena ni izbjegnuta. Ipak, izbjeći strepnju ili biti strepnja ne može da bude potpuno ista stvar: ako sam svoja strepnja zato da bih je izbjegavao, tada to pretpostavlja da mogu da se decentriram u odnosu na ono što jesam, da mogu da budem strepnja u formi »ne-biti-ona«, da mogu da raspoložem jednom ništajućom moći u krilu same strepnje. Ova ništajuća moć ništuje strepnju ukoliko je izbjegavam i ona se sama ništuje ukoliko sam ja ona da bih je izbjegavao. To je ono što nazivamo *lošom vjerom*. Nije riječ, dakle, o tome da se strepnja progna iz svijesti, niti o tome da se konstituiše u nesvjestan fizički fenomen: vrlo jednostavno mogu se predati lošoj vjeri u razumijevanju strepnje koja sam a ta loša vjera, namijenjena da ispuni ništavilo koje *sam* u odnosu prema samom sebi, podrazumijeva upravo ovo ništavilo koje ukida.

Ovdje smo na kraju našeg prvog opisivanja. Ispitivanje negacije ne bi nas dalje moglo odvesti. Ona nam je otkrila jednu naročitu vrstu ponašanja: ponašanje naspram ne-biće koje pretpostavlja naročitu transcendenciju koju valja posebno ispitivati. Nalazimo se, dakle, u prisustvu dviju čovjekovih ekstaza: ek-staze koja nas baca u biće-po-sebi i ek-staze koja nas angažuje u ne-biću. Tako nam izgleda da je naš prvi problem koji se tiče čovjekovih odnosa sa bićem time bio završen. Ali, nije nemoguće da, dovodeći do kraja našu analizu transcendencije prema ne-biću, dobijemo obavještenja značajna za razumijevanje *svake* transcendencije. Osim toga, problem ništavila ne može da bude isključen iz našeg istraživanja. Čovjek se *odnosi* prema biću-po-sebi — a naše filozofsko ispitivanje je vrsta takvog ponašanja — zato što *nije* ovo biće. Ponovo otkrivamo ne-biće kao uslov transcendencije prema biću. Zato moramo da zahvatimo problem ništavila i ne smijemo da ga napustimo sve dok ga potpuno ne razjasnimo.

Međutim, ispitivanje pitanja i negacije dalo je sve što je moglo. Odatle smo bili upućeni na empirijsku slobodu kao ništovanje čovjeka u krilu vremenitosti i kao nužan uslov transcendirajućeg razumijevanja negativite- ta. Ostaje da se utemelji sama ova empirijska sloboda. Ona ne može da bude i izvorno ništovanje i temelj svakog ništovanja. Ona zapravo doprinosi da se uspostave transcendencije u imanenciji koje uslovljavaju sve negativne

transcendencije. Ali sama činjenica da se transcendencije empirijske slobode konstituišu u imanenciji *kao transcendencije*, pokazuje nam da se radi o sekundarnim ništovanjima koja pretpostavljaju postojanje jednog izvornog ništavila: one su samo jedan stadij u analitičkoj regresiji koja nas vodi od transcendencija nazvanih »negativiteti« do bića koje je svoje vlastito ništavilo. Očigledno, potrebno je pronaći temelj svake negacije u jednom ništovanju koje se vrši u *samom krilu imanencije*; u apsolutnoj imanenciji, u čistoj subjektivnosti trenutnog *cogita*, moramo otkriti izvorni čin kojim je čovjek sâm sebi svoje vlastito ništavilo. Šta bi morala da bude svijest u svom biću da bi čovjek u njoj i polazeći od nje izbio u svijetu kao biće koje je svoje vlastito ništavilo i preko koga ništavilo dolazi u svijet?

Izgleda da nam ovdje nedostaju instrumenti koji bi nam dozvolili da riješimo ovaj nov problem. Negacija direktno angažuje samo slobodu. U samoj slobodi moramo naći ponašanje koje će nas odvesti do početka imanencije a koje ipak ostaje dovoljno objektivno da bismo mogli objektivno odvojiti njegove uslove mogućnosti, već smo susreli. Zar nismo ranije naznačili da u lošoj vjeri, *jesmo-strepnja-da-bismo-je-izbjegli*, u jedinstvu jedne te iste svijesti? Ako je loša vjera moguća, tada bi trebalo da smo u mogućnosti da unutar jedne te iste svijesti susretnemo jedinstvo bića i ne-bivstvovanja, bića-radi-ne-bivstvovanja. Dakle, loša vjera će sada biti predmet našeg istraživanja. Da bi čovjek mogao da pita, potrebno je da može da bude svoje vlastito ništavilo, to jest: on može da bude u izvoru ne-biće u biću samo ako je njegovo biće, u sebi i sobom, prožeto ništavilom. Tako se u vremenitom biću ljudske stvarnosti pojavljuju transcendencije prošlosti i budućnosti. Ali loša vjera je trenutna. Šta treba da bude svijest u trenutčnosti prerrefleksivnog *cogita* ako čovjek treba da bude sposoban za lošu vjeru?



## ЕТИКА КАО ПРВА ФИЛОСОФИЈА

### I

Саслано нашој философској традицији, корелација између *сазнања*, схваћеног као безинтересна контекмплација, и *бивства* представља само мјесто интелигибилног, то јест само догађање смисла. Разумијевање бивства – семантика овог глагола – тако би била могућност, штавише сама згода, мудрости и мудраца и, у том смислу, *прва философија*. Интелектуални живот – чак и духовни живот – Западу, у примату кога поклања сазнању, кога, са своје стране, поистовјеђује са Духом, потврђује своју вјерност Аристотеловој првој философији, било да се она интерпретира полазећи од онтологије *Там* књиге *Метафизике* или од теологије или онтологије књиге *Ламбда* у којој одношење интелигибилности према првом узроку у Богу остаје одношење према једном Богу који се дефинише помоћу бивства као бивства.<sup>1</sup>

Корелација сазнање-бивство, као тематика теоријског разматрања, значи разлику и истовремено једну *иревелациону разлику* у оном што је *истинично* у коме је сазнато схваћено и као такво *ирисејено* путем знања и тиме као такво *ослобођено* од своје другости. У истини *бивство*, као *друго* мишљења, постаје *власнић* мишљења-знања. Идеал умности или смислености унапријед наговјештава да је оно што је стварно иманентно уму; на тај начин се у бивству потврђује првенство *сагачивости* која представља присуство мишљења, а будућност и прошлост представљају њене модалитете или модификације: ре-презентације.

У знању се такође оцртава појам једне интелектуалне дјелатности или умске воље – једно извјесно чињење које се управо и састоји у томе да се мисли тако што се сазнаје, да се чини својим, да се овлада и редукује на присутност, на представљање бивства; укратко, то је дјелатност која *присваја* и *обухвата* другост сазнато.

<sup>1</sup> Што се тиче „онтолошке интерпретације“, треба погледати Г. 2, 1005а: „Очигледно је, дакле, да једној јединственој науци припада да проучава Бивство као бивство и атрибуте Бивства као бивства“. Та наука се може означити како слиједи: „Философија има тачно онолико дјелова колико и супстанција: нужно, дакле, постоји, према броју тих дјелова, једна Прва философија, а затим једна Друга философија. Бивство и једно се стварно посредно дијеле на одређене родове, а та двоја за собом повлачи одговарајућу поделу родова.“ – Што се, пак, тиче „(онто-)теолошке интерпретације“, погледати Д. 1, 1069а-1069б: „Има три врсте супстанција. Једна је чулна и она се дијели на вјечну и непоредљиву [...] супстанцију. Друга је супстанција непокретна [...] Двије чулне супстанције чине предмет Физике, будући да садрже кретање; непокретна супстанција је предмет једне друге науке, јер она нема никакво заједничко начело са другим врстама супстанција“. Та „засебна наука“ – као што је и стварност којом се бави – у том смислу је *Метафизика* или *Прва философија* и она је на дјелу књизи *Ламбда*, посебно оп б-ог поглавља. О том старом и много расправљаном питању многи се позивају на књигу Петра Обенка (*Pierre Aubenque*) *Проблем бивства код Аристотела* коју је и Левинас веома цитирао. (Све фусноге у овом тексту представљају податна разјашњења приређивача теста Жака Ролана, будући да је овај текст изворно био једно предавање одржано септембра 1982. То значи да он припада посљедњем философском периоду Емануела Левинаса, посљедњем начину на који је артикулисао своје философско питање, али и годинама његове пуне зрелости и личности. – *Нај. ирв.*)

Ради се о једном извјесном запосједању: као сазнато, бивство постаје својина мишљења, оно је ухваћено од стране мишљења. Сазнање као перцепција, као појам и разумијевање, угупује на једно извјесно хватање. Ту метафору треба узети у дословном смислу: свака техничка примјена знања изражава прије начело него резултат будућег технолошког и индустријског поретка чију клицу у најмању руку носи читава цивилизација. Иманентност сазнатог сазнавању већ представља отјеловљену праксу руковања-управљања која не придолази накнадно као нека магија „*немојној духовности*“ мишљења, нити се састоји у томе да јој ослугура психофизиолошке услове, него припада јединству знања у коме *Aufpassen* такође значи, или је увијек и значило, једно *Fassen*.<sup>1</sup> Мишљење које је усмјерено на знање чини једну конкретну egzистенцију човјека у свијету у коме станује, у коме хода, ради и посједује. Најапстрактнија научна учења – како нам је показао Хусерл у својој *Krisis* – започињу у „свијету живота“ и односе се на ствари које нам стоје на дохват руке.<sup>2</sup> Управо на ту руку конкретно угупује идеја једног „дагог свијета“. Ствари пружају задовољење – оне су, у свој својој конкретности, управо по мјери мишљења које сазнаје. Мишљење као знање већ је рад мишљења. Мишљење једнако и адекватно, мишљење онога што даје задовољност. Рационалност бића се односи на њихово присуство и адекватност. Поступци знања поново успостављају присуство иза *дихрономије насвијања* у коме оно пролази или се антиципира. Знање је о-садашњење, повратак на присуство, ништа ту не може да остане *друго*.

Дјелатност мишљења је, додуше, присвајање путем знања које је независно од сваке сврховитости, која би му била спољашња; безинтересна дјелатност која је довољна самој себи чију самодовољност, сувереност, чисту савјест и срећну самоћу потврђује Аристотел. „Мудрац, чак напуштен од стране себе самог, може се још увијек посветити контекмплацији“ каже *Никомахова етика* (10, 7).<sup>3</sup> Краљевска дјелатност и као таква неусловљена. Сувереност која је могућа само као усамљеност. Може ли неусловљена дјелатност да буде таква код човјека који је ограничен биолошким потребама и смрћу. Али, то је појам који омогућава да се одржи појам

<sup>1</sup> *Aufpassen*: „схватити“, „разумјети“, „Fassen“: „узети“, „ухватити“. Појмови са којима се може направити иста, можда још и обухвативија, игра рјечи су *begreifen* и *greifen*.

<sup>2</sup> Видјети III, A, § 34. е): „Објективна теорија у свом логичком смислу (узета у свом универзалном смислу: наука као тогалист предикативних исказа, тогалист исказа схваћених као „логички, то јест као ставови по себи; као истине по себи и, у том смислу, логички повезани) се коријени и заснива у свијету живота, у изворним евиденцијама које се на њега односе. Захваљујући тој укоријењености, објективна наука има један сталан смислени однос према том свијету у коме ми други, исто као и научници, континуирано војимо свој живот; те према томе и она има један смислени однос према заједничком свијету живота. Али, то такође значи да та објективна наука, коју стварају особе које, како индивидуално тако и у заједници научног рада – дакле да *ида сама објективна наука припада свијету живота*“ (Подвуква Жак Ролан). Види превод Зорана Бинђића: Е. Husserl, *Krisis europäischer Geisteswissenschaft* (Подвуква Жак Ролан). Види превод Зорана Бинђића: пошве, 1991, 108. – *Нај. ирв.*

<sup>3</sup> 1177а: „Чак је утолико мудрији уколико више контекмптира у том стању“, наставља Аристотел.

онот *чиство теоријског*, његове слободе, подударна мудрости и слободне, дјелимичне концидентције људског и божанског живота о чему говоре Аристотел на крају седмог поглавља десете књиге *Етикке* чије се скицира појам *кончанне* (ограничене) слободе<sup>1</sup> – појам који је, без сумње, већ небичан и противрјучан.

*Концидентција* или *знање и слобода знања* ће кроз читава историју философије представљати сâм дах духа. Знање чини сам психизам или пнеуматизам мишљења, чак и у *осјећању* и *хигијени*. Оно се налази у појму свијести у освјет модерних времена почев од разумијевања појма *согитива* у Другој Декретовој *Медијацији*? Хусерл ће ту свијест, враћајући се на средњовјековну традицију, описати путем интенционалности као „свијест о нечему”, неодојљиву од „интенционалног предмета” у њеној неетичко-неематичкој структури у чијој основи стоји представа или објективација као неотклонив модел.<sup>2</sup> Сваки људски доживљај се све до наших дана – а нарочито у нашим данима – исказује у појмовима искуства, то јест преобраћа се у примљене поуке, у педагошко научавање, у знање. Односи са ближим, са друштвеном групом, са Богом, од сада такође значе као колективна и религиозна искуства.

<sup>1</sup> Видјети 1177б. „Али живот те врсте (чиство теоријско) би био сувише уздигнут у односу на људско стање: јер се на тај начин не би живио као човек, него само уколико је у нама прикључан неки божански елемент.“ (Види превод Радмиле Шалабагић, *Аristotel, Nichomahov etika*, Веоград: ВГЗ, 1980, 269). Левинас је пому „кончане слободе” постоје 6. параграф 4. поглавља књиге *Друштво од бивства*... Овдје ћемо навести редове који спроводе појам слободе: „Дакле, појам кончане слободе? Несумњиво идеја једне дворовности која претходи слободи – могуће заједничко слободе и *друштво* онакво какво се показује у одворности за другога – допушта да се осигура један смисао који је несвојина на тај појам, а да се не нанесе повреда *господинство* слободе која се на тај начин мисли у кончаности. Шта друго може да значи кончан слобода? Како воља може да буде делимично слободна? Како би фиктивно јој требало да подноси прихваћење које би му допозвало од стране не-ја? Да ли би кончаност слободе значила нрхност у којој се налази воља хтења у једној ситуацији која ограничава самовољу хтења? То не криви бесконачност слободе с ову страну онога што детерминира ситуација. У кончаности слободи се, дакле, ослобађа један моменат чисте слободе који није потчињен ограничавањем у њеном хтењу. На тај начин појам кончане слободе прије поставља него што решава проблем ограничења слободе хтења.“ (Види наш превод, *Друштво од бивства*... 189–190). Ди Пипреманж (Gnu Reidenhagen) ми је указао на могућност да Левинасов интеррес за тај појам потиче од његове прецизне расправе са Брикком Вејлом (Eric Weil), о чему некамо писаног трага.

<sup>2</sup> Видјети А-Т IX-1, 22–23. „Али шта сам ја? Ствар која мисли? Шта је ствар која мисли? То јест једна ствар која сумња, која помиса, која тврди, која пориче, која хоће или неће, која такође машта и која осјећа (...) Постоји ли иједан од ових атрибута који би се могао одвојити од мога мишљења и за кога би се могло рећи да је одвојен од мене самог? Јер је само то себи евидентно да је ја оно које сумња, које чује и разумије, које жели, тако да нема потребе да се овдје било шта дога како би се то објаснило (...) Најзад, ја сам исти онај који осјећа, то јест који прима и сазнаје ствари путем чулних органа будући да устану ја видијим свјетло, чујем буку, осјећам топлоту. Рећи ће ми се да су то лажни привиди и да ја спавам. Нека је тако, па ипак, у најмању руку, сасвим је извјесно да ми се чини да видим, да чујем, да осјећам топлоту; упрavo је то оно што се у правом смислу рачуна назива осјећати и то, када се тако зване, није ништа друго до мислити.“ (Види превод Понислава Ладаца, *Медијације о рачуналозији*, 205–206. – *Над. прве*.)

<sup>3</sup> Мишљење хусерловске интенционалности ће се развити на почетку свјештет нарапрафа. Оно је овдје навеђено само „загред”, али ће постати јасно да оно саопштава нерв аргументације.

Оно што ће од тада карактерисати модерност састоји се у томе да се идентификовање и присвајање бивства кроз знање помјера све до идентификовања бивства и знања. Дотле иде прелаз од *согитива* до *сигитива* слободна дјелатност знања која је туђа свакој спољашњој сврховитости ће се и сама пронаћи на страни сазнатога. Та слободна дјелатност знања такође ће сачињавати заплет (интригу) бивства као бивства, које је оно сазнато знања. *Мудрост ирве философије* се своди на *самосвијест*. Идентитет идентичног и не-идентичног. Рад мишљења надвлађа сваку друштвену ствари и људи. Почев од Хелена, слободни знања се подређује свака сврховитост која је још привидно туђа безинтересности сазнања; *ог става* се и сâмо бивство, у тој слободи, схвата као *гигантно поидрађивање самог илор бивства*, као *снаја* и *напор бивствовања*. Модерни човек у свом бивству непоколебљиво истрајава као суверен заокупљен једино тиме да осигура *моћи своје суверености*. Дозвољено је све што је могућно. Искуство Пирроде и Друштва има такав ток да прогресивно надвлађа – или ће надвлађати – цјелокупну екстериорност. У томе се састоји чудно модерне западњачке слободе коју не узнемирава никако памћене ни грижања савјести и која се отвара према „блиставој будућности” у којој је све могуће, но надокнадити и изравнати. Једино смрт разоружава ту слободу. Врана коју представља смрт је непреузимаљива, тежељно непојимљива, неминовна. То представља сферу ненадокнадивог. Признање и уважавање коначности ће, додуше, одређити једно ново испитивање онтологије. Коначност и смрт, међутим, неће довести у питање чисту савјест бивствовања у којој се одржава слобода знања чије ће моћи једино коначност и смрт довести до пораза.<sup>1</sup>

## II

У овом излагању желимо да се запитам да ли мишљење схваћено као знање, почев од онтологије као прве философије, исприпује могућности значења мишљења и да ли, иза знања и његове моћи над бивством, не изобија једна прешнија *мудрост*. Ми покушавамо да пођемо од интенционалности како је она уобичајена у хусерловској феноменологији која представља један од врхунца западне философије. У њој је еквивалентност мишљења са знањем у његовом односу према бивству формулисана на најдиректнији начин. Иако је истакао идеју једне оригиналне, не-теоријске, интенционалности чувственог и дјелатног живота, Хусерл је задржао *ирресистиву* – објективирајући акт – као њен основ, усвајајући, у тој тачки, Брентанову тезу, ипркос одређених отпада триликом формулисана те тезе. Према томе, знање у свијести – свијести о нечему – сâм тим представља одношење према *групом свијести* и као смјерање или воља тог другог које је *предмети*. Позивајући нас да испитијемо интенцио-

<sup>1</sup> Овдје се најчешће потиче из Радмиле Шалабагић, *Разумије се такође да се та расправа односи на смрт, на мишљење смрти*. Иако не треба да се заборава да је та расправа била изричито тематизована у Хусерлу о *Смрти и Времени*, она ће ипак и овдје бити експлицитно тематизована у *О-ом* поглављу.



налност свијести, Хусерл захтијева да се запитамо: „Worauf sie eigentlich hinauswill“, а то се схвата као интенција или воља која оправдава назив акта који (назив) се даје јединствима свијести. Истовремено се знање у опажању истине описује као „испуњење“, као задовољење једне тежње према бивству-објекту које је дато изворно или је *ирицидно* у представи. Моћ над бивством се подудара са конституцијом тог бивства. Трансцендентална редукција суспендује сваку независност у свијету која би била нешто друго од саме свијести и чини да свијет пронађемо као *ном*, те води – или треба да води – пуној самосвијести која се афирмише као апсолутно бивство, потврђујући се као једно *ја* које се идентификује кроз све „разлике“, као господар себе самог и универзума и које је у стању да освјетли све мрачне кутке у којима би његово господарење било оспорено. Као што је особито показао Мерло-Понти (Merleau-Ponty), конституишуће ја се судара са једном сфером у којој се оно налази као ушлетено самом својом телесношћу; оно је ушлетено у оно што је другим путем конституисало, наиме, срасло је са свијетом; тада се, међутим, оно налази у свијести као у својој кожи према моделу најинтимнијег утјеловљена које више нема положај извањскости нечет објективног.

Међутим, та редуктована свијест – као рефлексија о самој себи која проналази своје властите акте перцепције и науке и њима господари као објектима у свијету и тако се потврђује као самосвијест и апсолутно бивство – дакле та свијест остаје, уз све то, и свијест без икаквог вољног усмјерења, неинтенционална свијест себе саме. Неинтенционална свијест која се, ако се тако може рећи, врши као знање без онога што је знано, дакле, врши се као знање без објекта. Та свијест прати све интенционалне процесе свијести и једног *ја* које, у тој свијести, „дјела“ и „хоће“ и има „интенције“. То би била свијест свијести, свијест индиректна и имплицитна, без иницијативе која би се враћала на једно *ја*, која је без усмјерења на...; пасивна свијест као-вријеме које пролази и које ме чини старијим без мене, „Неинтенционална“ свијест коју треба разликовати од рефлективне философије, од унутрашње перцепције којој би се, додуше, неинтенционална свијест могла понудити као унутарњи објект и тиме доћи у искушење да се за њу замијени експлицитрајући имплицитне поруке које она доноси. Када интенционална свијест рефлексије узима за објект трансцендентално *ја*, његова стања и његове менталне акте, она може и да тематизује и појми његове модусе неинтенционалног доживљавања који су имплицитни. Та рефлективна свијест је на то позвана кроз философију у њеном фундаменталном пројекту који се састоји у томе да освјетли неизбјехну трансценденталну највност једне свијести која заборавља свој хоризонт, своје импликације и само вријеме којим траје.

Тиме смо – без сумње пребрзо – доведени догле да у философији сву ту непосредну свијест видимо једино као још увијек збркану представу коју треба довести до пуног „освјетљења“, као нејасан контекст онога што

<sup>1</sup> Worauf sie eigentlich hinauswill. „На шта она уистину смјера“ (Е. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 15).

је тематизовано, а што ће рефлексија, интенционална свијест, преокренути у јасне и разговјетне датости као што су оне које презентују опажени свијет или трансцендентално редуктовану свијест.

Није, међутим, недопуштено да се запитамо да ли, испод погледа рефлективне свијести схваћене као самосвијест, оно не-интенционално, доживљено као контрапункт интенционалног, не чува и не ослобађа свој прави смисао. Традиционална критика спрам интроспекције је увијек наслуђивала једно модификовање које грши такозвана спонтана свијест под испитивачким, тематизујућим, објективизирућим и индискретним оком рефлексије, те као насиље и као непознавање извјесне тајне. Критика која је увијек оспоравана и која се увијек поново рађала.

Ми питамо: шта се догађа у тој не-рефлективној свијести која се узима само за пре-рефлективну и која, као имплицитна, прати интенционалну свијест која је, у рефлексији, усмјерена на мислеће сопство као да се мислеће ја појављује у свијету и као да му припада? Шта може, на извјестан начин позитивно, да значи та наводна нејасноћа, та импликација? Овдје није довољно да се позовемо на формалан појам потенцијалности. Није ли умјесно да се прави разлика између обухватања посебног под појам, онога што се под-разумијева као претпоставка за појам, потенцијалности могућег у једном хоризонту, с једне стране, и најубљенутри-не не-интенционалног у ономе што се назива пре-рефлективна свијест, а што представља само трајање?

### III

Да ли „знање“ себе пре-рефлективне свијести зна у правом смислу те ријечи? Нејасна свијест, имплицитна свијест која претходи свакој интенцији – или трајање ослобођено од сваке интенције – није чин<sup>1</sup>, него чиста пасивност. Пасивност која није само бивство које није изабрано или као пад усред једне мјешавине могућности које су већ остварене прије сваког преузимања, као што је случај са хајдегеровском *Geworfenheit*. „Свијест“ која је једно брисање или дискреција присуства, прије него што би значила једно знање себе саме. Чисто трајање времена које, додуше, описује феноменолошка анализа у рефлексији као интенционално структурисано по мјери једне игре ретенција и протенција, које, у самом трајању времена, у најмању руку остају неексплицитне и као ток претпостављају једно друго вријеме; трајање које се одушире свакој вољи властитог ја, апсолутно изван његове активности, попут самог старења које је вјероватно сам модел пасивне синтезе<sup>2</sup>, интервал чију неповратност не може на-

<sup>1</sup> Чинове<sup>1</sup> овдје треба разумјети (као и у неколико редова касније) полазећи од смисла који је наглашен у претходном поглављу, наиме полазећи од „волунтаристичке“ интерпретације интенционалности.

<sup>2</sup> Пасивна синтеза се може дефинисати као операција свијести која се остварује без хретања рефлексије које свијет открива као конституишући. Дакле, старење како га је дефинисао Јанкељевич (*Смрћ*) као клоност и као замор свих умора и који, као такав, повлачи до крајњих граница умор који проистиче из напора који је с њим неразмрсио повезан. То је *найор садашњости* у *кашњењу* у односу на *садашњост* (*Od eizishenitsiije ka*

доказати никакав чин сјећања који би поново успоставио прошлост. Не значи ли овдје временитост имплицитног времена, као улетеност имплицитног, дружчије него као скривена знања или дружчије него један начин да се престаји присуство или не-присуство будућности и прошлости? Трајање као чисто трајање, не-ушпицање попут бивства без истрајности, попут бивства на врховима прстрају, бивства које се не усудује да буде; инстанца тренутка без упорног истрајавања властитог ја која је већ интервал, која, излази улазећи<sup>1</sup>! Нечиста савјест као та импликација неинтенсионалног: без интенција, без намјера, без заштитне маске личности која се посматра у олегалу свијета, у себи сигурна и самопоставајућа. Без имена, без ситуације, без титула. Присутност која страхује од присутности, која се ужасавала тврдокорне истрајности идентичног ја, лишена сваког атрибута. У својој не-интенсионалности, с ове стране сваког хријења, прије сваке кривиче, у свом неинтенсионалном идентификовању, идентитет се повлачи пређ својим потврђивањем, узнемирава пређ оним што би повратак себи идентификовања могао да садржи од истрајавања. Рђава савјест или стидљивост, без кривиче, без олгуђе; идентитет који је још олговоран за само своје присуство. Суздржаност не-уложеност и не-опривајданост, опрезност, страна на земљи<sup>2</sup> према израу псалмисте, апатрида или оног „без дома“ који се не усудује да уђе. Унутрашњост менталног, можда је изворно то, тај недостатак олважности да се потврди у бивству или у свом тијелу или у својој кожи. Не у свијету, него у питању. У односу према чему, у „сјећању“ на шта, ја које се већ афирмише – или се учвршћује – у бивству, остаје довољно двосмислено – или довољно затонетно – да би се, према Паскаловој ријечи<sup>3</sup>, препознало као достојно мржње у самом испољавању свог емфатичког идентитета сопства, у оном „изрицању ја (је)“? Окопо начело А је А као начело интелективности и значајности, та сувереност, та слобода прецтавања, такође, тако рећи, прилику за понизност и смијерност. Као да се стављањем у питање потврђивања и учвршћивања бивства које налазимо у власовитом – које лако постаје реторичко – трагању за смислом живота, алсолутно ја, које се већ олдуило за смисао полазећи од виталних, психичких и социјалних сила или од транспенденталне суверености, поново враћа на своју рђаву савјест.

Пре-рефлективна, не-интенсионална свијест се не може вратити на олвјешће те пасивности, као да би се у том олвјешћу већ разликовала рефлексија једног субјекта који се оставља у „непромијљивом номинативу“

*елиминирајућем*). Старење се, дакле, састоји у практичној немогућности да конституише вријеме, а у овом посебном случају прошлост. Прошлост се времену *олиди* *накниди* и догађају се само као то *каинеће* – и у том смислу као ненадокадлив *индиферал*. Друга ријечима, старење олварује *временности* као *индиферал* – као *рубење времена* (*Дружчије* *ог бивства*...). Потребно је, међутим, добро разумјети да оно, као тако, *одрива* *присутности* у *прошлости* и да, у том смислу, *олидирује* *тјелу* *уисахонду* и *на* *шћу* *начин* *начу* *временности*.

<sup>1</sup> Види превод Јеписавете Ибровач-Поповић и Милодрата Ибровца: *Вез Раскал Миси*, Београд: ВКСЗ, 1988, 209, мисао 455. – *Над. прва*.

<sup>2</sup> Види *свједу* *олишћу*.

и који је олверен у своје добро право на бивствовање „владајући“ стидљивошћу не-интенсионалног као да је ријеч о дјетињству духа кога треба пре-васити или о наступу слаости која се догађа једном бесправном и непри-врасном психизму. Не-интенсионално је од почетка пасивност, олзуатив је, на извјестан начин, његов „при падеж“. (Право говорјели, та пасивност, која није корелат никакве олвтивности, мање олписује „рђаву савјест“ не-интенсионално, него што се она сама даде олписати помоћу ње). Рђава савјест није никаква коначност олвистирања која филурише у тјескоби. Моја олвијек прерана смрт можда доводи бивство до пороаа које, као бивство, истраја-на у бивству, али тај скандал, у тјескоби, не олдриваа чисто (добро) савјест бивствовања, ни морад олнован на неолуђивом праву *олиитис-а* које је та-кође право чисте савјести слободне. Напротив, у пасивности не-интенсио-налног – у монусу нене олпонтанности и прије сваке формулације метафи-зичких олвја *а рјоти* тим поволом – доводи се у питање сама правда поста-вљана у бивство које се потврђује са интенсионалним милдренем, знањем и стављањем у полон руковања; ту се олјављује бивство као нечиста савјест у том стављању у питање; бивство у питању, али и бивство на питању, бив-ство које има да олговара – настајање језика у олповорности; имати да се то-вори, да се каже ја (је)!, бивство у првом лицу; улправо бити ја, али, од тада, у потврђивању бивства властитог ја имати да се олговара за своје право на бивствовање. Потребно је да се све олгле мисли Паскалово „ја је достојно мржње“ („ја је мрско“, према навеленом преводу мисао 455).

#### IV

Имати да се олговара за своје право да се буде, али не тако што ћемо се олзивати на олстракцију неког анонимног закона, неког правног ен-титета, него из страха за другога. Нису ли моје бивство-у-свијету или моје „мјесто под ступем“, моја засебичност, већ олзурапација мјеста која припадају другом човјеку кога ја већ тлачим и олздапљујем, олте-рујем у трећи свјет: једно олбјање, олскуљчивање, олтејеривање, јед-но олбјање. „Ту је моје мјесто на сунцу“ – каже Паскал – олчетак и оли-ка олзурапације олјеле земље? Олрховање за све оно што моје олстојање

<sup>1</sup> Овдје проналазимо на растојању од три странлице (види претходну олвешћу) исти олраз („рећи ја“) који је олпотребљен у два темелно олвергентна, ако не и олотиврљена олзначења. Нека се олбро олромили и олвиди да се овдје не ради о неколсеквалентности! У прво олучају „ја“ олпује на ја из *Толвистичности* и *Бесколвичности*, на ја као на олпелител и чак олтно олвификовање у олвтивном смислу ријечи које је такође – олједно олга-воља, а које „олара олвну“ (*laisse la garde*) тек кад, у једном другом олорку, олверне олше олруга; у олругом олучају оно олзначења ја из *Дружчије* *ог бивства*... чист врх олпе који олвја тек под олдром олругости који се олстварује у олругоме и који, *на олвлин* *начин*, олтри као олловор на олвз који ол долази и који, као такав, олприма *лик олловорности*, олвје пређа олдржати олвје олвари: а) По олзлковање и неолвнот олвус олвмеђу ја и ја, олвмеђу два олвста која може имати „рјече ја“ чини оллулујући олвчуч за олнтерпелацију олвине олвласовног олвја. б) За олвзуољивање „настајања“ ја у олшту олвзвја и олловора олвбно је олсјелвљајуће олвго. Милтона (малко „олвласовских олментара“).

<sup>2</sup> Види олр. 295: „*Моје олвје*, „*То је моје олвче*, олворила су она олвна олвја. „Ту је моје м-сто на сунцу“ – Его олчетак и олвке олсвајања олвге олвље.“ (Олт. превод, 157). Олтипара-но (олдролметарно као и олвдје) међу олпиролфима за *Дружчије* *ог бивства*... (за олвноволво „олвче“ олвдјети олрешилков олментар).



– упркос моје интенционалне и свјесне недужности – може да учини као насиље и убиство. Страховање које иде иза моје „самосвијести“ и ма какви били повратци чистога истрајавања у бивствовању према чистој савјести. Страховање да ћу у оном *Da* мога *Dasein*-а заузети нечије мјесто; немоћ да се има једно мјесто – дубока утопија. Страховање које ми долази од лица другог.

Ја сам у мојим философским опледицама много говорио о лицу другог човјека као о изворном мјесту на коме се догађа смисао. Нека ми буде допуштено да савим кратко преуземем дескрипцију – какву сада покушавам да извршим – провале лица у феноменални поредак појављивања.

Близина другог је значењство лица којим оно у први мах значи с ону страну пластичних форми које не престају да га прекривају као нека маска његовог присуства у перцепцији. Оно не престаје да пробија те форме. Прије сваког посебног израза – и испод сваког посебног израза – који, као поза и држање, већ прекривају и заклањају нагост и огољеност израза као таквог, настаје крајња изложеност, без одбране, рањивост сама. Крајња изложеност – прије сваког људског смјерања – попут изложениости гађању из непосредне близине. Екстрадиција опједнутог и прогоњеног – прогоњеног прије сваке хајке и рације. Лице у његовој директности, окренутости према..., директност изложености невидљивој смртности, изложености једној тајанственој осамљености и напуштености. Смртност у другоме – с ону страну његове видљивости откривеног – и прије сваког знања о смрти.

Није ли израз управо та крајња изложеност, а не било какво прибојегавање неком коду? Израз себе, емфаза голости и без-одбране која искушава и води насиље првог злочина: његова убиствена правост већ је на посебан начин усмјерена на изложеност или на израз лица. Први убица можда и не зна резултат удараца који ће извести, али његова намјера да изврши насиље ће му омогућити да пронађе линију према којој смрт најдиректније погађа лице ближњег: путања као трајекторија задатог удараца и стријеле која убија.

Али то *најбрам* лица у свом изразу – у својој смртности – ме позива, моли и тражи: као да је невидљива смрт наспрам које стоји лице другог – чиста другост, на извјестан начин одвојена од сваке цјелине – моја ствар, као да се мене тиче. Као да ме она, непозната другоме, већ у голости његовог лица, догиче, да „ме гледа“ прије него се ја сам с њом суочим, прије него постане смрт која мене самог дрско гледа у лице. Смрт другог човјека ме уводи у парницу и доводи у питање као да ја мојом евентуалном равнодушношћу постајем саучесник те смрти која је невидљива другоме који јој се излаже; као да ја, чак прије него што јој сам будем посвећен, има да одговарам за ту смрт другог и да не препустим другог да остане сам пред својом смртном усамљеношћу. Управо у том зазивању моје одговорности кроз лице које ме позива, тражи и иште, у том довођењу у питање други постаје ближњи.

Одговорност за другог, за првог који дође у голости његовог лица. Одговорност с ону страну онога што ја могу учинити или не учинити

спрам другог и свега онога што ће моћи или неће моћи да буде моја ствар, као да сам посвећен другом човјеку прије него самом себи. Да, та чиње речено, као да има да одговарам за смрт другог прије него што има да *будем*. Одговорност без кривице у којој сам ипак изложен једној оптузби коју никакав алиби – просторни или временски – не би могао избрисати, као да се овдје успоставља једна релација чија се сва оштрина састоји у томе да се не претпостави заједништво. Одговорност прије слободе – прије сваког започињања у мени, прије сваке садашњости. Брагство у екстремном одвајању. *Прије*, али од које прошлости? Не у времену које претходи садашњем у коме би могао уговорити неку обавезу. Одговорност за ближњег прије моје слободе је у једној прошлости недоступној памћењу – не-представљивој прошлости, у једној прошлости која никада није била садашња – старија од сваке свијести о... Одговорност за ближњег, за другог човјека, за странца на коју, у строго онтолошком поретку – поретку ствари, нечега, каузалитета, броја и каузалитета – ништа не обавезује.

Одговорност гаоца – до замјенивања за другог човјека. Бесконачна погчињеност субјективности (*subjectivité*). Осим ако га анархична одговорност која ме позива без извора у једној садашњости – није мјера или модус или поредак једне непамтљиве слободе старије од бивства, од одлуке и аката.<sup>1</sup>

## V

Тај позив на одговорност раздире форме оштности у којој моје знање, *моја синонија* другог човјека *представља* као мени сличног, да би ми га у лицу ближњег открила као за њега *одговорној* и тако као јединог – и изабраног.

Кроз ту слободу, хуманитет у мени – то јест хуманитет као ја – значи примогенитиру и јединост *не-замјенивој*, упркос његове онтолошке контигенције коначности и смртности.

Та примогенитиру и изабраност чине једну изузетност несводиву на карактерне црте које могу да обљежавају или конститиуишу појединачна „бивствујућа“ у уређивању свијета и особа у улози коју играју на социјалној сцени историје као ликови, то јест како се показују у опледалу рефлексије или у самосвијести.

Страх за другог, страховање за смрт другог човјека је *мој* страх, али ни по чему није једно ужасавање се. Тај страх тако раскида са задивљивом феноменолошком анализом коју *Zeit und Zeit* предлаже о афективности, о *Verfälligkeit*: рефлективна структура која се изражава у повратном глаголу гдје је емоција увијек емоција од нечега што је покреће, али и емоција за себе самог; ту се осјећање састоји у осјећању се – бити претрашен од нечега, обрадован од стране некога или нечега, растужен нечим, али такође и радовати се за себе, растужити се за себе; ту, дакле, цјелокуп-

<sup>1</sup> Треба примјетити да се у овом пасажу изненада намеће лексика из *Друкције од бивства...*, књижи у којој се на најдубљи начин ментитира о појму одговорности.

на афективност дјелује на моје бивство-за-моју-смрт. Ради се о двострукој интенционалности оног *ог* и оног *за* и тако се догађа враћање на себе, повратак на тјескобу његове коначности: У страху од вука стрелца за властиту смрт.<sup>1</sup> Страхованье за смрт другог човека не окреће се у страх за властиту смрт. Оно превазилази онтологију Хадлеровског *Das Sein*-а и његову чисту савјест бивствовања с обзиром на то бивствовање само. Нема етичког буђења и његове будности у том афективном немиру. Хадлерово бивство-ка-смрти означава, додуше, крај за бивствујуће његово бивства-с-обзиром-на-то-бивство-само као и скандал тога краја, али се у том крају не буди никаква немирна савјест бивствовања.

Људско иза истрајавања у бивствовању! Иза потврђивања бивствовања које истрајава аналитички – или анимално – у свом бивствовању у коме влада идеална снага идентитета који се идентификује и потврђује у животу људских индивидуа и у њиховој борби за виталну, свјесну или несвјесну или рационалну егзистенцију, изобија чудно једног ја које се захтева и иште у лицу ближњег – или чудно једног ја које се отарасило себе и које страхује за другота и тако представља суспендовање – или *epoché* – вјечног и иреверзибилног повратака идентичног на себе само и неподирљивости његове догматике и онтолошке привилегованости. Суспензија његовог идеалног приоритета који негира сваку другост кроз убиство или кроз поимајуће или тотализујуће мишљење. Суспензија рата и политике који сматрају да важе за релацију Истога према Другом. У сврљавању путем једног ја његове суверености јасва кроз модальитет оног ја које је достојно мржње, појављује се и значи етика и такође вјероватно сама духовност душе, а сигурно питање смисла бивствовања, то јест његов позов на оправдање. Као прва философија, етика значи кроз двосмисленост идентичног које се изриче као *ја* (*je*) на врхунцу свог безусловног и логички неразуљчивог идентитета као аутономија изнад сваког критеријума; али које управо на том врхунцу безусловног идентитета може за себе да каже да је достојно мржње (или да је мрско).

Ја представља саму кризу бивствования бивствујућег у хуманитету. Та криза није изазвана зато што би смисао тога платона још требало да се схвати у његовој семантичкој тајни позивајући се на онтологију, него зато што ја већ само себе пита да ли је моје бивствовање оправдано, да ли оно *Да* мога *Das sein*-а није већ узурпација нечијег мјеста.

Питање које не очекује теоријски одговор у виду информација. Питање које позива на одговорност која не представља једно практично рјешење које би имало да утјешу због неуспјеха знања које није у стању да изарва бивствовање. Одговорност, дакле, која није лишеност знања разумљивања и запоседања, него је изузетност етичке близине у њеној друштвености. У њеној љубави без појуде. Људско би било повратак на унутрашњост не-интенционалне свијести, на „рђаву савјест“, на њену мо-

ћност да више страхује од неправде него од смрти, да више воли неправду трчјети него је чинити<sup>1</sup>, као и оно што оправдава бивствовање од онога што га осигурава.

## VI

Бити или не бити – да ли се ту налази питање? Да ли је то прво и последње питање? Да ли се људско бивствовање састоји у начору да се буде и да ли је разумљивање смисла бивствовања – семантика платона бити – прва философија која се намеће једној свијести која би првије света и од почетка била знање и представљање, увршћујући своју сигурност у бивствовању-ка-смрти, потврђујући се као видовитост једног мишљења које мисли до краја, до смрти и које је све до у своју коначност – већ или још чиста и зрава савјест без питања с обзиром на своје право бивствовања – или изморена или херојска у привремености своје коначности? Или, не подиже ли се прво питање прије из нечисте савјести? Нечисте савјести као неслабилности која се разликује од оне којој пријете моја смрт и моја патња. Она поставља питање мога права на бивствовање које (питање) је већ моја одговорност за смрт другота, прекидајући спонтанитет – спонтанитет без смотрености – мог највишег истрајавања у бивствовању. Право на бивствовање и легитимност тога права не односи се, на крају крајева, на апстракцију универзалних правила Закона, него – као и сам тај закон и правда – на *за друћја* моје не-индиферентности према смрти којој се, с ону страну мога свршетка, излаже лице другота у самој својој правости. Делало ме или не, оно ме тледа. Питање у коме се бивствовање и живот буде према људском. Питање смисла *бистивовања*, али не као онтологија разумљивања тог изванредног платона, него као етика његове праведности. Питање *par excellence* или питање философије не тласки: зашто бивствовање прије него ништа, него како се бивствовање оправдава.

<sup>1</sup> Види, Платон, *Горчија*, 469d. Што се мене тиче, ја не бих више волео ни једно ни друго. Али ако би било изнуђено да бирам између чиниене неправде и оне коју трпим пре бих изабрао да је трпим него да је чиним“. Види превод Албина Вилхара (више издања).

<sup>2</sup> То је, као што је познато, Лајбницово питање које је преузео Хадлер и о коме је медитрао у расправи *O sibi et ratio* (*Der Satz vom Sein*).

<sup>1</sup> Види *Бистивовање и врлине* § 29–30 и особито реченицу из овог посљедњег параграфа: Оно *За-и-ија* страх страхује је страхујуће биче само, *Das sein*. [Упореди преводе Х. Шармидна (161) и М. Тодоровића (176). – *Над. црв.*]