

ПРОФ. ДР АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ  
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ,  
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

## РАСПРАВА О НЕРАЗУМЉИВОСТИ ФИЛОСОФИЈЕ

**САЖЕТАК.** Философија је историјски настала као мишљење и размишљање о стварима неба и земље, њиховој узајамној игри и смислу, као њихов логос. Говор о стварима смисла живота и данас се најпре тиче човека. Архајско мишљење је изоштровано и усавршавано током времена, а развој је подразумевао све снажније утврђивану терминологију, као и издвајање кључних речи које обележавају нарочит и еминентан приступ стварима мишљења. Појмови који се означавају речима истовремено су и они који припадају стварима, тако да је њихово међусобно одношење својеврсан историјат промишљања садржаја самог мишљења. Излагање стасалог мишљења подразумева и уклоне на путу према мидрости који је брдовит и подразумева и страншутице. Код Хегела наилазимо на изоштрено критичко мишљење, али и указивање на потребу за даљом негом философског мишљења. Мизолошки став, који није ни данас ретка појава, употребљава могућа забасавања као доказ да је сама философија јалова и непотребна. Међутим, да ли сам говор о стварима које се тичу свих нас икада може да буде досадан и непотребан, тешко да ће моћи сувисло да одгонетне било ко, а ко се већ и сам не бави философијом.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Философски појмови, говор и терминологија, ствари мишљења, мизологија.

---

<sup>1</sup> aleksandarpet1@gmail.com

Оптужбе на рачун философије да је неразумљива, духовно јалова и непотребна, ни данас нису никаква реткост. Софистичке субверзије мисаоног хабитуса човека, познате још из античке Грчке, само су допуњавани основ читавај палети најразличитијих досетки смишљених да философију омаловаже и маргинализују у академским заједницама, ако већ не могу директно да је уклоне. Уобичајене оптужбе за нејасну терминологију, аподиктичке садржаје појмова који су иначе спорни, прекорачивања граница смислености и бесконачна отвореност форми мишљења, сведоче, пре свега, о једном унутрашњем ограничавању, које такав 'критички став' и саму научну мисао сужавају до једнодимензионалних униформисања.

Вертикалним и хоризонталним анализама употребе философске терминологије могућа су изокретања језичких пракси, која би указивала на грешке у стилизацији или чак на пратећу жаргонизацију. Међутим, философски говор никада и није био тек преносник уобичајених обавештења о стањима у којима се човек налази приликом употребе језика. Он је значао извесно држање, облик доказивања, заузимање става, постављање ствари или 'посредовање', тј. облик практиковања теорије или посматрајући акт и његово разумевање у одређеним друштвено-историјским околностима. Тај посматрајући акт који исказује језик није сводив на изоловане речи које се употребљавају као терминолошка форма, јер он подразумева дискурс или вид теоријске артикулације којим се извршава организовање идеја или појмовних знања, у смислу уопштавања којим се допире до претпостављене целине, или отвара суштина ствари. У њему речи које се користе доносе више од уобичајених знакова који представљају ствари, јер у уобичајен смисао употребе језика уграђују значења когнитивног карактера, где рефлексија задобија своју препознатљивост.

У димензији дискурса другачије одређених језичких пракси то није тежња која би разликовала епистемолошке формације, а да то не би била тек дескрипција употребе утврђеног скупа појмова. У философији се збива динамизам појмовних захватања, где се појмови померају, међусобно супротстављају, одржавају или покривају, преображавају на хоризонту интерпретације значењских склопова, али остају артикулисани моменти унутрашње значењске целине.<sup>2</sup> Разумност општења коју подразумева дискурс дијалога у објашњавању помишљаних и интендираних

значења, једнако као и оних садржаних и готово нехотично подразумеваних, такође важи и за философска разјашњавања.

Примереност и искреност философског говора одвајкада почива на тежњи за истином, а то претпоставља да се когнитивна употреба језика задржава смислено и оправдано, те да и те како може да се повезује са субјектом-аутором и његовом намером у казивању или у писању. Оспоривост у процесима тумачења и аргументовања у расправама такође регулишу њену исправност, казујући и о мери у којој је она истинита, тј. разјашњавају ствари указивањем на њену 'истинскост'. Као остварена истинољубивост, истинскост је изграђена примереност или усавршено размишљање, које разумљивост постиже критичким држањем према проверивости и одрживости теза, артикулацијама склопова казивања и референтношћу. Недвосмисленост и јасноћа излагања које заступају меру 'разумљивости', ипак су далеко од тога да се једноставно расправе тешкоће које наступају услед неискрено или непримерено исказиваних ставова. Механизам преношења правила тзв. 'добре комуникације' на овој тачки по правилу затоји и постаје веома проблематичан у дословним применама, наиме у оним у којима се не води рачуна о различитостима у 'поривима за јасноћом'. Када неко каже „немој ту да ми филозофираш”, тј. да изврћеш и мудријашиш о стварима, заклањајући се иза наводно дубокоумне терминологије, он захтева да се ствари истерају на чистац и постану 'јасније' или 'свима разумљиве'. Али, да ли је то увек и могуће? Да ли је могуће одбацити философски говор као инхерентно дефектан, више је реторичко питање у ситуацији када то такорећи постаје манир свакодневице.

<sup>2</sup> Констелација језичког праксиса не почива тек на евокацији и способности да се семантичко богатство језичких структура одваја од друштвено-историјске позадине говора (како је то видео Хајдегер), него на ономе што склапа унутрашњост логике дискурзивног статуса (Е. Хусерл, Е. Финк, М. Узелац). Усмени дијалог и говорни чиновни, проучавани кроз обичне конверзације и аргументоване дискурсе с аналитичке /Серл, Ејер/ и са прагматичке стране /Ј. Хабермас/, показали су релевантне импликације и за разумевање разговора у философији (био он вођен 'сам са собом', са опонентом или претпостављеном публиком). Објављивање својих сазнања је услов, то је стварање интелектуалне атмосфере која храни умове свих нас, а ваља се сложити са Урошем Шуваковићем да: „[...] ни становишта агностицизма и апсолутне скепсе у науци не могу бити прихватљива, иако је 'методичка скепса, што истовремено значи критичност, битна особина научног начина мишљења'” (В. Милић, исто) (Шуваковић, 2011, стр. 18).

Додуше, питање свакодневице и мере истинствовања нимало није лако.

Философију одавно бије глас да заговара недокучиву дубину на рачун јасноће, како би се заваравали они који се иначе презиру. Упркос присутној нејасности, за Сократа су Хераклитове мисли неспорно дубоке, са чиме се, попут својих великих настављаца Платона и Аристотела, определио за критеријум мерила ваљаности филозофског исказивања, где тзв. 'јасноћа излагања' није одредбена за квалитет неког мишљења.<sup>3</sup> Ни у својој *Историји философије* (I), Хегел није сматрао да Хераклитов гномски стил казивања представља препреку за разумевање, него штавише, да чак његово кретање кроз супротице може да буде трајан подстицај који је он у својој философији потпуно усвојио. И њему самом је касније често упућивана замерка за „тежак стил”<sup>4</sup>, а на то је он узвратио продубљивањем питања о смислу разумљивости и неразумљивости. Узимајући да су представе тек метафоре мисли и појмова, те да поседовање мисли и појмова подвостручава ствари према представама које им одговарају, он у примедби уз трећи параграф увода у *Енциклопедију филозофских наука* каже:

„Једна страна онога што се назива *неразумљивошћу* филозофије скопчана је с тиме. Тешкоћа лежи, с једне стране, у некој неспособности која је по себи само *ненавиклоси* да се мисли апстрактно, тј. да се чврсто држе чисте мисли и да се човјек у њима креће. У нашој обичној свијести мисли су заодјенуте и сједињене с навиклим осјетилним и духовним материјалом, а у размишљању, рефлектирању и резонувању мијешамо осјећаје, зорове, предодбе с мислима (у сваки суд с посве осјетилним садржајем: овај је лист зелен, већ су умијешане категорије, *дишак*, *иојединачност*). Но, друга је ствар да се сами предмети непомијешани направе предметом. – Други је

<sup>3</sup> Поред Хераклита који је окарактерисан као аристократски надмен и нејасан мислилац, и који је унеколико постао и стереотип мрачњака у дискурсу обичне свести, оптерећене дефицитом правих мисли (тако што се изузетност доживљава једино као рутински рад поимања), исмеван је и Сократ, који није хтео да умањи вредност Хераклитових мисли. Диоген Лаертије је изнео о самом Сократу пристојно мишљење: „Њему нису била потребна путовања, као већини филозофа, осим кад је морао да пође у рат. Остатак свог живота провео је код куће и расправљао са сваким ко год би желео с њим да разговара. Истицао је да његов циљ није да промени мишљење свог саговорника, него да овај сам докучи истину. Причају да му је Еурипид дао расправу о Хераклиту и да га је питао за мишљење, а Сократов одговор је био: 'Оно што сам разумео изврсно је; а мислим да је тако и оно што нисам разумео: само је за то потребан делски ронилац да дође до дна!'" (Диоген Лаертије, 1979, стр. 48–49).

дио неразумљивости у нестрпљивости што човјек по начину предоцбе хоће да има пред собом оно што је у свијести као мисао и појам. Отуда долази изјава да човјек не зна што код неког појма који је схватио треба да мисли. Код појма нема ништа даље да се мисли него сам појам. Смисао је пак оне изјаве чежња за неком већ *йознашом*, *одичном* предоцбом. Свијести је тако да јој је са начином предоцбе одузето тло на којему иначе има своје чврсто и властито мјесто. Кад се нађе пребачена у чисту регију појмова, онда она не зна *йгје* је у овом свијету. – Стога се налази да су *најразумљивији* они писци, проповједници, говорници итд., који својим читаоцима или слушаоцима казују ствари које ови знаду већ напамет, које су им обичне и које се разумију саме од себе” (Хегел, 1987, стр. 32).

Представљачки начин мишљења, који држи да у осећајима, погледима и сачињеним представама може сасвим да надокнади појмове као ознаке мисли, заправо сам производи ситуацију неразумљивости, јер брка ствари свођењем целина на делимичности. Појам у настанку свих делова које поима или у целовитијој појмивости и јесте идеја у настајању, оно знање које се упознаје са предметношћу и које га сагледавањем све продубљеније увиђа, са чиме је Хегел ствар материјално-предметно центрирао у сам апсолут као парадигматични облик науке, која је као апсолутна философија падала у само бивање апсолута и значила самосвест апсолута о самом себи, у већој или мањој мери. То је оно што видимо када од апстрактног изузмемо формалне садржаје, а

<sup>4</sup> У његово доба та се оптужба углавном односила на философију религије и природе, а која и данас бива продужавана са тезом о томе да је он извршио 'филозофикацију религије'. 'Зофос' (подрумски мрак) се надвио над студирањем и знањима дотле, да су сва објашњавања (самог Хегела) постала залудна, па он вазда има проблема са дефицитарним интерпретацијама властитих мисли. Потреба за 'апсолутним почетком' и посматрање природе као 'другодивствовања' апсолутне идеје, још од Шелинговог времена је проказивана као 'гностичка неман' увучена у хришћанство које то наводно не може да трпи. Наглашавајући појам 'ограничености' (Schranke) који према Хегелу важи за припросто и сладуњаво мишљење, Петар Бојанић је одлично нагласио како противречности настају, са остајањем унутар ограничења, у значењу зла; и које се превазилазе са откривањем и укидањем коначности у бесконачном: „Бог који себе жртвује и који не васкрсне, мртви Бог или леш мртвог Бога, јесте зло... Хегел је укинуо време између требања и јесте. Тајна је у знању. Постоји снага знања, а Хегел – видели смо – знање разматра као сабирање, као имање, као скупљање у себи нечег негативног, или прецизније као скривање негативног, ограниченог, коначног или мртвог... Бог Син или Бог Христос је једини Бог који себе жртвује, који у себе ставља смрт и који за Хегела илуструје Schranke која се превазилази унутар ње саме, или речју, коју Дух превазилази у њему самоме” (Бојанић, 2009, стр. 95–96).

од предметног оно чулно, па се конкретизација представе устроји као синтетизовање одређености апстракције и суштине чулних ствари, како је то добро, за такав колосалан захтев са посебним мисаоним габаритима, констатовано Иван Ильин:

„Гегел осушћује теодицеју кроз откриће тога, што сушту имманентну божествену силу, покретну ево к вишој форми живота: органичкој тоталности или спекулативној всеобщности. Спекулативна конкретност ево више состояние всего, што реально, это состояние ево реальный, во всем осущесвляющийся способ жизни, этот способ осущесвляево основной, глубочайший характер Божества” (Ильин, 1994, стр. 490).<sup>5</sup>

Без тог рада на самом појму ствари, који захтева што целовитије докучивање њихове суштине, Хегел је био готов да недовршености именује конформистичким /у петом параграфу *Енциклопедије*/, јер се одбацују претпоставке по којима је: „потребно размишљање да би се сазнало што је *истиниш* на предметима и у догађајима, као и у осјећајима, зоровима, мнијењима, преоцбама итд. Размишљање за сваки случај чини бар то да осјећаје, преоцбе итд. преображава у *мисли*”. Оно случајно је егзистенција која очитује вредност могућег, а таштина резонујућег разума у то вазда хоће да угради што више, како би саму чистоћу поимања као рад ума што више дезавуисала, те оно што је стварно бацала у што већи засенак кроз измишљања обиља виртуелних

<sup>5</sup> Образовање свести као заузимања ставова сходних наступајућим сазнањима која се усавршавају, чини пуноћу садржаја самоукидања једностраности поимања у самом себи, на тај начин да феноменологија духа испоставља садржаје свести који се растварају у артикулацији и превазилазе, све до мисаоног успостављања димензије апсолутног појма у коме се смирују. Таква субјект-објективност је предметно прешла у облик егзистенције у блискости суштине и успоставила дубинско поверење с обзиром на њега, па историчност одаје своју конститутивност и конструктивност, има ли се у виду будућност мисаоности: „Свако сазнање, учење, свака наука, чак свако делање није усмерено ни на шта друго до ли на то да се оно што је унутрашње, што је по себи, извуче из себе и да се опредмети... Та самоприсутност духа, то његово долажење к себи може бити изражено као његов највиши, апсолутни циљ... Све што се збива на небу и на земљи – вечно се збива – живот бога и све што се у времену ствара тежи само томе да дух упозна самог себе, да опредмети сама себе, да нађе себе, да се осамостали, да се са собом чврсто повеже. Он је удвостручавање, отуђивање, али да би могао да нађе сама себе, да би могао да дође к самом себи... Дух, када дође самом себи, постиже то да буде слободнији. Само се ту јавља права својина, само ту настаје право властито уверење. Ни у чему другом, осим у мишљењу, дух не долази до ове слободе” (Хегел, 1979, стр. 26, 27).

квантитативних могућности, које ту онда изгледају стварније од саме стварности. Али, као што изгледи нису саме идеје, него само феномени који могу и њих да значе, тако ни оне нису само химере које су сувише немоћне за прибављање стварности, о чему сведочи сама историја философије са увиђањем да је суштина у пореклу природе идејност поимања.

Казивање без стила, одавно се оцењује као варварство, мада достизана стилска елеганција, а без припадних садржаја, вазда значи и дилетантизам. Особени стил излагања у философији, који је вазда изузетан, јер поставља питања о смислу самих ствари, јесте и препознатљив израз начина мишљења, унеколико приближан и уметничким својствима, уколико она нису пуко техничко излагање. Наиме, уколико форма обликовања бива дата у склопу устројства одређених чињеница, а садржај ставова представља њихове састојке, што претпоставља да су чињенице у свету већ унапред утврђене у јавним схватањима, онда се репродукција ставова у сталном врћењу језичких трансакција збива као затворена структура. Она подразумева и то да је сасвим познато истинито значење тих ставова, па је онда и актуално функционисање језика у философији готово једнодимензионално. Она ту није више третирана као нарочита могућност сусрета са светом и могућим прожимањем кроз разумевање, него мора да објашњава настанак философских проблема и особеност њихове језичке употребе (утилитаризам, неопозитивизам, аналитичка философија), као што уметност више није отварање према истинитости на чулан начин, него подражавајуће декорисање већ утврђених чињеница и њихових израза у стварности (авангарде, перформанси, хепенинзи итд.). Овакав приступ претпоставља и симплификацију, која полази од моде или жели да буде у корак са њом, па неразумљивост и проблеме проналази и онде где их заправо и нема. Проблеме изазивају софисти, рекао би Аристотел у својим софистичким еленхијама, а слободу пружа само теоријско мишљење када је код себе.<sup>6</sup> Софистичка 'диалексија' у оним познатим 'двоструким говорима' или антилогичким супротстављањима логографске књижевности, где су моћи вештине произвођења обмане сличне стварности доминанте, са којима се сачињава повољан обрт који паралише супарника, огледа се пре свега у дужини говорења кад се надгорњава противник. Правичан и неправичан говор деле беседнички мегдан, правда се непристојно крши од победе неправичног говора, са чиме се дезавуишу закони, а васпитање постаје застарело. Ово карикатурал-

но представљање релативизма које је могло да потекне од Сократове изреке „знам да ништа не знам”, историјски је сасвим неутемељено. Сократ је само тобожња незналица, а заправо добронамеран испитивач и неуморан критичар који је знао углавном далеко више од саговорника, па када тврди да ништа не зна узвишава само знање у методолошкој агностици духа, да би произвео катарзу од самозадовољства и самодовољности, а које су сходне генералном ставу природних потенција или самообмањивању, е да би то 'чишћење душе' постало плодно тло за 'рађање у појму'. Теологија поетских фантазија код њега ваља да буде суспендована да би се допрло до 'човека у човеку' (Пл. *Држава*), али ипак не онако, како је то подругљиво представио Аристофан.<sup>7</sup> Баналне истине о садашњем животу и људском искуству, умевале су вазда да се углављују у патетичност фраза и остављају утисак на неупућене, где се надгорњавала тривијалност и голотиња покривала термилошким маскирањем баналности. Сазнајна улога критичности отупљивана је до смешних феномена, а сјајан стил комедије није био довољан да се и садржаји који нису погодили циљ узму за релевантне. Истичући како све што је смешно није увек и ствар комичне умешности, Хегел је проницљиво написао:

„Уопште узев, може се рећи да ствари којима се људи смеју могу бити тако супротне да се ништа супротније не може замислити. Људе могу да насмеју најпростије и најдљутавије ствари, али исто тако они се често смеју и ономе што је најважније и најдубље, само ако се на њему покаже нека сасвим безначајна страна која стоји у противречности с њиховим навикама и свакодневним схватњима. У таквом смејању изражава се само једна допадљива мудрост људи

<sup>6</sup> Ако поново свратимо поглед на ту историју, Сократово држање према нејасности и неразумљивости у говору било је нетипично и за потоња времена, када се тежиште пребацивало са знања и истинитости на практичну деловност и процену вероватноће. Изрази 'очигледно' или 'разумљиво' у античким философским текстовима не представљају темељне услове одрживости казивања, као норме тачности и мерила суђења, јер им је било белодано да се некритички слеђена тежња према јасноћи изокреће у своју супротност, будући да превише појашњаване мисли постају парадоксално нејасне. Када појашњавање значи свођење на нешто свима познато и јасно, а то су углавном просечно актуализоване разменско-корисне ствари свакодневице и њихове здраворазумске приручне употребе, преостаје сумњичење философског говора за намере и каквоћу, а са тиме се заобилази и оно што значи суштину. Неповерење према разматрању суштинских ствари тако је још у старини постајала 'сумњива работа', наговештавајући и осуду, што подразумева да је начињен изванредан преступ, те да је наступила околност промашности стила или начина приступа и обраде ствари.



која означава да су и они толико паметни да су у стању да увиде таква један контраст и да знају да стоје изнад њега. Исто тако постоје смејања у којима се изражавају поруге, презирања, очајања итд” (Хегел, 1986<sup>4</sup>, стр. 605–606).

Двоструко кретање појмљеног од видљивог до невидљиве суштине, колико год да су последње ствари недоказиве, показују да философски посао никада не може да буде огољена ствар рутине и полуге за одбацивање у престижније слојеве друштва без последица. Проучавање карактера појмљеног јесте и лична тежња, али и општа, за све људске створове обавезујућа ствар, било по томе што сви људи теже увиђању и знању, било стога што смо сви створени на лик и подобје Божије. Најврснији ликови као ејдетски ентитети по свом су саставу повезани са највишим родовима бића, истоветности и разлике.<sup>8</sup> Идентитет и диференција као моменти овог спекулативног јединства су и сопство властитих разлика као разликовања припадна самом смислу истоветног у поистовећивањима, једнако као и ралуге које у спекулативном ставу увиди поимају.

Упорна критика философског жаргона (како стоичких философа, епикуроваца, перипатетичара, скептика и позних академичара) пренета је и у домен светске књижевности, попримајући значење ’општих места’. Она су изругивала њихову нападност у служењу римском империјалном духу, као и лаковерност разних друштвених слојева који шупље мисли одушевљено при-

<sup>7</sup> Историјски Сократ држао је до појма врлине и правичности, подвргавајући се етосу закона чак и онда када га је осуђивао на смрт, а поштовање родитеља сматрао је важним ослоном тог етоса. Све заједно, у овој Аристофановој комедији израђена је искаратурисана слика Сократа и његове школе, која глача мисли што подсећају на ’чијање перја’, за која су вазда на услузи терминолошке поштапалице типа ’по нужности’ или ’од нужде’, као и вербална разликовања до истанчавања безначајних, па и беспредметних ствари (буве и комарци). Сократови ученици, међутим, развили су ону страну његовог учења о појму, која недвосмислено говори о достојанству његовог мајеутичког метода, а које не може да се сведе на то да кад неко бане у ’мислионицу’, од изненађења неки од ученика обавезно подбаци у рађању мисли, како то карикатурално разуме Аристофан. Мере предострожне упитности ради ’рађања у појму’, нису само ’чијања перја’ да би се изгледало гиздаво, нити казивања ’од нужде’, него и докучивања логичности логоса који се утемељује у самоодносном знању (што, додуше, допушта иронију према стварности), а управо то неће да узму у обзир они који ову крупну чињеницу полагања од самоизвесности превиђају или пристојно изостављају, па и намерно игноришу. Хегел је овај Сократов метод приступа именован осовинском тачком историје.

хватају. Када су философи заузели позу постављања изнад друштва које их је издржавало, руковођени приземном мотивацијом новца и утицаја за такве поступке, те су пали ниже и од званичних ретора (углавном адвоката на суду) који су вулгаризовали технике успешности у практиковању свог заната, да без обзира на правичност добијају парнице (и тако као професионализовани 'софисти' зарађују новац), њихов кредибилитет је снажно доведен у питање. Занимљиво је обраћање елитистичким тоном надмености, где се слушаоцу замера непознавање терминологије – схватајућих представа (каталептичких фантазија), природка и узприрода, који се објашњавају непокретним човеком и могућношћу да он стане на криви камен (мада је јасно да је то немогуће ако је непокретан или одузет). Оштрица сатире обично је најубојитија када се именују 'закључивања широког обима' као 'замке у речима', која заплитањем саговорника доноси смирење стављањем 'брњице на уста', тако да се послушно упућују на дебеле књијурине да по њима прате јединствене или чак бесмислене речи, како би се припремили за складан живот с природом и обитавање у духовном миру. С добрим намерама ту ствари стоје рђаво, а обрада 'људског материјала' као евидентна техника манипулације, сасвим је огољена. Збуњеност и губитак осећања, искривљени разум и склоност булажњењу постају тек цена која се плаћа за велики добитак на наводном крају, јер се по таквом

<sup>8</sup> Позабавивши се философијом језика у класичној античкој дискурсивној пракси, те продорним методичким разрадама класичног поимања логоса, Ирина Деретић је допрла до прецизног разјашњења поимања логоса код Платона и Аристотела, излажући га на узоран начин: „... логос као говор постаје *διάλекτος*, логос као разум *διάνοια*, логос као објашњење постаје *αἴτια*, а логос као дефиниција *ὄρισμός*. Овим актом специјализације филозофског језика и терминологије појам логоса се уопште не истискује, већ се он употребљава синонимно са наведеним појмовима. Томе у прилог најречитије говори чињеница да је у Зета књизи *Μετὰφυσικῆ* логос незамењива реч, и да се управо кроз тај појам преламају најважнија питања средишње расправе о усизи, а то је однос форме и дефиниције, као и појединачног и општег у сазнању и у бивствовању... У великој расправи око карактера Аристотелових супстанцијалних форми, која се води од првих античких коментатора његове прве филозофије па све до данашњих дана, настојали смо да одбранимо становиште по коме је форма општа. Један од разлога за такво читање лежи у томе што једино опште форме могу бити гарант сазнања... Рационално мишљење и сазнање је могуће зато што је стварност интелигибилна, било да ту интелигибилност разумемо као еидетске ентитете, који постоје по себи, или пак као форме реализоване у материјалним, чулно опажљивим предметима” (Деретић, 2009, стр. 392, 402, 407).

учењу сама срећа не може достићи ни током веома дугог периода проучавања проблема. Доспевање до актуализације самоизвесности и 'крајње јасноће' изгледа карикатурално из четвородимензионалне перспективе коју је нагласио Св. ап. Павле, ма колико било последица беспоштедног сукоба са философском агностиком и рационализацијама натуралиста.<sup>9</sup> Философија се касније почесто заривала и у 'искривљену свест', која подразумева скандалозну патетику свлачења неба на земљу, занемарујући чак и оне суптилне идиоме позног новоплатонизма, са којима је још могло да се уочи како на земљи постоје 'небеске ствари', али изражене на земаљски начин, а на небу земаљске ствари, али из-

<sup>9</sup> Оваплоћивање дубинске перспективе духа препоручио је и Св. ап. Павле у *Посланици Ефесцима* (3, 11–19): „κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ· τοῦτου χάριν κάμπτομαι γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξοῦ πάντα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, ἵνα δώσῃ ὑμῖν κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμεις κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἀνθρώπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐνταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ῥριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε καταλαμβάνεσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γινώσκοντες τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγαπὴν τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ /По вечној намјери коју изврши у Христу Исусу Господу нашему, у коме имамо слободу и приступ с поуздањем кроз вјеру у Њега... преклањам кољена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа, од кога сваки род на небесима и на земљи има своје име, да вам по богатству славе своје даде силу, да ојачате Духом његовим у унутрашњем човјеку, да се Христос вјером усели у срца ваша, да бисте, укоријењени и утемељени у љубави, могли разумјети са свима светима шта је ширина и дужина, и дубина и висина, и познавати љубав Христову која превазилази разум, да бисте се испунили сваком пуноћом Божијом/” Апостол нам је указао на Божију љубав као извор енергија свега што јесте, а с обзиром на споменуте увиде рационалне философије, добро је навести и један у позном периоду сазрео Кантов увид: „Das Christentum hat zur Absicht: Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt zu befördern, und bringt sie auch hervor, weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandenen Willen, d.i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz liegt.” (Хришћанство узима у обзир то, да сама љубав сачини разматрање својих одавеза уопште, те је оно ствара стога што њен Творац не казује квалитетом неког наредбодавца путем воље која захтева послушност, већ једном човекољубивомшћу, који људима из своје околине указује на пуно схватање њихове властите воље, тј. на то по чему она из добровољног делања вреди, да би сами себе прикладно испитали, шта лежи на срцу (Kants, 1968, стр. 650).

ражене на небески начин (Прокло).<sup>10</sup> Тешко да укупни изрази мотивације уљуљканости, удобности и осећања моћи, које се као „воља за моћ” крију иза човекобожачких номинација, могу препознати као позноплатонички захтев за „остављањем трагова на небу” или слеђењем пута ка истини. Истина је интелигибилна и припада јој сасвим другачије постављање проблематике, као и једноставна и лака решавања, до којих није могуће допрети ни једноставно ни лако.

Платонова алегорија пећине из *Државе*, давно је упозорила на проблем натчулног као прворазредну мисаону препреку за сазнавање истине, где образовање појмова и мисаона сазнања играју одлучујућу улогу. Натчулно је и иначе мишљевина првог реда, која се у философији природе и теологији откривења докучивала анализом физиологије чулности и каузално-телеолошким поимањем, што је увек поново укључивало и потребу за обнављањем онтолошких појмова, преиспитивањем њиховог у антици постигнутог садржаја. Ако се појам природе разматра само у каузалној ограничениости телесним опажањима која у себи немају потребу за извијањем развојног лука који би захваљујући намери формираној од требања истине долазила до изражаја, ствар може и да се петификује, те постане парадогматско упориште на штету како теоријског тако и практичног вида умности, о чему је суверено своје мишљење у нововековној философији износио Лајбниц, а након њега и Кант. У сазнајној способности човека могуће је на очигледан начин препознати енергију као деловање природе које је различито, како од ње уопште тако и од појединачног постојања, мада није неопипљива. Философско дефинисање чињенице енергије збива се унутар чулне суштине

<sup>10</sup> „Тако они стичу знање у свештеном умећу, успињући се ка онима што виде последње у првима и саме прве у последњима, земаљске по свом узроку на небу и на небески начин, а небеске на земљи и на земаљски начин. Иначе, откуд да се хелиотропи крећу заједно са сунцем, а селенотропи с месецом, довршавајући саобразно својој могућности кружно кретање заједно са светилама васионе? Јер све се моли према својственом реду и свечано пева вођама целокупних ланаца, било мисаоно, било разумно, било физички, било чувствено; а отуд се и сунцокрет неометано креће иако неко може га га чује у повратку како удара по ваздуху као што пак чини, разносећи тим звуком неку химну, у каквом је стању да растиње пева саосећајући с Василијем.” (Περὶ τῆς καθ’ Ἑλληνῆς ἱερατικῆς τέχνης (*De sacrificio et magia*) – *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6. Brussels, 1928, стр.148–151) /Прокло Дијадох, „Отачник” (2009), *О свешћеним умећима код Јелина*, год. III, св. 2., Београд, стр. 609–611/

која располаже са могућношћу деловања кроз логос егзистенцијалне другости, отварајући тако комуникативну интерсубјективност с једне стране, а исто тако и начелну утемељивост са друге. Као лице и наличје, то је могуће мислити и као јединство стварности целине изнутра, наиме оне, како истиче Хегел, која се довршава тек у властитости свог развоја.

Лукијан из Самосате састављао је познате 'силе' да би њима исмевао хришћане и њихово држање у добру и злу, осуђујући их без много милости. На хришћане је агресивно усмерен и директан спис од стране филозофа Келсуса, који је са квазиплатоничким аргументима настојао да побије све хришћанске догмате, тако да би на томе могли да му позавиде и многи доскорашњи атеистично милитантни марксисти или позитивисти. И Порфирије, као далеко трезнија и умеренија фигура, као да се заборавио у паганској горљивости, па није одолео да тој политички мотивисаној страсти не допринесе са уједањем за срце осетљивијих хришћанских умова, познатим контроверзним списом „*Против хришћана*”. У том смислу је и реконструкција тог вердиктно спаљеног списка који је саставио, једна туга и очај у поимању, тако да није ни требао неко други поред Оригена да на то адекватније одговара (Оригена хришћанина, који је са његовим учитељем био ученик код Амонија Сакаса у Александрији), будући да је сам његов спис „*Против Келса*” маестрално састављен. Ваља подсетити на то, да кад је Св. Јустин Философ своју *Другу аџолоију* хришћанства саставио цару Марку Аурелију (*terminus ante quem* – 161 г.), поводом дивљачког убијања хришћана од римског префекта Урбика, она је састављана без жеље за осветничким страстима или изругивања паганства, а према паганској мудрости и култури изразила је и уздржан став симпатије. За њега је ту било пресудно тумачење истине и њена заштита, не поричући при томе право паганској философији да се назива мудрошћу, али оном нижег реда од хришћанске, јер садржи универзалност са изношењем мудрости једноставним и свима разумљивим казивањем. Њу паганска култура није поседовала, када је саопштавала истину и смисао живота у тешко доступној форми. Логос као хришћански разум који је овде Св. Јустин приказао у украшеној једноставности очигледно је надмоћан над оним философским, али је чиста варка ако се сматра да је он самим тим и лакше достижан (сама историја духа и културе показује да је његова достижност обманљива, те да је философска пропедевтика неопходна за виђење те висине).

Сасвим је јасно да ако се претензија на постизање потпуне јасноће формулише програмски, та претензија показује своју ограниченост, јер води с једне стране у детаљистичке странпутице, а са друге у ослобађање казиваног и од саме философије. Таква 'потпуна јасноћа' која бива достигана кроз елиминацију основних философских појмова бива и сама нејасна, барем по питању сврхе, попут социјалног спутавања слободе ради њене наводне заштите, где њени анонимни састојци бивају угушивани у највећој мери.<sup>11</sup>

Оно што је очигледно постаје тиме апсурдно, тако да трансформацију доживљава и сам појам очигледности. На тај начин показивања очигледног остављају важне ствари анонимним, а његово свођење на представљачко мишљење није резервисано само за софистику, него се по ширем културном обрасцу показује у карактеристикама које не могу да одоле претензијама над-

<sup>11</sup> На то указује и Хајдегеров пример, где он осуђује Хегелову логику као ону која долази до истине „преко фундаменталне софистике од које живи Хегелова дијалектика” (Heidegger, 1976, стр. 252). У четврт века касније (1954. г.) објављеном спису – *Превладавање метафизике*, он разобличава метафизику као ничеански виђен платонизам, за који и сам каже да је руковођен Шопенхауеровом спрдњом са философијом, тј. са Хегелом и Шелингом, дословце – „држећи се његовог површног тумачења Платона и Канта”, а од тога се: „прави литерарни феномен који главе више распаљује него прочишћује, који нас запањује, па можда чак и – ужасава” (Хајдегер, 1999, стр. 62). У следећем параграфу је констатовано: „С Ничеовом метафизиком филозофија је довршена” (тамо, стр. 63), а онда у продужетку закључио, како је филозофија апсорбована у темеље планетарног поретка, са опаском: „Али крај филозофије није и крај мишљења – мишљење само долази до нових почетака.” Нешто даље он констатује како „Филозофија у епохи довршене метафизике јесте антропологија... Поставши антропологија сама филозофија пропада од метафизике” (тамо, стр. 66); јер наводно: „животињски инстинкт и људски *ratio* постају истоветни” (тамо, стр. 73). Ова 'пропаст' такође је адресирана на моменат историје који: „Хегел схвата као тренутак у којем апсолутна самосвест постаје начело мишљења” (тамо, стр. 76), осуђујући га и зато што му је 'суштина бола недоступна'. Ова суштина се оваплоћује на постављености технике, која је и сама новометафизичка врста преовлађујућег знања данашњице што угрожава савремено човечанство. Али да са Хегеловим спекулативним ставом који подразумева смисао и снагу знања као скупљање у себи нечег негативног, скривање негативног, ограниченог, коначног или мртвог, које се превазилази, није све лако и брзо решиво, нека послужи и илустрација из познатог списа о Пармениду. На фрајбуршким семинарима 1942–1943 г., Хајдегер је држао предавања о Парменидовој философији, која су укључивала и обзорје „лутања”, тумачећи и технички карактер наше епохе са препознатљивим антисловенским идентификацијама, па се утисак конкретизовао у слику Парменида и потоњих Грка који 'устају' као

мености здраворазумских резоновања и пратећих исмевајућих испада. То отвара и дубље питање смисла хумора, који на размеђу философије и књижевности још од античког доба мерафоризује парадоксе и апсурде да би се размрсила противречја у пробијањима неспоразума, са жигосањем рђавих страна, те да би се ослободила разликовања са указивањима на могућа преотварања хоризоната. Идеја логоса у позној антици много је говорила

---

„западњаци” на – Русе: “Die Technik ist in unserer Geschichte... Der Bolshevismus ist Sowjetmacht + Elektrifizierung. Das will sagen: Der Bolshevismus ist der „organische“, d.h. organisierte rechnerische (und als +) Zusammenschluß der unbedingten Macht der Partei mit der vollständigen Technisierung. Die bürgerliche Welt hat nicht gesehen und will es zum Teil heute noch nicht sehen, daß im „Leninismus“, wie Stalin diese Metaphysik nennt, sich ein metaphysischer Vorsprung vollzogen hat, aus dem in gewisser Weise erst die metaphysische Leidenschaft des jetzigen Russentums für die Technik verständlich wird, aus der es die technische Welt zur Macht bringt. Nicht dies, daß die Russen z. B. immer noch mehr Traktorenwerke bauen, ist das *erst* Entscheidende, sondern daß im vorhinein schon die vollständige technische Organisation der Welt der metaphysische Grund der Planung und alles Vorgehens ist, und daß dieser Grund von Grund aus und unbedingt erfahren und in den arbeitenden Vollzug gebracht wird. Die Einsicht in das „metaphysische“ Wesen der Technik wird für uns geschichtlich notwendig, wenn das Wesen der abendländischen geschichtlichen Menschen gerettet bleiben soll.“ /Martin Heidegger (1992<sup>2</sup>), *Gesamtausgabe* Band 54, *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 127-128// („Техника јесте у нашој историји... Бољшевизам је Совјетска моћ + електрификација. То ће рећи: бољшевизам је 'органски', тј. организовано срачунавајући (и као +) заједнички довршетак безусловне моћи партије са пуном технификацијом. Грађански свет није видео и у некој мери још до сада није видео да у 'лењинизму', тако је Стаљин називао ту метафизику, завршава метафизичка издочина, из које једино и настаје у неком степену схваћена метафизичка траст данашњих Руса према техници, која доводи на власт технизовани свет. Као решење не показује се то, што Руси праве све више тракторских завода, него то да је већ од самог почетка пуна техничка организација света постала метафизичка основа сваког планирања и развоја, и што се та основа достиже на безуслован и исцрпан начин, те спроводи у радничко извршење. Увид о 'метафизичкој' суштини технике постаје за нас историјски неопходан, уколико је потребно издвљати преосталу суштину западног историјског човека.”) Хајдегеру ни најмање није сметала немачка ратна машина „тенкизације”, „авионизације” и „ракетизације”, ако и занемари-мо примене бојних отрова у конц-логорима као масовизацију техника моменталних усмрћивања, него руске „електрификације” и „тракторизације”, што га и баца у очај пред постављена питања од саме стварности (тј. саме егзистенције у којој да би то тешко ишта друго значило до јад због изгубљене битке код Стаљинграда). За разлику од оваквог ресантимана, техника је Хегелу ту онда када је потребна, а Бог Син (Бог Христос) као једини Бог који себе жртвује, који у себе уноси и поставља смрт, ту за Хегела илуструје превазилажења ограничености унутар коначности као такве, тј. коју знање у Лицу (Св.) Духа превазилази у њему самоме, као тројединствена ипостас дивствовања у актуалној бесконачности.

и образованом паганину и просвећеном хришћанину, тако да је са њом указано на могућност спајања грчке философије са хришћанским (апологетским) наслеђем, значећи испрва асимилацију философских и књижевних дела паганске културе кроз критику расположивих појмова, а затим и уклапање у универзалност хришћанског учења и његово историјско духовно посланство. Ако је такво спајање историјских склопова Хегел препознао као најисправнији пут философије (по њему исправнији и од ондашње теологије), те заузео спекулативни став да је превазилажење `тоталног бола егзистенције` искључиво на тај начин и могуће, шта је ту неразумљиво? Савремени мислоци са тим баштињењем имају задатак да увек реактуализују добре стране философског дискурса, ценећи право на освојену слободу мишљења, а са којом се доспева до аутентичности језика и његове носеће суштине, тј. до устављања спекулативних логичких исказа који су адекватни и у савремености, тј. сходни супстанцијалним мисаоним увидима и обликујућим становиштима.

- 
- ЛИТЕРАТУРА    Бојанић, П. (2009). *Граница, знање, жривовање*, Београд: Албатрос плус.
- Диоген Лаертије (1979). *Живошти и мишљења истакнутих филозофа*. Београд: БИГЗ.
- Деретић, И. (2009). ЛОГОС, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛ: Платонова и Аристотелова концепција логоса. Београд: Плато.
- Иљин И.А. (1994). «Философия Геџеля как учение о конкретности Бога и человека». Санкт-Петербург: Наука.
- Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνικὴν ἱερᾶτικῆς τέχνης (*De sacrificio et magia*) (1928) – *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6. Brussels, стр.148–151) /Прокло Дијадох, у „Отачник” (2009), *О свешћеним умећима код Јелина*, год. III, св. 2, Београд/
- Хегел, Г. В. Ф. (1979). *Феноменологија духа*. Београд: БИГЗ.
- Хегел, Г. В. Ф. (1979а). *Историја философије I–III*, Београд: БИГЗ.
- Хегел, Г. В. Ф. (1986<sup>4</sup>). *Естетика III*, Београд: БИГЗ.
- Хегел, Г. В. Ф. (1987): *Енциклопедија филозофских знаносћи*, Сарајево: Логос (Б. Зонефелд, Д. Грлић)
- Heidegger, M. (1976). *Logik, Die Frage nach der Wahrheit – Gesamtausgabe Bd. 21 Wintersemester 1925/26.*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992<sup>2</sup>). *Gesamtausgabe Band 54, Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.



Хајдегер М. (1999), *Предавања и расправе*. Београд: Плато.

Kants *Werke* (1968), Berlin: Akademie Textausgabe /*Das Ende aller Dinge*/

Шуваковић У. (2011), *Методолошке студије о ишпањима социолошкој проучавања политичких партија*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

ALEKSANDAR M. PETROVIĆ

UNIVERSITY OF PRIŠTINA WITH TEMPORARY HEAD OFFICE  
IN KOSOVSKA MITROVICA, FACULTY OF PHILOSOPHY,  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

SUMMARY

DISCOURSE ON THE INCOMPREHENSIBLE IN PHILOSOPHY<sup>12</sup>

Philosophy has its roots in history as a thought and consideration about things of heaven and earth, about their interplay and sense, as their logos. The meaning of life still concerns human kind. Archaic thinking has been sharpened and perfected through time, while the development brought about deep rooted terminology, as well as the key concepts that reflect a specific and marked approach to thinking. Concepts that are expressed by words also belong to the realm of things; therefore, their correlation sets the history of the deliberation on the content of thinking. The expression of a mature thought implies that the obstacles have been removed from the path to wisdom which can often lead sideways. Hegel describes a sharpened critical thought, but also expresses the need for further development of philosophical thought. Misologic statements that are common even today use those sideways to show that philosophy is barren and unnecessary. However, can expression of things that concern us all ever be boring and superfluous? This can only be answered by a philosopher.

KEY WORDS: philosophical concepts, expression and terminology, things of thinking, misology.

<sup>12</sup> Рад је примљен 15. септембра 2013, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 21. децембра 2013.