

Оригинални научни рад

УДК: 141.132:121

14 ПЛАТОН

14 АРИСТОТЕЛ

14 ДЕКАРТ Р.

DOI: 10.5937/zrffp54-46582

РАЗУМ У ОКВИРУ ОДРЕЂЕЊА ЧОВЈЕКА КОД ПЛАТОНА, АРИСТОТЕЛА И ДЕКАРТА

Лука М. КЕШЕЉЕВИЋ¹

Универзитет у Београду (Србија)

Филозофски факултет

¹ lukakeseljovic@gmail.com;  <https://orcid.org/0000-0002-3156-2933>

Рад примљен: 17. 9. 2023.

Рад прихваћен: 5. 3. 2024.

РАЗУМ У ОКВИРУ ОДРЕЂЕЊА ЧОВЈЕКА КОД ПЛАТОНА, АРИСТОТЕЛА И ДЕКАРТА

Кључне речи:

разум;
антрополошки
проблем;
одређење;
метафизика;
филозофска
антропологија.

Сажетак. У раду се разматра проблем разума у антици (Платон и Аристотел) и у модерни (Декарт). Први дио отвара питање разумности као одређења човјека, други дио отвара питање разумности код Платона и Аристотела, док се трећи дио бави проблемом разума у модерној филозофији код Декарта. У завршном дијелу ријеч је о могућем искораку из метафизике у антропологију. Рад је континуирано прожет говором о утемељењу филозофске антропологије.

Разумносћ на њуџу одређења човјека

Филозофија од својих јонских зачетака у себе укључује најшири дијапазон предмета. То истовремено са собом носи и њена вишезначна одређења, али стално је присутан моменат свеобухватности структура стварности, не по моделу пуког сабирања, већ у облику тражења једне основе свеколике стварности. У тим својим настојањима, за старију филозофију је карактеристичније „наивно” везивање за предметност – оностраност која постоји независно од самог питаоца, филозофа, човјека. Таква заокупљеност проблемом стварности – бића (*to on*) твори *онтоценџризам* као модел мишљења. Тако су код предсократоваца *вода* (*hidor*), *безграницно* (*apeiron*), *ваздух* (*aer*), *вајџра* (*pyros*) и други елементи исходишта свеколике стварности којом је питалац заокупљен, а без те заокупљености неким од бића сваки покушај његовог мишљења био би химеричан.

У свим тим великим мисаоним настојањима и преокупацијама мислилац заборавља себе, заправо, евидентна је засјењеност човјека, мислиоца од стране бића. Међутим, са Анаксименовом макро-микрокосмос аналогичном питање човјека у филозофији је латентно присутно. Хераклитова визура *logosa*, Парменидов *џуџи знања* и софистичке доктрине у себи садрже антрополошке примјесе, што ће одредити трасу за каснију филозофију. На темељу тога долази и до Сократове *идентификације врлине и знања*. Имајући све то у виду постаје очигледно да је питање човјека скоро стално отворено и то искључиво из визуре знања, односно разумности. Сви ови моменти воде првом консеквентнијем одређењу човјека које доноси Аристотелова практичка филозофија и која ће трасирати даљи пут предисторије филозофске антропологије, али ће бити у раном новом вијеку предмет критике на основу које ће доћи до новог револуционарног схватања, опет, проблема разумности. У том међупериоду између Аристотела и Декарта изванредно мјесто заслужују и епикурејци, стоици, скептици, новоплатоновци, бројни хришћански мислиоци и њихова чувена онтологија личности. Веома су битни и ренесансни филозофи који утиру пут самом Декарту. Међутим, овај рад нема за циљ да буде преглед тих идеја,

већ да експлицира два темељна импулса разумског одређења човјека, ни због чега другог но због њиховог значаја за касније утемељење филозофске антропологије. Најмањи заједнички садржалац је разум, а Аристотелова парадигма узима се због његовог првог одређења човјека. Наравно, од свих антиципатора Платону ће се посветити више пажње зато што је био на прагу човјековог одређења. Превођење Аристотела на латински језик оставило је дубок траг у цјелокупном филозофском наслеђу, а поготово за одређење човјека. Оно је преживјело све ревизије до XVII вијека, када га Декарт одлучно руши, па се стога у другом дијелу рада говори о револуцији разума као оквира новог одређења човјека.

Врло је важно истаћи да током цјелокупне историје филозофије проблем *истиине* заузима важно мјесто. Међутим, у ове двије парадигме и традиције она се сагледава другачије. Наиме, у филозофији старих – код Платона и Аристотела – истина је независна од људског постојања, али човјеку ипак припада привилегија да је макар преиспита иако то не мијења њено устројство – јер античка филозофија се развија у духу онтоцентризма – при чему знање може бити знање само толико колико му се та истина отвори. У складу са тим дослован превод *aletheia*-е је *не-скривеност*, па дословно, знање је извођење бића – стварности из заборавља, *за-боравишића*, тога *боравишића* иза.

У том настојању, човјек, питалац, трагалац за мудрошћу на имплицитан начин, у антици, преиспитује и самог себе, наравно, не преиспитујући могућности свога сазнања, како се то чини у новом вијеку, већ, како би се рекло, његову могућност гарантује управо оно *ирансцендентно*, које му се отвара, које настоји да раскрије, без којег је сам ништа. О антрополошком проблему на теоријском плану може се говорити само успутно, и то углавном кроз одређење једне његове димензије, *рационалности*. Тако су ови знаменити предсократовски мислиоци утрли пут не само класичној античкој епохи већ и каснијој филозофији.

Од тог периода мисаона компонента постаје синоним за одређење човјека, иако се о самом његовом одређењу експлицитно и не говори. Платон и Аристотел ће коначно разграничити појмове *разум* и *ум*, и то ће оставити богато наслеђе у цјелокупној каснијој европској филозофији (Eler, 2002, стр. 58–71), па ће то утицати и на разумијевање човјека као рационалног, односно, бића са логосом. Платон у *Држави* износи подјелу когнитивних способности, јасно разликујући дискурзивну (*dianoia*) од интуитивне (*noesis*).

„Колико је оно подручје бића које се посматра умом и до којег се допире науком, која се зове дијалектика, јасније од оног другог до којег се допире такозваним вештинама. Јер ове последње узимају хипотезе као почетке, или оно што је прво, па иако се у њиховим оквирима

посматрање нужно изводи умом, а не чулима, посматрачи ипак не допиру до правих почетака, и то управо зато што полазе од хипотеза. Стога мислиш да они нису у стању да схвате ствари какве су оне саме по себи, мада оне јесу схватљиве, уколико се пође од онога што је прво. Чини ми се да ти особину математичара и њима сличних називаш 'разум' (*dianoia*), а не 'ум' (*noûs*), подразумевајући да је разум оно што је између мњења и ума." (Platon, 1976, стр. 204–205)

Овдје је ријеч, иако то није од примарног значаја, о когнитивним способностима, што доводи у тијесну везу с антрополошким проблемом, иако тако успутно. Од примарне важности је раскривање бића, заснивање науке о њему, па су стога *poesis* и *dianoia*, свакако, човјекове способности, али су оне без оностраности – *сїварносїи* пукe химере. Свијест, разум и ум диктира спољашност, јер се мишљење, како је Парменид трасирао „наивно” везује за биће, без чега је оно ништа, па се у том контексту овдје и може говорити о мишљењу као одређењу човјека.

У свим предсократовским расправама о *їприоди* (*Peri physei*) људска интелигенција је у складу са аподиктиком природе, односно бића, па се стога о човјеку говори у контексту метафизике. У сократско-софистичком периоду грчке филозофије долази до неког вида револуције, јер „по њиховом уверењу *ноус* и *εїѓос* су на неки начин изгубили своју легитимацијску везу с природом” (Kaluderović, 2013, стр. 262). Предсократско мишљење се базира на однос узрок–последича. Софисти увиђају да се људска пракса не може на томе заснивати, па стога постављају однос разлог–последича, при чему је сам разлог људског поријекла. Због тога софисти, како се то колоквијално назива, доносе релативизам. Издвојићемо чувену Протагорину максиму: „Човјек је мјера свих ствари: оних које јесу да јесу, а оних које нису да нису” (Dils, 1983, стр. 263). Да је у питању релативизам, сагласни су око тога Сократ, Платон, Аристотел и Секст Емпирик.²³

На први поглед, Протагора и софисти праве радикалан заокрет ка човјеку. Међутим, заснивање филозофске антропологије је скоро немогуће без субјективности, што се показује у новом вијеку, а субјективност се разумијева као архимедовска тачка. Тога, свакако, код грчких софиста нема, јер се може додати да је сваки појединац „мјера свих ствари”. Узгред, слична је ситуација и у позној антици код скептика.

Платон добар дио опуса посвећује полемици са софистима. Градећи учење уз помоћ предсократоваца и незаобилазног Сократа, не само појам правде већ и појмове као што су истина, добро и лијепо премјешта на теоријски ниво, односно, оставља их у сферу онтологије. Тежња ка лијепо

² За ову тврдњу релевантни су списи: *Teetet* (152a), *Metafizika* (1089a 21), *Druga analitika* (76b 39, 87b 37) и Дилсов фрагмент (DK 80A A14).

³ Опширније о Протагориниј максими видети у Kaluderović, 2013, стр. 253–269.

и добром је крајњи циљ човјековог постојања, о чему Платон говори на много мјеста. Међутим, човјек је сам по себи несавршен. Његову морфологију износи у чувеном дијалогу *Тимај*. Човјек је, ипак, биће страсти и као такав смртан, али стално треба да се уздиже ка идеји *добра* и за то је задужен ум, „оно божанско” у људској природи. У параграфу 69е описује сврху постојања врата: „Да би та два дела (смртни и бесмртни – прим. аут.) били одвојени” (Платон, 1995, стр. 135, пар. 69е). Дакле, метафизичка, теоријска страна човјека носи превагу.

Аристотел је, налазећи се између Платоновог онтолошког апсолутизма и софистичког релативизма, деонтологизовао бројне појмове као што су добро и праведно, па, према Кејту, он покушава да заузме средњи курс између тих крајности које персонализују Протагора и Платон (Keut & Miller, 1991, стр. 238–239). Тако је о човјеку могуће говорити одвојено од метафизике, из домена практичке филозофије, опет не постављајући питање човјека као таквог, јер, како то Ритер запажа, појам полиса развија појам човјека, а не обратно (Ritter, 1987, стр. 95). Ту настају она чувена два одређења човјека, и то као *грушиивеної (politikon)* и *разумскої (logon)* бића (Aristotel, 1975, стр. 5, пар. 1253а), у латинској традицији позната као *animal sociale* и *animal rationale*, што ће оставити дубок траг у филозофској и културној баштини.

Без ових одређења скоро да и није могућа филозофска антропологија и антропологија уопште. Тако, Аристотел није први њен антиципатор, али због одређења човјека, на извјестан начин се, донекле, може говорити о његовој антропологији, на *извјестан* зато што се човјек само узима као један феномен међу бројним феноменима у природи, јер је и он само дио природе, па ће његова „антропологија” бити дио теоријске – више *филозофије њприоде* и практичке – ниже – *џолијике*. Дакле, о човјеку се говори узгред и нема јасно постављене филозофске антропологије, јер „код њега (Аристотела – прим. аут.) човек престаје да буде проблематичан, да код њега човек тако рећи увек говори о себи у трећем лицу, да је човек за самог себе само случај, да он само као *он* а не као *ја* стиче свест о самом себи” (Бубер, 2002, стр. 159). Ако нема филозофске антропологије, важно је нагласити да се о човјеку ипак говори макар у трећем лицу, а рационалност као његова суштина утицаће на каснију конституцију ове дисциплине.

За каснији развој филозофије, као и за саму конституцију филозофске антропологије много је био важан Цицеронов превод Аристотелових одређења човјека *zoon politikon* у *animal sociale* и *zoon logon* у *animal rationale*, јер разумност, као битно одређење човјека, задржава своју снагу. Свакако, средњовјековна епоха од својих првих времена вјером засјењује питање разума. Антрополошко питање је, наравно, отворено, али оно мора бити у складу са догмом. Ренесансни период опет буди наду у рационалност. То је период који утире пут за каснија научна открића која треба да служе

човјеку, па је антрополошко питање врло живо. Иако хришћанство доноси нови принцип, треба нагласити и то да Аристотелова одређења човјека нису у колизији са средњовјековним периодом, јер чувени преводи његових одређења човјека су саставни дио схоластике, која не само што остаје „жива” већ је то школска филозофија све до одлучујућих Декартових корака који су омогућили њено рушење. Дакле, два миленијума остаје актуелно Аристотелово одређење човјека, додуше прилагођено новом времену, па је то разлог због кога нећемо износити преглед идеја предисторије филозофске антропологије.

Разлог због кога ћемо покушати да експлицирамо Декартове ставове је због тога што он руши систем знања схоластичког аристотелизма – што је за ову тему најважније – руши и схватање човјека које потиче из те традиције. Он на свој начин отвара антрополошко питање, иако ни један спис тако не именује, али се могу наћи озбиљни темељи за конституцију те дисциплине. Иако је његова жеља да засвједочи нову метафизику, битно је нагласити да она не само одступа од старе метафизике, онаква каква је у изворном облику, већ прије врши њену инверзију. Та „инверзија” види се у томе што почиње од мишљења човјека као његове нове и једине суштине, што се узима за рођење нововјековне рационалности и логоцентризма.⁴ Иако је сада метафизика, много је ближа антропологији, макар утолико што је мишљење као кључни проблем и својство човјека на филозофском пиједесталу, али и што је то прва откривена извјесност која сада жели да постави све остале извјесности. Рационалност у Декартовом случају више није саставни дио природњачких и политичких списа, како је то код Стагирина, није нешто недостојно – испод нивоа метафизике – већ је то сами предмет метафизике, јер је „изван сваке сумње да *ego* постаје ново онтичко тло онтолошке мисли, али и то, да онтологија више не фундира као надградња разноликих родова људског знања, већ као њихова база” (Prole, 2012, стр. 18).

Од кључне важности за Декартов подухват је употреба првог лица једнине, јер мишљење је немогуће без те личне замјенице, па прво лице хоће да изњедри ново наспрам традиције: „Декартова употреба првог лица, дакле, може имати за циљ да унапреди идентификацију код читаоца – њиме се изглађује његов прелазак из таме изпразне филозофије у ново сјетло модерне антиаристотеловске филозофије и науке” (Wilson, 1978, стр. 3).

Све у свему, *разумности* и даље остаје суштинско одређење човјека, али што је битније, она утемељује саму себе, што није случај у антици. Разумност је прва стварност (извјесност) која открива друге извјесности. Но, може се довести под знак питања и то колико је и да ли је то уопште стварност, јер ако Декартова метода обара метафизику старих, односно метафизику као такву, будући да се за њу нужно везује стварност, поставља

⁴ Опширније у Perović, 2011, стр. 39.

се питање: Да ли је Картезијево заснивање метафизике заправо само демантовање метафизике у изворном смислу ријечи?⁵ То је тај Гордијев чвор метафизике уопште, а о њему свједочи и појам *мислећа ствар* која је контрадикторна, јер мишљење је процес, а ствар је – како јој име каже – а не нешто *с-творено, зацементирано, савршено, завршено, свршено* итд. То значи да нововјековна онтологија ипак није могућа без античке. Модерни филозоф, упркос томе што опозива основна хеленска начела, ипак, у једној мјери мисли на хеленски начин.

У том контексту се, донекле, може узети и разумност као одређење човјека, јер има преклапања, но за античког човјека свјетски *logos* условљава и људски *logos*, па је најбоља њихова хармонија, а код модерног човјека људски *logos* не само да је трансформисан у *ratio* већ он прави поредак, а свјетски логос више неће бити у космосу већ, како би Фихте рекао, у оном *ми* (Fichte, 2004, стр. 41).

Платон и Аристотел: разумности као специфична разлика

Предсократовци, када говоре о човјеку, углавном говоре у склопу фрагмената о *physis*-у и *kosmos*-у, док софисти и Сократ директније постављају проблем. Такође, о томе Платон у својим дијалозима, полемичући са софистима и усвајајући нека начела предсократовске филозофије, говори већином кроз Сократова уста. Када је у питању одређење човјека, може се издвојити више дијалога. *Тимај* је спис који говори о настанку свијета – један дио се одваја и за човјека. Затим, у *Гозди* је, такође, присутан антрополошки проблем, као и у *Федону*, *Држави* и *Законима*. За ову сврху ћемо највише користити дијалоге *Државник* и *Крайшил*, баш из разлога што су на прагу одређења човјека из перспективе разумности, али не треба изгубити из вида да антрополошки проблем није њихов једини предмет, већ се о њему ту, између осталог, и говори. У *Државнику* се описује сама државничка вјештина као вјештина „гоњења”, па се у том контексту у првом дијелу дијалога жели одговорити на питање на шта се државничка вјештина односи, опсежно разматрајући разне врсте животиња – пернате, голе, рогате, без рогова, оне које се мијешају са другима итд. Платон увиђа да би та расправа ишла у недоглед, па долази до неког вида дефиниције човјека.

„Кажем дакле да је требало одмах тада врсту која хода подијелити на двоношце и четвороношце, па кад би се било опазило да се људски род налази у заједници још једино с птицама, опет делити скупину двоножаца на голе и пернате, па кад би након њезине поделе тада већ

⁵ О питању континуитета и/ли дисконтинуитета Декартове метафизике видети Кеšeljević, 2018, стр. 108–122.

било јасно одређено умеће управљања људима, да је требало изнети државника и краљевског човека, поставити га као управљача том умећу и предати му узде државе, јер је то знање њему својствено и он га поседује.” (Platon, 2000, стр. 313, пар. 266е)

Платон заправо и не одређује човјека, иако се кроз педантно описивање разних врста томе примиче. Увиђајући да је то спор пут доласка до државничке вјештине, што је тема дијалога, он се фокусира на гоњење, управљање и сличне појмове, а поента је да се државничка вјештина односи на управљање разумским бићима, заправо људима. То све значи да се човјек описује као *биће врсте, дакле дио живој свијети*, а никако као генеричко биће са, иако јасно израженом, *трагуалном* разликом у односу на остала жива бића.

Дијалог *Кратил* даје етимолошка објашњења бројних појмова. Између осталих, Платон износи врло интересантно објашњење настанка појма и термина човјек (*anthropos*), али како би другачије него у склопу релација, саморазумљиво га посматрајући у домену копненог живог свијета: „Име човјек (*ánthrōpos*), значи, *дугући да су све остале звери неспособне да о виђеном размишљају, да предмнијевају и наћенане разиладају (anathoréo), човек, чим нешто уледа – а то значи ороре (видео је)* (подвукао аутор) – одмах и разглаба, и расуђује, и закључује о томе што је видео. Због тога је од *свих животиња* (подвукао аутор) једино човек дио назван исправно *ánthrōpos*: што је видео, то помно испитује (*anathrōn há órōre*)” (Platon, 2000, стр. 313, пар. 266е).

Сврставање човјека у звијери и животиње говори о његовој етаблираности, јер је њега немогуће замислити изван тог царства као нешто, а то што (човјек) о себи говори у трећем лицу у духу је времена античке епохе. Платон узима *разумност* за најподеснији начин одређења појма човјека, али она је само његова *сигнифична разлика* у односу на, како то он каже, „остале звијери”. Поента је у томе што разумност није од универзалног значаја, па тиме човјек није и не може бити генеричко биће. Он не може бити „мјера свих ствари”, како је учила софистика, из разлога што је његова особина – разумност – само једно одређење, једна тачка у огромној „дивственој згради”.

На трагу Платонових филозофских истраживања настало је и Аристотелово одређење човјека. Међутим, мора се имати у виду темељна разлика у односу на Платона. Наиме, Платон нигдје директно не поставља питање човјека нити даје могућност за његову самодовољност из разлога што сврха његовог живота није у овоме, појединачном, конкретном, видљивом, већ у спознаји идеје добра, која, такође, треба да буде циљ идеалне државе. Како је филозоф најближи највишој истини и идеји добра, отуда он треба да влада државом, па је због тога код овог мислиоца политика

у идентитету са метафизиком, а смисао човјековог постојања у теорији. Отуда Платон, иако пише о политици и о идеалној држави, не утемељује филозофију политике зато што је оставља под скуте теорије. За успоставу ове дисциплине неопходна је била Аристотелова подјела знања и диференцирање метафизике и политике (Dimić, 2022, стр. 142–143).

За разлику од Платона, Аристотел ипак директније поставља антрополошки проблем у „филозофији о људским стварима”, па у том контексту и настају она чувена два одређења човјека. По једном од тих одређења је „човјек по природи” *politikon zoon* (Aristotel, 1975, стр. 32, пар. 1253a), а по другоме је човјек *zoon* који има *logon* (Aristotel, 1975, стр. 32, пар. 1253a). Ова два одређења често се узимају као међузависна. Када смо код првог одређења, мислилац из Стагире говори како и друга жива бића и цијелокупно животињско царство живи у заједници као и човјек, али, за разлику од њих, он једини има *logos*, па је, захваљујући њему, он од осталих врста способнији за живот у заједници, у хеленском полису: „Стога је јасно да је човјек биће способно да живи у друштву више но свака пчела и свака животиња која живи у стаду. Јер, како рекох, природа ништа не чини узалуд, а од живих бића једино човек има разум” (Aristotel, 1975, стр. 32, пар. 1253a).

Важно је примјетити да је код оба одређења човјека на дјелу сврховитост природе, што је у духу античке епохе. Предсократовци се диве природи, а космос, разумљен дословно као поредак, са њом је у блиском односу. Аристотел, на темељу постигнућа својих претходника, изводи телеологију природе. У њој је и човјек етаблиран, па је отуда „по природи” одређен као биће заједнице, односно, из истог разлога „природа не чини ништа узалуд”, па му даје разум. На самом почетку *Физике* износи се она чувена подјела на два пута, и то *првенство по природи* (*proteron peri physei*) и првенство за нас (*proteron pros hemas*). Отуда је природни пут од општег ка појединачном, од трансцендентног ка иманентном, а по људском првенству иде обратно. По поретку стварности – по поретку бића – природа је човјеку намјенила *polis* и *logos*, и то су њему најближа одређења, али он је једини способан да од оног једноставнијег иде ка узвишенијем и оном себи даљем и мање својственом. Такође, и на другим мјестима, као што је спис *О небу*, говори о телеологији природе (Aristotel, 2009, стр. 17, пар. 271a). То даље значи да је сам човјек са својим одређењима дио природног поретка, односно он не може бити сам свој предмет као у новом вијеку, већ један феномен природе, који се разликује у односу на остала жива бића.

На самом почетку *Политике* исказује се како су настале првобитне заједнице, па је и полис настао из потребе за удруживањем и то по природи, а не из слободне одлуке: „Најпре треба спојити оно што једно без другог не може, као што мушкарац и жена који се спајају ради рађања [...] онај кога је природа одредила да се покорава ради заштите спаја с оним ко је предодређен да влада и господари, а онај ко је у стању да само

телом ради предодређен да се покорава и по природи је роб” (Aristotel, 1975, стр. 4, пар. 1252a).

Дакле, види се детерминација природе у својој пунини, јер се ништа не препушта слободи и спонтанитету.⁶ Људи се прво удружују у примарнију заједницу – домаћинство, ради продужавања врсте и због одбране, а то је својствено и другим животињама. Међутим, домаћинствима је својствено и стицање имовине и владање које природа даје мушкарцу у односу на жену, господару у односу на роба, Хеленима у односу на варваре.⁷ У овоме се види ступњевитост и међу људским бићима, па се жена и роб стављају у приближан положај, потом варварин и роб. Затим, господари, робови, жена, муж, дјеца и припитомљене животиње имају задатак да одрже домаћинство. Видимо, дакле, разне односе, градације и нивелације унутар домаћинства (*oikia*), што доводи до закључка да нема неког заједничког одређења за појам човјек. И не само то, већ се прави нивелација између човјека и осталих животиња, па му се издваја особина двоножности и питомости (Aristotel, 2008, стр. 94, пар. 20b).

Да у оквиру људске врсте постоје релације и ступњевитост, потврђује и мјесто из *Полиџике*: „Јасно је каква је природа роба и каква је његова функција. Јер ко по природи није свој већ туђ, он је од природе роб, иако је човек. Туђ је човек онај који је, мада је човек, нечије и имање, а имање је оруђе за делање које се може отуђити” (Aristotel, 1975, пар. 1052a).

Роб, иако има морфологију човјека, по поретку доместификације он ипак није човјек. Тек виши облик удружења, односно *polis* изњедрује одређења човјека јер је то заједница слободних људи, а роб је по природи туђ. Отуда полис одређује човјека, а не обратно, односно, човјек у полису задобија своју *enteleheia*-у; он ту постоји актуално, а не по могућности. Због тога његово одређење као *zoon politikon* значи да је актуализован, а то по природи значи да је то праксом, дјелатношћу.⁸ Човјек у примарној заједници – у дому – јесте домаћин, муж, отац, а у полису тек остварује свој *telos*: „Полис је најпре, једини облик заједнице који је у потпуности направљен по мери човека, тј. у коме сваки човек, може у складу са својим способностима и склоностима, кроз праксу која је вођена *logosom*, да стекне извесну вештину и оствари себе, те тиме постане актуалан човек, а не само по могућности” (Dimić, 2004, стр. 49).

⁶ Зоран Димић у наведеној књизи излаже заснивање Аристотелове практичке филозофије користећи појам доместификације, и то не само у контексту Аристотеловог схватања већ узима у обзир и Дарвиново схватање појма.

⁷ Овдје би се могло доћи до брзоплетог закључка о Аристотеловом шовинизму, ако томе судимо из перспективе данашњице, али ако приступамо из духа те епохе, та тврдња не би имала много смисла.

⁸ Упоредити Dimić, 2022, стр. 66.

Дакле, поријекло човјековог одређења је из полиса, јер придјев *politikon* води поријекло из именице *polis*, а не обратно. И то је прво његово одређење, наравно, прво, али не и једино и потпуно, па се стога другим одређењем потпуније одсликава човјекова природа јер је он „једина животиња која има *logos*”. Није случајан редослијед одређења и неиздјевна је чињеница њихове међузависности. То што човјек има логос омогућује га као дјелатно биће – биће које живи у врлинама – биће које се удружује у полис ради постизања добра. Према томе, ово друго – *logos* – јесте услов за прво *politikon*, јер човјек за разлику од осталих врста живи слободно и свјесно у заједници, па је стога разумност од кључног значаја за његово одређење човјека. „Јер и у односу на остале животиње једино је људима својствено да имају осећање добра и зла, правде и неправде и друга осећања истога реда” (Aristotel, 1975, стр. 5, пар. 1253а).

Међутим, Стагиранин врло поступно разлаже сам појам *logos*-а, па га, може се рећи степенује: „Кад нестане много [...] /опажаја/, тада већ долази до неке разлике, тако да неке животиње услед трајања таквих /опажаја/ долазе до разума /λόγος/, а неке не” (Aristotel, 2008, стр. 434).

Дакле, и неке интелигентније врсте имају неки степен *logos*-а, а ретко да је он човјекова *differentia specifica* у односу на остале животиње. Даље, велики број врста посједује глас и њиме нешто означавају, али нема никаквог даљег напредовања ка апстрактности, појмовности, док се говор удаљава од конкретних ситуација.

„Људски говор није носилац само смисла, као што животињски јесте, него и истинитосне вредности. Потом, врло важна дестинација коју приписујемо говору човека јесте апстрактност говора у односу на говорну ситуацију и садржај који се саопштава, нешто што тешко да бисмо могли приписати птицама или мужјаку слона.” (Deretić, 2004, стр. 27)

Дакле, животиње имају, како бисмо рекли, неки простији, нижи облик *logos*-а, који остаје на конкретним ситуацијама, на чулности. Стагиранин неким животињама (нпр. птицама) приписује *dialektos*, а „глас је, наиме звук са одређеним значењем” (Aristotel, 2008, стр. 87, пар. 420b). Суштина је у томе да се глас своди на врло уске и конкретне ситуације, а човјек, за разлику од осталих врста, о виђеном и размишља и не само то већ се од виђеног далеко удаљава: „Глас је само знак туге или задовољства, па га стога имају и друге животиње, јер њима се природа дотле развила да могу да осећају тугу и задовољство и да то саопштавају једна другој, а разум служи да њокаже што је корисно а што штејно, њраведно и њнраведно (подвукао аутор). [...] Јер у односу на остале животиње једино је људима својствено да имају осећања добра и зла, правде и неправде и друга осећања истога реда” (Aristotel, 1975, стр. 5, пар. 1253а).

Човјек, за разлику од свих других врста, има „способност промишљања и концептуализације властитог искуства што представља основ и за развитак научног сазнања” (Deretić, 2004, стр. 34–35). Разнолико искуство је предуслов за уздизање, јављање логоса, при чему искуство само служи за концептуализацију, свођење мноштва на једно, на „рад појма”, који је својствен једино човјеку. То одговара његовом суштинском одређењу у односу на друге животињске врсте.

У *Никомаховој еџици*, мислилац из Стагире мишљење (дакле, разумност) јасно поставља као суштинско за човјеково одређење: „Чињеница да осећамо и мислимо, међутим, сведочи да постојимо (јер ми смо горе утврдили да бити значи мислити и осећати)” (Aristotel, 1980, стр. 201, пар. 1170a–b). *Мишљење* не треба да нас одведе у крајност субјективности, јер оно себе не утемељује, до њега се долази постепено, дедукцијом, а не непосредно, интуитивно, као код Декарта. Осим тога, мишљење, иако је кључно, није једино одређење човјека, и са њим је осјећање, а на једном мјесту у *Расправи о души* мишљење се изједначава са разумијевањем опажаја.

„То се сматра да је мишљење и разумијевање врста опажаја (јер у једном и другом душа просуђује из спознаје нешто од постојећег, оно што јесте, бивствујуће). И стари кажу да је разумијевање и опажање једно исто као што, и Емпедокле каже: *’Према постојећем мис’о се развија људска’*, а на другом мјесту: *’Одгиле је њима да свагда сјознају друго*. На исто смјера и мјесто из Хомера: *’Такав је доиста разум’*” (Aristotel, 2008, стр. 101–102, пар. 427a)

Дакле, мишљење без бића, како би Хегел рекао, „те значајне афирмације” није ништа, било да је ријеч о сабирању или о умовању, што је опште обиљежје античке епохе и то је у духу онтоцентризма. Значи, разумност, иако је човјекова суштина, не може бити од централног филозофског значаја, па се стога о човјеку говори успут, како Бубер запажа, у трећем, а не у првом лицу (Бубер, 2002, стр. 159).

Платон је, дакле, антиципирао самог Аристотела да да прво консеквентно одређење човјека и то одређење ће оставити дубок траг у филозофији. Колико су Аристотелова одређења човјека важна, довољно говори и то што их у I вијеку прије Христа преузима Цицерон, који их превођењем приближава новој латинској традицији, па се *zoon logon* преводи као *animal rationale*, а *zoon politikon* као *animal sociale*.⁹ Неспорно је то да се превод некада у потпуности не подударе са изворником, а циљ овог истраживања није једино бављење појединоцима већ и епохалним смислом, више духом него словом појединачних мислилаца у оквиру епохе. И под

⁹ Према мишљењу Зорана Димића, ту се изневјерава Аристотелово изворно учење и то води политичком натурализму (Dimić, 2022, стр. 101–110).

цијену да превод изневјерава изворност Аристотелових ријечи, он ипак, иако му додаје „адитиве”, „конзервира” аристотелизам, спасава и држи га актуелним наредних седамнаест вијекова.

На крају антике, Порфирије – коментатор Аристотелових списа – коначно је човјека крајње доследно етаблирао као *разумну живоишину* дијелећи супстанцију на *неијелесну* и *ијелесну*, *ијелесну* на *одуховљену* и *неодуховљену*, из одуховљене изводећи *живо*, које даље дијели на *чулно* и *нечулно*, из чулног изводећи животињу коју дијели на *неразумну* и напоскон *разумну*, што је *човјек*. У нашој стручној јавности *зооп* се углавном преводи као *биће*, што се коси са грчким извором, јер *биће* има шири дијапазон значења, док се *зооп* односи на врло конкретно – *живо биће*¹⁰, како је у том поретку човјек дио животињског царства, његова градуална разлика никако не може бити суштински проблем који изучава филозофија. Човјек није центар Платонових и Аристотелових мисаоних подухвата, већ су њихове најзначајније преокупације *биће*, *једно*, *ousia* итд., а рационалност долази касније у истраживању, па се човјек налази на рубу, а никако у центру њихове филозофије.

Порфиријево стабло супстанције, која прати Аристотелов пут *ир-венсџива ѿ ирприоди*, на чијем крају се налази човјек, у средњем вијеку послужило је схоластичарима да сложе систем знања који остаје на снази све до ране модерне.

Декартова револуција: разумности као централни филозофски и човјеков проблем

Порфиријево стабло, које објашњава однос појмова од супстанције до човјека, остало је на снази све до XVII вијека, када га Декарт одлучно руши. Видимо да се на том *стаблу* разумност као човјекова суштина налази на крају, што је само разумљиво за аристотеловско-схоластичку традицију која је Декарту сметња за инаугурацију његове теорије сазнања и методе. Стога, он у једном, филозофској јавности мање познатом, али врло значајном, спису *Истраживање истине* сучељава Епистемона као оличење старог образовања и Еудокса као човјека који хоће да почне изнова. Трећи учесник је Полиандар, необразовани, човјек са здравим разумом, који је лишен образовања. Декарт својим литерарним маневром са јасним циљем уводи у филозофију једног необразованог човјека. И то је својеврсна новина, јер у филозофији Старих Хелена необразованим људима ту нема мјеста из разлога што су за њих истине које припадају метафизици неприступачне. Затим, за Аристотела је упитно да ли је роб

¹⁰ Опширније видети у Dimić, 2004, стр. 37–57.

уопште човјек, док Декартов Еудокс доказује да је свака наука старих бескорисна и то увиђа Полиандар као необразован човјек, коме на крају постаје јасан, прихватљив и саморазумљив интуитивни став: *Cogito, ergo sum*. Три равноправна учесника дијалога, образовани, затим, онај који руши старо образовање и заговара нову методу и трећи – необразован. Резултат тога је поништавање ступњевитости унутар људске врсте, јер сада (неки) људи више нису људи по својој актуалности, како је учила Аристотелова наука, већ сви људи имају исту могућност, јер је разум оно што је „најбоље расподијељено”. Овај спис руши привилегованост неких у оквиру људске врсте, тиме врсту уздиже – револуционише у род и на тај начин човјек постаје генеричко биће.

На самом почетку, Епистемон парафразира прву реченицу Аристотелове *Метафизике* на следећи начин: „Све што вас у томе можемо поучити јесте [то] да жеља за знањем, која је заједничка свим људима, врста неизљечиве болести, јер се знатижеља увећава са учењем [*doctrine*, знаност, наука, ученост]” (Dekart, 2008, стр. 213).

За њега *разумности* није проблем. То је нешто саморазумљиво, као специфична разлика коју посједује човјек, кога знатижеља покреће да ниже знања. Он је, дакле „навучен” из спољашности да тежи к знању, па стога нема мјеста за преиспитивање тога знања. Заправо, то знање као *знање о нечему* не увиђа потребу за властитим преиспитивањем, јер оно и не може бити ништа друго до *знање о нечему спољашњем*, па стога за самог Епистемона Порфиријево стабло нуди не само приказ устројства супстанције већ и супстанцијалност разума које се саморазумљиво налази на крају. Еудокс успјешно, једноставно и лако увјерава Полиандра да је још тада актуелна школска филозофија бескорисна, због чега немоћно негодује Епистемон: „Са жаљењем увиђам [...] да јако омаловажавате Порфиријево стабло које је одувјек код учених људи изазивало дивљење, па се, штавише, и љутим што се трудите да Полиандру објасните оно што се [излажете] методом која се разликује од оне која је у свим школама одавно прихваћена. И уистину се све до наших дана није могло пронаћи боља метода која би нам објаснила шта смо него што је она којом се сукцесивно излажу сви степени [...] који сачињавају цјелину нашег бића, како би, пењући се и спуштајући [...] могли да увидимо шта имамо заједничко са другим бићима” (Dekart, 2008, стр. 227–228). Дакле, сам Епистемон је, донекле, свјестан да је стара концепција знања уздрмана, а Еудокс, заправо Декарт кроз његова уста обесмишљава стару дедукцију, јер разлагање школских дефиниција и подјела води у бесконачност, а никакав плод не доноси, већ све то знање само себе поткопава.

„И доиста, ако бих, рецимо, самог Епистемона запитао шта је то човјек и, ако би ми, као у школи, одговорио да је човјек разумска животиња

[*animal rationale*] и, ако би нас, осим тога, да би објаснио та два појма која нису ништа јаснији од првог, водио свим оним љествама које се називају метафизичким, засигурно бисмо зашли у лавиринт из кога не бисмо могли никуда изаћи. Из тога питања доиста произилазе друга два: прво, шта је то животиња [*animal*, одуховљено]; друго, шта је то разумско?" (Dekart, 2008, стр. 227–228)

Декарт обесмишљава бескорисно образовање¹¹, оно аристотеловско „знање ради знања”, додуше, прилагођено схоластици, која представља само терет и које је лако поткопати, чиме се филозоф бави у *Првој медијацији*: „Стога нећу ни обрађивати свако поједино (схолистичко знање – прим. аут.), што би био посао без краја; него – јер кад се поткопају темељи што год је на њих надограђено, само се од себе руши” (Dekart, 1998, стр. 15). Тако, проблематизација појмова *човјек* и *разумско* доводи у питање и стару ученост која не може задовољити потребе новог човјека, што Декарт демонстрира кроз уста ученог Епистемона: „Са жаљењем увиђам [констатујем] да јако омаловажавате Порфиријево стабло које је одувијек код учених људи изазивало дивљење, па се, штавише, и љутим што се трудите да Полиандру објасните оно што се [излаже] методом која се разликује од оне која је у свим школама одавно прихваћена” (Dekart, 2008, стр. 227).

Декартова метода не иде никаквим заобилазним путевима, истраживање не полази од општости, ка појединачностима, од супстанције ка разумској животињи. Пут истраживања је једноставан и за необразованог човјека кога персонификује Полиандар, јер је непосредан. Полази се од непосредних чињеница свијести, не ради се о закључку који има добро смишљене премисе из којих произилази конклузија о постојању.¹²

До прве неупитне истине, до мишљења, долази се нагло а не посредно, постепено и ту се види Декартова револуција. „Ја, међутим, постојим и ја знам да постојим и то знам зато што сумњам, а сумњам отуда што мислим. Могло би се, штавише, десити да бих уколико бих за неко вријеме престао да мислим, престао и да истовремено постојим. Према томе, једино што од себе не могу да одвојим јесте да са сигурношћу знам да постојим и сада, без страха да ћу се преварити, могу да тврдим да сам биће које мисли” (Dekart, 2008, стр. 235–236). Дакле, мишљење, односно разумност није нека издедукована суштина већ прва непосредна, интуитивна чињеница (моје) свијести, а не разумност која је специфично одређење човјека, у односу на остала жива бића, који уз то, према учењу старих, има још одређења, што смо видјели на почетку Аристотелове *Полиџике*. Мишљење је генеричког карактера, значи да је и сан мишљење, као и сјећање, сумња итд. Дакле,

¹¹ „У својој шеснаестој години он оставља колеџ, пун непотребних и фиктивних знања, којих се доцније морао ослободити” (Петронијевић, 1922, стр. 117).

¹² Упоредити Петронијевић, 1922, стр. 110.

може се говорити о модусима универзалног мишљења, конкретног које је производ личног искуства, а не сувопарних, дедуктивних извођења¹³: „Термин 'мисао' у Декартовом времену има много шире значење него што је сада случај. Правилно је не само 'мисао' као што се сада разумијева већ сви ментални чинови и подаци: воља, осјећај, процјена, перцепције итд.” (Коиу́ре, 1971, стр. 37).

Декарт одбацује и античко схватање душе. Душа је за њега јединствена а не тродјелна, као код Платона. Одбацивањем те концепције душе, сада се и органицизам замјењује Картезијевим популарно названим *онџолошким дуализмом* душе, са једне, и тијела, са друге стране. Пошто у првој медитацији хипотетички одбацује чак и своју тјелесност, жели мишљењем, популарно названом *методском сумњом* – да постави прву неупитну темељну извјесност, односно, поставити себе, оно *ego cogito*, које је увијек активно, које није никада аристотеловско-схоластичка суштина, то је, напросто, процес, а не ствар.¹⁴ Декартов *cogito* сам је одговоран за постављање своје извјесности, он је нешто *себи* најсвојственије зато што се „мишљење [...] не може одузети од моје природе јер га чин сумње потврђује” (Cottingham, 1978, стр. 214).

Декарт не жели човјека описивати као биће које се по нечему (разумности) само разликује од осталих живих бића. Своју, како метафизику тако и методу не започиње разлагањем општости већ налази архимедовску тачку у самом себи: „Моја намјера није ишла никада даље од настојања да преобразим своје личне мисли и да градим на темељу који је у потпуности у мени” (Dekart, 2008, стр. 156). Разумност доживљава револуцију, поставља се као први филозофски принцип, она више није – како су антички мислиоци сматрали – само специфично одређење човјека који је и чулно и нагонско биће. Декарт у свом медитирању намјерно запоставља телесност да би разумност поставио не само као апсолутну разлику већ као начело филозофије, па стога сада органицизам замјењује тзв. онтолошки дуализам који раздваја тјелесно од душевног, духовног и разумско-умског¹⁵ нивоа.

¹³ Према Петронијевићевом мишљењу, Декарт није само антиципирао рационализам већ и емпиризам јер је, како он наводи, његова филозофија „у основи емпирична, јер полази од непосредног искуства” (Петронијевић, 1922, стр. 129).

¹⁴ Декарт се, у настојању да инаугурише субјект у виду *ја* које *сјално коиџира*, ипак није у потпуности опростио од схоластике, јер га касније одређује као неку суштину, као *res*, да будемо прецизни, као *res cogitans*, па се доводи у контрадикцију *ego* које је перманентно у процесу когитирања, дакле, живи *ego* који је стално динамичан и *res cogitans* као једна „смрзнута” суштина, нешто што постоји као такво, нешто без промјене.

¹⁵ Декарт појмове као што су *разум* и *ум* посматра синонимно, што је опште обиљежје ране разумске филозофије, како рационалистичког тако и емпиристичког правца.

Човјеку не само да је ближи разумски ниво већ он одатле почиње, то је његово одређење, то је он сам, док се тјелесни дио ставља у равн са цјелокупном протежношћу која се изједначава са простором. Онтолошки дуализам – подијељеност стварности на мислећи (људски) и протежни дио – дакле, подијељеност стварности, сугерише колико је човјек битан за Декарта, па је и разумност сада генеричког типа а не само нека особеност једне врсте „анималног свијета”. Узгред, код Декарта не само да нема градуализације, већ он животиње описује као „аутомате”, бића потпуно лишена разума. За њега је душа = разум = човјек. Он одбацује Аристотелово схватање да душу имају животиње и биљке. Штавише, животиње су за њега аутомати.

Декартов човјек, за разлику од Аристотеловог, више није „равнодушан”, не задовољава се стварима онаквим какве јесу, није задовољан „свијетом” који себе расвјетљава, јер „код Аристотела се човековом ставу према свету приписује онај степен тачности који му ствари са своје стране омогућавају” (Eler, 2002, стр. 86–87). У том контексту ни разумност не може бити нека *ousia*, већ, ако се приближимо том вокабулару, прије ће бити *dinamis*, која укључује у себе бројне аспекте. Заправо, разумност се испољава на много начина, она је свеопштег карактера. Душа је као *dinamis* стално у покрету, она свијету не „приписује степен тачности”, она осваја свијет, ствара свој свијет. Не треба сметнути с ума да је сада, за разлику од античких мислилаца, којима се бави овај рад, појам *разума* далеко шири појам, па се не своди на пуки интелектуализам, већ укључује и вољу, опажање, сан и све остале облике свијести:

„Под ријечју *мишљење* (*разумност*, прим. аут.) схваћам све оно, што се збива у нашој свијести, уколико смо свјесни тога. И тако не само схваћање, хтијење, замишљање, него и опажање овдје и исто, што и мишљење. Ако наиме кажем: 'Ја видим' или 'Ја шетам, дакле јесам' и ако то увиђам по гледању или шетању које се врши помоћу тијела [...] могу мислити – како се често дешава у сну – да видим или да шетам, премда не отварам очи и не мичем се с мјеста, чак можда, премда уопће немам тијела.” (Descartes, 1951, 67–68)

Тијело је, дакле, инструмент душе, механизам који душа (*ratio*) покреће, па отуда отпада онај антички идеал о симфонији душе и тијела. Разум је сада супстанција, што је немогуће за Платона и Аристотела. Она је сам свој свијет, а потом је креатор свих дешавања и других свјетова. Разумност више није неки ступањ супстанције који се налази на рубу Порфиријевог стабла, већ она сама сада постаје „супстанција”, она је сада коријен новог *дрвета знања*, а из ње произилази стабло – физика, а из физике остале појединачне науке. Мишљење, као коријен новог дрвета, више није никаква (непромјењива) супстанција, већ је врло живо и стално промјењиво, дјелатно, стално у тежњи да створи нове свјетове, никад задовољно

„готовим свијетом”, а „супстанцијалност” мишљења је на филозофском пиједесталу. То је човјеку најближа и најразумљивија „суштина” од које полази и којој се враћа, па је стога она у коријену а не на рубном дијелу *новој дрвeиa*, више не *дрвeиa суйcиaнциje* већ *дрвeиa знaњa*.

Са Декартовим утемељењем филозофског нововјековља битно се мијења сврха знања, па оно античко – аристотеловско *знaњe рaди знaњa* још од Беконовог доба, све више је замјењивано *знaњeм рaди користiи*. Будући да је у игри и даље утемељење нове научне методе (*mathesis universalis*), у питању је теорија, али не више она чиста, бескорисна, каква је била у антици. Ова теорија служи за освајање свијета кроз бројна научна открића и достигнућа, а неким од њих је и сам Декарт аутор.

Он, дакле, метафизику потпуно револуционише, желећи да је стави у службу човјека, а не да човјек буде у служби њој, како је научавала антика. На тај начин, метафизику, постављајући у центар пажње науку која је у служби човјека и то помоћу разумности – која је његова срж – филозоф утире сигуран пут филозофској антропологији и филозофији праксиса.

Умјeстiо закључкa

У филозофији су бројни проблеми и предмети старији од самих филозофских дисциплина, што је случај и са филозофском антропологијом.¹⁶ Како се и проблем човјека још у антици појављује у неким ширим контекстима, у контексту спознаје стварности, њене слојевитости, те из односа *physis–kosmos–polis*, може се говорити о предисторији филозофске антропологије.

Како се Аристотел опсежније и директније бави питањем човјека, стога се може условно посматрати као први антрополог. Иако је за њега антрополошко питање споредна и успутна ствар, не може се оспорити чињеница да његова одређења човјека крче пут за успоставу филозофске антропологије. Прва и права филозофска преокупација за антику је метафизика, дословно схваћена баш као хиперфизика, знање које се бави оним што превазилази *physis*, а превазилазећи га превазилази и самог човјека, јер је и он његов дио.¹⁷ Колико је природа битна за Стагираниново

¹⁶ Антрополошким проблемом се осим античких аутора баве и црквени оци. Свети Григорије Ниски је аутор списа *Госiоде, ко је човјек?*. Међутим, све до Канта човјек није сам свој проблем, тј. о њему се говори на разне начине, у контексту разума, Божје креације, заједнице и др. То што се о човјеку говори у *неком кониeкcтy*, јасно је да нема ни филозофске антропологије као дисциплине. То тек омогућава Кантово сажимање свих филозофских питања на антрополошко питање, па је стога он утемељивач филозофске антропологије. Опширније у Perović, 2012.

¹⁷ Наравно, не треба сметнути с ума да је човјек једино природно биће које улази у сферу онога што је изнад природе, односно, он улази у сферу метафизике.

одређење човјека, види се из навода: „Из овога је дакле јасно да држава настаје по природи и да је *човјек њо њприроди друштвено биће* (подвукао аутор), а онај ко због своје природе, а не случајем, стоји ван друштвене заједнице или је рђав или бољи од људи” (Aristotel, 1975, стр. 5, пар. 1253а).

Човјека, дакле, природа детерминише, а не он самог себе или природу, јер ван своје природе он више није ни човјек, па се стога не може говорити о антропологији у пуном и правом смислу ријечи, ако ни због чега другог, макар због тога што је човјек – како то дивно Бубер запажа – само „случај”, а то потврђује и говор у трећем а не првом и/ли другом лицу. За античку филозофију је, дакле, саморазумљиво да је проблем човјека *рудни* а не *централни* филозофски проблем, јер истраживање иде *њо њприроди*, по којој је човјек разумско биће, што је његово најзначајније одређење у антици, но, пошто његова разумност није темељни филозофски проблем, немогућа је антропологија у пуном и правом смислу те ријечи, иако она несумњиво собом носи велику антиципаторску моћ за њено утемељење.

С друге стране, у Декартовој метафизици и методи, разумност је кључни филозофски проблем којим треба почети: „Мени доиста није било тешко установити од чега треба да почнем, јер сам знао да је то оно што је најједноставније и што се најлакше спознаје (разум – прим. аут.)” (Dekart, 2008, стр. 155).

Картезије, за разлику од древних филозофа, разумност генерализује, јер „здрав разум је оно што је на свијету најбоље расподијељено” (Dekart, 2008, стр. 173), али човјека скоро да експлицитно и не помиње. Према томе, нема ни дословног постављања антрополошког проблема. Међутим, генерализација разума *јрећујно* поставља и човјека као генерично биће, јер ако је разум сада центар метафизике¹⁸, онда то више није метафизика о „првим начелима и узроцима” већ о *јасћиву које коићира*, па је стога то изокренута метафизика, „изокренута” макар утолико што одступа од свог изворног значења, јер не трага за оним *ћета* нивоом, а своје утемељење налази у оностраности, у *ego*-у, дакле, у чистој иманенцији и интуицији. Нова метафизика нужно са собом носи и *hoto novus*-а, који је *сага њостћао сам себи ѡрблем*, који о себи *ћовори у ѡрвом лицу*. Он више себе и не описује,

¹⁸ Додуше, ако уважимо ничеанске анализе, показаће нам се да је већ управо у антици, са Сократом, почело благосиљање разумских моћи као оних централних и највреднијих за даље развијање. Опширније видети у Ниће, 1960. Међутим, античка филозофија је без бића немогућа, тј., њена рационалност, односно, мишљење је одраз самог бића, како би Хегел рекао, „те значајне афирмације”. Тек се са Декартом почиње од чистог мишљења, које није везано за биће, већ оно само постаје биће, онтоцентризам коначно бива замијењен егоцентризмом као новим моделом мишљења. Хегел Декартов долазак до чистог мишљења, односно, самосвијести упоређује са доласком код своје куће, заправо, са дугом пловидбом по немирном мору и коначним доласком до копна (Hegel, 1970).

није никаква *ousia* већ је његова разумност база за добијање властите извјесности која поставља и друге извјесности, она више није дескриптивног, већ је прије прескриптивног карактера. *Ego*, заправо човјек сада има слободу своје мисли да *и*реобрази и на њима да гради, дакле, осваја (своју) слободу. Није је *освојио*, већ *осваја*, што значи да се то перманентно дешава, јер слобода као њему највластитија, истовремено му се стално удаљава, измиче као његова „суштина” – са наводницима из разлога што то није нека до-вршеност, са-вршеност, за-вршеност, с-вршеност, већ упућује на динамику, процес па је човјек *не оно што је* већ је *оно што* (*и*тек) *и*реба да буде, јер је сваки његов акт слободан и *сионшан*.

Кант афирмише Декартово откриће на доследан начин дефинишући слободу¹⁹ „као моћ да неки догађај започне сам од себе” (Kant, 1953, стр. 103). Он ће први консеквентно, сажимајући теоријски, практички и поетички ум поставити питање: *Шта је човјек?*. Тим питањем сва сазнања сажима у антропологију. За тај корак од велике помоћи му је било Декартово откриће *Cogito, ergo sum*, али он прави кључан искорак коначно именујући антрополошки проблем, па сада *разум уздиже на ум*, који више нису синонимни, као код Декарта. Умност је заправо „одређење човјека”. То је коначно његово *самоодређење* и *антропологија* у *и*равом и *и*уном смислу ријечи.

Свакако, између Декарта и Канта има више значајних мислилаца, у првом реду то су Спиноза, Лок, Лајбниц, Баркли и Хјум, који развијају филозофију разума, чији је инспиратор Декарт. Још више се приближавају питању хуманитета. Хјум му се много више самим насловом дјела *Расправа о људској природи* (*A Treatise of Human Nature*)²⁰ примиче питању хуманитета. Сви мислиоци између Декарта и Канта, било да су рационалисти или емпиристи, прије свега, јесу теоретичари сазнања, а то их добрим дијелом држи на дистанци са филозофском антропологијом. Кант дугим стрпљивим радом успијева да сажме сву нововјековну теорију сазнања и да је подигне на један виши ниво на тај начин што ће додијелити првенство практичком интересу, дакле, људском, што ће бити пресудно за коначну конституцију филозофске антропологије, јер „њемачки идеализам је суштински врхунац картезијанске традиције” (Beiser, 2002, стр. 1).

¹⁹ „Дефиниција слободе” јесте контрадикторан појам јер први термин упућује на одређење нечега, у основи дефиниције је *finis*, што значи крај, а слобода је нешто на почетку, нешто што нема краја, заправо, њена „суштина” јесте у томе што нема суштину, није ничим ограничена. Из овог примјера видимо да је модерна мисао, иако првобитно оповргава античке тековине, без њих у основи немогућа, па модерни човјек, ипак, донекле, мисли на хеленски начин.

²⁰ Наравно, и Лок и Лајбниц у насловима помињу придјев *људски*, али је ближи питању разума него чисто људске природе.

Литература

- Бубер, М. (2002). Проблем човека. У: *Два пјима вере* (стр. 119–158). Београд: Слово.
- Петронијевић, Б. (1922). *Историја новије филозофије I*. Београд: Издавачка књи-
жара „Напредак”.
- Платон. (1995). *Тимај*. Врњачка Бања: Ейдос.
- Aristotel. (1980). *Nikomahova etika*. Београд: BIGZ.
- Aristotel. (1975). *Politika*. Београд: BIGZ.
- Aristotel. (2008) *Analitika I–II: Kategorija. O izrazu*. Београд: Paideia.
- Aristotel. (2008). *Rasprava o duši*. Podgorica: Unireks.
- Aristotel. (2009). *O nebu. O postajanju i propadanju*. Београд: Paideia.
- Beiser, C. F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*.
London: Harvard University Press.
- Cottingham, J. (1978). Descartes on thought. *Philosophical Quarterly*, 28(112), 208–214.
- Descartes, R. (1951). Osnovi filozofije (prev. V. Gortan). У: *Rasprava o metodi pravil-
nog upravljanja umom i traženja istine u naukama* (prev. N. Berus) (str. 63–98).
Zagreb: Matica hrvatska.
- Dekart, R. (1998). *Meditacije o prvoj filozofiji*. Београд: Plato.
- Dekart, R. (2008). *Pravila za usmjeravanje duha. Rasprava o metodi. Istraživanje istine*.
Podgorica: Unireks.
- Deretić, I. (2004). Pojam logosa u Aristotelovom razumevanju човека. *Arhe*, 1 (2), 25–35.
- Dils, H. (1983). *Predokratovci, fragmenti II*. Zagreb: Naprijed.
- Dimić, Z. (2004). Aristotelovo određenje човека. *Arhe*, 1 (2), 37–57.
- Dimić, Z. (2022). *Političke životinje i zveri*. Novi Sad: Akademaska knjiga.
- Eler, K. (2002). *Subjektivnost i samosvest u antici*. Београд: Plato.
- Fihte, J. G. (2004). *Učenje o nauci (1804)*. Београд: Službeni glasnik.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Istorija filozofije III* (prev. N. Popović). Београд: Kultura.
- Hegel, G. W. F. (1983). Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije. У: *Jenski
spisi 1801–1807* (prev. A. Buha) (str. 7–100). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kant, I. (1953). Prolegomena za svaku buduću metafiziku. У: *Dvije rasprave* (prev. V. D.
Sonnenfeld) (str. 7–146). Zagreb: Matica hrvatska.
- Kešeljević, L. (2018). *Paradoks prve filozofije: Aristotel i Dekart* (neobjavljeni master rad).
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet.
- Keyt, D., & Miller, F. D. (Eds.). (1991). *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.
- Koyré, A. (1971). Introduction. In: E. Anscombe, & P. T. Geach (Eds.), *Descartes: Philo-
sophical Writings*. London: Nelson's University Paperbacks.
- Niče, F. (1960). *Rođenje tragedije*. Београд: Kultura.
- Perović, M. A. (2011). Rene Descartes i moderni logocentrizam. У: *Filozofske rasprave*
(str. 33–49). Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Perović, M. A. (2012). Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela. У: *Pet studija o Hegelu* (str.
339–364). Novi Sad: Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet.
- Platon. (1976). *Država*. Београд: BIGZ.
- Platon. (2000). *Državnik*. У: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik* (str. 297–374). Београд: Plato.
- Prole, D. (2012). Dekart i Lorhard. Konstitucija novovekovne ontologije. *Arhe*, 9 (17), 1–21.
- Ritter, J. (1987). *Metafizika i politika*. Zagreb: Informator.
- Wilson, M. D. (1978). *Descartes*. London – New York: Routledge.

Luka M. KEŠELJEVIĆ
University of Belgrade (Serbia)
Faculty of Philosophy

Reason in the Context of Man's Vocation in Plato, Aristotle, and Descartes

Summary

The paper addresses the problem of reason in antiquity (Plato and Aristotle) and in modernity (Descartes). The first section introduces the question of reason as man's vocation; the second section deals with the question of rationality in Plato and Aristotle; the third section discusses the problem of reason in modern philosophy with Descartes, while the final section considers a possible step forward from modern metaphysics to anthropology. The discussion of philosophical anthropology's foundations permeates throughout the entire paper.

Keywords: reason; anthropological problem; vocation; metaphysics; anthropology.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом *Creative Commons ауторство-некомерцијално 4.0 међународна* (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International* license (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).