

Prethodno priopćenje UDK 1:616.89(045)

doi: [10.21464/fi39116](https://doi.org/10.21464/fi39116)

Primljeno: 3. 9. 2018.

Bernard Špoljarić

Avenija Dubrava 240, HR-10040 Zagreb
bernard.spoljar@gmail.com

Tragoedia Humana: problem idealističkog promašaja

Sažetak

Lociranje iskona duševnih patnji svojstvenih ljudskoj vrsti zahtjeva pristup predmetu koji se ne da reducirati na jednu od specijalističkih metoda prirodnih znanosti, psihologije, historije i sociologije, te nadilazi one partikularnosti koje bivaju nošene razgraničenim perspektivama; kulturološkim i historijskim razmacima. Pitanje duševnih patnji pitanje je općenito-ljudskog bića, stoga je pored inter-disciplinarnom metodom sabranih uvida o naravi predmeta potrebno još filozofijski sagledati predmet, ne izolirano, nego u sprezi s onom cjelinom spram koje čovjek zadobiva svoje biće kao jedno od mnogih. U tom smislu, ovo istraživanje vođeno je idejom rascijepljenosti kao paradigmom onoga što se poima duševnom patnjom, s obzirom na to što patnja pretpostavlja neki nedostatak, a moguća rješenja traži polazeći od shvaćanja ljudskog stanja kao inherentno tragičnog stanja potrebitosti.

Ključne riječi

tragedija, idealizam, apsolut, svejednota, sustav, bivstvo, filozofija, znanost, dijalektika

Uvod

Svrha je ovog rada razjasniti pojam *tragoedia humana* i njegovu aplikaciju unutar filozofskog diskursa. Iz pozicije poimanja čovjeka kao bića konstituiranog od uma, duše i tijela, tragičnost takvog bivstvovanja otvara bitna ontičko-ontološka pitanja među kojima i pitanja onih kobi koje će biti prepoznate kao aporije psihe. Naime, među pitanjima psihe i (filozofsko) antropološkim pitanjima općenito, posebno poticajnim za istraživanje čine se upravo oni momenti tih i takvih stanja koja će u prvom redu unutar najšire diskurzivne obuhvatnosti biti ocijenjena kao duševne patnje. Sama stvar ne treba čuditi s obzirom na to da je pitanje duše sućinsko pitanje bića, najprisnijeg doživljaja sebe sama, pa je bavljenje pitanjima duše potpunost teorijsko-praktičkog ophođenja, a pokazati će se i kako do potpune manifestacije ovaj odnos dolazi preko poietskih elemenata. Tragično stanje čovjeka ovdje predstavlja inicijalno stanje usko vezano za emergenciju ljudskog bića u njemu pripadajućim odrednicama i osnovu brojnih posljedičnih duševnih kobi, od kojih se mnoge u tom poimanju mogu shvatiti kao osobnosti i naličja, umjesto šablonske kategorizacije po dijagnozama. S tim u vidu, *tragično stanje čovjeka* nije predmet analize pojedinih ili uopće nekih stigmatiziranih psihičkih kobi, nego je ono predmet onog općenito ljudskog po pitanju njegova položaja spram cjeline i načina razumijevanja uspješne realizacije partikularnog unutar te cjeline; ovo za sobom povlači i pitanje razumijevanja ovih polova i njihovih odnosa. Ovaj rad usmjeren je na razmatranje i ukazivanje one tendencije idealističkog mišljenja i njemu pripadajućih promašaja koje susrećemo kada na osnovu

neke ideje, odnosno nekog koncepta, mišljenje želi usustaviti stvar, uzimajući kao svoj predmet totalitet.

Prvi dio ovog rada tematizirat će opću formu pristupa predmetu filozofijskog mišljenja uopće i to prezentiranjem onog koncepta koji za svrhu ima razračunavanje s apsolutističkim koncepcijama, a to je na specifičan način rastumačeno skeptičko mišljenje. Skepticizam se ovdje nadaje kao valjana ishodišna točka jer shvaćen kao negativan pristup spoznaji prema svom modelu djeluje kategorički, međutim i samo to shvaćanje bit će podvrgnuto *etimološkoj, filozofskoj i interdisciplinarnoj* analizi na temelju koje će zaključak biti iznesen na način sintetiziranja ključnih momenata do kojih je kritičko sagledavanje i dovelo.

Drugi dio ovog rada pobliže će se baviti pojmom i konceptom apsoluta i problemima s kojima se susreću reprezentativne misli iz povijesti filozofije onda kada sa svojim koncepcijama pretendiraju na mjesto apsoluta – kada stvarima pristupaju idealistički, ne prepoznajući pritom manipulaciju onim sadržajem koji apsolut takvih sistema ne zahvaća.

Treća tematska cjelina, koja se nadaje iz prethodnih, bavit će se odnosom *čovjeka i apsoluta*, na način dijela i cjeline, pri čemu će ovaj rascjep biti promatran kao tragično stanje potrebitog bića u njegovom stremljenju k zadovoljenju cjelovitosti.

O ovoj temi u cjelini odabirem govoriti na način dijaloga antičkih i suvremenih koncepata aporetičnih pojmova, što opet znakovito ukazuje na to kako aporije predstavljaju uvijek prisutna pitanja, zbog čega filozofija zadržava svoj legitimitet kao mišljenje onih uvjeta koji konstituiraju svijet kao domenu u kojoj se nalazimo, a koji kao potporni stupovi, pridržavajući cjelokupno bitkovno zdanje, omogućuju tek različite eksplikacije onih modusa preko kojih će, dodavanjem novih uvida, ovi principi dospijevati do mišljenja kao predmet.

1. Pretenzije idealizma (primjer skepticizma)

Pri razračunavanju s apsolutističkim koncepcijama, posebno se interesantnim otkriva skeptičko mišljenje koje u svakodnevnom shvaćanju trpi pretenziju na apsolut, ako ne radikalnije od ijednog drugog filozofskog sistema, onda barem ništa manje od ijednog. To je posebno interesantno jer se skeptik obično diči vlastitom mudrošću time što se izuzima iz ispitivanja onih stvari na koje ionako, prema njemu, odgovora nema. No je li to općenito shvaćanje skepticizma, metaforički iskazano na način – »uvijek prisutnog crva koji izjeda svaku umsku građu bez izuzetka«, doista pravo, jedino i potpuno shvaćanje onoga što *skepsa* metodološki donosi?

Za specifično rastumačenje skeptičkog mišljenja uputno je pogledati ono shvaćanje koje se nalazi u epistemološkom spisu Aleistera Crowleyja, naslovljenom »Vojnik i grbavac«. U tom spisu opisan je poseban vid skepticizma za koji među istraživanjima Crowleyjeve misli još nalazimo i naziv *Piro-Zoroastrijanizam*¹ (»skeptička teurgija«), ideja kojeg je kako »kroz određeni tip kritičke svijesti i kritičkog rada možemo doći do aktualizacije istinske volje«. ² Definiciju *istinske*, odnosno *čiste volje* nalazimo u središnjem tekstu Crowleyjeva nauka, *Knjizi zakona*:

»Jer čista volja, neoslabljena svrhom, oslobođena žudnje za učinkom, na svaki je način savršena.«³

U kasnijim spisima i dopunama istinsku volju nalazimo shvaćenu kao istinski izraz bića, odnosno pravo ili prirodno kretanje određene materije, s čime možemo zaključiti, kako je cilj ovog vida skepticizma spoznavanje već samim time što se pretpostavlja mogući predmet spoznaje. Ovaj vid skepticizma karakterističan je po dijalektičkom sustavu koji u ovom slučaju predstavlja rješavanje spoznajnih, pa i logičkih teškoća, sintetiziranjem, odnosno »sjedinjavanjem suprotnih«. Osnovna premisa spram koje je upereno ovo gledište može se sažeti u općoj formuli: »Ako pomislim ‘x’, tada iz mišljenja isključujem sva ‘ne-x’.«

Ako bismo se vratili do Pirona i grčkih skeptika te samog pojma *skepsis* (σκέψις), prisjetili bismo se kako taj pojam označava *ispitivanje*, odnosno supsumira sljedeće: *gledanje, ispitivanje, uključivanje, istraživanje*. U tom poimanju prepoznajemo aktivnost, a ne besciljnu sumnjičavost, koja je u ovom konceptu već na početku problematičan pojam. Kako bi to Crowley rekao:

»...iako je lakovjernost neusklađiva s njome [sumnjičavosti], sumnjičavost podrazumijeva predrasudu u korist negativnog zaključivanja, a pravi skeptik bi trebao biti savršeno nepristran.«⁴

Naravno, ovdje je izražen jedan ideal i praktički zahtjev – ono što i kod Pirona prepoznajemo u onoj izoliranosti onog *epoche* (ἐποχή). Dakle, sumnja ovdje mora poprimiti novi karakter, ne biti sebi-samoj-dostatna, »oroboros negativiteta« i utoliko pasivna – u ovom aktivnom skepticizmu sumnja ima svrhu, ona je aktivna i upućuje na daljnju aktivnost, ona je čak intencionalna. Toj sumnji lijenost nije vrlina, nego su to: želja, temeljnost, koncentracija i opreznost.

Crowley također daje slikovit opis takva skeptika:

»Zamišljam pravog skeptika kao čovjeka hitrog i opreznog, dubokih očiju koje sijaju poput oštih mačeva, zgrčenih ruku dok pita »kakve ima veze?« (...) »Zamišljam lažnog skeptika kao kicoša i lajavca, kako zijeva tupog pogleda i mlitavih mišića sa svrhom postavljanja pitanja, ali sa izrazom nemarnosti i gluposti.«³

Ovaj citat ukazuje na središnju ulogu naravi i usmjerenosti riječi *zašto*. Primjena je te riječi sažetak, potka i osnova, temelj, esencija i cjelina nečega što se želi zvati znanošću, odnosno prosvjetljenjem. Ono je u korespondenciji s afirmativnim »da« i negacijskim »ne« ili preciznije s »je« i »nije«; s onime što izražava i pririče bit. To pitanje ujedno je i stup cijelog umnog života, kao ono koje omogućava da se iskaže kada nešto *jest* i kada nešto *nije*.

Međutim, naše spoznavanje susreće se s još nekim problemima. Prije svega, tu je problem jezičnih formulacija i riječi. Crowley pokazuje kako možemo tvrditi »x«, a možemo tvrditi i »y« tamo gdje bismo tvrdili »x«, dokle god konstantno postavljamo »y« na mjesto »x-a«. Takvo znanje čini se kao obma-

1
Sintagma prilagođena slavenskim jezicima, koja u engleskom biva sastavljena od imena Piron i Zoroaster i izvorno glasi »Pyrrho-Zoroastrianism«.

2
Frater Aletheia, »Thelemic Skepticism: Beyond the Limits of Thought«, Blazing Star Oasis O.T.O., Valley of Oakland (CA), 3. 1. 2016. (predavanje). Dostupno na: <http://www.youtube.com/watch?v=4O9BR51QkUk&t> (pristupljeno 3. 9. 2018.).

3
Alister Krouli [Aleister Crowley], *Knjiga zakona*, preveli Fr. Shiloam, Sr. Laylah, IP Esoteria, Beograd 1990., I:44.

4
Aleister Crowley, *Vojnik i grbavac*, Hrumachis XI Oaza Ordo Templi Orientis, Beograd 2008. [elektroničko izdanje], str. 3.

5
Ibid.

na dokle god na mjesto jedne nepoznanice pišemo drugu. To je primjer teškoća koje želi prevladati to i takvo znanstveno ispitivanje koje teži spoznaji i učešću u umskom, nasuprot pukom bezumlju izuzimanja iz uma i iz biti bića, koje ostaje zadovoljeno na ovom terenu čiste reformulacije nejasnih iskaza, primjerice dedukcijom koja bi bila sama sebi svrha. Naravno, teško je zamisliti istraživanje i put spoznaje pri kojemu odgovor na jedno pitanje ne povlači mnoštvo drugih pitanja – na jednoj strani nekakvog empirijskog istraživanja koje će doći do praznine pitanja »što je to (s)tvar?«; pa i onih na drugoj strani koji završavaju u pitanju »što je to svijest?«. Shematski prikaz putanje nekakvog osnovnog ispitivanja odnosa između neke dvije ideje izgledao bi ovako: taj odnos između neke dvije ideje zavisi od iskustva, koje se kod Crowleyja ne može pojmiti odvojeno od sjećanja, pa bismo pitali »što je sjećanje?«, a odgovor bi bio: nositelj koncepta jastva sačinjenog od nekih utisaka; sada je opet ego zbir posebnih iskustava, a naše ispitivanje zapada u beskonačni regres. Ovaj hod Crowley opisuje kao baratanje totalitetom koji se shematski da prikazati kao sačinjen od varijabli »x, y i z«. U želji da odgovorimo na pitanje bilo koje od ovih varijabli mi nužno baratamo drugim dvjema varijablama, ali izlaženje, transcendiranje i davanje posebnog odgovora koji bi se izdvojio iz ovog totaliteta nisu mogućí; što ne čudi s obzirom da smo stvar odredili kao totalitet, odnosno apsolutni totalitet svega što jest i svih uvjeta mogućnosti svega što uopće može biti.

Crowley problem znanja prikazuje i na primjeru »najsigurnije izjave od svih mogućih izjava« – stanovite *Ego cogito, ergo sum*,⁶ čvrstoću koje Descartes objašnjava time što ne možemo sumnjati da postojimo dok sumnjamo te je to prvo što spoznajemo filozofskom metodom. Crowley ovdje ide općenitije i ovu čuvenu izjavu prebacuje u 3. lice jednine, pasivni oblik, iz čega dobivamo *Cogitatur* (mišljenje) kako bi eliminirali postojanje ega. Ipak, pri bilo kojem kazivanju ovog mišljenja, ostajemo sa sljedećim: »mišljenje je«, podrazumijevamo opstojanje, pogotovo s obzirom na to da u tradiciji zapadnjačkog mišljenja nije dostupna misao o djelu bez vršitelja. Čak ako bismo pošli korak dalje od ove formulacije mogli bi se pitati:

»...je li ovo *Cogitatur* istinito?«⁷

Prateći Crowleyjevu argumentaciju, možemo ga negirati, međutim opet se može reći kako je *Negatur* tek manji odlomak ovog *Cogitatur* i ne ukida ga. To opet tek implicira kako su dio i cjelina istovjetne naravi, te načelo identiteta, odnosno aksiom »A=A«. Ako bismo priznali ovaj aksiom, onda *Cogitatur* više nije samoutemeljujuć, nego počiva na »Zakoniku Razmišljanja«,⁸ odnosno na logici. Također, »A=A« odaje prisutnost onoga *Esse*, glagola *biti*, u onome što je trebalo biti čisto *Cogitatur*. Usprkos tome što smo se kretali u sferi onoga što su trebale biti neuvjetovane osnove, aksiomi, dospjeli smo do mnoštva pitanja, od kojih opet neriješeno ostaje ontološko pitanje »što je to je, koje označava *biti*?«, bilo shvaćeno na način opstojanja ili na bilo koji drugi način. Tu je opet i pitanje čiste egzistencije. Zaključak koji Crowley iznosi glasi:

»Ni jedna od ovih ideja nije jednostavna; svaka od njih uključuje onu drugu.«⁹

Tako ni jedna ideja uopće, kojom se bavi neko poimanje, nije jednostavna, a logička struktura prostih tvrdnji ne širi našu spoznaju, ne precizira i ne pojača pri poimanju. Istražujući mnoštvo, odvojeno – tj. razabrano ili sa-jedno – tj. sabrano, svakim novim uvidom, poboljšanjem mikroskopa, teleskopa i bilo kojeg inog načina dospijevanja u širi vidokrug, ova se trenutna cjelovi-

tost razilazi, a ipak po principijelnosti preostaje slutnja o svejednoti bića i jednom *logosu*:

»Ne mene, nego taj zbor čuvši suzboravati mudro je da jedno sva jest.«¹⁰

Onda u to područje preko apstrakcija uskače religija, pa to jedno izražava kao boga, a opet su sve dominantne religijske ideje zapravo po svojoj biti »drvene i kamene« pa nekog boga učine beskonačnim ocem, kombinirajući tako dvije ideje, ideju očitstva i protežnosti – i to prije svega očitstva ljudskog tipa, samo sve na hiperboličan način. Ti su veliki skokovi, kako u božanstva, tako i u apsolutne pretenzije u znanstvenim diskursima, kao kakvi »zlatni Elohimi« i »telad Mojsijeva«, piše Crowley,¹¹ a pokornost tim i takvim dominantnim idejama u suštini je idolopoklonstvo. Time postaje jasnija tvrdnja kako apsolut ne iskazuje izdvajanje jednog ili više segmenata i onda postavljanje tog istog na uzvišeno uz zaborav svijesti koja taj čin provodi:

»Nijedna kombinacija misli ne može biti veća od samog mozga koji razmišlja; dokle god naše riječi predstavljaju misli, sve što možemo pomisliti i reći o Bogu manje je od čitavog mozga koji razmišlja i određuje govor.«¹²

Upravo na prethodno kritiziranoj metodologiji počiva povijesni tijek smjenjivanja dominantnih paradigmi, koje su u svom zenitu pretendirale na apsolut, bilo da su proizlazile iz znanstvenog ili iz religijskog diskursa. No upravo iz te nedovoljne obuhvatnosti cjeline-svega-što-jest rađa se uvijek prisutna ugroza svakog takvog sistema, koja iz male pukotine prerasta u »crvotočinu« u kojoj nestaje trenutna slika svijeta, da bi se rodila nova, formalno istovjetna. To potvrđuje pregled smjena dominantnih razdoblja povijesti filozofije. Ono što se tim smjenjivanjima događa prodor je mišljenja koje stremlje dalje, van granica postavljenog »apsoluta«, a sve se opet događa u domeni istog kozmosa u kojem se događa geometrijska progresija. Crowley to ilustrira i na primjeru klatna. Dakle, cjeline koja se sastoji od osovine, niti i utega. Naša točka gledišta je uteg, nikad osovina, a jedino osovina ima mogućnost sabiranja svih mogućih gibanja.¹³ Inzistirati na apsolutu iz tek jedne moguće pozicije u ovoj bi analogiji značilo inzistirati na tome da uteg postane osovina. Njihanje utega predstavlja povijesni tijek, revolucionarno gibanje, samo smjenjivanje, ali uvijek u odnosu spram onog smijenjenog, sadržano u cjelini dostupnih mogućnosti, a nikad izvan. I čak kad bi krajnja amplituda zamaha predstavljala potpuni zamah u iznosu 360°, što se događa u svim paradoksalnim tvrdnjama, opet nemamo pravo govoriti o napuštanju pretpostavljenog nam habitusa, a tu kritiku koja u sebi nosi ideju kumulativnosti znanja može se uputiti i Thomasu

6

René Descartes, *Načela filozofije = Principia philosophiae*, preveo Veljko Gortan, Kružak, Zagreb 2014., str. 50–51.

7

A. Crowley, *Vojnik i grbavac*, str. 4.

8

Ibid.

9

Ibid., str. 5.

10

Heraklit, prema: Branko Despot, *Tako kazuje Heraklit, Efežanin*, preveo Branko Despot, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2005., par. 50.

11

A. Crowley, *Vojnik i grbavac*, str. 7.

12

Ibid., str. 4.

13

Perspektiva osovine bila bi perspektiva Laplaceova demona – teorija kako bi um koji bi znao trenutnu točnu poziciju svakog atoma u svemiru, samim time, uslijed savršenog determinizma i kauzalnosti, znao i njihov točan položaj u prošlosti i budućnosti.

Kuhnu, odnosno njegovoj *Strukturi znanstvenih revolucija*, s obzirom da i odbačene paradigme sudjeluju u konstituiranju onih za sada prihvaćenih.

2. Problem apsoluta

Da bi se čovjek kretao k apsolutu, bilo putem mišljenja ili na bilo koji njemu dostupan način, već mora biti pretpostavljeno otpadanje iz te *svejednote*¹⁴ – mora se dogoditi otpad od apsoluta da bi spoznavanje (spajanje) bilo moguće. Tajna osnovne dijade upravo je razdvajanje radi užitka spajanja. Time je iz kozmogonije zadana kozmologija:

»Stvaranje svijeta je to, da je bol razdvojenosti kao ništa, a radost stapanja sve.«¹⁵

Ta slutnja svejednote poznata je od antike, a na specifičan način biva razrađena kod Plotina, za kojega metafizika predstavlja spuštanje onog *jednog* u partikularitet materije, a etika povratni hod k *jednome* po ovoj istoj putanji. Tu i takvu kozmologiju, u svom razmatranju *tragičnog* stanja stremljenja, na temelju Schellingovih *Filozofijskih pisama o dogmatizmu i kriticizmu*, iskazuje Lore Hühn:

»Zahtjev tog ‘trebanja’ prema tome nije puki zahtjev, nego on kao pokretački impuls zapravo vlada kretanjem, i to tako da put napredovanja od uvjetovanog do bezuvjetnog iz njega prima dinamiku i svu unutarnju usmjerenost.«¹⁶

Time je poimanje usmjereno po pitanju onoga što je dostupno opažanju samog gibanja, ali još uvijek nije odgovoreno pitanje *meta-uvjeta* »zašto uopće takva dispozicija?« – o čemu će više riječi biti u sljedećem dijelu ovog rada. Hühn, na tragu Schellingovih *Pisama*, otvara sukob dvaju gledišta, dvije dominantne okosnice čovjekova filozofiranja u smislu razumijevanja cjeline i sebe sama, i razumijevanje sebe sama iz ili čak spram cjeline:

»Dok dogmatizam, naime, pridržava mjesto apsoluta za ‘apsolutni bitak’ neovisan o ikakvoj subjektivnosti, kriticizam naprotiv to isto mjesto pridaje apsolutnom *ja*, neuvjetovanom bilo kakvim objektom.«¹⁷

Opet valja skrenuti pažnju kako je ova dihotomija stalni predmet mišljenja i to, prije svega, filozofijskog mišljenja, upravo zato jer je to pitanje samog čovjeka. O tome govori i Aristotel, između ostalog, i u *Nikomahovoj etici*, razmatrajući različite moduse življenja:

»Ako je blaženstvo djelatnost u skladu s krepošću, razložno je da bude ona u skladu s najvišom krepošću, a to će biti ona najboljeg dijela nas samih. Pa bio to um ili pak bilo što drugo, koje se čini da prema naravi vlada i upravlja nama te ima spoznaju o lijepim i božanskim stvarima – i bilo da je i to samo što god božansko bilo opet da je najbožanskiji dio u nama – njegova djelatnost prema svojstvenoj kreposti bit će savršeno blaženstvo. A već je rečeno da je to misaono promatranje.«¹⁸

Ideja koja je ovdje iznesena, a koju prepoznaje i Danilo Pejović, »ako je dakle moguć takav misaoni život, *bios theoretikos*, onda je on izvrsniji od same čovjekove naravi«,¹⁹ čovjekova je želja upravo da nadiđe partikularno stanje u kojem se u svom ontičkom smislu nalazi. *Bios theoretikos*, božanski ili barem nadljudski način motrenja kao znanje sebe sama, nalazi se nasuprot čovjeka koji je u stanju borbe sa samim sobom ne bi li zadobio sebe u onoj *praktičkoj djelatnosti* na koju je konstantno upućen. Od čovjeka se zahtjeva realizacija da bi postao realan. Ako se osvrnemo na novoplatonističku kozmološku hijerarhiju: τὸ ὅν (ono jedno), koje je i *voũς* (um), *ψυχὴ* (duša), *ἕλη* (materija), što je prikaz apsolutnog totaliteta svega što jest i svih uvjeta mogućnosti svega što uopće može biti, za čovjeka je od posebnog značaja upravo ova središnja,

posrednička pozicija *duše*, koja se nalazi između onog *umskog* i *materijalnog*. Čovjek više nije na način čistog *bivanja*, prostog *jestvovanja*, nego je on i egzistentno biće, što implicira trajanje i smrtnost, obvezuje na praktičko ophođenje s ovim materijalnim ne bi li sam odigrao ulogu *uma* spram onih nižih stupnjeva. Ovu hijerarhiju (metafiziku) moguće je izvesti i obrnutim redoslijedom iz već spomenute potrebe za sintetiziranjem usmjerenim prema apsolutu. Doduše, nešto ju je teže posvijestiti jer je kretanje čovjeka tako usmjereno upravo na nesvjestan način (inherentno je), a izbija na vidjelo kroz spomenute pretenzije na apsolut različitim metodologijama.

Stanje čovjeka može se odrediti paradoksalnim s obzirom na to da egzistira kako bi sebe ukinuo u bivanju, a ta se paradoksalnost očituje i u govoru o krajnjim uvjetima koje u ovom aspektu razmatra.

»Paradoksalni način govora izraz je *jezične nevolje*, koju pojmovno diskurzivno mišljenje doživljava upravo gdje – tematizira temelj vlastite mogućnosti. To priznavanje vlastite neprimjerenosti nipošto ne pogađa samo određeni modus ili određenu formu znanja, nego obilježava *granicu* svake forme jezika i mišljenja koja je uopće moguća. Za Schellinga je antinomijski način govora prema tome krajnji izraz svega onoga što se uopće može postići u mediju i sredstvima pojmovno-diskurzivnog mišljenja. Ali treba naglasiti i sljedeće: to je najviša moguća, ali ujedno i nužno neprimjerena forma za kojom poseže filozofija koja shvaća vlastitu konačnost.«²⁰

Schelling slutnju apsoluta i raskola u trećem pismu izvodi tako što kaže:

»Da smo imali spor samo s apsolutnim, nikada ne bi nastao spor različitih sistema. Samo uslijed toga što izlazimo iz apsolutnoga nastaje naš spor protiv njega i uslijed tog *izvornog* spora u samom ljudskom duhu spor filozofa.«²¹

Schelling ovime uviđa događanje spora oko apsoluta sa stajališta raznih partikularnih svijesti koje, obrnutom metodologijom, na mjesto izvora svega žele upisati obuhvatnost modusa. U trećem pismu također ističe kako je ishodišna točka spora između filozofa tek odraz prvobitnog spora u ljudskom duhu:

»Ta točka nije drugo nego *izlaženje iz apsolutnoga*, jer u pogledu apsolutnoga bili bismo svi složni kad nikad ne bismo napustili njegovu sferu; a kad nikada ne bismo izašli iz njega, mi ne bismo imali drugo područja za svađu.«²²

S time se može zaključiti kako je antropologija cijepanje koje seže u mikrorazine, a zadaća filozofije je spajanje kao kretanje prema božanskom načinu bi-

14

Rani pogled na ovaj pojam dao je Luka Janeš. Vidi: Luka Janeš, »Paradogma of the Psychic Entropy of Evil and the Palingenesis of All-Oneness«, *Synthesis philosophica* 32 (2017) 1, str. 31–50, posebno str. 31, 33–35, doi: <https://doi.org/10.21464/sp32103>.

15

A. Krouli [A. Crowley], *Knjiga zakona*, I:30.

16

Lore Hühn, *Filozofija tragičnog: Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard*, prevela Darija Domić, Matica hrvatska, Zagreb 2014., str. 10–11.

17

Ibid., str. 12.

18

Aristotel, *Nikomahova etika*, preveo Tomislav Ladan, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982., 1177a7–1177a18.

19

Danilo Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika«, u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988., str. V–XL, str. XXXVII.

20

L. Hühn, *Filozofija tragičnog*, str. 42.

21

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, »Pisma o dogmatizmu i kriticizmu«, u: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, preveo Danilo Pejović, Naprijed, Zagreb 1965., str. 289.

22

Ibid., str. 290.

vanja na način *svejednote* bez ostatka. Jedini apsolut može se naći tamo gdje vlada potpuna *indiferentnost*, dok je problem filozofskih sistema u bavljenju apsolutom sama metodologija, a ne predmet »jer o samome apsolutnome kao takvome nije moguć nikakav spor.«²³ Bjelodano je da se s apsolutom iz stanja inicijalne dispozicije ophodi isključivo analitički, a to i takvo ophođenje ne zahtjeva dokaze, ono samo analizira. No problem je sljepoća analitičke metode koja zastaje na nekom »niskom« nivou, određujući taj nivo apsolutom u samozadovoljštini poznavanja »svih kutaka« svog predmeta, ne prepoznajući pritom filozofsku potrebu sintetiziranja cijelog tog područja s ostalima kako bi se sintetički približili apsolutu i samim time izveli dokaz komplementarnosti, a s nadom kako će povratak po istoj putanji *dijade* dati odgovor i potvrdu na ono pitanje koje Schelling prepoznaje kao suštinsko i za Spinozu, ali i za cijelu filozofiju, a time i za čovjeka:

»Njega [Spinozu] je tištila jedna druga zagonetka, zagonetka svijeta, pitanje: kako ono apsolutno može izaći iz samoga sebe i sebi suprotstaviti svijet?«²⁴

3. *Tragoedia Humana*

Tragedija ljudskog života ogleda se u dva glavna momenta. Prvi se tiče inicijalnog stanja čovjeka koje je – *otpad od apsoluta*; drugi se ogleda u kontradikcijama kao dijalektičkim obratima. Hühn preko Hegela ističe *agonalnu strukturu* primjerice na filozofskom sporu iz prethodnog temata, kada navodi da je »dogmatizmu i kriticizmu imanentno ono, protiv čega svaka od ovih ustaje.«²⁵ Povratak središtu, apsolutu, svejednoti u jedinstvu sa svim stvarima može se događati filozofski, ali može i pervertirati ukoliko patnja proizvede osjećaj žudnje da sebe samu radi sebe same vrati u središte, a ne poradi dohvaćanja totaliteta usklađivanjem kojem prethodi spoznaja. Ovo samougrožavanje u naravi čovjeka predstavlja sastavni dio njegova identiteta, na način neprestane prijetnje od pretvaranja u vlastitu suprotnost ili drugim riječima:

»Iz oholosti da budemo sve padamo u nebitak.«²⁶

Taj promašaj sadržan je u grčkom pojmu *hamartia* (*ἁμαρτία*) koji se, ne čuđom, javlja u grčkoj tragediji, a sam fenomen javlja se iz konstantnog nemira i ovisnosti koja ne biva zadovoljena upravo uslijed niza promašaja i stalne razočaravajuće potrage, do momenta konačne greške i razaranja svega i sebe. *Hamartia* u grčkoj tragediji proizlazi iz *hybrisa* (*ἕβρις*), tj. pretjeranog ponosa i oholosti, koje se u ovom kontekstu općeljudske patnje može shvaćati kao oholo samovlađe u prividnoj neovisnosti od svejednote.

Ozren Žunec, u svom djelu *Iskonska narav*, vraćajući stvar na Aristotelovu *Metafiziku* i prve riječi »svi ljudi teže znanju po naravi«²⁷ otvara za promišljanje dispoziciju u kojoj se čovjek nalazi u stanju htijenja, čak žudnje onoga čega samim time nema. Sukladno tome, možemo izvesti kako je ovo problem koji se može istraživati već sa samom emergencijom čovjeka, a što govori o stanju nedostatnosti u kojem se čovjek nalazi.

»Nismo li se složili u tome da netko žudi ono što mu je potrebno i što nema? – Jesmo. Odgovorio je. – Dakle, Erotu je potrebna ljepota i nema je? – Nužno slijedi, odgovorio je Agaton.«²⁸

Navedeno Žunec produbljuje:

»Lijepo je ono nešto posve suprotno onome erotskome, u kojem se kretao i od kojeg je živio Eros.«²⁹

Žunec u istoimenom djelu problematizira pojam: *arkhaia phýsis* (iskonska narav), u kontekstu Aristofanova govora i preko pitanja o Erosu, te dolazi do toga da iskonska narav nije iskonska narav čovjeka, nego narav iskona, a priča o *kugloljudima* ima šire ontološko značenje.

»Čovjek nije *symbolon* samo drugoga koji ljubi, nego i cjeline od koje se odvojio i koju nakon odvajanja žudi. U jednom zaoštrenom stavu mogli bismo reći da je čovjek *symbolon* cjeline svega ili onoga biti samog, od kojeg je otpao i izgubio ga u punini ostavši na nekom polupostojanju, odnosno u smrtnosti.«³⁰

Otuda ta tragična priča o *kugloljudima* koji su kažnjeni od bogova. Naravno, radi se o alegorijskom prikazu načina postajanja čovjeka čovjekom koje se događa odvajanjem, individualizacijom, subjektivizacijom, a onda i stalnom tendencijom ponovnog zaposjedanja apsoluta »kao grebući, da se vrati u početno stanje« – što je klasičan tragični moment.

»*Arkhaia phýsis* označava uvijek ono što predstavlja pravu bit stvari – u kontekstu Platonovog filozofiranja srednjeg razdoblja (...) to bi bila 'ideja' – koja postoji prije stvari i od koje se stvar vremenom udaljava i stoga kviri.«³¹

Spas od ove propadljivosti nalazi se u onom nepropadljivom, a to je ono *umsko* koje je u svojoj besmrtnosti srodno umu kozmosa (*voũς*), apsolutno i utoliko božansko. Zato je ljudska težnja – težnja znanju u kojem se dokida ono ljudsko. Analizu onih mjesta u *Gozbi* koja potvrđuju mišljenje *svejednote* nalazimo i u djelu Berislava Podruga:

»I za grčki mit i za grčku filozofiju naprosto uvijek vrijedi to da čovjek nije izolirano, iz sebe postavljeno i u sebi omeđeno biće, već da je njegov iskonski zavičaj sklop odnosno sustav svega postojećeg.«³²

Čovjek je u svakom odnošenju u odnosu spram cjeline onoga što su Grci zvali *kosmos*, tj. *svejednota*. Ljudska je narav tjelesno-duševna i na oba načina bolesna utoliko što je potrebita, odnosno pati za nekim nedostatkom i zacjeljenjem jer nije cjelovita. Tu se može govoriti o znanju kao *prisjećanju* (*ἀνάμνησις*) – prisjećanju one *iskonske naravi* koja je u svojoj biti cjelovita i jedno, dok suprotnost tome odražava Eros, kao bog koji je posebno blizak ljudima:

»Eros je također i onaj nagon da nešto bitno nedostaje.«³³

Nije čudno što se upravo u *Gozbi* u Eriksimahovu govoru (govoru ljekara) spominje muzika kao »nauka o erotskim odnosima s obzirom na harmoniju i

23
Ibid., str. 304.

24
Ibid., str. 305–306.

25
L. Hühn, *Filozofija tragičnog*, str. 58.

26
Ibid., str. 108.

27
Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 980a.

28
Plato [Platon], *Gozba*, preveo Miloš N. Đurić, Beograd 1983., 201b1–201b2.

29
Ozren Žunec, *Iskonska narav: Aristofanov govor u Platonovu Simpoziju i Parmenidova dva puta*, Matica hrvatska, Zagreb 2015., str. 13.

30
Ibid., str. 28.

31
Ibid., str. 24.

32
Berislav Podrug, *Platonov Simpozij: eros kao počelo filozofije*, Demetra, Zagreb 2016., str. 30.

33
Ibid., 160–161.

ritam«³⁴ što se može izraziti riječju *sklad*; a za što *nesklad* predstavlja bolest. Kad je riječ o skladu i harmoniji, prije svega govori se o dijalektici, sintezi suprotnosti, ali ne suprotnosti radi suprotnosti, nego zato što jedno omogućuje drugo, a to je struktura kozmosa, pa se može zaključiti kako kozmosom vladaju *erotski* odnosi, u tajne kojih čovjek biva iniciran onda kada se poduhvati filozofije kao *uma* i *zakona* kozmosa, odnosno *svejednote*.

Zaključak

Ovo ljudsko stanje kao stanje tragedije ima za svrhu uključivanja sudionika na djelovanje. U Aristotelovoj definiciji tragičnog ono se bitno odnosi na uključivanje gledatelja u igru koja se odvija pred njima, no apliciranjem tog modela na ljudstvo općenito, a poimanjem svijeta kao teatra, nema prostora za puko motrenje jer, kako je ranije navedeno, čovjek nema mogućnost biti isključivo motrilačka svijest. Kada Aristotel govori o specifičnom djelovanju tragedije na gledatelja on koristi pojmove »suosjećanje« i »strah«.³⁵

»I jedno i drugo su naprotiv doživljaji koji, spopadaju i povlače za sobom čovjeka. (...) Jad i strepnja su načini ekstaze onog bitka-izvan-sebe (...).«³⁶

Kaže se kako kod Aristotela navedeni afekti imaju svrhu pročišćenja od takvih strasti. Sada dolazimo do pitanja, na što bi se u tom smislu trebalo odnositi pročišćenje? U tragičnoj se sjeti događa jedna vrsta afirmacije u kojoj junak sudjeluje prihvaćajući vlastitu sudbinu.

»Slaganje s tragičnom sjetom ne odnosi se na tragičan tok kao takav, ili na pravednost sudbe koja sustiže junaka, već se misli na jedan metafizički smisaoni red, koji vrijedi za sve. Ono 'tako-je-to' (...).«³⁷

Katarza u ovoj domeni općeljudske tragedije nastupa kao potvrda cjelovitosti kozmosa, svejednote, koju na okupu drži *Dike*, božica pravde, koja će osigurati jedan logos i općevažeći smisao.

»Konačno postignuće filozofije je poništenje one iskonske *hybris* kojom je čovjek nastao.«³⁸

Ako dosljedno pratimo liniju izlaganja i antropogoniju koja je ovdje izložena, pa taj *hybris* vidimo kao tragičan element po kojemu čovjek postaje i zapada u sadašnje stanje, onda je *condicio humana* zapravo *tragoedia humana*, a ono se liječi jedino onim što mu nedostaje da bude cjelovito, a to je komedija i to prije svega *anamneza* povratka umskog, prisjećajućeg u bitak »pokušaj ponovne uspostave cjeline svega i jedinstva s njom«. ³⁹ Problematika fiktivnog rascjepa čovjek/priroda jedan je način eksplikacije te tragične kobi pri čemu bi analitički hod odgovarao tragičnom otpadanju, dok bi sintetička metoda spajanja predstavljala komediju i radost stapanja, odnosno prisjećanja iskonske naravi stvari.

Bernard Špoljarić

Tragoedia Humana: The Problem of Idealistic Failure

Abstract

Locating the origin of psychic suffering akin to human kind requires an approach to the subject that cannot be reduced to any special method of natural sciences, psychology, history and sociology, and it oversteps particularities which are being carried by confined perspectives; cultural and historical spacing. The question of psychic suffering is a question regarding a human being in general, and thus except for insights compiled by the interdisciplinary method, we also need a philosophical investigation of the subject. It is not meant in the sense of isolation, rather as coupled with that wholeness by which a human being attains its being as being one among many. In a sense given, this investigation is guided by an idea of rupturedness as a paradigm of what is considered to be psychic suffering, conditioned by the fact that suffering presupposes a sort of deficiency. The paper seeks possible solutions starting from understanding the human condition as an inherently tragic state of neediness.

Key words

tragedy, idealism, absolute, all-oneness, system, being, philosophy, science, dialectics

34

Plato [Platon], *Gozba*, 187e5.

35

Aristotel, prema: Samuel Henry Butcher, *The Poetics of Aristotle*, preveo Samuel Henry Butcher, Macmillan, London 1902., 1452b.

36

Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, preveo Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1978., str. 160.

37

Ibid., str. 162.

38

O. Žunec, *Iskonska narav*, str. 13.

39

Ibid.