

**članci – *articuli***UDK 101SOLOVJEV  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno 7/05

## SOLOVJEVA RAZMATRANJA O »TEORIJSKOJ FILOZOFIJI«

Josip OSLIĆ, Zagreb

## Sažetak

Prevladavajući empirizam i skepticizam (J. Locke, D. Hume) i nadovezujući se na Augustina i Descartesa, Solovjev nastoji pokazati nužnost teorijske filozofije koja počiva na potpuno sigurnoj spoznaji, tj. spoznaji koja ne počiva na apodiktičkoj izvjesnosti zornih danosti, već prije svega na čistom mišljenju i logici značenja koja izvire iz njega. Premda, antropološki gledano, razvija teoriju psihičkoga subjekta i njegovih stanja, Solovjev odlučno odbacuje svaki psihologizam, budući da filozofija nije nikakva činjenična znanost, nego podliježe zakonima čistoga mišljenja i iz njega izvedenih formi koje određuju njegov odnos prema mišljenom i s druge strane samoj spoznaji daju intersubjektivno (»ekumensko«) važenje. Stoga se teorijska filozofija može uvjetno razumjeti i kao logika značenja, tj. kao logika čovjekova smisaonog odnosa prema svijetu, iz kojega izrasta i odnos prema vlastitoj egzistenciji. Etika kao »higijena duhovnoga života nije dakle iznad logike i ontologije, nego samo pomaže duhu da u svom životno-svjetovnom traganju za istinom ne zapadne u kušnju zla, nego da uvijek bude spreman bezuvjetno se žrtvovati za Drugoga.

*Ključne riječi:* bezuvjetna principijelnost, teorijska filozofija, sigurno znanje, svijest, mišljenje, pamćenje, riječ, simbol, nakana, spoznavajući subjekt, duhovno spoznavanje.

**0. Uvod**

U ovom istraživanju, našu pozornost nastojimo prije svega usmjeriti na Solovjevu »teorijsku filozofiju« koja je zbog njegove prerane smrti ostala nedovršena. Kao što je poznato, od jednog velikog nacrtu »teorijske filozofije«, ostala su nam zapravo dostupna samo tri poglavlja koja su objavljena u sklopu njegovih sabranih djela. Nakon što je dovršio svoje glavno djelo *Opravdanje dobra* (1894.-1896.),<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Premda se Solovjev sa svoja tri poglavlja okušao i u »teorijskoj filozofiji«, ipak je »praktična filozofija« ostala njegova glavna preokupacija. U tom smislu, on slijedi i druge značajne ruske

Solovjev je svoj filozofski interes usmjerio prema »teorijskoj filozofiji« koju je započeo pisati (1897.-1899.) neposredno prije svoje smrti. Međutim, i ova tri poglavlja njegove »teorijske filozofije« svjedoče o velikom ruskom filozofskom geniju. Njegova originalnost, prodornost misli i poniranje u najteža filozofska pitanja učinila su ga poznatim ne samo u Rusiji, nego i izvan ruskih granica. S obzirom na vrijednost i domete njegove »teorijske filozofije« u »Pogovoru« prevoditelja W. Szylkarskog doslovce stoji: »Tri poglavlja *Teorijske filozofije* pripadaju među najznačajnije doprinose Solovjeva genija.«<sup>2</sup> Njegova tri poglavlja »teorijske filozofije« na osobit način karakterizira jedna »dijalektička snaga«, odnosno jedno sveprisutno načelo dijalektike koje Solovjev preuzima od Platona i njemačkog idealizma. Može se kazati da upravo ta »dijalektička snaga«, tj. načelo dijalektike kod Solovjeva slavi svoje »najviše trijumfe«.<sup>3</sup> Sve ovo govori u prilog tome da se Solovjeva može svrstati među one rijetke filozofske genije koji su na temelju svojih spekulativnih postignuća i na temelju umijeća riječi bili u stanju osvjetljavati i produbljivati upravo ona najteža filozofska pitanja.

---

filozofe koji su također u svojim filozofskim spisima pokušavali premostiti put od onog »teorijskog« do onog »praktičnog«, oblikujući pritom i jedan specifični nazor na svijet koji je u Rusiji stvaran kako na području književnosti, tako i na području filozofije. »Ukratko, ruski nazor na svijet je u svom izrazu praktičan, teži da svijet učini sretnijim i boljim, ne da ga iscrpno shvati, teži jednostavno k realizmu a protivi se bilo kojoj formi idealizma, subjektivizma ili individualizma želeći sve svesti u duhovnu sintezu. Racionalizam mu je stran, izbjegava čisto intelektualnu i teoretsku spekulaciju kao suhu i hladnu, stranu drami stvarnog života. Za ovakav nazor na život stvarnost je dinamična iako puna antinomija u rasponu od gotovo ekstremnog panteističkog monizma sve do manihejskog dualizma. Ovakve ekstreme ova ruska filozofija nastoji pomiriti. Pri tome zabacuje analogiju bitka kao posrednički put«. Slavko PLATZ, *Nikolaj O. Losskij i intuitivna spoznaja egzistencije Božje. Prilog istraživanju gnoseologije u ruskoj religioznoj filozofiji*, Osijek, 1994., str. 8. Vrijeme u kojem je Solovjev pisao svoju etiku, povjesničari uobičajeno nazivaju »teurgijskim«. »Budući da se razočarao s obzirom na loše ostvarenje teokracije, posvećuje se estetskoj djelatnosti iščekujući preobražaj svijeta po umjetnosti, kojoj po njemu pripada mistični karakter i stoga se naziva teurgija – djelo Božje. U tom periodu izradio je i svoje najveće djelo *Opravdanje dobra*, etičku filozofiju.« Slavko PLATZ, »Empirijski temelji moralnosti u subjektivnoj etici Vladimira Solovjeva«, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (4/1996.), str. 615. O sustavnom prikazu Solovjeve etike usp. Josip OSLIĆ, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb 1994. (ubuduće se navodi kao UE).

<sup>2</sup> Wladimir SZYLKARSKI, »Nachwort des Übersetzers«, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hrsg. von Wladimir Szylkarski, Freiburg im Breisgau 1953., Bd. VII., str. 106. (ubuduće se navodi kao NU). Opširnije o Solovjevu životu, djelovanju i mišljenju usp. Ludolf MÜLLER, »Solowjews Leben und Denken«, u: *Wladimir Solowjew, Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1958., str. 9-25.

<sup>3</sup> Wladimir SOLOWJEW, »Theoretische Philosophie«, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hrsg. von Wladimir Szylkarski, Freiburg im Breisgau, 1953., sv. VII., str. 107. (ubuduće se navodi kao TP).

Ako je Solovjev u ekumenskom smislu zastupao ideju »sveopćeg-jedinstva«,<sup>4</sup> tj. ideju ponovnog sjedinjenja Istočne i Zapadne Crkve, onda se može kazati da se on u spoznajno-teorijskom smislu približio dijalektičkoj i panteističkoj postavci njemačkog idealizma. Upravo na opasnosti njegovog približavanja k panteizmu i k spiritualizmu na osobit način je upozorio Leo Lopatin,<sup>5</sup> njegov dugogodišnji prijatelj od djetinjstva.

Kako bi mogli osvijetliti Solovjeva postignuća na razini »teorijske filozofije«, potrebno je prije svega ukazati na neke osnovne epistemološke postavke u kojima se zrcali povijesna i aktualna spoznajno-teorijska problematika. U raspravi s Augustinom, empirizmom i racionalizmom, Solovjev nastoji stvoriti vlastiti filozofski okvir u kojem »bezuovjetna principijelnost« i »svjesnost« postaju temeljne niti vodilje za jedno moguće pisanje »teorijske filozofije«. Nakon postavljanja tog filozofskog okvira, u drugom koraku se nastoji ukazati na ulogu uma u postizanju »sigurnog znanja« koje treba postati krajnji cilj svakog filozofskog nastojanja. U tom kontekstu, Solovjev svoju pozornost usmjeruje prema pitanjima koja kritički propituju »uvjete mišljenja« koji kod Solovjeva svoju konkretnu formu dobivaju u »pamćenju«, u »riječima« i »nakani«. I naposljetku u trećem koraku, mogu se jasno iščitati i tzv. antropološke implikacije koje čine sastavni dio Solovjeve spoznajne teorije, odnosno njegove »teorijske filozofije«.

### 1. Temeljne postavke »teorijske filozofije«

U prvom poglavlju »teorijske filozofije«, Solovjev nas stavlja pred veliku zagonetku naše svijesti u kojoj se s jedne strane zrcali sigurnost znanja, i s druge strane jedan privid koji nas stalno drži u egzistencijalnoj dvojbi. U vremenu, kada je Solovjev počeo izgrađivati svoj teorijski sustav sigurnog znanja, u engleskom je empirizmu počeo jačati relativizam i skepticizam koji postavljaju u pitanje svaku sigurnost čovjekova znanja i spoznavanja. Time je nedvojbena u okvirima engleskog empirizma učinjen jedan radikalni pomak od tzv. »sigurnog znanja« prema »skepsi« koja će u svakom slučaju obilježiti i povijest suvremene filozofije. Osobito u svojim ranim radovima, Solovjev je nastojao prevladati stanovite engleskog empirizma o relativnosti čovjekova znanja i to s pozicija tzv. *spiritualizma*. Naime, engleski su empiristi, poput J. Lockeja, D. Humea, naučavali da su samo oni sadržaji naše svijesti zbiljski, odnosno istiniti koje zamjećujemo našim osjetilima. Dakle, istiniti su samo oni sadržaji koji polaze od iskustva i koji

<sup>4</sup> »U svojem zaključnom spoznajno-teorijskom utemeljenju filozofije sveopćeg-jedinstva, Solovjev napušta klasični put filozofije djelatnoga duha i utire putove koji ga dovode u doticaj sa engleskom skeptičnom filozofijom iskustva« (NU, str. 108).

<sup>5</sup> NU, str. 112.

se vraćaju na iskustvo.<sup>6</sup> Sve ono što nadilazi našu osjetilnu zamjedbu, primjerice različiti metafizički uvidi ne mogu prema njihovu shvaćanju imati nikakav znanstveni karakter, odnosno nikakvu znanstvenu relevantnost. Tako nas primjerice empirizam vodi prema senzualizmu koji za konstitutivni element spoznaje proglašava iskustvo vanjskih osjetila, koja ujedno ostaju i kriterij sigurnosti svakog spoznajnog procesa.

Polazeći od filozofskih uvida sv. Augustina i Descartesa, Solovjev nastoji svoja spoznajno-teorijska pitanja usmjeriti na subjekt kao jedinog nositelja spoznajnog procesa u kojem se traži sigurnost znanja i sigurnost spoznavanja. Ili drugačije rečeno: *bez jednog realnog nositelja spoznajnog procesa ne može se zamisliti nikakav sadržaj svijesti*. Solovjev nastoji pokazati da je subjekt onaj koji misli, hoće i osjeća zapravo sveprisutan u našim aktima i da se on kao nositelj svekolikog djelovanja upravo kroz svoje akte izvršenja uzdiže do vlastite samosvijesti i samoevidentnosti. To Solovjevo stanovište upućuje na poznatu Augustinovu postavku koja glasi: »Istina stanuje u čovjekovoj nutrini. Onaj tko je želi spoznati, mora se povući u sebe.«<sup>7</sup> Upravo to povlačenje u sebe, u vlastitu nutrinu dominira ne samo u prvom poglavlju njegove »teorijske filozofije«, nego se ono također nastavlja i u sljedeća dva poglavlja.

Ako se temeljna postavka Solovjeve »praktične filozofije« može sažeti u stav čovjekova *traganja za dobrom*, onda bi se u skladu s time moglo kazati da se temeljna postavka njegove »teorijske filozofije« može sažeti u stav čovjekova *traganja za istinom*. Međutim, ne samo na ovom, nego i na drugim mjestima je vidljivo, kako se njegova praktična i »teorijska filozofija« međusobno prožimaju. To međusobno prožimanje i praktične i »teorijske filozofije« zapravo je prepoznatljivo u postavci koja glasi:

»Ako dobro kao takvo treba biti bezuvjetno istinito, onda je jasno da istina u svojoj biti ne može biti nešto što bi dobru proturječilo ili bilo tuđe.«<sup>8</sup>

To međusobno ispreplitanje etičkih i epistemoloških postavki pokazuje, koliko Solovjev čvrsto stoji u tradiciji klasičnog filozofskog mišljenja koje je uvijek znalo uspostavljati ne samo logičke nego i smislene odnose između pojma »dobra« i pojma »istine«. Sve ovo zapravo pokazuje Solovjevu temeljnu nakanu da

---

<sup>6</sup> »Domovina empiričkoga mišljenja je Engleska. Tamo je već duže empirijski element dobio prevagu nasuprot spekulativnom mišljenju«. Emerich CORETH, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Rationalismus – Empirismus – Aufklärung*, Freiburg, 1972., str. 107. (ubuduće se navodi kao EP). Solovjev se kritički odnosi prema spoznajno-teorijskim postavkama empirizma koji cjelokupni spoznajni postupak svodi samo na iskustvene danosti. »Solovjev empirizmu upućuje prigovor da to znanstveno-teorijsko stajalište nije u stanju zajamčiti pouzdanost i apsolutnost spoznaje, te stoga to stajalište ima samo relativni karakter« (UE, str. 130).

<sup>7</sup> Usp. TP, str. 115.

<sup>8</sup> Isto, str. 11.

je pravi filozof samo onaj koji na tragu oslušivanja i čuđenja svoju egzistenciju trajno upućuje prema dobru, istini i ljepoti. Stoga ne čudi da je Solovjev upravo na tom tragu nastojao izraditi jedan zaokruženi sustav filozofiranja koji u samo središte filozofskog interesa postavlja etiku, epistemologiju i naposljetku estetiku.

Prema Solovjevu sudu, postoji »nešto« u čovjeku što nas istodobno približava ne samo istini, nego i dobru. To »nešto« Solovjev u svojim razmatranjima nastoji označiti kao čovjekovu mogućnost »spoznavanja« na temelju koje čovjek može znati za »dobro« i »istinu«. Upravo na temelju toga znanja o »istini« i »dobru«, čovjek može »dobro« usvajati, a »istinu« slijediti i za nju se zauzimati. Kada čovjek usvaja, odnosno slijedi istinu, tada on u izvornom smislu riječi kroči filozofskim putem, tj. on postaje istinski filozof i mislitelj. U tom kontekstu Solovjev povlači jasnu granicu između filozofa i ne-filozofa.

»Filozof se nipošto ne razlikuje od ne-filozofa po sadržaju njegovih uvjerenja, nego po tome što filozof ne dopušta konačno prihvaćanje bilo koje principijelne tvrdnje koja prethodno nije bila u razumskom, teorijskom mišljenju raspravljena i ispitana.«<sup>9</sup>

Iz toga proizlazi da se i sama »teorijska filozofija« obvezuje na jednu etičku maksimu koja zahtijeva trajno i sustavno traganje za bezuvjetnom i sigurnom istinom. U skladu s tom maksimom, filozofija se obvezuje da se ne usvajaju nikakvi sadržaji koji nisu bili prethodno podvrgnuti kritičkoj analizi, tj. kritičkom propitivanju i provjeravanju. To kritičko propitivanje i provjeravanje znanstvenih iskaza (hipoteza), doseglo je primjerice u suvremenoj filozofiji svoj vrhunac u spoznajno-teorijskoj postavci »kritičkog racionalizma« K. R. Poppera i H. Alberta.<sup>10</sup> Oni su primjerice u sklopu svojih zahtjeva o verifikaciji, odnosno falsifikaciji svih znanstvenih iskaza (hipoteza) nastojali odbaciti svako naslijeđeno tradicionalno stajalište, osobito ona stajališta koja se tiču »dogmi«, odnosno dogmatskih spoznajno-teorijskih postavki. Međutim, treba priznati da Solovjev, premda je nastojao njegovati kritički duh filozofiranja, iz njegova se filozofskog sustava ne bi mogle izvući takve radikalne postavke koje u tom sklopu zagovara »kritički racionalizam«.

Nošen idejom slobode i slobodnog filozofiranja, Solovjev se u kontekstu razvijanja svoje »teorijske postavke« poziva na pjesnika Puškina koji kaže: »Idi

<sup>9</sup> Isto, str. 12-13.

<sup>10</sup> Promicatelji ideje »kritičkog racionalizma« K. R. Popper i H. Albert zagovarali su misao da se racionalno mišljenje treba protegnuti na sva područja čovjekova života, kako ona strogo znanstvena tako i ona svjetonazorska. »Kritički racionalizam ove vrste ne može ograničiti racionalnost [samo] na sferu znanosti ili na tehničko-ekonomsko područje, [...] on se ne može razumijevati kao neko zaustavljanje pred bilo kojim granicama, niti pred granicama znanstvenih disciplina niti pred bilo kojim socijalnim područjima...« Hans ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968., str. 6.

slobodnim putem tamo, kamo te vuče slobodni duh.<sup>11</sup> S obzirom na ideju slobodnog filozofiranja, Solovjev je nastojao našu pozornost usmjeriti na dvije krajnosti koje su došle do svoje pojavnosti u spoznajno-teorijskim pitanjima koja se zrcale u kontekstu suvremene filozofije. To su prije svega ona spoznajno-teorijska pitanja koja pogađaju problematiku »znanja« i »vjere« i tiču se na osobit način skepticizama i dogmatizama. U pogledu skepticizma i dogmatizma Solovjev doslovce kaže: »jedan se boji da vjeruje, drugi da izgubi vjeru [...], a oba zajedno se boje samog postupka mišljenja za koji ni sami ne znaju do kojeg rezultata [takav postupak] vodi ...«.<sup>12</sup>

Ideja slobodnog filozofiranja vodi nas do pitanja filozofske spekulacije koja u svojem izvornom nastojanju traži »bezuovjetnu sigurnost«<sup>13</sup> koja po samoj naravi stvari pripada u temeljne postavke svake »teorijske filozofije«. Naime, Solovjev smatra da se pojedine znanosti osobito prirodne znanosti zadovoljavaju tzv. »relativnom sigurnošću« koja je njima dovoljna u razrješavanju određenih hipotetičkih i problemskih pitanja. Tako primjerice jednog fizičara ne zanima pitanje »o stvarnoj biti materije i [pitanje] o zbiljnosti prostora, gibanja, izvanjskoga svijeta u smislu jednog realnog bitka«,<sup>14</sup> nego ga prije svega zanima pitanje »kako« i na koji način se što prije može riješiti neki zadani problem. Budući da se prirodne znanosti zadovoljavaju »relativnom sigurnošću« postaje evidentno da upravo filozofiji među svim drugim znanostima pripada osobita zadaća na temelju koje filozof traga za »bezuovjetnom sigurnošću«. Pojedine znanosti se vezuju samo uz određena područja istraživanja i zato one uopće ne postavljaju pitanje o cjelini ili pitanje o razumijevanju i tumačenju cjeline.

»Filozofija kao nastojanje slobodnog mišljenja ne može se po svojoj biti vezati na takva ograničenja i zato ona od samog početka teži prema bezuvjetnoj ili apsolutnoj sigurnosti. U tome se ona susreće s religijom koja također polaže vrijednost u bezuvjetnu sigurnost [...], međutim, religija ne polaže tu bezuvjetnost u formu mišljenja, nego u sadržaj vjere.«<sup>15</sup>

Kada se postavlja pitanje odnosa filozofije i religije može se kazati da se Solovjev u tom kontekstu drži strogih filozofskih uputa koje govore u prilog tome da vjera uvijek iznova traži razumijevanje svojih sadržaja. Međutim, kod Solovjeva postaje vidljivo da filozofija nije samo *ancilla theologiae*, nego upravo njezina su-sestra ili, kako je to svojedobno primijetio T. Vereš, filozofija je

---

<sup>11</sup> TP, str. 14.

<sup>12</sup> Isto.

<sup>13</sup> Isto.

<sup>14</sup> Isto, str. 15.

<sup>15</sup> Isto.

za teologiju »*družbenica*« na zajedničkom putu traganja za bezuvjetnom sigurnošću.<sup>16</sup>

Ako s jedne strane, filozofsko mišljenje ne može počivati samo na osjetilnoj zamjedbi, i s druge strane ako ono ne može počivati samo na religijskom iskustvu koje je ograničeno samo na određena subjektivna samoočitovanja svetoga, onda se s pravom postavlja pitanje »na čemu se temelji samo filozofsko mišljenje, [odnosno] u čemu leži jamstvo njegove ispravnosti i u skladu s time sigurnost njegovih rezultata?«.<sup>17</sup> Filozofsko mišljenje po sebi ne želi priznati nikakve granice i ograničenja, naprotiv ono želi sve kritički postaviti u pitanje i naposljetku ono se želi vinuti i do onog tajnovitog i nesvakidašnjeg, jednom riječju ono kao takvo nastoji kročiti putove do same transcendencije. U razmatranju pitanja koja se odnose na filozofsko mišljenje koje po svojoj naravi želi biti i ostati kritičko mišljenje, Solovjev dolazi do tzv. prvog kriterija filozofske istine.

»Stoga je prvi temelj filozofskog mišljenja ili prvi kriterij filozofske istine *bezuovjetna principijelnost*: teorijska filozofija mora imati svoje polazište u sebi samoj, od samog početka misaoni postupak mora zapravo započeti u njoj samoj. To naravno ne znači da filozofsko mišljenje mora iz samoga sebe stvarati svoj cjelokupni sadržaj, a da pri tom ono ne usvoji nešto i izvana.«<sup>18</sup>

Slijedeći filozofsku uputu »*bezuovjetne principijelnosti*« koja ne dopušta nikakve povlastice u kontekstu promišljanja spoznajno-teorijskih pitanja, Solovjev nastoji ovaj spoznajno-teorijski zahtjev podići do ranga epistemološkog principa. Epistemološki princip o »*bezuovjetnoj principijelnosti*« ne dopušta nekritičko prihvaćanje teza, nego traži njihovu trajnu provjeru. Međutim, filozofsko mišljenje ne može ostati ograničeno samo na sebe, ono također mora biti zainteresirano i za izvanjskost. Ako bi filozofsko mišljenje ostalo ograničeno samo na sebe, onda bi to bilo samo jedno vječno kruženje u sebi, nešto slično što je svojedobno poduzimao Hegel u sklopu njemačkog idealizma, ili kako bi to rekao sam Solovjev, filozofsko mišljenje bilo bi jedno »samostvaranje svega iz ničega«.<sup>19</sup> Međutim, filozofsko je mišljenje orijentirano i na izvanjskost predmeta i svijeta, tj. ono je također orijentirano i na one fenomene s kojima misleći subjekt svakodnevno dolazi u bliske dodire i susrete. Drugim riječima, ovdje se nameće jedno principijelno pitanje: *da li je filozofija samo jedna teorija ili je ona istodobno i jedno izvršenje teorije u faktičnosti životnog iskustva.*

<sup>16</sup> Usp. o tome: Josip OSLIĆ, *Vjera i um. Neoskolastički i suvremeni pristupi*, Zagreb 2004., str. 50 (ubuduće se navodi kao VU).

<sup>17</sup> TP, str. 16.

<sup>18</sup> Isto, str. 17.

<sup>19</sup> Isto.

»Ako se čista filozofska djelatnost intelekta sastoji u tome da se sve ispita ili da se na sve primijeni mjerilo kritičkog mišljenja, onda se treba pitati: u čemu se sastoji to mjerilo, taj kriterij same istine? Jasno je da *prethodni* odgovor na ovo pitanje može biti samo općenit i neodređen kako se on ne bi vezao na bilo koju samovolju ili na jednu bez ustručavanja preuzetu pretpostavku.«<sup>20</sup>

»*Bezuvjetna principijelnost*« koja kod Solovjeva kulminira u stavu kritičkog mišljenja i koju Solovjev nastoji podići do ranga principa svoju daljnju konkretizaciju doživljava u tzv. »*savjesnosti*« koja u svojoj temeljnoj nakani slijedi upute *savjesti*, ali ne u onom etičkom smislu koji zahtijeva da se pomogne onome koji se nalazi u nevolji, nego u onom spoznajno-teorijskom smislu koji zahtijeva da se na putu traganja za istinom jednostavno ne odustane, nego da se ide do »kraja«. Taj spoznajno-teorijski hod do »kraja« ne prihvaća nikakve barijere koje čovjeku stoje na putu. Ili kako bi rekao sam Solovjev: »Istinsko filozofsko mišljenje mora *biti jedno savjesno traganje za sigurnom istinom sve do kraja.*«<sup>21</sup> Međutim, ako u spoznajno-teorijsku problematiku uvodimo pojam »*savjesnosti*« postavlja se s pravom pitanje, ne uvodimo li time jedan etički element u samu spoznajno-teorijsku problematiku, odnosno »ne podređujemo li« teorijsku filozofiju »etici«. <sup>22</sup> Međutim, ako »teorijska filozofija« traži »savjesnost« kao preduvjet svakog logičkog mišljenja i zaključivanja, onda više ne bi trebalo biti sporno da se radi o nekoj podređenosti »teorijske filozofije« etici, nego se prije svega radi samo o jednoj zajedničkoj niti poveznici koja međusobno spaja teorijsku i praktičnu filozofiju.

Razmatrajući pitanje »*bezuovjetne principijelnosti*« kao i pitanje »*savjesnosti*« u kontekstu »teorijske filozofije«, Solovjev dolazi do temeljne postavke koja glasi: »ovdje je najvažniji i najdragocjeniji interes na čistoj istini i on se ne može podrediti ničemu drugom; dakle, odustajanje od savjesnog traganja za istinom do kraja bilo bi odustajanje od same filozofije«. <sup>23</sup> U ovoj se Solovjevoj postavci prije svega radi o jednom principijelnom stavu koji se može svesti na sljedeće: »Filozofsko mišljenje mora ostati samome sebi vjerno, ili još jednostavnije: filozofija je filozofija,  $A = A$ .«<sup>24</sup> Međutim, s pravom se postavlja pitanje gdje i u kojoj mjeri se ovaj zahtjev ispunjava. Ako filozofija doista želi biti filozofija, onda ona ne smije iznevjeriti svoju temeljnu nakanu koja se zrcali u ljubavi prema istini poradi istine same. Budući da je »teorijska filozofija« metafizika koja u znanju o predmetu prepoznaje istinu o predmetu, ona mora uspostaviti takve odnose između spoznavajućega subjekta i predmeta da oni za spoznavajući subjekt postanu logički i evi-

---

<sup>20</sup> Isto, str. 18.

<sup>21</sup> Isto, str. 19.

<sup>22</sup> Usp. isto, str. 19.

<sup>23</sup> Isto, str. 20.

<sup>24</sup> Isto.



dentni. Dakle, ovdje se na radi o bilo kojem znanju o predmetu, nego o zbiljskom znanju koje počiva na logičnosti i evidentnosti, tj. na jednoj »*bezuovjetnoj principijelnosti*« koja ne dopušta i ne otvara prostor za bilo kakve dvojbe. Upravo nas ta »*bezuovjetna principijelnost*« filozofije upućuje na »*bezuovjetnu samosigurnost*« za kojom je »*teorijska filozofija*« u svojim povijesnim nastojanjima uvijek iznova tragala. Pitanje o »*bezuovjetnoj sigurnosti*« spoznaje, našu pozornost usmjeruje prema sv. Augustinu i Descartesu koji su u svojim filozofskim meditacijama neumorno tražili sigurni temelj spoznavanja. Upravo taj sigurni temelj spoznavanja oni su nastojali otkriti u samom spoznavajućem subjektu koji u sve može sumnjati, ali u to da subjekt doista egzistira, u to se više ne može sumnjati. Descartesova »*svijest koja sumnja*« ili subjekt koji sumnja u Solovjevoj interpretaciji glasi:

»Mogu sumnjati u egzistenciju svega, ali ne mogu sumnjati u egzistenciju onoga koji sumnja, budući da je ona [egzistencija] su-dana u činjenici sumnje. *Dubito ergo sum*, ili općenitije: *Cogito ergo sum*«. <sup>25</sup>

Prema Descartesu, »*filozofija bi trebala biti stroga znanost po uzoru na matematiku*«<sup>26</sup> koja sustavno i kritički propituje sve ono što je zadano i istodobno traži jedno sigurno polazište, odnosno jednu samosigurnost u koju se više ne može sumnjati. U tom kontekstu Solovjev postavlja pitanje: da li je stvarno Descartes bio »u pravu kada je ovu samosigurnost ili samoevidenciju protegnuo na uvjerenje o vlastitoj egzistenciji subjekta?«<sup>27</sup> Ili drugačije rečeno: da li je Descartes ovaj zaključak o samosigurnosti egzistencije možda povukao »prebrzo«<sup>28</sup> Na tragu Solovjeva kritičkog zahtjeva kako filozofsko mišljenje može prihvatiti samo one postavke za koje se pouzdano zna da one to na temelju kritičke prosudbe zaslužuju, postaje vidljivo kako Solovjev i samu Descartesovu postavku »*Cogito ergo sum*« kritički propituje. Međutim, time se ne želi prejudicirati stajalište kako je i sam Solovjev podlegao skepticizmu koji prati filozofsko mišljenje od samih početaka pa sve do naših dana. Kako bi mogao razjasniti svoje vlastite dvojbe s obzirom na Descartesovu postavku »*Cogito ergo sum*«, Solovjev se odlučuje za gramatičku, a zatim i za filozofsku analizu koje bi trebale osvijetliti i pojasniti upravo ovo problemsko pitanje.

<sup>25</sup> TP, str. 33. »Što zapravo znači rečenica: 'cogito ergo sum'? Ovdje cogito znači, kao što Descartes izričito kaže, ne samo čin mišljenja, nego u daljnjem smislu svaki svjesni čin, također htijenje, osjećanje itd. Svaki takav čin koji je postavljen pri punoj svijesti, nužno implicira znanje o vlastitom bitku. Stoga, ergo također ne znači jedan zaključak u kojem bi 'ja jesam' bio tek otkriven, nego neposrednost i istovremenost jednog implicitnog jedinstva u vlastitoj egzistenciji. Riječ 'sum' ili 'sum cogitans' znači realni po-sebi-bitak. Descartes još ne čini Kantovo kritičko razlikovanje između puke pojave i po-sebi-bitka, za njega je apsolutna realnost Ja neposredna sigurnost« (EP, str. 39–40).

<sup>26</sup> EP, str. 37.

<sup>27</sup> TP, str. 33.

<sup>28</sup> Isto.

»Pred nama imamo tri termina: *mišljenje (cogito, je pense)* bitak (ergo *sum*, donc je *suis*) i subjekt kojemu u jednakoj mjeri pripada jedno i drugo, ono što misli i upravo zbog toga egzistira. *Descartes* je od ova tri termina uspio zbiljski osvijetliti samo prvi, mišljenje.«<sup>29</sup>

U svojim filozofskim razmatranjima *Descartes* je na više mjesta nastojao pokazati, što on zapravo misli pod samim pojmom mišljenja. Naime, mišljenje bi prema njegovu sudu trebalo biti »jedno unutarnje psihičko stanje [...] koje *kao takvo postaje svjesno*, to znači bez odnosa na njegove stvarne ili pretpostavljene predmete i jednako tako neovisno od svakog vrednovanja tog stanja sa stajališta ove ili one teorijske ili praktične norme.«<sup>30</sup> Na temelju ovoga iskaza postaje vidljivo da *Descartes* mišljenje razumijeva kao »*psihički postupak*« kojemu je svrha oživljavati sadržaje naše svijesti. Stoga možemo sa sigurnošću kazati da nitko od nas ne sumnja u to da svijest kao takva postoji i da se ona ponaša prema određenim zakonitostima. Međutim, za *Solovjeva* ostaje od presudne važnosti pitanje: »*Što zapravo nama postaje svjesno, kada postajemo svjesni sami sebe?*«<sup>31</sup> Prema *Solovjevu* sudu, *Descartes* na ovo pitanje ne daje nikakav jasni i uvjerljivi odgovor. Očito da *Solovjev* na ovome mjestu uočava da je kod *Descartesa* na djelu *dualizam*<sup>32</sup> koji se kod njega javlja u ekstremnoj formi. *Descartesov dualizam* dolazi do svoje pojavnosti u smislu principijelnog razlikovanja između *res cogitans* i *res extensa*.<sup>33</sup> Ovaj dualizam od presudne je važnosti ne samo za »teorijsku filozofiju«, nego i za filozofsku antropologiju u cjelini. Mišljenje je u potpunosti ono što je različito ne samo od tjelesnosti, nego naprotiv ono kao takvo prema *Descartesu* uopće ne potrebuje tjelesnost. Tjelesnost samo sputava mišljenje, odnosno ona ga zarobljava tako da se ono u tjelesnosti ne može nikada u potpunosti ozbiljiti. Adekvatni izrazi za mišljene koje *Solovjev* otkriva kod *Descartesa* su sljedeći: »*duša*«, »*duh*«, »*misleća stvar*« i »*naposljetku misleća supstancija*«. <sup>34</sup> Budući da

---

<sup>29</sup> TP, str. 34. »Samo je mišljenje za *Descartesa* prije svega važno kao postupak uvjerenja u svoju vlastitu egzistenciju i dalje u egzistenciju svakog mislećeg subjekta.« Isto, str. 100.

<sup>30</sup> Isto, str. 34.

<sup>31</sup> Isto, str. 35.

<sup>32</sup> *Descartesov dualizam* ukorijenjen je u *Platonovoj filozofiji* i po sv. *Augustinu* i drugima, on i dalje živi u zapadnoj filozofskoj tradiciji. »*Augustinovo* filozofsko mišljenje odlučujuće je oblikovano po *Platonu* i *neoplatonizmu*, ono u tijelu i duši vidi dva odijeljena realiteta ili supstancije koje ne čine jedno supstancijalno jedinstvo, nego su samo povezane kroz obostrane utjecaje prema jedinstvu. Ovo shvaćanje u kojem dualizam očito naknadno djeluje, ulazi u mišljenje ranog srednjeg vijeka i u *Bonaventuri* pronalazi svojega zastupnika. U novom vijeku ovaj se nauk ponovno preuzima i istodobno se još više zaoštrava po *Descartesu* ...« *Emerich CORETH, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck/Wien/München, 1973., str. 30 (ubuduće se navodi kao WM).

<sup>33</sup> »Oštra podjela na 'res cogitans' i 'res extensa' kod *Descartesa* time priječi mogućnost jedne antropologije koja bi trebala obuhvatiti živuće jedinstvo i cjelovitost čovjeka« (WM, str. 32).

<sup>34</sup> TP, str. 35.

je Descartesov koncept filozofije prije svega orijentiran na *res cogitans*, prema Solovjevu sudu, Descartes nikada nije uspio premostiti put do konkretnog subjekta. Zbog toga Solovjev stavlja pod kritičku lupu i prosudbu Descartesov *res cogitans*, nastojeći pri tom istodobno na osobit način upozoriti i na svu značajnost empirijskog subjekta.

»Ako se kaže: *ja mislim*, onda se pod *Ja* može razumijevati ili čisti subjekt mišljenja ili empirijski subjekt, to znači jedna zadana živuća individualnost, drugim riječima: subjekt u *apstraktnom* smislu ili subjekt u *konkretnom* smislu. Budući da *Descartes* od samoga početka nije dovoljno pojasnio ovo nužno razlikovanje, on je zapravo zapao u jednu sudbonosnu zbrku, pomiješao je obilježja obaju pojmove subjekta i tako je na ilegalni način stvorio jedan treći – nedvojbeni mješanac, budući da je s jedne strane *Descartesova* duhovna supstancija toliko apstraktna da se ona sve do nerazlikovanja poklapa [...] s *mišljenjem*, ali s druge strane ona je jedno individualno biće ili stvar (*res, chose*) koja se utvrđuje u središtu mozga svakog pojedinog čovjeka. Ja ne kažem da umjesto kartezijanskog mješanca ne može postojati jedan zbiljski treći pojam subjekta. Ali prije svega trebali bi jasno razlikovati oba prva.«<sup>35</sup>

Solovjev nastoji istaknuti da je »čisti subjekt mišljenja« u biti jedna »fenomenološka činjenica«<sup>36</sup> koja upućuje na njegovu pojavnost u sadržajima svijesti. U tim sadržajima svijesti »Ja« se pojavljuje kao danost u kojoj se zrcali »čisti subjekt mišljenja« kao jedna realnost. Međutim, u sadržajima svijesti ne postoji samo čisti »Ja«, nego također postoje i druga psihička stanja s kojima upravo taj čisti »Ja« dolazi u doticaje. Ili, kako bi to ustvrdio sam Solovjev: između čistog »Ja« i drugih psihičkih stanja svijesti trebalo bi doći do tzv. »uzajamnog odnosa«.<sup>37</sup> Krajnji cilj tog »uzajamnog odnosa« trebao bi biti jedno ozbiljenje korespondencije između čistog »Ja« i drugih psihičkih stanja svijesti. Na temelju tog »uzajamnog odnosa« čisti je »Ja« kroz doticaje sa psihičkim stanjima svijesti u stanju ostvarivati svoju konkretizaciju, što prema Solovjevu sudu ne znači nikakvo proturječje, već samo jedno ozbiljenje čistoga »Ja« u povijesti svijeta. Ili drukčije rečeno:

»Ovdje se ne radi o nikakvom logičkom proturječju, budući da onaj koji sumnja i predmet sumnje nisu međusobno identični: prvi je stalni i nepromjenjivi subjekt svijesti, čisto 'Ja', a drugi je onaj konkretni [Ja] koji se u svojem nacrtu i u svojem opsegu nalazi u procesu 'nastajanja' .«<sup>38</sup>

Upravo iz toga »Ja« koji nastaje i koji se zrcali u povijesnim kontekstima, Solovjev nastoji izvesti pojam individualnosti koji će u njegovim antropološkim i etičkim nacrtima postati ključni pojam njegove praktične filozofije. Poznato je da

<sup>35</sup> Isto, str. 41.

<sup>36</sup> Usp. isto, str. 41.

<sup>37</sup> Isto, str. 42.

<sup>38</sup> Isto, str. 43.

je Solovjev pojam »osobe« na osobit način razmatrao u sklopu problematiziranja pojma »kulture« kao životnog oblika. U razmatranju pojma osobe, odnosno pojma individualnosti Solovjev je došao do zaključka da osoba, odnosno individualnost koja upravo čovjeka čini čovjekom ne doživljava svoj kulturološki vrhunac u »grčkom idealizmu«, nego u »kršćanstvu« i kršćanskoj slici svijeta.<sup>39</sup> Naime, Solovjev je smatrao da je upravo kršćanstvo podiglo osobu, odnosno čovjeka u njegovoj individualnosti do jedne gotovo apsolutne vrijednosti.

Naša su dosadašnja razmatranja pokazala da je Solovjevu prije svega bilo stalo do toga da na primjeru Descartesova racionalizma koji je tražio jedno sigurno polazište spoznaje i na temelju njegova dualizma koji je zaoštrio »uzajamnost« odnosa između tijela i duše, odnosno između tijela i uma pokaže kako je »*bezuvjetna principijelnost*« spoznavajućega subjekta od presudnog značenja za svaki spoznajno-teorijski postupak. Naime, upravo ta »*bezuvjetna principijelnost*« postala je u Solovjevoj »teorijskoj filozofiji« temeljna postavka koja se u spoznajno-teorijskom smislu uzdigla do samog ranga principa. Prema Solovjevu sudu, Descartesov skepticizam koji se oblikovao u sklopu »metodičke sumnje« pokazao se »jednostran bez svakog ozbiljnog pokušaja da se ova jednostranost protumači ili da se ona opravda«. <sup>40</sup> Ta jednostranost Descartesova skepticizma došla je do izražaja osobito u onom dijelu njegovih istraživanja, kada Descartesu nije pošlo za rukom da premosti put od čistoga »Ja« do onog konkretnog empirijskog i povijesnog »Ja«.

## 2. Uloga uma u postizanju sigurnog znanja

Nakon što je Solovjev razmotrio neke temeljne postavke na kojima bi se trebala zasnivati »teorijska filozofija«, u svojim daljnjim razmatranjima on svoju pozornost usmjeruje prema ulozi uma u postizanju »sigurnog znanja«. Naime, ovdje se radi o pitanju, ukoliko naš um uopće može dospjeti do »sigurnog znanja«? Solovjev načelno postavlja tezu u kojoj tvrdi da postoje »dvije vrste sigurnog znanja: *neposredna svijest doživljenih psihičkih činjenica kao takvih i neposredno razumijevanje logičkog značenja pojedinih činjenica: svjesna postaje psihička prisutnost koja teče i razumijeva se formalna općenitost prihvaćene istine*«. <sup>41</sup>

Solovjev ovdje slično Husserlu postulira dvoje: na jednoj strani imamo najopćenitiju i najapstraktniju (logičku) istinu koja na drugoj strani uvijek iznova, u

---

<sup>39</sup> Usp. o tome: UE, str. 110. i dalje. »Pojavom kršćanstva nastupila je nova faza u povijesti ljudske svijesti. Ni budizam sa svojim 'poricanjem savršenstva', ni grčki idealizam sa svojim 'sudjelovanjem na savršenstvu' nije napokon bio u stanju zadovoljiti ljudsku osobu i posredovati joj konačni smisao njezina postojanja. Za ljudsku osobu pojavom kršćanstva nastupilo je nešto presudno novo u povijesti čovječanstva« (isto, str. 112).

<sup>40</sup> TP, str. 56.

<sup>41</sup> Isto, str. 68.

danom aktu psihičkoga zahvaćanja, doživljava svoju svjesnu aktualizaciju, naravno tako da ona nikada ne može biti zahvaćena na apsolutan način, inače bi čisto logička istina bila ovisna o psihološkom (kontingentnom) statusu pojedinačnoga spoznavajućeg subjekta. Vidimo da time Solovjev jednako kao i Husserl odbacuje svaki psihologizam, ali ne i Bergsonov intuicionizam, budući da bi bez intuicije bila nemoguća pojedinačna spoznaja onog općeg i idealnog. Idealni zakoni mišljenja omogućuju ne samo spoznavanje realnoga sadržaja, nego i prosuđivanje naših vlastitih misli o tom sadržaju: oni nam omogućuju razlikovanje misli na smislene, protusmislene i besmislene. Oni jednako tako čine naša psihičko-spoznajna stanja psihologistički neutralnim u odnosu na predmet spoznaje, inače bi objekt spoznaje uvjetovao ne samo naša duševna stanja, nego i samu spoznaju. Već ovdje vidimo Solovjev »kopernikanski obrat«: premda je pojedinačni subjekt nositelj spoznaje, tek idealni zakoni mišljenja daju toj individualnoj spoznaji intersubjektivno važenje, u kojemu se ukida i svako kontigentno-psihičko stanje pojedinačnog Ja-subjekta, tj. spoznata istina dobiva logičko važenje za sve pojedinačne spoznavajuće subjekte.<sup>42</sup>

»Logičko mišljenje« prekoračuje cjelokupnu sferu psihičkih danosti, jer samo znanje o mišljenju primljenoga sadržaja (mišljenje mišljenja) čini suvišnim svako svođenje na psihičke činjenice. Ako bi bilo obratno, sâmo bi se mišljenje a s njim i filozofija reduciralo na puku činjeničnu znanost, kakva je empirijska psihologija. Logiku kao teoriju značenja ne zanima puka činjenična danost predmeta, već izričito njegovo »značenje« i to značenje nije sa svoje strane »predmet« zornoga zahvaćanja, već unutarnjega razumijevanja koje proistječe iz unutarnjega uvida u strukturu čistih logičkih zakona, na kojima počiva sama logika. Razumijevanje značenja otkriva horizont one izvjesnosti, u kojemu i same psihičke činjenice mogu biti ispitane s obzirom na svoju transcendentalnu jezgru, tj. samo u onom horizontu, u kojemu one gube svoju puku zamjedbenu danost i postaju značenjskim sadržajem svjesno-smisaone konstitucije svijeta putem mišljenja. Mišljenje time gubi svaki predmetni odnos prema svijetu: svijet za njega nije ništa drugo do izvorište onih značenja koja presudno određuju čovjekovu egzistenciju, čine je koliko logički toliko i ontologijski smislenom.

Međutim, značenje za Solovjeva nije nikakva idealna zadanost koja se u svijetu zatiče poput svake druge unutarstvjeske činjenice. Naprotiv, jasno praveći razliku između *danog* i *traženog*,<sup>43</sup> Solovjev izričito naglašava da značenje, odnosno istina po sebi u svojoj egzistencijalnoj značajnosti, nije nikakav posjed mišljenja, nego da je ona ono za čim se traži. Tim je traganjem određena i naša vlastita egz-

<sup>42</sup> »Svaka misao, bila ona najapstraktnija i najopćenitija, prvotna ili čak besmislena, postaje u danom trenutku svjesna kao jedinstveno doživljeno psihičko stanje; ali *istovremeno* o svakoj misli mi imamo jedno znanje, naime jedno znanje od jedne druge *logičke* strane i to o formalnoj općenitosti termina koji oformljuju misao potpuno neovisno o realnom sadržaju same misli« (TP, str. 68).

<sup>43</sup> Usp. TP, str. 70.

stencija: ona ne živi u apodiktičkoj izvjesnosti posjedovanja sigurne spoznaje, nego je prepuštena neizvjesnosti tog puta traganja, na kojemu se tek stječe uvid u ono što je temelj svake pojavne (prividne) izvjesnosti. Promišljanje o tom putu, samokritika mišljenja u pogledu vlastitih predrasuda, jest prva zadaća teorijske filozofije kao beskonačnoga tijeka filozofirajućega stjecanja uvida u istinu po sebi. To može zvučati kao *philosophia perennis*, no imamo li u vidu da je kod Solovjeva nositelj spoznavanja i traganja konkretni subjekt koji nije ograničen ničim drugim osim sviješću o postojanju onih čistih logičkih zakona mišljenja, onda je jasno da on uopće ne smjera na uvid u objektivnost istine po sebi, nego na njezino značenje za konstituciju konkretnoga života neposrednoga tražitelja istine.

Kada Solovjev razmatra problematiku postizanja »sigurnog znanja« i pri tom s jedne strane misli na »svijest doživljenih psihičkih činjenica«, i s druge strane na »razumijevanje« njihovog »logičkog značenja«, tada mu je pri tom očito stalo do osvjetljavanja uloge uma, odnosno do pitanja: do koje »sigurnosti« um uopće može dospjeti u pitanjima doživljavanja »psihičkih činjenica«, odnosno do koje sigurnosti um može dospjeti u pitanjima logičko-diskurzivnog mišljenja. Dakle, pitanje »sigurnog znanja« ne pogađa samo »svijest« u kojoj sve teče kao u jednoj rijeci, nego to pitanje očito pogađa i moduse logičkog mišljenja i zaključivanja koje razmatra formalna logika. Budući da se kod Solovjeva pitanje »sigurnog znanja«, s jedne strane zrcali u »svijesti doživljenih psihičkih činjenica«, i s druge strane u razumijevanju njihovog »logičkog značenja« potrebno je pitanje »sigurnog znanja« pojasniti upravo kao pitanje »mišljenja«. Stoga se kod Solovjeva pitanje »mišljenja«, s obzirom na problematiku »sigurnog znanja«, ponovno stavlja u prvi plan njegovih razmatranja.

Kako bi osvijetlio problematiku »mišljenja«, Solovjev smatra da postoje: »tri nepromjenjiva uvjeta mišljenja« koji se u skraćenoj formi mogu nazivati: »pamćenje«, »riječ« i »nakana«. <sup>44</sup> Prema Solovjevu sudu, bez ove tri elementarne postavke »mišljenje« bi zapravo bilo nemoguće.

Kada Solovjev kao prvi uvjet »mišljenja« postavlja »pamćenje«, tada nas to podsjeća na sv. Augustina koji je također u sklopu svoje X. knjige *Ispovijesti* razmatrao ovu problematiku. Dok je sv. Augustin pojam »pamćenja« (*memoria*) razumijevao kao »riznicu nebrojenih slika svakojakih stvari«, <sup>45</sup> Solovjev nastoji ovaj pojam prije svega shvatiti kao »jednu psihološku činjenicu koja po sebi još nema nikakvo značenje«. <sup>46</sup> Ona nema nikakvo značenje zato što nije postigla onaj

---

<sup>44</sup> Usp. o tome: isto, str. 81.

<sup>45</sup> Usp. A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, preveo: S. Hosu, Zagreb, 1994., [X], str. 214; 8. 12. Opširnije o Augustinovu razumijevanju pojma 'pamćenja' usp. također: Josip OSLIĆ, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb, 2002., str. 59-68 (ubuduće se navodi kao IB).

<sup>46</sup> TP, str. 75.

stupanj izvjesnosti koji svoje utemeljenje dobiva u logičkim zakonima, za kojima upravo traga njegova teorijska filozofija. Pretpostavka pamćenja (*Gedächtnis*) svakako je nešto što je mišljenje (*Denken*) i ono što je mišljeno (*Gedachte*). Mišljeno nikada nije razdvojeno od mišljenja zato što čini njegov nužni sadržaj. Ono također nikada nije zauvijek prošlo. Ono doduše može biti zaboravljeno, ali također uvijek i prizvano u sjećanje, ali ne po zbiljskome sadržaju, nego po onoj formi koje mu daje samo mišljenje, premda je ta forma uvijek povratno ispunjena nekim psihičkim sadržajem. Međutim, to mišljeno dobiva sada objektivno značenje zato što je oblikovano po samoj formi mišljenja koje više ne rekurira na činjenice, već jedino na to mišljeno. Upravo ta forma oblikovanja nije više nikakva individualno-subjektivna forma, nego podliježe logičkim zakonima mišljenja – i tek ona daje tom mišljenom karakter objektivnosti. Odnos prema mišljenom nije dakle proizvoljno-individualan, već čisto logički, zbog čega i samo mišljenje dobiva karakter objektivnosti, ne više s obzirom na izvanjski objekt kao osjetilnu danost, već upravo s obzirom na one logičke zakone koji tu formu (pojam) kao izrečeno značenje čine razumljivom svakom pojedinačnom slušajućem subjektu.

»Ukoliko ono što je mišljeno nije *samo moje* stanje, već nužno i nešto drugo, mišljenje ima *objektivnu* narav; ukoliko je mišljenje ne samo u tom, nego i u svakom drugom slučaju mišljenje, ono ima *univerzalnu* ili *sveopću* (ekumensku) narav.«<sup>47</sup> Ono što Husserl naziva intersubjektivnom naravi mišljenja, to Solovjev naziva njegovom »ekumenskom« naravi, tj. – antropološki rečeno – on polazi od jedinstva čovjekove umnosti koja – upravo s obzirom na ovaj univerzalni karakter mišljenja – čini zajednički LOGOS cjelokupnoga čovječanstva, a time i podlogu potpunoga međuljudskoga razumijevanja u horizontu istine i međusobnog istinoljubivog odnosa na zajedničkom putu neprestanoga traganja za onim što je onkraj svega danoga.

Prema Solovjevu sudu, svoje pravo značenje »pamćenje« tek dobiva na temelju »riječi«. Kod »pamćenja« se ne radi samo o stvarima koje ponovno otkrivamo, ili o događajima kojih se ponovno sjećamo, nego se kod »pamćenja« prije svega radi o jednom postupku »uopćavanja« stvari i događaja koji se ozbiljuju u »riječima«. U tom smislu moglo bi se kazati da je izgovorena »riječ« zapravo jedna izvršena »riječ«, odnosno jedna ozbiljena slika »pamćenja«. Osim što je »riječ« izvršena »riječ«, odnosno jedna ozbiljena slika »pamćenja«, ona je također »istin-ski element logičkog mišljenja koje je bez riječi jednako tako nemoguće kao zrak bez kisika i voda bez vodika«.<sup>48</sup> Slika pamćenja nije dakle ništa drugo do »slika« koja je u određenoj formi mišljenja dobila svoje univerzalno značenje, bez kojega ona uopće ne bi bila razumljiva na razini izgovorene riječi.

<sup>47</sup> Isto, str. 85.

<sup>48</sup> Isto, str. 77.

U svojim daljnjim gramatičkim i semantičkim analizama, Solovjev dolazi do razumijevanja riječi kao »*simbola*«. U svojoj specifičnoj formi, »*simbol*« pruža otpor, on prekoračuje ono što je po sebi evidentno, on djeluje protiv struje i naposljetku on drugačije »utemeljuje stvarnost, njezin red i postojanje«. <sup>49</sup> Kada se »riječ« razumijeva kao »*simbol*«, tada to znači da je ona »jedan znak koji u sebi ujedinjuje zbiljsku jedinstvenost s općim značenjem«. <sup>50</sup> »Riječ« kao »*simbol*« je znamen koji nas primjerice na način znaka nastoji odgojiti za onu nevidljivu stvarnost koja nadilazi puku pojavnost. Simbol uvijek ukazuje povrh sebe na ono što on sam nije i što transcendirira njegovu cjelokupnu osjetilnu pojavnost. Upravo zahvaljujući tomu u simbolu nikada ne dolazi do otuđenja transcendentnoga sadržaja od samoga sebe, odnosno do njegova pada u osjetilnost, zbog čega je on kao uputa na to transcendentno za Solovjeva najpogodnije sredstvo umjetničkog i jezičnog odnošenja prema njemu.

Osim toga što Solovjev značajnu pozornost posvećuje »riječi« kao »*simbolu*«, on također smatra da se »riječ« u jednom širem smislu treba razumijevati kao bitni »element svake pojedine misli i zbog toga bi trebalo odustati od uhodane i netočne tvrdnje kako riječi po sebi služe samo zato da se izraze *pojmovi*. To ograničavanje riječi samo na *jednu* formu mišljenja proturječi zbiljnosti«. <sup>51</sup> Time Solovjev nastoji pokazati da »riječi« ne koristimo samo za tvorbu *pojмова*, nego također i za tvorbu *sudova* i *zaključaka*. Međutim, Solovjeva primarno ne zanimaju pitanja formalne logike koja koristi »riječi« za tvorbu *pojма*, *suda* ili *zaključaka*, nego ga prije svega zanima pitanje: »odakle se riječ uzima?«. <sup>52</sup> Prema njegovu sudu, samo pitanje »*odakle*« još uvijek ne rješava problem stvari, budući da se tu radi »samo o jednom prostornom odnosu koji uopće ne dotiče samu prirodu riječi [...] Sa sigurnošću i s jasnoćom možemo o riječi tvrditi samo sljedeće: 1. riječ egzistira kao psihička činjenica; 2. svakoj riječi je vlastito da uz svoju stvarnu nazočnost u zbiljskoj svijesti ima i jedno univerzalno značenje; 3. riječ dobiva svoj psihički materijal posredstvom jedne osobite psihičke činjenice koja se sastoji u reakciji onoga što je nadvremensko s obzirom na neprekinutu promjenu zbiljskih stanja svijesti; 4. dok [sve ovo] pretpostavlja činjenicu pamćenja, sama riječ pretpostavlja mišljenje koje bez riječi ne može biti jedno ujedinjenje *određenih* i *općih* elemenata, to znači ono ne može imati jedno *logičko značenje*; premda ove ili one riječi mogu biti izmišljene, to znači da se one mogu pojaviti kao konvencionalni produkt jednog misaonog postupka, međutim sam taj postupak je moguć samo na temeljima već postojeće riječi...«. <sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Usp. o tome: »Simbol«, u: *Opći religijski leksikon*, uredio: A. Rebić, Zagreb, 2002., str. 862.

<sup>50</sup> TP, str. 77.

<sup>51</sup> Isto.

<sup>52</sup> Isto, str. 78.

<sup>53</sup> Isto, str. 78-79.



Dakle, ovdje se može primijetiti, kako Solovjev razmatrajući sve ono što se o »riječi« može sigurno i jasno kazati, zapravo ulazi u područje filozofske psihologije koja prije svega nastoji osvijetljavati fenomen svijesti, pamćenja i mišljenja. U povlačenju ove paralele između »pamćenja« i »mišljenja«, Solovjev nas podsjeća na sljedeću činjenicu: kao što se u »pamćenju« pokušava ponovno sabrati sve ono što je bilo izgubljeno ili zaboravljeno, tako se isto u »mišljenju« nastoji ponovno dovesti do »jedinstva« sve ono što je bilo »odijeljeno«. Na temelju rečenoga, Solovjev zaključuje: »Pamćenje je ono nadvremensko u svijesti, riječ je također ono nadvremensko i natprostorno.«<sup>54</sup> U tom kontekstu Solovjev zamjera Kantu, koji je kategorije vremena i prostora učinio »izvornim formama osjetilnog zora«, a da pri tom nije dovoljno jasno uvažio »gnoseološko značenje dvaju psihičkih temelja [...] koji svijest neposredno oslobađaju od potpunog podređivanja vremenu i prostoru.«<sup>55</sup> Ako Solovjev »pamćenju« i »riječi« pripisuje nadvremenski i natprostorni karakter, onda i mišljenje kao takvo ne može ostati zarobljeno samo u puku imanenciju svijeta, nego ostaje okrenuto i prema transcenciji. U nastojanju da definira sam proces mišljenja, Solovjev povlači sljedeći zaključak: »Mišljenje nastaje iz sjećanja kroz riječi. Pamćenje daje mišljenju stalnost u promjeni stanja u vremenu; riječ oslobađa ne samo od vremenskih nego i od prostornih podijeljenosti i time se stvaraju uvjeti za mogućnost mišljenja.«<sup>56</sup>

Budući da je do sada naša pozornost bila usmjerena na »pamćenje« i »riječ« kao uvjete »mišljenja«, potrebno je u sljedećem koraku još nešto kazati o samoj »nakani« koju Solovjev također ubraja među uvjete »mišljenja«. Kao što je već naznačeno, u trećem poglavlju svoje »teorijske filozofije« Solovjev se također osvrće i na »nakanu« bez koje nema istinitog i odgovornog mišljenja. Dakle, čovjek treba i u pogledu »teorijske filozofije« imati dobru »nakanu«, tj. jednu odlučnost da spozna istinu i da potom spoznatu istinu u životu slijedi. Međutim, upravo ta čovjekova dobra »nakana« koja je usmjerena prema spoznaji istine, ponovno dovodi u jednu unutarnju svezu Solovjevu »teorijsku« i »praktičnu filozofiju«. Dok prva izričiti naglasak stavlja na »istinu«, druga to čini s obzirom na pojam »dobra«.

<sup>54</sup> Isto, str. 79. »Pamćenje egzistira kao opće i neodređeno uspinjanje svijesti iznad struje vremenskih promjena; ali pamćenje doista samo po sebi spašava puke slučajne djeliće i dijelove doživljenih psihičkih stanja i njihov sadržaj ostaje ako ga se i podigne u nadvremensko [...] i tek s naznakom svakodnevne i znanstvene *spoznaje* započinje jedan novi proces oblikovanja koji osobno i kolektivno pamćenje pretvara u svakodnevno, u povijesno, u znanstveno *iskustvo*« (isto, str. 88). Kao što je pamćenje ono nadvremensko u svijesti, isti je slučaj, smatra Solovjev i s riječju, osobito onom božanskom riječju kao i onom umjetničkom riječju. Takve riječi, prema njegovom sudu nadilaze prostor i vrijeme.

<sup>55</sup> Isto.

<sup>56</sup> Isto, str. 80.

Kada Solovjev razmatra pitanje »nakane« kao jednog od uvjeta »mišljenja«, tada on zapravo implicitno progovara i o samoj zadaći filozofije. Prema njegovu sudu, temeljna je zadaća filozofskog mišljenja da ono, s jedne strane u dijalektičkom diskursu pomiruje suprotnosti, i s druge strane da ono u spoznajno-teorijskom smislu ukaže na putove otkrivanja i pronalaženja istine. Međutim, Solovjev je svjestan da se istina ne može otkriti tamo, gdje vlada »kaos«<sup>57</sup> i zbog toga je svakom tražitelju istine potrebno da se uvježba u logičkim pravilima i postupcima na temelju kojih je spoznavajući subjekt tek u stanju razotkriti »kaos«. Zbog toga bi se u jednom metaforičkom smislu riječi moglo kazati da je i sama povijest filozofskog mišljenja zapravo velikim dijelom i jedna povijest razotkrivanja »kaosa«. Naime, Solovjev smatra da »tek s nakanom [...] započinje jedan novi proces oblikovanja koji osobno i kolektivno pamćenje pretvara u svakodnevno, historijsko, u znanstveno *iskustvo*«. <sup>58</sup> Na taj način i sama filozofska »nakana« postaje zapravo ne samo uvjet »mišljenja«, nego i temeljni uvjet svakog »znanstvenog *iskustva*« koje je u ovom kontekstu »teorijske filozofije« orijentirano na spoznavanje »*same istine*«. <sup>59</sup>

Nakana je uvijek sadržana u nekom našem izvanjskom samoočitovanju, u kretnji, gesti, govoru itd. Međutim, kao što smo vidjeli, taj nakani uvijek prethodi unutarnji misaoni odnos prema mišljenom, odnosno doživljaj značajnosti nekog misaonog sadržaja. Nakana nije dakle nikakav predrefleksivni čin, nego po Solovjevu izvire iz uvida u egzistencijalno značenje spoznatog za sam život spoznavajućega subjekta. Premda se u stanovitom smislu može usporediti s Husserlovim pojmom intencionalnosti, nakana za razliku od intencionalnosti nije »svijest o nečemu naprosto«, već prije svega svijest o značenju nečega naprosto za ozbiljenje moje vlastite nakane. Nakana nije ništa drugo nego praktični način osmišljavanja vlastitoga života na temelju spoznaje te značajnosti.

Vraćajući se na naša dosadašnja razmatranja koja se su se prije svega odnosila na problematiku »*bezuvjetne principijelnosti*«, problematiku temeljnih »uvjeta mišljenja« i naposljetku na problematiku »sigurnog znanja«, Solovjev zaključuje da u biti postoji trostruka sigurnost: »prvo, sigurna su psihička stanja svijesti kao takva – psihički *materijal* svake filozofije. Drugo, sigurna je opća logička *forma*

---

<sup>57</sup> Isto, str. 88. Filozofsko mišljenje nastoji »kaos« dovesti u »red«, to znači da je zadaća filozofskog mišljenja da na temelju logičkih pravila razotkrije nelogičnosti koje vladaju u kaosu. Kaos »igra ulogu u mnogim mitovima o stvaranju (primjerice, kod Hezioda, *Postanak bogova*: prostor prije nastanka svijeta svih stvari, kao nesređena pra-tvar za sve stvari; potom u biblijskome izvješću u Knjizi *Postanka*: 'tohuwabohu', nered, nesklad, 'zemlja bijaše pusta i prazna'). Kaos je filozofski tematiziran od Anaksimandra preko Platona i Aristotela, Raimundusa Lullusa (*Liber chaos*), Schellinga, Baadera pa sve do Nietzschea«. Usp. »Kaos«, u: Alois HALDER, *Filozofski rječnik*, preveo Ante Sesar, Zagreb 2002., str. 175 (ubuduće se navodi kao FR).

<sup>58</sup> TP, str. 88-89.

<sup>59</sup> Usp. isto, str. 89.

mišljenja kao takva (neovisno o sadržaju). I treće, sigurna je filozofska *nakana* ili odlučnost da se spozna sama istina – kao živi početak filozofskog posla, kao zbiljska, određena forma koja u sebi sadržava klicu ili sjeme njezina bezuvjetnog sadržaja.<sup>60</sup> Naposljetku spoznavanje »*same istine*«, Solovjev dovodi u svezu s poznatom izrekom iz Delfa koja glasi: »Spoznaj samoga sebe«, ili kako je to sam Solovjev pri kraju svojih teorijskih razmatranja zaključio: »Dakle, spoznaj samoga sebe, znači: spoznaj istinu.«<sup>61</sup> Na temelju ove izreke iz Delfa, koja se ovdje pojavljuje u Solovjevoj interpretaciji, postaje vidljivo da se u kontekstu njegove »teorijske filozofije« može govoriti ne samo o »uvjetima mišljenja«, o »sigurnom znanju«, o zadaći filozofije, o mogućnostima i sposobnostima teorijskoga uma, o samoj svijesti kao takvoj, nego također i o tzv. antropološkim implikacijama koje pronalazimo ili koje čine sastavni dio njegove »teorijske filozofije«.

### 3. Antropološke implikacije u »teorijskoj filozofiji«

S obzirom na Solovjev cjelokupni opus koji obuhvaća etičke, estetičke, teološke i filozofsko-teorijske rasprave može se zaključiti da se kod njega može također govoriti o filozofskoj antropologiji koja je nastala na tragu bogate filozofsko-teološke baštine ali i na tragu vlastitih filozofskih promišljanja. O tome svjedoči doktorska disertacija Mije Ignacija Gavrana koja je bila zaprimljena u Ljubljani 26. travnja 1941. pod naslovom *Filozofska antropologija Vladimira Solovjeva*.<sup>62</sup> Analizirajući i interpretirajući neke temeljne Solovjeve antropološke postavke, M. I. Gavran dolazi do zaključka da Solovjev svoju filozofsku antropologiju gradi na tzv. tri počela na temelju kojih se čovjek razumijeva kao prirodno, duhovno i božansko biće.<sup>63</sup>

»Prirodno je počelo u čovjeku tijelo i animalna duševnost, duhovno ili, kako se Solovjev voli izraziti, 'čisto-čovječansko' počelo je razum i volja ili ono što či-

<sup>60</sup> Isto, str. 103.

<sup>61</sup> Isto, str. 105.

<sup>62</sup> Mijo Ignacije GAVRAN, *Filozofska antropologija Vladimira Solovjeva*, Sarajevo 1941. (ubuduće se navodi kao FA). Prema mišljenju M. I. Gavrana, s obzirom na razumijevanje filozofske antropologije kao jedne posebne filozofske discipline moglo bi se kazati sljedeće: »Područje filozofske antropologije je veoma široko; ono istražuje čovjekovo bivstvo i ono što to bivstvo nužno pretpostavlja i uključuje – čovjekovo porijeklo i određenje, način i smisao njegove egzistencije, njegov odnos prema drugim bićima. Na svoj način i s novog vidika obuhvaća ona tako sve: na čovjeku sve njegovo djelovanje animalno i kulturno, a preko čovjekova odnosa prema Bogu i prirodi, sav bitak. Ali filozofska antropologija sjedinjuje čitavo to područje u jedno tim što joj je na svakoj točki istraživanja stalo da nađe posebni, svojevrsni bitak čovjekov, njegovo posebno bivstvo koje ne možemo dobiti sumiranjem pojedinosti, nego nazirivanjem jednoga istog bivstva u mnoštvu pojedinosti« (FA, str. 5).

<sup>63</sup> FA, str. 7.

ni čovjeka osobom, božansko počelo je božanska ideja koja tvori najdublje i pravo bivstvo čovjekovo. Ideje su za Solovjeva, još više nego li za Platona, realnosti; one su mu sustavni dijelovi 'božanskog svijeta'. Čovjek je takva ideja – biće. On treba da provede svoju ideju i u zemaljsku zbilju i u tu mu svrhu služi njegovo prirodno-duhovno bivstvo koje jedino u tom i može imati svoj smisao.«<sup>64</sup>

Ili drugačije rečeno: Solovjev u svojoj filozofskoj antropologiji razvija jedan nauk o čovjeku u kojem se čovjek treba razumijevati ne samo kao »prirodno« biće, tj. kao biće »okolnog svijeta«, nego i kao »duhovno« biće i naposljetku kao »božansko« biće. Međutim, čovjek se prema Solovjevu sudu na najbolji način može razvijati kao »duhovno« i »božansko« biće ako se čovjek opredijeli za »usvajanje« jedne »vjerničke« i »etičke« svijesti. Solovjev u svojim razmatranjima dolazi do stava da je čovjek stvoren na sliku Božju. Čovjek postaje slika Božja na temelju vjerničkog hoda prema Bogu, na temelju razumskog uvida i naposljetku na temelju slobodnog (voljnog) opredjeljenja za Boga.

Međutim, ovdje se primarno ne radi o razmatranju uvjeta jednog filozofskog govora o Bogu, nego se prije svega radi samo o mogućim antropološkim implikacijama koje se mogu iščitati u njegovoj »teorijskoj« filozofiji. U Solovjevoj »teorijskoj filozofiji« postaje vidljivo da se značajni naglasak stavlja na spoznavajući subjekt,<sup>65</sup> koji ujedno postaje jedna od temeljnih antropoloških implikacija u sklopu njegovih teorijskih razmatranja.

Stoga bi naša daljnja razmatranja trebala pokazati da je čovjek spoznavajući subjekt, dakle »onaj koji spoznaje«, odnosno onaj koji ima moć spoznavanja. Ako uvažimo ovu temeljnu postavku, onda možemo kazati da Solovjev s obzirom na spoznavajući subjekt zapravo razlikuje tri vrste subjekta. Naime, prema njegovu sudu, postoji »prvo empirijski subjekt, drugo logički subjekt i treće filozofski subjekt. Ovaj se trostruki subjekt može konačno označiti s tri različita imena, pri čemu se prvi može nazvati *duša*, drugi *intelekt* i treći *duh*«. [...] Ipak sama ova trostrukost ima ponajprije jedno puko apstraktno, logičko značenje i određuje onoga koji spoznaje u njegovoj formalnoj umnosti, a ne u njegovoj kakvoći kao jedan nastajući um istine kakav bi on po svojoj nakani trebao biti.«<sup>66</sup>

Ako je prvi subjekt vezan samo za empiriju, tj. za ono što je vidljivo i opipljivo za ono što je dostupno našim osjetilima za ono što je provjerljivo na način eksperimenta, ako je logički subjekt vezan za »mišljenje« koje u teorijskom smislu sudjeluje u tvorbi pojma, suda i zaključka, onda je svakako »filozofski subjekt« prije svega orijentiran na *samu istinu* kao takvu. Dakle, tek je ovaj treći subjekt onaj

---

<sup>64</sup> Isto.

<sup>65</sup> »Tipičnu razliku čovjekovog spoznavanja nalazi Solovjev u tom što čovjek, pored obične 'spoznaje', ima i 'razum ili sposobnost općih pojmova i ideja'; u izrazu se razum odražava u riječi, tako da je čovjek biće 'govoreće ili razumno' (zoon logikon)« (FA, 17).

<sup>66</sup> TP, str. 103-104.

subjekt koji se pripisuje upravo filozofu, dakle onome koji je životno zainteresiran za *samu istinu*. Ili drugačije rečeno: empirijski subjekt (duša), daje sadržaje, logički subjekt (intelekt) daje forme mišljenja ili čiste pojmove, filozofski subjekt (duh)<sup>67</sup> daje, odnosno vrši sintezu koja pomiruje suprotnosti na način »posredovanja«.

Međutim, kako bismo mogli razmotriti antropološke implikacije u Solovjevov »teorijskoj filozofiji«, potrebno je u prvom koraku našu pozornost usmjeriti na »empirijski subjekt« (dušu), budući da »empirijski subjekt« (duša) nudi ono što, s jedne strane, s našim osjetilima dotičemo ili zamjećujemo, i s druge strane, »empirijski subjekt« (duša) se ozbiljuje u moći spoznavanja, htijenja i osjećajnosti. To drugim riječima znači da Solovjev na temelju teorije »empirijskog subjekta« (duše) pokušava izgraditi jedno »dušolovlje« koje je u klasičnoj filozofskoj tradiciji bilo poznato pod nazivom »metafizička antropologija«. Ali prije nego progovorimo o »empirijskom subjektu« (duši) u užem smislu riječi, potrebno je nekoliko riječi kazati o duševnom životu općenito, odnosno o njegovom nastanku. Kada Solovjev razmatra pitanje nastanka duševnog života u širem smislu, tada u pozadini njegovih razmatranja stoji Aristotelov nauk o duši. Naime, Solovjev priznaje da se u tom kontekstu može govoriti o jednoj »genezi«<sup>68</sup> nastanka duševnog života na Zemlji, što izričito upućuje na Aristotelov spis *O duši*.<sup>69</sup> Treba primijetiti da je Aristotel do »sigurnog znanja« o duševnom životu i njegovu nastanku došao na temelju fenomenološkog promatranja života koji se zamjećuje u prirodi. Pri tom ga je prije svega zanimalo pitanje: »kako« se život u prirodi pokazuje, odnosno »kako« se život u prirodi predstavlja? Upravo to pitanje »kako« nastaje život u prirodi, dovelo je Aristotela do pitanja »Što« je zapravo život »u sebi i po sebi«? Na temelju provedenih fenomenoloških istraživanja, Aristotel je došao do zaključka: da se život u prirodi zapravo odvija na razini biljnoga, životinjskoga i naposljetku na razini čovjekova svijeta. Budući da je Aristotel zaključio da je duša život, sukladno tome on je konstatirao da zapravo postoje tri vrste duše: duša biljaka, duša životinja i duša čovjeka.

<sup>67</sup> Utemeljitelj suvremene antropologije Max Scheler smatra da je duh »stvarnost, određenost takobitkom samih stvari. Duh 'ima' samo biće sposobno za potpunu stvarnost. Oštrije rečeno: samo jedno takvo biće je 'nosilac' duha, čije je principijelno saobraćanje s vanjskom zbiljom kao i sa samim sobom dinamički upravo obrnuto u odnosu prema životinji...«, Max SCHELER, *Položaj čovjeka u kozmosu*, preveo: Vladimir Filipović, Sarajevo, 1987., str. 46.

<sup>68</sup> TP, str. 83. i dalje.

<sup>69</sup> Usp. o tome: ARISTOTEL, *O duši. Nagovor na filozofiju*, preveo: Milivoj Sironić, Zagreb, 21996. Aristotelov spis *O duši* zapravo predstavlja prvu znanstvenu psihologiju koja ukratko rečeno tematizira sljedeća pitanja: »Što je čovjek, iz čega se sastoji te kako je čovjek prisutan u svijetu bića? Dalje se dolazi na pitanje: Što je duša, a što je tijelo?« Usp. o tome: Branko BOŠNJAK, »Predgovor«, u: isto, str. X.: »F. Dirlmeier je Aristotelovo djelo *De Anima* u jednom zapisu označio kao 'prvu znanstvenu psihologiju Europe'. Psihologija je humanistička znanost duge prošlosti i srazmjerno kratke povijesti.« Usp. Valentin KALAN, »Aristotelove magistrale o životu i duši«, u: *Filozofska istraživanja*, 49 (2/1993.), str. 277.

U srednjovjekovnoj filozofskoj tradiciji »subjekt« se nastojao identificirati s izrazom *supstancija*. Međutim, nakon novovjekovnog prosvjetiteljstva, osobito nakon Descartesova radikalnog dualizma, »subjektom« se prvotno razumijevala ljudska duša, ljudski duh ili samoodređujuća »Ja svijest«. <sup>70</sup> Na tragu Descartesova racionalizma, Solovjev je nastojao poistovjetiti pojam »empirijskog subjekta« s pojmom »Ja«, što naposljetku označuje »dušu«, odnosno »mišljenje« kao prvotnu sposobnost duše. Stoga, jedan od pojmova koji se neminovno pojavljuje u »mišljenju«, »jest pojam Ja ili pojam subjekta koji prije svega ima svojstvo povezivanja sa svim preostalim misaonim činjenicama (ili zadanim stanjima) kao jedan pridodavajući (hinzukommender) sekundarni čin. <sup>71</sup> U tom smislu Solovjev poistovjećuje »empirijski subjekt« s »realnim subjektom« koji ujedno postaje subjektom »psihičkoga života – naš zbiljski *Ja* ili mi sami«. <sup>72</sup> »Empirijski subjekt«, odnosno »realni subjekt« se kod Solovjeva pojavljuje u svojem konkretnom oblikovanju, odnosno u jednoj postavljenosti koja se artikulira u pitanju: »*Tko* sam ja?«, odnosno u pitanju: »*Tko* si ti?« <sup>73</sup>

Promatrajući, s jedne strane, Augustinovu i, s druge strane, Solovjevu misao s obzirom na pitanje: »*Tko* sam ja?«, može se kazati da je Augustin u svojim *Ispovijestima* s obzirom na ovu problematiku više eksplicitniji, nego Solovjev. To se pitanje kod Augustina pojavljuje u formi »*Tko* sam ja sada?« <sup>74</sup> Upravo u tom pitanju »sada«, sabrana je kod Augustina sva prošlost i nadolazeća budućnost. Time kod Augustina »sadašnjost« postaje jedna od temeljnih antropoloških kategorija u kojoj se zrcali (kairos), tj. milosno vrijeme Božjega pohoda čovjeku. <sup>75</sup>

Vraćajući se ponovno na Solovjevu postavku, može se kazati da »empirijski subjekt«, odnosno »realni subjekt« postaje također jedna izvorna antropološka kategorija i odrednica u kojoj se prije svega kritički razmatra pitanje o samoj čovjekovoj biti. Razmatranje ovog pitanja za spoznavajući subjekt ne znači ništa drugo, nego jedno svjesno ulaženje u samu bit antropološke nakane, odnosno antropološke refleksije Naime, Solovjev razumijeva »empirijski subjekt«, odnosno »realni subjekt« kao »*potenciju* psihičkoga bitka koja je u stanju da sva ona stanja, koja čine našu empirijsku zbiljnost prežive čak i onda ako se ona lažno realiziraju ili objektiviraju«. <sup>76</sup> Stoga se može kazati da je »empirijski subjekt«, odnosno »realni subjekt«, s jedne strane, orijentiran na psihička stanja svijesti i, s druge strane, on se orijentira na afektivnost, koja postaje sastavni dio svijesti.

<sup>70</sup> Usp. FR, str. 354.

<sup>71</sup> TP, str. 36.

<sup>72</sup> Isto, 37.

<sup>73</sup> Usp. isto, str. 91-92.

<sup>74</sup> Usp. IB, str. 58. i dalje.

<sup>75</sup> Usp. isto, str. 106. i dalje.

<sup>76</sup> TP, str. 51.

Osim što Solovjev govori o »empirijskom subjektu«, odnosno o »realnom subjektu« koji je prije svega usmjeren na osjećaje, predodžbe, slikovne sadržaje, osjetilnost, on također govori i o »logičkom subjektu« (intelektu) koji se brine oko uspostavljanja same forme mišljenja. Upravo ove forme mišljenja su prije svega logičke tvorbe za čiju opravdanost i vjerodostojnost se brine formalna logika. Formalnu logiku ne zanima mišljenje kao psihički proces, nego ju prije svega zanima pitanje koje je vezano uz oblike valjane misli. Reducirati mišljenje samo na psihičke procese značilo bi ujedno prikloniti se ideji »psihologizma«, protiv kojeg su svojedobno ustali G. Frege, B. Russell i L. Wittgenstein.<sup>77</sup> Prema njihovom sudu, mišljenje se ne može svesti na psihičke procese koji se odvijaju u mozgu, nego je ono prije svega djelo uma koji apstrahira od pojedinačnog i na temelju umnosti nastoji stvoriti čiste forme mišljenja koje se zrcale u pojmu, sudu i zaključku. U analitičkoj filozofiji, mišljenje se usmjeruje prema kontekstualnim danostima u kojima se zrcali »značenje« riječi i logičkih »pojmov« u »jezičnim igrama«.<sup>78</sup> Prema tome, »značenje« riječi može se u filozofiji jezika iščitavati samo iz govornog konteksta u kojem se pojedini izrazi, odnosno pojedine riječi koriste na način »jezične igre«.

Stoga »logički subjekt« (intelekt) kod Solovjeva nadilazi svijet puke pojavnosti i orijentira se prije svega na ideje i sadržaje koji transcendiraju puku osjetilnost i zamjedbu. Solovjev to čini zbog same istine, budući da istina nije samo imanentna, nego i transcendentna zbiljnost. Zanimljivo je primijetiti da Solovjev povlači paralelu između Kanta i Kopernika. Prema njegovu sudu, Kant je »filozofiji kao i Kopernik pokazao da Zemlja empirijskog realiteta kruži oko idealnog sunca spoznavajućega intelekta kao ovisni planet«.<sup>79</sup> To kruženje empirijskoga objekta oko spoznavajućega subjekta kao sveosvjetljavajućega subjekta ne znači ništa drugo nego da je naša spoznaja upravo na temelju čovjekove intelektualne sposobnosti *transcendentalna*, tj. ona ne propituje samo uvjete spoznavanja, nego je ona također »otvorena« i za spoznavanje uvijek novih i nepoznatih zbiljnosti.

<sup>77</sup> S pozicija analitičke filozofije, protiv psihologizma ustali su: G. Frege u djelu *Pojmovno pismo*, B. Russell u djelu *Principia mathematica* i L. Wittgenstein u djelima *Logičko-filozofski traktat* i *Filozofska istraživanja*.

<sup>78</sup> L. Wittgenstein promatra jezične igre kao životne oblike. »Najbliža srodnost s riječju 'životni oblik' ima izraz 'jezična igra' kako to primjećuje i Malcolm [...] Jezične igre daju riječima njihovo utemeljenje.« Ivan MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb, 1996., str. 95. »Opisi jezičnih igara, koje Wittgenstein donosi osobito u *Smeđoj knjizi*, jasno pokazuju da je jezik povezan sa svakidašnjom ljudskom djelatnošću. Oni nam opisuju procese kako je uopće nastao jezik. On je rezultat mnoštva ljudskih odnosa u najrazličitijim životnim situacijama: kod građenja kuće, kod igranja, u ratu, u školi, u radosti i žalosti, u psovcu i molitvi [...] U svakoj od tih situacija dobivaju jezična sredstva vlastitu obojenost, tako da izvan njih ona zapravo ni ne pripadaju jeziku. Te životne situacije stvaraju takoreći okolinu u kojoj se jezik odvija i koja ga omogućuje« (isto, str. 96).

<sup>79</sup> TP, str. 93.

Ta otvorenost čovjekove spoznaje čini čovjeka u smislu K. Rahnera upravo onim egzistencijalom koji čovjeku omogućuje da postane »slušatelj«, odnosno »primatelj« Božje objave. Prema Solovjevu, čovjek je religiozno biće koje se prema svome Stvoritelju odnosi sa strahopoštovanjem.

Sada se postavlja pitanje: Ukoliko Solovjev prihvata Kantov »kopernikanski obrat«, kako je onda moguć transcendentnalni nauk o Bogu (Kant kaže »transcendentnalno bogoslovlje«)? Na to pitanje Solovjev odgovara više puta, ali se za ovu prigodu najprimjerenijom čini njegova kritika Ljermontova shvaćanja »nadčovjeka«. Po Solovjevu, Ljermontov je posjedovao takvu genijalnost koja mu je davala za pravo »da od ljudi i od Boga traži sve, a da ga ništa ne obvezuje prema njima«.<sup>80</sup> Takav tip »nadčovjeka« daleko nadmašuje onog Nietzscheovog: dok Nietzscheov nadčovjek ostaje vjeran zemlji, svom životu i sve gradi na samome sebi, Ljermontov nadčovjek bez ikakvih obveza prema čovjeku i Bogu traži sve od njih. On traži pomoć od bližnjega i od Boga za vlastito uzdizanje pritom ih ponižavajući samim tim zahtjevom. Zbog toga Solovjev kategorički pita: *Kako možeš tražiti od drugoga da te uzdigne ako nisi u stanju da uzdigneš samoga sebe, a kamoli drugoga?*<sup>81</sup> Takav nadčovjek nije nikakav nadčovjek, budući da traži milost koju sam ne posjeduje i traži život koji ne izvire iz njega samoga. Traži poklon bez zasluge. To koraćanje preko leševa nije za Solovjeva ništa drugo nego koraćanje preko vlastitoga leša, poricanje vlastitoga života.

Vratimo li se sada našem ranijem pitanju upućenom Solovjevu, onda bi odgovor u praktično-filozofijskom smislu mogao glasiti: samo onaj tko je sposoban svojim svjesnim (misaonim) djelovanjem raditi na uzdizanju zbilje i bližnjega, taj je ujedno sposoban i za vlastito sebeuzdizanje, samo takav odgovorni subjekt može naći mjesto u svijetu i zajednički put otkrivanja transcendentnog. To je put borbe između dobra i zla, između čovjeka i nadčovjeka, između pravog i krivog puta. Stoga kategorički imperativ Vladimira Solovjeva glasi: »Ako nadljudski poziv smatraš svojim, onda ispuni za to nužni uvjet, uzdigni zbilju tako što ćeš suspregnuti zli princip u sebi koji te povlači dolje. No ako osjetiš da je on toliko snažniji od tebe da se čak odričeš borbe s njim, utoliko spoznaj svoju nemoć, spoznaj sebe kao običnog, premda genijalno obdarenoga smrtnika.«<sup>82</sup> Spoznati vlastitu snagu i vlastitu smrtnost također je jedna od temeljnih zadaća teorijske filozofije: zlo se prevladava tek sa spoznajom njegova fakticiteta koje se događa koliko u svijetu toliko i u meni samom. Tek ispravan duhovni život, čime se bavi etika kao »higijena duha«, može učiniti čovjeka snažnim u sukobu sa vlastitim kušnjama, strastima i umišljajima.

---

<sup>80</sup> Wladimir SOLOWJEW, »Kleine Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe«, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, übersetzt von Wladimir Szyllkarski, Freiburg im Breisgau, 1953., sv. VII, str. 413.

<sup>81</sup> Usp. isto.

<sup>82</sup> Isto, str. 413-414.



Zbog toga Solovjev u sklopu svoje »teorijske filozofije« govori i o »filozofskom subjektu« (duhu) koji se ne zadovoljava samo s nekim poluistinama ili s nekom »formalnom umnošću«, nego se prije svega pojavljuje »kao *nastajući um istine*«,<sup>83</sup> koji traži cjelinu. Naime, upravo taj »*nastajući um istine*« ozbiljuje se u »sintezi« na način jednog »duhovnog spoznavanja«. Zbog toga možemo kazati da je upravo to »duhovno spoznavanje« također jedna od temeljnih antropoloških implikacija koju pronalazimo u Solovjevoj »teorijskoj filozofiji«. Upravo to »duhovno spoznavanje« pripada u temeljno samoizvršenje čovjekove egzistencije u kojoj se zrcali sposobnost »*nastajućeg uma istine*« da se istina spozna i slijedi.

Ako se pokuša pobliže odrediti što bi zapravo to »duhovno spoznavanje« trebalo značiti, onda se moramo ponovno vratiti na »mišljenje« koje nastoji pojam »duhovnog spoznavanja« učiniti životno-značajnim, tj. nastoji ga približiti čovjekovu životnom svijetu. Osim što mišljenje kao način »duhovnog spoznavanja« koje nastaje na temelju »*nastajućega uma istine*« dolazi do pojma, suda i zaključka, ono se također orijentira i na »apstrakciju«. Međutim, »mišljenje« kao način »duhovnog spoznavanja« ne zadržava se samo na »apstrakciji«, nego također smjera i prema jednoj »sintezi« kao najvišim postignućima »*nastajućega uma istine*«. Tu »*sintezu nastajućega uma istine*« otkrivamo također u srednjovjekovnoj ideji »integritas«<sup>84</sup> i naposljetku u njemačkom idealizmu (Hegel). Dok se u srednjovjekovnoj filozofiji »integritas« zrcali u sintagmi »vjere i uma«, u njemačkom idealizmu »integritas« se pojavljuje u sintagmi »duha i svijeta«. Kao što srednjovjekovna filozofija traži moguće putove posredovanja između »vjere i uma«, to isto čini i njemački idealizam na razini »duha i svijeta«. Međutim, i jedno i drugo posredovanje se događa na način »duhovnog spoznavanja« koje je svojstveno samo čovjeku.

Premda je duhovno spoznavanje preduvjet kreposnoga života, ono također nije moguće bez etičkoga aspekta čovjekova bitka, tj. etika je prema Solovjevu ona vrsta »higijene«, ne terapije duhovnoga života koja jamči »održanje čovjekova ćudorednoga dostojanstva«. <sup>85</sup> Uzdizanje zbiljnosti i bližnjih, u kojoj svaki čovjek treba naći svoje mjesto i ići zajedničkim putem čovječanstva k spoznaji transcendentnog, ne znači samo puko radovanje drugim i bližnjim, već spremnost na bezuvjetno žrtvovanje i sebe-darivanje Drugom, bez ikakvih prethodnih posta-

<sup>83</sup> TP, str. 91.

<sup>84</sup> Osobitu pozornost pitanjima »integralne skolastike« posvetili su u svojim studijama K. Balić i V. Bajsić. Usp. o tome: VU, str. 217. i dalje. Tako primjerice V. Bajsić nastoji u metodičkom smislu primijeniti srednjovjekovni »duh sinteze« na naše poznate domaće autore Grisogona, de Dominisa i Boškovića, kojima on posvećuje vrlo opsežne studije. Usp. o tome: VU, str. 230 i dalje.

<sup>85</sup> Wladimir SOLOWJEW, »Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie«, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, herausgegeben von Ludolf Müller, München, 1976., sv. V, str. 113.

vljanja uvjeta. Uzdizanje zbiljnosti stoga znači stajanje-ispred u bezuvjetnu obranu Drugog ili kako kaže Solovjev: *mučeništvo*, ali ne poradi mučeništva samoga, već poradi obrane ljudskoga dostojanstva uopće i prava svake individue na vlastiti put iskušavanja transcendencije onkraj svakog predmetnog odnosa bespoštjednoga iskorištavanja i ugnjetavanja.

#### *Summary*

#### *SOLOVJEV'S REFLECTIONS ON »THEORETICAL PHILOSOPHY«*

*Having overcome empiricism and scepticism (J. Locke, D. Hume) and referring to Augustine and Descartes, Solovjev endeavours to show the necessity of theoretical philosophy which rests on completely certain cognition, i.e. a cognition not based on apodictic uncertainty of clear specifics, but before all else based upon clear reasoning and the logic of meaning which stems from it. Even though, viewed anthropologically, it develops a theory of the physic subject and its state, Solovjev determinedly rejects every psychologism, since philosophy is in no way a factual science, but is instead subordinate to the laws of pure reasoning and its derived forms which determine its relationship towards that which is contemplated and cognition itself, hence giving inter-subjective ("ecumenical") importance. Consequently, theoretical philosophy can be conditionally understood also as a logic of meaning, i.e. a logic of man's purposeful relationship towards the world, from which stems a relation towards one's own existence. Ethics as a "hygiene of the spiritual life" is not therefore above logic and ontology, but only assists the spirit succumbing to temptation in its existential-secular search, instead it should always be prepared to unconditionally sacrifice itself for the Other.*

*Key words: unconditional principality, theoretical philosophy, sure knowledge, conscience, thoughts, memory, words, symbol, intention, perceiving subject, spiritual cognition.*