

Um u vremenu

Filozofirajući postajemo sa sobom prisniji, mišljenje nas uvlači svojom aktualnošću u tradicijske tokove predaje iskustva i misli, i ukoliko ležaj nije pun stjenica, ono nas vraća nama samima pružajući uvid u činjenicu kako *naše sadašnje* kroz suvremenost artikulirano znanje nije naprosto *niotkuda*.

Površan pogled na same početke zapadnoeuropske filozofije otkrit će nam iskorak čovjekove umnosti iz slikovitog prikaza mitološkog svijeta predaje i posredovanja. Tako i cjelokupna znanstvena aktivnost i preokupacija sebe vidi u *pojmu i metodi* oslobođenim od slike. No, odbacivši mitološko ruho misao zapadnoeuropskog filozofskog predznaka nije odbacila izvornost mitološkog izraza. Svijet i ponajprije čovjek u njemu kao predmet istraživanja ostaju neizostavno vrelo tumačenja. Tumačenjem svijeta i čovjeka ostvaren je nazor o istom, a kao takav on je slika čovjeka i svijeta u kojemu se živi. U tome je nazočan početak filozofije koji je daleko stariji od njezina datiranja. Filozofičnost naše *kulture* tek je artikulacija univerzalne potrebe za *razumijevanjem* svijeta. Tako je i sama *hermeneutika* pitanja i odgovora, želja za prodiranjem u tajnu *postojanja*, otkrivanje suptilnih uzroka i veza među bićima, pojavama i događajima daleko izvornijeg karaktera od *pojma i metode* kao znanstvenog oruđa. Na tragu toga ovaj rad nastoji u grubim crtama shvatiti i prigodno opisati pozadinu zapadnoeuropske filozofske i uopće znanstvene misli, obilježene prije svega (prema mojoj prosudbi) položajem i značenjem uma i razumnosti kao mjerodavnim kriterijima za spoznaju.

Aristotel je u onom umnome vidio dostojanstvo čovjeka kao filozofskog bića. Nadalje I. Kant slikovito tumači čovjekovu iskonsku (*istočnu*) grešnost kao sposobnost da se snagom svojeg uma (*Vernunft*) posluži pri određenju pitanja što je dobro, a što zlo. Čovjekov izlazak iz biblijskoga rajskog vrta ima svoga krivca u tome da se samostalno misli o presudnim moralnim i spoznajnim pitanjima. U suprotnom, pretpostavljam, znanje bi značilo nevinost, te u izgonu treba vidjeti nešto dostojanstveno; povratak bi u osnovi značio zadobivenu i stečenu samostalnu nevinost kao posjed duha.

Čovjek je, budući umno biće, izborio svoju samostalnost u odnosu naspram svijeta promišljajući sebe kao filozofijom okrunjena spoznavatelja, a nerijetko i kao *zakonodavca* (ukoliko praktičko nadilazi teorijsku osnovu). Iskustvo svijeta je umom i razumom posredovano znanje o onome što jest, o biću. Ipak, je li to doista tako i koji stupanj sigurnosti pri spoznaji ostvaruje razum/um? Je li on tautologičnost vlastitih kategorijalnih tvorevina, pa time ujedno i granica. Kako, pak, stojimo s *vremenom* (vremenitošću, temporalnošću)? Zasižno možemo promatrati fizikalni aspekt vremena omeđen njegovom *protočnošću* s obzirom na početak i kraj. Vrijeme se mjeri i mjereći ga čovjekov razum biva mjerodavan

temelj obilježja fizikalnog vremena. No vrijeme i prolazi zadržavajući uvijek u sebi privid trajnosti (da ne pretjeramo kazavši vječnosti trenutka). Je li mačkino vrijeme dok vreba miša u polju (H.G. Gadamer) jednako vremenu toga miša koji ni ne sluti vrebavanje? Ono u sebi nosi i unutrašnju dimenziju doživljavanja te baca sasvim novo svjetlo na početak i kraj.

Cilj ovoga kratkog rada nije pokazati položaj i stupanj pridavanja vrijednosti razumu/umu u različitim vremenskim razdobljima zapadnoeuropske kulture i filozofije, nego svoje ispunjenje pokušava ostvariti u artikulaciji značenja principa raz(umnosti) s obzirom na kontekst vremena. Pokušava se dati odgovor na pitanje u kakvoj su *korelaciji* um i vrijeme, kako sinkronijski, tako i dijakronijski. Time dolazimo do poimanja vremena kao *povijesti* i poimanja umnosti kao spoznajnog ostvarenja i događaja. Polazimo od pretpostavke kako je zapadnoeuropska misao (bilo znanstvena, filozofska, ili uopće kulturološka), pri svom određenju značenja i uloge uma pri spoznaji svijeta, vođena određenom *predrasudom racionalizma*. Time se ne zalažem za neku vrstu *antiracionalističke* pozicije, niti anarhističkog poimanja znanosti i filozofije, još manje pokušavam reafirmirati neki oblik *skepticizma* (koji, mišljenja sam, također caruje u predrasudama i fantazijama *ratia*), nego nastojim pomoću iskustva vremena koje prolazi i ostavlja za sobom neizbrisiv trag (prošlosti kao povijesnog gledanja u budućnost) propitati ulogu i značenje umnosti u sklopu našeg filozofskog kruga. Metoda kojom sam se pritom rukovodio nastojala je tek okvirno slijediti hermeneutičku tradiciju, ali ipak oslobođena misli kako mi netko gleda preko ramena dok pišem. Stoga je ovaj spis više usmjeren na problematizaciju filozofske baštine, nego na njezino parcijalno izlaganje i tumačenje.

Ovaj rad također uvelike plaća račun svojoj ambicioznosti ususret znanju. Jedino što ga može otkupiti jest uvjet dobronamjernosti i iskrena želja da se filozofski promisli pod pritiskom utega samostalnosti. Neka mi to bude oprošteno!

1. *Filozofija, nekad i danas*

Uzmemo li u obzir Jaspersovo razlikovanje *izvora* i *početka* filozofije dolazimo do sasvim novog uporišta problematiziranja odnosa uma i vremena. Početak je ono što se kao umna djelatnost (prvobitni začetak razmišljanja u okvirima *pojma i metode*) može datirati u vremenu. Početak je određen u povijesti filozofije pojavom mislitelja iz jonskih kolonija Male Azije. Tako govorimo o prvim filozofima kao što su Tales, Anaksimenes i Anaksimandar, koji su bili zaokupljeni pitanjem o prapočelu (*arhe*) prirode (shvaćene u najširem smislu, dakle kao pitanja *o biću*). Njihovo javljanje može se vremenski okvirno odrediti kao 6. stoljeće pr. Kr. i općenito uzevši radi se o iskoraku iz tadašnjeg mitologijskog tumačenja svijeta. No, smisao filozofije daleko je stariji od njih samih i njezina

prisutnost može se tražiti i u mitologiji, ali i šire. Time smo došli do uvida kako je filozofija, javljajući se u vremenu, ipak nadilazila samu odrednicu vremenitosti. Ona je bivajući u vremenu postala bezvremenska, zapravo točnije govoreći *sve-vremenska*. U tome treba gledati sam izvor filozofije, koji je nerazdvojjiv od njezine biti. *Izvor* je onaj trajni zahtjev mislećeg bića da razumije svijet oko sebe. Izvor filozofije i uopće svakog iskustva i mišljenja koje ga prati potreba je bića koje misli, kad je već jednom bačeno u svijet iskustva postojanja u vremenu, da protumači i razumije taj isti svijet, ali ujedno da i shvati samu potrebu za tim. Izvor je trajan, te njegova svježja prisutnost neprestano zaokuplja, ali je istodobno i promjenjiv.

U promjenjivosti izvora (onoga što zapravo i znači pitati se filozofski) leži početak filozofije. Svaki početak filozofije, koji je također prisutan i pri revolucionarnim *promjenama paradigme* znanosti i mišljenja (od spomenutog pri pitanju o prapočelu, preko novovjekog pa sve do našeg vremena i hermeneutike, marksizma, strukturalizma, neopozitivizma itd.), treba tražiti u trajnosti izvora koji se mijenja ne gubeći snagu.

Izvornost tako daje sadržaj određujući se kao *suvremenost početka*. No, u čemu se sastoji aktualnost filozofije, nekada te pogotovo sada?! Mišljenja sam kako jedino *sadržajna aktualnost* filozofiji daje opravdanje. Takva, pak, aktualnost filozofije ne sastoji se u *univerzalnosti* njezina pitanja i valjanosti odgovora na postavljeno pitanje, već u *kontingentnosti* njezinih odgovora na univerzalna pitanja po kojima sama sebe razumije, a time i sadržajno određuje. *Filozofija danas* ne iscrpljuje svoje mogućnosti pitajući *o biću kao biću*, nego se ostvaruje u razumijevanju promjenjivosti svojih odgovora¹. Ona kao takva odbacuje sve svoje doseg da bi ih ponovno pridobila u suvremenosti vlastite samokritičnosti. Proučavajući različite filozofe i instance, kao i terminološke okvire njihovih sistema, ne možemo uzimati odgovore kao *definitorne* činjenice znanja, nego ponajviše kao aproksimativne pokušaje razumijevanja odgovora na pitanje. U tom pogledu smisao za *hermeneutičko razumijevanje*² biva trajan zahtjev filozofije, te može vrijediti sljedeći stav J. Grondina:

»Filozofija se ne sastoji samo od ispravnog postupanja s argumentacijskim pravilima, nju mora voditi pogled na stvar. Želimo li razumjeti drugoga – ta drugost predstavlja izazov svakoj etici ili intersubjektivnosti – moramo biti spremni pristati na njegov smisao istine, na stvar koju drugi ima u vidu.

1 Time još u osnovi nismo dobili filozofiju, tek uvjet mogućnosti njezina pojavljivanja.

2 Cilj ovog rada svakako nije izložiti hermeneutičku poziciju u odnosu na poimanje filozofije i suvremene znanosti. Ipak, kao što je napomenuto u *Uvodu*, okvirno nastojim slijediti neke zamisli poimanja uloge *razumijevanja* u hermeneutičkoj tradiciji. Prikazati različite stavove mislilaca hermeneutičkog predznaka bilo bi naprosto nemoguće u okvirima ovog rada, stoga se djelomično oslanjam na doseg hermeneutike na mjestima gdje smatram da je to potrebno i opravdano.

Što je htio reći ovaj ili onaj kad je to bilo izrečeno? To je univerzalno pitanje hermeneutike. Sam faktični jezik to ne govori. Stoga je uvijek važno pravo hermeneutičko slušanje onoga što je kazano. Da bismo razumjeli istinu koja se s mukom nastoji izraziti u našim pojmovima, treba nam smisao za hermeneutiku.«³

1.2. *Filozofija i relativizam*

Često se u sklopu proučavanja filozofije (ponajviše u okvirima današnje akademske zajednice, o čemu ponešto mogu posvjedočiti i iz vlastitog studijskog iskustva) *relativizam* (povijesni i znanstveni) poglavito uzima kao izostanak univerzalnosti *pojma* i *metode*. Time se filozofija želi shvatiti kao ona grana ljudske djelatnosti, za razliku od drugih znanstvenih aktivnosti, koja najtemeljitiije i *najdublje* pita s obzirom na općenitost, konzistentnost i aksiomatičnost svoga znanstveno-filozofskog *oruđa*. To naravno nije slučaj; u najmanju je ruku dovoljna nerazumljivost i simplifikacija *mogućnosti uma* da bi se takve tvrdnje odbacile. Klasična filozofska misao metafizičkog predznaka pitajući o onome *što jest*, o bitku, ispušta iz vida *uvjete* postavljanja takvoga pitanja. Kao *prvo* to pitanje postavlja čovjek, pa je u konačnici daleko temeljitije pitanje o tome pod kojim vidom, *zašto i kako* sebi čovjek postavlja takvo pitanje; odnosno nije li pitajući već implicirao sferu mogućih odgovora. Dakle, sama mogućnost *upitnosti* već je unaprijed vodila karakteru pitanja. Heideggerova analiza *tubitka* (*Dasein*) kao bića koje se pita o svome bitku, na prvim stranicama djela *Sein und Zeit*, raskrinkala je samorazumljivost pitanja o bitku kao najopćenitijem (u smislu *najrazumljivijeg*) pojmu filozofije i time ga (usudio bih se tvrditi) okarakterizirala kao *predrasudu* (u našem slučaju to je predrasuda uma kao *samodostatnog* pri filozofiranju).

Kao *drugo* (i možda još važnije), filozofsko pitanje o onome što jest, nije isključivo pitanje čovjeka o svome bitku, nego se prenosi i na druga bića. Pitanje o *bitku svijeta* (i uopće bića kao bića) postavljeno je iz antropološke *vizure* pitanja te mora prije svega računati s različitošću bivstvovanja drugih bića. Na taj način univerzalnost pitanja o bitku daje se kao čovjekov način razumijevanja svijeta i ne može se poistovjetiti s cjelokupnim *smislom istine* svih bića. Time ne želim tvrditi kako svaki *ens* ima svoju nespojivu i *nama neshvatljivu* odrednicu postojanja, nego da univerzalnost pitanja o bitku ne smije biti shvaćena izvan složenosti bivstvovanja bića u svijetu koja čine *bitak svijeta*. Ukratko, moramo se kloniti svake *antropocentričnosti* pri tematiziranju i razumijevanju kako sebe, tako i drugih bića; što bi u suprotnome vodilo drugoj predrasudi uma kao *samodostatnog* pri filozofiranju. Možda se ta odrednica čini sasvim

3 Grondin, Jean; *Smisao za hermeneutiku*, Zagreb, Matica hrvatska, 1999, 12.

samorazumljivom i naivno je nepotrebna, filozofski neupotrebljiva, ali čovjek bi se začudio koliko je prisutan antropocentrizam (u svom *najsirovijem* obliku) kroz povijest filozofije. Mislim da bi u tu svrhu nezahvalno bilo navoditi autore za koje smatram da su podlegli takvoj predrasudi.

Nadalje, ostaje nam uvidjeti načine na koji se relativizam (povijesni i znanstveni) uglavnom negativno određuje, te pripisuje pozitivističkim i drugim opće-kulturološkim znanostima. Ne ulazeći dublje u problematiku možemo načelno reći kako se relativizam kao pojam iskristalizirao krajem 19. i početkom 20. stoljeća kroz različite relativističke teorije. Relativizam *fin de sieclea* nije neka jedinstvena pozicija, nego okvirno i načelno polazište pri problematiziranju odnosa stvarnosti i svijesti. *Relativističke teorije* kreću od pretpostavke kako znanje i razumijevanje stvarnosti, naprosto cjelokupno spoznavanje nije moguće, kao jedinstven i općevažeci sustav spoznaje svijeta i uopće stvarnosti, *univerzalizirati* u vidu neke *dostatne teorije* kao istinite. Svaka spoznaja u osnovi se svodi na nešto drugo (ovisno o različitim teorijskim okvirima), relativizira se (svodi se na, vraća se na) određene motiviranosti i uvjetovanosti teorijskog promišljanja znanja. Tako govorimo o psihologizmu, biologizmu, sociologizmu, historizmu, kulturnom relativizmu, etičkom i uopće spoznajno-teorijskom relativizmu. Istina kao takva nije neovisna, *unikatna* ni univerzalna činjenica spoznaje. Ona je uvijek pod nekim vidom teorijskog okvira. *Tradicionalna* filozofijska misao opet će na tom mjestu ponuditi svoj zahtjev za univerzalnošću filozofije, ne shvaćajući da time djeluje anakrono i ne uviđa bit problema, te ispada naivno smiješna (u *akademskom* smislu to je više odbacivanje nego kritičko zauzimanje pozicije, zatvaranje očiju pred zahtjevom da se spoznajno i problematski *profiltrira* postojeća teorija, ili, ako hoćete, paradigma; u konačnici stvar se svodi na opći *konsenzus*, koji je, *ruku na srce*, i sam relativistički pod krinkom čiste filozofije o *općem* kao pojmu, te metodi kao *oruđu*).

Kroz daljnja suvremena strujanja oko promišljanja znanosti sredinom 20. stoljeća relativističke teorije početnog tipa dobivaju svoj složeniji i konstruktivniji izraz unutar filozofske misli T.S. Kuhnove *paradigme znanosti*, K.R. Popperovih *dokaznih hipoteza*, J. Habermasovog *konsenzusa* i slično.⁴

4 Ova se tvrdnja ne može bezrezervno prihvatiti; potrebno je dodatno pojašnjenje koje, nažalost, mora ostati u kratkim crtama. Naime, promišljanje znanosti, njezina razvoja, metode i teorijskog okvira tijekom 20. stoljeća u navedenih autora i šire, netočno je okarakterizirati kao neku vrstu *relativističkih teorija*, a ne mogu se poistovjetiti ni s navedenima s kraja 19. stoljeća. Ovdje je riječ više o meta-teorijskom i meta-znanstvenom načinu promišljanja znanosti i filozofije, pa tako i spomenute relativističke teorije 19. stoljeća bivaju predmetom istraživanja. Problemski su okviri sasvim drugačiji, te je na primjeru Habermasa moguće uočiti okvirne sličnosti s hermeneutičkom tradicijom razumijevanja znanosti. No autori kao što su Kuhn i još više Popper mogu se dovoditi u vezu s relativističkim teorijama jer su neizravno u sukobu s njima zagovarali neku vrstu *znanstvenog objektivizma* koji u osnovi nije *apriorno-ontološki* nepobitan ni *spoznajno-ontološki* univerzalan.

U osnovi se ne slažem s relativističkim pozicijama bez potrebnog ograničenja. Svaki relativizam, ukoliko želi imati smisla, treba da ostane u granicama relativističkih *predispozicija* te sebe može jedino razumjeti kao *jednu od* mogućih teorija razumijevanja svijeta, sasvim relevantnu i opravdanu, ali bez zahtjeva za svojim općim važenjem. Dakle, objašnjavalačka moć relativističkih teorija ne smije zahtijevati univerzalnost svojih pretpostavaka kao *preduvjet* (klasično rečeno) za razumijevanje *pitanja o bitku*. Uzimajući dotadašnju filozofiju (dakle onu koja nije bila pozvana da problematizira relevantne zahtjeve relativističkih teorija) uz poneke izuzetke (Protagora, Kant, Nietzsche) smatram je dostatnim preduvjetom za pojavu relativizma. Filozofski problemi odnosa *svijesti i stvarnosti* logičkim su razvojem svojih teorijskih koncepcija *odgovora* doveli do opravdane pojave relativizma. Stoga se u relativističkim teorijama ne zrcali ništa negativno od filozofije, nikakav *izrod* njezina univerzalističkog dostojanstva. Pojava relativizma (u obliku različitih teorijskih okvira) s kraja 19. stoljeća i njegova kompleksnija nadopuna kroz problematiziranje znanstvenog znanja i njegove *teorijske provjerljivosti* tijekom 20. stoljeća povijesno je, ali i znanstveno sasvim opravdana, te ne može biti predmet kritike prije nego što se prihvati kao znanstveno-filozofski važeća.

2. *Istina aristotelovsko-tomističke filozofije kao philosophia perennis*

Philosophia perennis, ili vječna filozofija, pojam je koji se razvio u sklopu skolastičke filozofske misli i označava filozofiju nastalu na temeljima aristotelizma, djelomično platonističkih i augustinovskih učenja, te usavršenu i dovedenu do svog sadržajnog vrhunca u djelu Tome Akvinskog. Može se djelomično okarakterizirati kao *kršćanska filozofija*, iako sam pojam kršćanske filozofije treba gledati u širem smislu. Kao takva polazi od pretpostavke skolastičke filozofije i oslanja se unatoč različitim mijenama (kulturološkim, civilizacijskim ili teorijskim) na temeljne i nepromjenjive istine svojih prvobitnih postavki. Sam se pojam nadovezuje na djelo A. Steuca *De perenni philosophia* iz 1540. godine. *Vječna filozofija* može označavati bilo koju filozofsku intenciju da se filozofski odgovori na neka vječita pitanja koja zaokupljaju čovjeka, no uglavnom se kreće i ističe kao ekskluzivan pojam skolastičke i neotomističke filozofske tradicije pa sve do naših vremena.

Aristotelovsko-tomistička filozofija sebe doživljava kao kraj i ujedno vrhunac filozofije, odnosno vječita varijanta jedne te iste umne djelatnosti kroz sva buduća (a i prethodna, antička – jer se smatra legitimnim nastavljajem) vremena. Kako bih pokazao što vjerodostojnije o čemu je riječ, poslužit ću se sljedećim citatom iz knjige R. Brajičića, koja se može shvatiti kao svojevrsan dobronamjerni i korektni pokušaj izlaganja osnovnih postavki takve filozofije:

»Polazim od stajališta da je filozofija u biti završena. Njezin završetak vidim u aristotelovsko-skolastičkom filozofskom sustavu. Svojim filozofskim fragmentima želim svojim razmišljanjima pokoji stvar u svezi s tim sustavom s većim ili manjim uspjehom osvijetliti ili produbiti, pri čemu se katkad suprotstavljam, a kadšto zblížavam elementima kojega drugog filozofskog sustava.«⁵

Ipak, sasvim otvoreno postavljam pitanje o značenju iskaza da je filozofija u biti završena?! Kakav smo smisao biti filozofije takvog predznaka dobili u odnosu na svaki budući, ali i svaki drugačiji pristup filozofiji i općenito znanosti. Ona time ne samo što se ogriješila o vrijeme, poimanje povijesti, trenutak i razvitak filozofije, nego je postala sama sebi granica. Doživljavajući sebe kao vrhunac filozofije ograničila je svoje filozofsko iskustvo mišljenja isključivo na već postojeće teorije i dosege, te filozofiju razumijeva kao interpretaciju i produbljivanje zadanih istina. Time je za nju *istina svijeta i filozofirajućeg bića* koje nastoji oko te istine zapravo istina nje same.

Iz toga izvodimo dvostruku posljedicu:

1. *philosophia perennis* kao vrhunac i *uvjetni dovršetak* filozofije dana je u vremenu. Um se nameće kao gospodar vremena. Pitanje o bitku posredstvom razumijevanja odnosa supstancije i akcidentalnosti, pitanja uzročnosti i posljedice, bivstvovanje po sebi i bivstvovanje putem drugoga, razumijevanje duše na temeljima trodiobe kao vitalne, animalne i razumske, kategorije razuma, pojam kao bit stvari, apstrakcija, teorija spoznaje kao realizam, i tako dalje, sve su to jednom za svagda artikulirani problemi koje treba razumjeti i interpretirati skolastičkom metodom. Svaki drugi problematski zahtjev neke naredne filozofije potrebno je gledati u okvirima prethodno navedenih vječitih postavki. Mogućnost da se bude možda u krivu a priori se odbacuje. Slika božanske vječnosti odražena je u ogledalu vječne filozofije o propadljivom i prolaznom univerzumu. Mi ne ulazimo dublje u valjanost i opravdanost skolastičke misli (neka ovim putem bude rečeno kako je vrijedna *detaljnog* proučavanja), nego za potrebe tematskog problematiziranja odnosa *uma i vremena* tvrdim kako je takva filozofska orijentacija jednom za sva vremena postavila isključive odrednice *pojma* i *metode*, neovisno o bilo kakvom zaokretu u promišljanju. Takav um je s obzirom na vrijeme postao trom i masivan, te se teško odriče nekih svojih zabluda.

5 Rudolf BRAJČIĆ, *Filozofija i filozofije*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1999, 13.

2. kao drugo na ovom se primjeru izražava sklonost zapadne filozofije da sebe očituje u vlastitoj predrasudi *svemoći* svog znanja i istine kulturološko-znanstvenoga kruga u kojem se živi. Smatram da je takvo iskustvo predaje i civilizacijskog nasljeđivanja nedovoljno i promašeno razumijevanje blagodatni tradicije i kulturnog identiteta.

No na ovom se mjestu pitamo zapravo o nečemu drugom: Zašto je vrijeme – shvaćeno u najširem smislu kao čovjekova mogućnost da se kroz povijest znanstveno i kulturno ostvaruje u zbilji – zapostavljeno u odnosu naspram vječitih principa uma (koji su blago rečeno diskutabilni)? Um i vrijeme prožimaju se, interaktivni su; čovjek razumom nastoji shvatiti svijet i zbilju u kojoj se nalazi. Filozofski problemi različitih predznaka zasigurno jesu stalna i vječna pitanja kojima se čovjek vodi i na koja pokušava dati odgovor. Ipak postavke koje proizlaze iz razumijevanja svijeta i inih pitanja ne mogu biti umno postulirane kao nezamjenjive. Svaki filozofski pokušaj da se u obliku sistema ponudi odgovor na pitanja koja zahtijevaju tumačenje, te da se takav sistem uzme kao jedini relevantan, ogriješio se o svoje, ali i o svako buduće vrijeme. Ukoliko se neka filozofija razumije kao vječna, ona je implicitno postavila problem vremena zanemarujući njegove odrednice. U vječnome leži i pojam vremena, koliko god se neko trudio shvatiti vječnost kao atemporalno stanje, ono je ipak posredovano poimanjem vremenitosti i njezine negacije. Na ovom mjestu možemo se osloniti na Ortegu y Gassetu, španjolskog filozofa koji je iz različitih filozofskih pobuda došao do sličnog zaključka:

»Dok trajno traje koliko i samo vrijeme u svojoj ukupnosti, ono vječno jest prije nego što vrijeme počne i nakon što završi, no u sebi jasno sadrži sve vrijeme, to je hiperbolično trajanje, nadtrajanje. (...) Nema, dakle, veće heterogenosti od one između atemporalnosti koja je sastavni dio istina, i temporalnosti ljudskog subjekta koji iste otkriva i promišlja, poznaje ili nepoznaje, ponavlja ili zaboravlja. (...) Pa ipak, osnovna tema povijesti, želi li ona jednoga dana ozbiljno postati znanost, ne može biti ništa drugo do pokazati kako su ta i ta filozofija, ili taj i taj politički sistem mogli biti otkriveni, razrađeni i, na koncu, proživljeni jedino od strane tog i tog tipa ljudi koji su živjeli u to i to doba.«⁶

Svako iskustvo svijeta, pa tako i filozofsko nastojanje da se shvati taj svijet i protumači, nastaje u određenom kontekstu, a taj kontekst označava um u vremenu⁷. Pojedini čovjek razumije sebe kao smrtno biće, jednom dano rođenjem

6 José ORTEGA Y GASSET, *Što je filozofija?*, Zagreb, Demetra, 24., Leksija I, 25 i dalje.

7 Ovako izloženo stajalište moglo bi se shvatiti kao svojevrsan *perspektivizam*. Ono to u osnovi i jest, ipak perspektivizmom se tek djelomično služim u pogledu u kojem je i hermeneutička tradicija okvirno prisutna u ovom radu. Ono što treba uvidjeti kao razliku jest da ni jedan od navedenih smjerova filozofske misli ne izvlačim do kraja u njihovim posljedicama. Ovaj rad ostaje u daleko skromnijim dimenzijama razumijevanja perspektive i interpretacijskog horizonta hermeneutike.

i prekinuto umiranjem (neovisno postojao zagrobni život ili ne), te se nadopunjuje svojim *vremenovanjem* uronjen u tradicijski tok. Stoga svaki filozofski sustav koji pretendira na prividno važenje za sva vremena mora u sebi ostaviti mogućnost da se, u najmanju ruku, korigira u nekom drugom vremenu, budućem, putem njega. Ovdje nije riječ ni o kakvom *povijesnom relativizmu* (iako nije ni on isključen), nego o problemu ograničenosti ljudskog znanja, posredovanog čovjekovom razumnošću i željom za što većom spoznajom, koja se uvijek iznova *ostvaruje*. Tradiciju je jedino moguće prihvatiti i razumjeti pomoću ispravnoga poimanja prošlosti kao povijesnosti, a to ne ide izvan ispravnog razumijevanja vremena. Skolastička filozofija u svom nastojanju da postulira *akt bitka nekog bića* kao jedino istinsko filozofsko pitanje zapravo je u osnovi metafizika. Metafizičnost skolastičke filozofije njezino je polazište, a ne nekakav zadobiveni sadržaj. Stoga i ne čudi što takva filozofija podržava klasičnu podjelu filozofije na discipline. Već kod Aristotelova govora o Bogu takva misaona preokupacija označena je kao *prva filozofija*. Ta prva filozofija stjecajem će okolnosti postati metafizika. Ona bi trebala dati odgovore na posljednja pitanja, odnosno promišljati *biće kao biće* na osnovi temeljnih principa bivstvovnog određenja. Daljnjim povijesnim razvitkom prva će filozofija preko Alberta Velikog doći i do Tome Akvinskog, te zadobiti u tom vremenu svoj školski izraz. Ne samo prva filozofija nego i cjelokupna klasifikacija filozofije preuzima se od Aristotela. Novost nove skolastičke pozicije je, pak, u činjenici da ona biva dovedena u odnos spram pozitivne objave Boga u okvirima katoličanstva. Za svoje vrijeme takva je filozofska pozicija bila poprilično revolucionarna. Postojeća paradigma dotadašnje teo-filozofije bila je ipak neki oblik revidiranog platonizma u djelima crkvenih otaca, prije svega Sv. Augustina. Skolastička filozofija spaja različite utjecaje i poprima svoj zreli oblik kao *filozofija bitka*. Nakon što je uspjela na sebi specifičan način sistematizirati grčku i dotadašnju kršćansku filozofsku predaju, napravila je korak dalje i sebe označila kao vrhunac filozofije, ne samo svoga vremena već i filozofije uopće. Ako nisam negdje u svojoj površinskoj analizi učinio pogrešku, pokušat ću ukratko izreći dvije posljedice toga. Prije svega takva je filozofija napredovala bez neophodnog smisla za povijesnost znanja i uopće mogućnosti da se djelomično bude u krivu. Ona čak i da jest za svoje vrijeme značila neku vrstu filozofirajućeg maksimuma, jednom sebe označivši kao vrhunac i ujedno kraj, promašila je bit filozofije. S druge strane ona je došla u zanemarivo izmijenjenom obliku sve do našeg vremena. Ta činjenica svjedoči o veličanstvenosti njezina pothvata, ali i o sklonosti umnosti da se dugotrajno bude u krivu i ogriješi o vrijeme. Prema tome ne začuđuje Heideggerova ocjena da se takva filozofija kretala i razvijala u zaboravu bitka, izostanku onoga trajnog osluškivanja istine bića koja se skrivajući otkriva. Ukoliko bi se željelo preciznije i vjerodostojnije prikazati razvoj skolastičke misli u odnosu na daljnji razvoj filozofije od novovjekovnih problema, preko moderne pa sve do danas, potrebno je detaljnije izložiti pos-

tavke skolastičke misli, što na ovom mjestu nisam u mogućnosti učiniti. Ipak, smatram da je dovoljno rečeno za ovaj put, a tiče se problematike čovjeka kao razumne životinje i vremena u kojem on to pokušava biti.

Zeusov najmlađi sin, bog sretnog trenutka, jedinstvene prilike u kojoj je čovjeku dano da se ostvari, *Kairos*, prenesen na kršćanstvo označava vrijeme *spasenja*, posljednju opomenu i priliku svim ljudima; predstavlja nas same umne i razumne, ali ipak ovisne o trenutku, sretnom ili nesretnom, ovisi kako ga razumijemo u vremenu koje nam preostaje.

3. Nihilizam – jesmo li uopće sposobni za tako nešto

Tijekom ovog poglavlja, koje će se osvrtni na problem moderne znanosti i njezina ključna dva određenja, sadržana u *pojmu* i *metodi* kao oruđu znanstvenoga promišljanja, oslanjat ću se prilikom izlaganja na G. Vattima⁸ i njegovo razumijevanje odnosa znanstvenog napretka naspram nihilizma kako su ga naznačili u svojim djelima F. Nietzsche i M. Heidegger.

Na ovom mjestu sasvim ćemo proizvoljno odbaciti *školsko-metafizičku* poziciju kao neosnovanu da nam bude pri pomoći tijekom ovakvoga promišljanja. Iako je skolastička misao poznavala poimanje onoga Ništa, ona ga je razumjela isključivo u odnosu prema Stvaratelju. Razumijevanje nihilizma, kako ga želim ovdje izložiti, treba da je određeno isključivim čovjekovim razumijevanjem sebe. Gotovo se krećemo ne granicama usamljenosti. Ili kao što bi Vattimo rekao:

»Nihilizam se poglavito tiče samog bitka; premda to ne bi valjalo tako naglašavati kao da znači da se nihilizam, dakle, odnosi na nešto što je mnogo više, što je sasvim drugo nego *jednostavno čovjek*. (...) Za Nietzschea se čitav proces nihilizma može svesti na smrt Boga, ili na *obezvređenje vrhovnih vrijednosti*. Za Heideggera bitak se ništi ukoliko se posve pretvara u vrijednost.«⁹

Ako određujemo nihilizam iz pogleda čovjekova samo-razumijevanja ne znači da smo se ukorijenili u subjektivističkoj poziciji. Upravo suprotno. Razvoj moderne znanosti i, proporcionalno tome, tehnike još od novog vijeka oslanja se na shvaćanje subjekt-objekt odnosa. Subjekt spoznaje objekt, njegove okvire i granice, njegove odrednice te njegovu bit. Spoznati objekt u vidu znanja biva na neki način spoznajni posjed subjekta. Subjekt je spoznavajući uspio zagospodariti područjem bića, te svoje znanje otkriva kroz metodu znanstvenog rada. Time se i sama tehnika pojavljuje kao nastavak metafizike, u smislu da spoznaja bića ide ka tome da se biće u svom određenju shvati kao spoznato i predvidljivo.

8 Gianni VATTIMO, *Kraj moderne*, Zagreb, Matica hrvatska, 2000.

9 *Isto*, 20.

»Tehnika sa svojim globalnim projektom namjenskog ulančavanja svih bića u predvidljive i ovladive kauzalne sveze predstavlja najveće moguće širenje metafizike.«¹⁰

Metafizika je bitak poimala kao temelj zajamčen umom. Temelj pomoću kojega se biće može odrediti u njegovoj primarnoj kvaliteti onoga da jest. Biće, kad je već jednom spoznato, jest u svojoj objektivnosti i evidentnosti. Slično tehnika i moderni razvitak znanosti vide spoznaju bića u temelju njegova namjenskog postojanja. U oba slučaja subjekt je taj koji spoznaje objektivni red stvari. Moderna tehnika i znanost predstavljaju objektivnu spoznaju bića na osnovu znanja koje je u stanju stvari predvidjeti. Predviđanje se oslanja na temelj znanja posredovanog umom o biću kao spoznatom. Stoga su znanost i tehnika, kako ih ovdje vidimo, logičan nastavak metafizičkog mišljenja. Slično se i napredak uzima kao sam sebi svrha jer upravo u napretku spoznaje vidimo razvoj tehnike i znanosti, što nas načas vraća k vječnoj filozofiji.

No, što mi zapravo na ovom mjestu tražimo? Nismo li govoreći o nečemu samo-razumljivom došli do slijepe ulice. Mi ne tražimo ništa doli odgovora na pitanje na koji je način moguće da čovjek razumije sebe, ako je ovo netom izrečeno čak i samo djelomično istinito. Kako promišljati svijet i čovjeka dok se nalazi u tom svijetu? Preciznije govoreći: Hoćemo li čovjeka u njegovu pitanju o smislu svijeta u kojem živi postaviti onako kako to čine tehnika i znanost, ili na koji to način pokušava druga strana medalje izražena kroz metafiziku? Odgovor je sadržan u činjenici da treba napustiti subjekt-objekt relaciju prilikom promišljanja postojećih problema. Potrebno je napustiti poziciju subjektivizma, znanstvene tehnike i metafizike. A to je sadržano upravo u pitanju o nihilizmu i jesmo li uopće kadri za tako nešto.

U biti tehničkoga, reći će Heidegger, ne nalazimo ništa tehničko. Čovjek, ukoliko se odnosi prema svijetu posredstvom tehnike, on ga tek tehnički interpretira. On sam time ne postaje tehničan. Njegov je svijet tehnički ukoliko ga gleda iz vizure tehničke uporabljivosti. Imati svijet za sebe kao tehnički najmanje postavlja problem smisla postojanja u takvom svijetu. Zasigurno treba uvidjeti da ovdje nije na djelu nikakva negativna ocjena znanosti i tehnike (kod Heideggera), nego pokušaj razumijevanja biti tehnike i implikacije toga. Slično se možemo pitati i za bit metafizike. Takvo pitanje nije nikakvo metafizičko pitanje.

Nihilizam je u tom smislu pokušaj da se na krilima metafizike (ostavljajući po strani metafizičko pitanje, a misleći bit same metafizičnosti), te na postavkama znanosti i tehnike vratimo stvarima izvan njihove uporabljivosti (kako tehničke putem predviđanja danog preko metode, tako i metafizičke uporabljivosti bića na osnovama pojma uma). Ostaje pitanje zašto baš nihilizam na tom

10 *Isto*, 39.

putu. Ukratko govoreći nihilizam iz svoje dimenzije obezvrijeđenja postojećeg ništi stvari u njihovu rangovnom poretku. Nihilizam nihilira postojeću vrijednost uporabljivosti i otvara nam biće za nove sfere mogućnosti. Nihilizam daje biće bez njegova vrijednosnog ostvarenja izraženog u metafizičkom pojmu, znanstvenoj metodi, ili tehničkoj uporabljivosti. Time nihilizam nije neki filozofski stav niti doktrina, nego preduvjet mišljenja koje želi izaći iz dogmatičnosti subjekta i koje nasuprot sebi spoznaje objekt.

»Subjekt je *prevladan* zato jer je on aspekt mišljenja koje zaboravlja bitak u korist predmetnosti i predručnosti. To mišljenje između ostalog onemogućuje i shvaćanje života tubitka u njegovoj navlastitoj povijesnosti te ga reducira na moment samoizvjesnosti, evidencije idealnog subjekta znanosti; dakle briše ono što je u tubitku posve *subjektivno*, ukoliko je nesvodivo na *subjekt objekta*. Stoga humanizam metafizičke tradicije ima i represivan i asketski značaj, koji se intenzivira u modernom mišljenju, to više što se subjektivnost oblikuje prema znanstvenoj objektivnosti i postaje njezinom pukom funkcijom.«¹¹

Stoga i stavovi kako istina ne treba nas da bi se ostvarila, ili govor o krizi humanih vrijednosti već su unaprijed promašeni jer ne uviđaju zapravo da govore protiv sebe. Nihilizam ide onkraj stvari pružajući im mogućnost da se otvore u novom svjetlu istine, ne postulirajući umnost kao gospodara vremena za sva vremena.

Odakle vrijeme – zaključna riječ

(...)

pisat ću sutra

ili nakon što jučerašnji ostaci

postanu današnje okamine.

G. Grass

Vjera u um proizlazi iz spoznaje. Teoretičari spoznaje određuju opravdanost određene znanstvene teze ili filozofske eksplikacije posredstvom njezine pojmovno-metodološke analize dane kategorijama razuma. I neka je tako. Najveći broj ljudskih nastojanja da razumiju svijet oko sebe nalazimo u religijama, znanosti, umjetnosti i filozofiji. Vjera u um proizlazi iz povjerenja u spoznajne mogućnosti čovjeka. No čovjek je i vremensko biće, biće koje vremenuje. Problem vremena i pitanje odakle vrijeme kompleksni su zato što se vrijeme očituje dvosmisleno. Jednom je vrijeme mjera promjene u prostoru i ne može se misliti odvojeno od prostora, kao ni prostor mimo vremena, a drugi je to put vrijeme

11 G. VATTIMO, *isto*, 41 i 42.

koje smo mi sami. Čovjek konstituiran u vremenu predstavlja apsolutnu točku bivstvovanja u prostoru. Krajnja apstrakcija prostora jest moje tijelo, a vremena – Ja.

Metafizičko poimanje prostora i vremena kopni u bitku koji je spoznajno shvaćan kao apsolutna statičnost, a izdaje se kao dinamičnost bivstvovanja. Takav pojam uma i vremena treba odbaciti jer nas ne vodi nikamo. Metafizička spoznaja, a ujedno i znanstveno tehnička, imaju moć objašnjavanja s ograničenim dosegom, što je s filozofske strane iscrpljeno i nadideno.

Ono što je ovaj rad nastojao pokazati jest vrijeme koje se daje u *dionizij-skom plesu* potvrde života. Čovjek ne može biti *akt svog bitka* ukoliko on taj akt posjeduje posredstvom uma. Takva spoznaja je uobrazilja. Ona je ono životno-sahranjujuće, rekao bi Nietzsche, i kao takva ujedno je atavizam mišljenja koje nas treba dovesti u blizinu nas samih kao smrtnih bića. Apsolutna izvjesnost naše smrtnosti ne odgonetava svoj misterij našom zagrobnošću, nego umiranjem koje nam preostaje kao posljednja riječ bitka u nama. Naša je smrtnost ovo-strana i kao takva pronalazi svoje dostojanstvo u neponovljivosti svakog čovjeka. A to je *vrijeme*. Vrijeme ima svoj izvor u našoj konačnosti te je jedina mjera promjene u vremenu od Ja prema ne-više-Ja ovdje i sada. Svaka filozofija, ukoliko želi razjasniti pitanje smisla ljudskog postojanja, treba da počne od nje-gove smrtnosti. Nisu li to činile sve filozofije?! Možda, ali uvijek apstrahirajući razumom/umom od same smrti. Filozofija temeljena u prvenstvu i nadmoći *ratia* jest *računovođina* filozofija broja, koja pravi račun bez krčmara.

Alen Tomić