

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 141.134:1(091)
Есеј
Примљен: 29.08.2016
Одобен: 10.09.2016
Страна: 627-637

ДОСЛЕДНО ПРОМИШЉАЊЕ НОВОВЕКОВНЕ ПАРАДИГМЕ ПОСТОЈАЊА

/Научни осврт на књигу – Милан Брдар: *Између бездана и неба*: Критика Декартовог програма рациоцентричног утемељења као херменеутика нововековне филозофије, Београд: Институт друштвених наука; Нови Сад: Књижарница Зорана Стојановића, 2015./

«Слободан човек не сме ни једну науку изучавати ропски (...) Јер телесни напори, чак и кад се врше насилно, не чине тело нипошто горим, док се у души не задржава никакво наметнуто знање /τὸν ἐλεύθερον... βίαιον οὐδέν ἔμμονον μάθημα/.»
(Платон, *Држава*, 536ε)

Књига Милана Брдара, *Између бездана и неба*, садржи двадесет четири главе и многобројна поглавља, по којима се види схематска разведеност тематике и строго слеђена научна нит унутар које се гранају референтна сазнања. Стављајући у средиште Декартова разматрања о првој филозофији или метафизичке медитације, Брдар се осврнуо на све значајне примедбе које су им упућиване током претходних векова, не пропуштајући да успостави рефлексивну према Кантовом и Хегеловом разумевању, Хусерловим претресима њиховог значаја и Хајдегеровим оштрим примедбама (додуше, могао је да узме у обзир и анализу дату поводом Картезијеве шесте медитације од Еугена Финка). У том истраживању он је уочио три рациоцентричне грешке (претерану сумњу, лабилност солипсистичког начела и неодређеност критеријума јасности и развојности, са методским солипсизмом као поднаучном компетенцијом), концентришући се и на основну апорију утемељења – *мислим, дакле јесам* – али

тако да: „не знам колико знам“. Утемељење у том смислу није одрживо изведено услед иконокластичког карактера Декартовог скептицизма, са којим се као секуларним параверским елементом (ништа није радикално истинито код свих других, него само код нас) и самоурушава. Брдар сматра да ако Декартове *Медитације* нису утемељиле могућност сазнања и у љуштури модерног рационализма допуштају ширење фанатичне вере (солипсизам), то не значи да нису послужиле за политички ангажман модерног просветитељства.¹

Веома позната теза о аутономији ума (усуди се да се послужиш својим умом), по Брдару, подразумева ирационално темперовано просветитељство са схематиком конверзије у радикално критичног интелектуалца, тј. конвертовање у саучестништво у тоталитарним авантурама `спасавања човечанства`, које он демонстративно види у оптици абдикације од сопственог ума. Онтолошки слој устремљеног самопоништавања очитује се тек из социјално - егзистенцијалног раслојавања типологија знања из психофизиолошких претпоставки. Беконово учење о идолима као једно од централних учења модерног просветитељства, које има у виду урођене препреке за истинитост сазнања у људском роду, заједно са Декартовим програмом одстрањивања предрасуда као посредника у фиксирању фикције у чињеницу, према статусу истине која је изводива једино `из природе ствари`, или `природним разумом` као досезања истине путем искуства, сумњиво је како услед подвајања независности искуства од присуства идола (сем у инфантилизму илузије њиховог ограничавања уколико су свеобухватни), тако и услед `одбацивања свих предрасуда` у сврху `самопрочишћавања ума`, јер постоје и рефлексивне предрасуде (Е. Финк). Свака антиципација као варијанта идола позоришта и као људски производ /конструкција/, виђен је као препрека на путу ка крајњој истини, јер `претиче познате чињенице`, дочим је свако посматрање увек прожето и вођено теоријским средствима, па је сазнавање вазда рефлексивна ствари и критичка саморефлексивна, као антиципација у чијем их светлу и разумевамо. Брдарова аргументација о анахроности поперовске и куновске прогресивности историјски смењујуће теорије антиципације духа и/или парадигми, нарочито је изазовна с обзиром на закључак: „Према свему судећи, без врховне тачке свог укупног смисла у Богу емпиризам пада у убогу метатеорију, коју је било потребно под хитно реформисати најкасније почетком XX века. То није учињено. Уместо тога, емпиризам се `заледио` као оскудна англосаксонска традиција, која је најмање читав век анахрона позиција, која више ни у ком смислу не обавезу-

¹ Он ту чак наводи поређење које може да се учини и чудним: „Као што су протестанти истинито хришћанско учење имали систематизовано у Калвиновим *Institutiones* (протестантској *Summa theologiae*), тако Робеспјер има извор истине у Русоовом Друштвеном уговору (*Contract social*)... У случају Јакобинизма до видљивости је дошла фогура горе наведена као таутологија легитимације (Гл), нарочито у дискурсу Робеспјера, када све што чини оправдава `интересом народа` и `интересом револуције`, при чему се подразумева да је он персонификација природе `опште воље` (Русо) и да тај интерес зна на начин непроблематичне истине. Робеспјер је био у стању да све оправда (укључив истребљење својих сарадника) – изузев појаве сопствене главе под сечивом Гилотине.“ /Милан Брдар: *Између бездана и неба*: Критика Декартовог програма рационалног утемељења као херменеутика нововековне филозофије, Београд: Институт друштвених наука ; Н. Сад: Књижарница Зорана Стојановића, 2015, стр. 81/

је.² Конструкција као `људски производ` у том смислу није сводива на ранг привидности и обмањивања, а у њој је очит и стваралачки потенцијал, за који је, додуше, потребно да се обезбеди истанчаност, колико и рецентна стабилност у промишљањима која даје енергију инвентивне идејности.³

Продужетак таутолошке легитимације је очит и у марксистичком месијанизму, када се према законодавству историје, у чијој се власти сви налазимо, кретање ка социјалној опцији комунизма види као срећан космички случај. Космолошка легитимација игре на срећу тако добија свој хазардерски епилог у светско-историјској димензији догађаја `пада берлинског зида` и дојучерашњи помазаници носиоца промена `измене света` према утопијски срећном исходу принципа надања, показују како етичку дислегитимност са неодговорним конвертитством у неолиберализам, тако и онтолошку случајност прапочетне прецењености принципа утемељења. Они и не би били могући без прихватања максиме, коју Брдар налази у виду фаталистичке формуле калвинизма, да нас историја узима под своје и пре него што смо рођени. Сцијентизовано-харизматички принцип, без ког и нема модерног радикализма (баштињеном на декартовском солипсизму као просветитељском скандалу превођења анахроних месијанских стратегија у модерну науку), или рационализам који је програмски обликован као оруђе оправдавања тренутних интереса игре моћи и знања, аутор види да се преобратио у рационализоване симулакруме са самопародирајућим дискредитовањем умности. Са благом иронијом он се дистанцира од конвертитских недоумица нововековног рационализма, што није обезбеђено једино за наша, пословично недостојанствена држања у склоности теоријском варварству, него и за све такве случајеве, где се рационализам: «... у пракси се преобратио у рационализовање и приказивање било које праксе као умне: праксе ратова или дивљег капитализма, коначно праксе револуционара који у својој смелости и ентузијазму (као еуфемизмима фанатизма и лудила), хоће да свет дословно преокрену, и измене га из корена, у фикс идеји да ће тек

² Исто, стр. 107

³ Сам појам „конструкције“ имао је и призвук нечег вештачког, са чиме се давно позабавио Еуген Финк у својој студији о феноменологији феноменологије (VI-а картезијанска медитација), где је ставио у питање само метидичко полазиште феноменолошке редукције, тумачећи га као нову врсту наивности и аналитичке противречности. Свако тражење претпоставља важење некаквог знања о оном истраживаном, па је и важење света живота у преднаучном подручју такође у природном ставу, у коме није дат трансцендентални субјект напросто, него важење које може да се искључи у смислу ограничености природног става који условљава везаностима за свет. Природни став као исто тако трансценденталан, важи по себи (али не и за себе), па пробуђени трансцендентални субјект у извршењу редукције тематизује природни свет као свој корелат. Трансцендентални его тако релативизован универзум укључује у синтетичко јединство поимања у трансценденталној заједници монада, без јединства природе у онтолошкој форми, без саморазумљивог хоризонта предметне датости која нам се показује у генерализованости природног става. Утолико сама „конструкција“ не остаје наивна, али је њено важење оно променљивог производа бесконачне рефлексije трансценденталног јаства, које свет феноменологизује у садржајне ситуације, јер свет није конкретна представа, која би се емпиријски могла изоловати од општости у којој живи оно друго и другачије у претпостављеном јединству стварности /Fink, E., VI Cartesianische Meditation: Teil 1- Der Idee einer transzendentalen Methodenlehre, Husserliana, Bd. II/1., Dordrecht: Kluwer academic publishers, 1988 /1932/, S 61-74/.

тада, коначно, постати добар. Такође је, тако развијен до рационалистичке софистерије, у стању да све рационално дискредитује као неумно, нарочито трезвен и зрео ум који не главиња вођен илузијама.»⁴ Са оваквим приступима авантуре поимања се измештају на периферну квазиуметничку димензију игре обмањивања у привиђањима, маглећи хоризонте који су давно доспели до јасности и разговетности, али са помањкањем жеље да се сувишна јасност разговетно самерава са истином. Рационализације које су се базирале на саморазумљивим капацитетима просветитељског дискурса, преображене су са ерменевричком тезом о измени света у категорије економског либерализма, делећи са њима природу импресионистичке и релативизујуће непосредности. Како стоје далеко од промишљања из положаја `сада и овде`, тј. из тино-логије оног `тубивствовати` (Брдаров спретан израз `туствовати` /туство: *Da-heit*/), емпиризовани исечци праксе једино могу да крпе теорију из више или мање произвољно заустављаних истраживачких испитивања, који хоризонт реалног бивствовања из простора и времена, претварају у активност разновидних симулакрума. Помодарство које свој узгон добија сразмерно помањкању напора око овладавања елементарним претпоставкама значења теоријског дискурса, више је него раширено и готово масовизовано у мноштву написа олакотних продуковања расправа.

Проф. др Милан Брдар је философ млађе генерације наше послератне културне сцене и имао је да искуси разноврсне турбуленције које су задесиле наше друштво. У њима није увек лако било опстати и остати, јер се ерменевтичка теза о измени света у социјалистичком самоуправљању простирала и на сва подручја културе и друштва.⁵ Премда у Европи криза науке траје већ подруг векова, наша достизања хоризоната које она испоставља баш и нису увек сасвим успешна, као што бисмо то желели. Могло би се рећи да је и добро да криза траје, јер њен завршетак не би нужно морао да значи и добар крај. Утолико су нагомилани проблеми разлог за њихова отклањања, кроз суочавања са реалним значењима, а не за абдикацију ума или њихово бацање под тепих да се не би видели.

Брдар је кренуо у изворно савладавање проблема из `руку у тесту`, претресајући поново, заједно са Декартом, основне идеје Ја-Бог-Свет, којима можемо да установимо порекло кроз радикалну сумњу и осведочено сазнамо да

⁴ Милан Брдар: *Између бездана и неба: Критика Декартовог програма рациоцентричног утемељења као херменевтика нововековне филозофије*, Београд: Институт друштвених наука ; Н. Сад: Књижарница Зорана Стојановића, 2015, стр. 84

⁵ То говори из прећутног консензуса око мимоилажења прилике да се човек слободно изјасни о Марксу и његовом учењу: «... никоме није сметало то што друштвена наука, мимо презасићеног марксистичког наклапања уопште није била могућа. То ћутање до дана данашњег, само сведочи да су генерације формиране испирањем мозга, што се манифестовало у преконоћном прелазу на причу плиткоумног либетализма, уз једнако нетпелјив став према онима који мисле другачије. Услед тога, не би требало да нас чуди феномен да су готово сви, више него стручни марксисти, преко ноћи, почев од 1990. постали аматерски либерали, спремни да воду носе тој одавно пропаљој идеологији, која им је изгледала као нова, а да опет нису поставили пирање пожељности да се и она критички испита. Зар онда треба да нас чуди кад чујемо: `Ви, друштвењаци, нисте ни за шта!`» (*исто*, стр. 84)

Ја мислим, а не знам, да Бог ћути и зна, а да Свет прича и не мисли. Разграничавајући критеријум мишљења који је знање као епистемолошки компетентно разумевање, од оног које мисли кроз веровања и нагађања, Брдар га је успостављао кроз критеријум истине преко истинитог предмета, тј. не као адекватацију објекта и интелекта, него као идентитет облика нечега постојећег у божанском уму. То је значило да је предмет истинит када одговара свом појму или његовој одредби (од Платона до Хегела), јер је божански ум идентитет теоријског (трпног) и творачког (активног) ума, а божанске идеје су истините као узори свега што јесте у свету, па првобитни систем мудрости и јесте првобитно обличје система света.⁶ У том смислу човекова идеја која претендује на истинитост, као прецртана или копирана божанска идеја, мора да нађе своје место у том првобитном систему знања, кроз међусобну повезаност из начелног јединства, тј. кроз уклопивост идеје или појединачног знања у њега. Овај критеријум истинитости Брдар је развијао кроз оптику постојања Ја-Други, јер савршенство, свемоћ и доброта Божија, не допуштају да се верује како је Бог свет створио себично и у њему само мене и никог другог. Тако и доказивање било које моје идеје има смисла једино ако се доказује Другом, који није у то уверен, а не са ставом – „Доказујем ти, а тврдим да не постојиш.“ Сама сила егзистенције то не допушта, јер увек испоставља датост бића трансценденталних, али и историјских разлога.⁷

⁶ Могло би се рећи да се Божија мисао показује као истинита самим стварањем света, а не рецимо, некаквом његовом системском дедукцијом: „Наиме, свет као творевина божанске идеје није само постојећи, него је и истински свет, значи онај прави или најбољи од свих могућих.“ (исто, стр. 94) Рекуперишући ово Лајбницово схватање на најбољи начин, Брдар је пришао близу и Хусерловом налогу: «У ствари, читав један свет – ако би са том субјективношћу могли да изједначимо Хераклитову *psyché*, тада би за њу без сумње вредела његова реч: 'Границе душе нећеш идући пронаћи, ако и свим путевима пролазиш: тако дубок темељ (логос) има.' Заиста, сваки докучени 'темељ' поново упућује на темеље, сваки отворени хоризонт буди нове хоризонте, а ипак је бесконачна целина у својој бесконачности струјећег кретања усмерена на јединство неког смисла, али опет не тако, као да бисмо могли без даљњег да га сасвим дохватимо и разумемо; него, чим се мало домогнемо универзалне форме образовања смисла, ширине и дубине целокупног овог смисла стичу аксиоматске димензије: отварају се проблеми тоталитета као проблеми универзалног ума. Ипак, такво нешто није блиско почетницима, они почињу са слабо повезаним упућивањима, веома постепено се учи да се нађе суштаствен поредак рада и, што значи исто, како да се задовоље велика становишта, која се у току указивања и описивања касно сазнају као свеодређујућа.» /Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Haag. / прев. З. Ђинђић, Бгд: Дечје новине, 1991., стр. 139/

⁷ Исто, стр. 97 О томе није писао само Хегел, него је у новије време снажно истицао и Еуген Финк. Да би се стекао сопствени духовни облик у стваралачкој форми отвореног света, да би се садржаји знања учинили и личним, будући да карактеришу сам начин живота човековог јаства, за то је потребно да он изађе из себе и сусретне се са страним и непознатим у дубинској димензији своје личности, што 'човек масе' процењује као животни ризико и избегава услед потребе да се њиме управља. У време 'омасовљења' модерног живота људски живот више не припада себи самом, не подразумева мисаону слободу егзистенције, него страшну реалност колективних укалупљености /Fink, E.: 'Das Wesen der Bildung', in: Fink, E.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: erziehungswissenschaftliche Vorträge*, Hrsg. von Franz-A. Schwarz. – Würzburg : Königshausen u. Neumann, 1989; S. 141./

У свом објашњавању, Брдар креће од раног шеснаестог века у Европи, апострофирајући значај протестантске побуне против Римокатоличке цркве и испостављања значаја сукоба ауторитета и ума са употребом теолошког скептицизма. Он је констатовао да је тај сукоб изразито полемичког карактера и свођен на раван односа знања и моћи, са чиме се отворио - „проблем утемељења знања, који је био неодвојив од проблема моћи, односно власти.“⁸ Било је потребно да се појави нова врста знања која би превладала скептицизам и обновила универзализам, са неопходним ослоном у његовој утемељености, те грађеној друштвеној синтези која би показивала могућност обнове јединства европског света. Ученост нове природне науке развијала је рационалистичке претпоставке са теоцентричним карактеристикама, а имала је и улогу посредника у спору католицизма и протестанизма. Будући да они више нису били у стању да обезбеде јемства истинитости на начин нужности и општости: „Крiza вере и теологије је довела до проширења питања вере на питање знања: како је уопште могуће утврдити било шта истинито?“⁹, па се у растућем рационализму ухватио правац решавања проблема вере средствима знања. Брдар је веома елегантно приказао тај лук који су затегле новоразвијајуће се природне науке, од којих се очекивало разрешење темељне апорије, у којој је сукоб знања и моћи резултовао скептицизмом (како је то одлично подвукао и Хусерл), а то је исходovalo рационализације које су пратиле такав процес. Политика, идентитет и традиција су се испреплитали до те мере, да је само добром зналцу и вештом оку било могуће да се у томе снађе у одговарајућој мери. Уместо радикалне, решење се види у умереној сумњи као руководству при научним истраживањима, а уместо радикалног, умерени догматизам је потребан, да сазнања не би завршавала у поседу шарлатана и самоименованих надобудних генија. Како су и према Декарту, идеје и појмови које добијамо од Бога, без обзира на њихову јасност и одређеност истините управо зато што долазе од Бога, тако оне одвојене од Њега, представљају различите појмове. Пета *Медитација* застала је код разматрања како да утврдимо на који начин идеју добијамо од Бога, па проблем епистемичког разграничења код ког је Декарт заказао, може да се изведе из односа мислећег јаства према свету, јер у шестој медитацији он наглашава да под Њим или природом мисли на: „распоред творевина како је од Бога успостављен“ (Med. VI, 235-236). Како божанску идеју тек треба препознати, за шта нису довољни јасноћа и одређеност, те да је могуће да каткад и нејасна идеја буде истинита, методика јасности и одређености ту заказује по полемичкој оштрици разоривости туђих уверења.

Ако су само нејасне, туђе идеје није могуће с тиме одбацивати, него их је на основу смисла потребно учинити јасним, како би могло да им се суди ваљано. Ако се мисли да је оваквио показивање оскудности и недостатака Декартовог напора нешто што га дезавуише, то сигурно није била ни намера ни разлог писања Брдарове студије, без обзира на неодрживост основних поставки и његов методски солипсизам, јер је: „... парадигматичан и употребљив уп-

⁸ Милан Брдар: *Између бездана и неба*, Н. Сад: Књижарница Зорана Стојановића, 2015, стр. 22

⁹ *Исто*, стр. 31

раво са својим `недостацима`, као оквир рефлексije генезе и образовања потоње филозофије. Он је репрезентативан и у другом кључу, као оквир у којем иманентном анализом може да се демонстрира настанак модерне науке и филозофије под окриљем религије. Зато оваква контекстуализација Декартовог текста има смисао херменеутике целокупне модерне филозофије.¹⁰ Што се тиче легитимности увида у светлу историје филозофије, он се позива на Парменидову мисаону поему која афирмише бивствовање и тврди да је небиће привид, те уз Анаксагорину апорију о хомојомеријама и одвојеном нусу, види њихово разрешење у светлу Платонове и Аристотелове мисли. Антрополошко знање о душевним карактеристикама човека одређивало је и одраније његову ипостас или укупни појединачни склоп, преко обраћања унутрашњости (не тек код Августина или Декарта), са знањем да се: «тврди да се мора делати и говорити оно што ће човеку унутар оног човека дати највећу снагу и владарску моћ над оном многоглавом животињом. – ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος.»¹¹ То људски најјаче унутар човека ваљало би да буде извојевана победа врлинских знања над приземним интересима, који титанске црте карактера умевају да претворе у рогобатне обресе `многоглаве животиње`. Основ човековог јаства је живљење у свету живота које помирује субјективни и објективни приступ, кроз достизање знања у историјској димензији интересубјективног кретања и обележјима компетентних евиденција према критеријумима карактеристика присуства. У том настајању истине кроз таложене критеријума оприсутњених садашњости у нашем животу, конституишући смисао је појам бића према пореклу његовог смисла у дијалектици евиденција, достизаваној као постигнућа корените умности јаства овременеог у свету живота. Како је свет конкретно животно дати свет за сву могућу животну праксу, то је он и у антици кроз појам јаства, који ту није посебно тематизован, такође иманентно присутан, па се позивања на високе узоре античке паидеје у списима Платона и Аристотела не могу окарактерисати као изолована ствар историје филозофије и нека давно прохујала прошлост.

Монадолошки оквир јаствене субјективности сазнања и увида, са осведочењима у оно што је присутно у појавности /»туство« од *Da-sein*/, конкретизује се у свету живота као освештено јаство, тј. као она одређеност властитог бића, која са светом саучеснички испуњава интуиције у целини, или пак у идеји, и у којој свет тек и може да постоји по претпостављеној целовитости.¹² Та-

¹⁰ Исто, стр. 140.

¹¹ Платон (1976), *Држава*, Београд: БИГЗ, стр. 291. (– *Platonis opera* (1978), Tomus IV /*Respublica*/, гес. Brev. And. Crit. Instr. Ioannes Burnet, Oxonii: E typ. Claredoniano, 589b1) Психофизички састав појединца или сопство, касније се обично именује и појмом личности. Зато, према Платону, «слободан човек не сме ни једну науку изучавати ропски (...) Јер телесни напори, чак и кад се врше насилно, не чине тело нипошто горим, док се у души не задржава никакво наметнуто знање /τὸν ἐλεύθερον... βίσιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα./» (Пл. *Држава*, 536e1-4).

¹² У *Критици чистоог ума* Кант именује „умни појам форме целине“ који се као идеја никада не односи на нешто непосредно опажајно и његову сликовитост, него на оно неусловљено с обзиром на тоталитет услова, као темељ синтезе свега условљавајућег у постојању. Као представе неусловљене целовитости бивствовања, идеје су видљиве као ствари по себи и као појаве, а опет збир свих предмета могућег искуства и као збраност свих појава, Кант именује светом, од-

ква конкретизујућа форма трансценденталне егологије, њена евидентно јаствена редуktivна основа, или како каже Аристотел, њена прва суштина /*πρώτη οὐσία*/ – Сократ, Калија, Платон,¹³ ослобађа за оно што данас зовемо обликовањем личности. Бивствујуће се тако казује многоструко, тј. у свим видовима бића исказиваним коришћењем подлежећег /вршиоца радње/, придајућег /извршног вида/ и повезаности ствари /реалних претпоставки/ (субјекта, предиката и копуле). У том смислу, Хегеловим увидима може да се приговори, како то Брдар одлично увиђа, све сем недоследности у прелажењу од `ја мислим` на `ја знам`, са развијањем пуног историјског и логичког простора методе која то обезбеђује. Са тиме је нововековни пројекат умности у модерни дефинитивно довршен у науци о Богу као првој философији.¹⁴ Као и код Аристотела, услов да се за неки субјект може рећи да је нешто (*τόδη τί*), или да је то управо бивствујуће (*ὄν*), те да би ишта приближније о њему могло да се објасни, неопходна је употреба категорија, којима то које бивствује лежи у основи као највиши, свеобухватни род, који не спада у дефиницију (Ар., *Мет.*, 1045^b). То важи и за једно и суштину који су једнаки (Ар., *Мет.*, 1053^b15-20) и одговарају на питање шта и како ишта јесте. Шта нешто јесте означава прву суштину као *πρώτη οὐσία*, и у том смислу обухвата и како јесте то што јесте као *δεύτερα οὐσία*, а то значи двозначно, где роду као оном што одређује шта јесте, припадају несамостална својства за оно шта се на некој ствари показује. Придизање из ове двозначности (прве) философије ипак је могуће и по непосреднијим, психолошким структурама значења, где је традицијом укрупњена рационална онтологија проширива са `простинолошким` структурама, тј. `психолошким` садржајима онтолошких датости из односа `спрам чега`, у којима би се преструктурирала према постојећем датом карактеру слободе појављивања унутар самих појава, а што би такође значило и према ликовима односа трпног и активног ума, задобијаних према фактичностима сагледаваних суштина `унутрашњег иностранства`, које се испостављају као самериве према

ређујући и његов нужни појам: „Све трансценденталне идеје, уколико се тичу апсолутног тоталитета у синтези појава, називам појмовима света.“ (Кант, И.: *Критика чистог ума*, Бгд., 1990., /А 407; Б 435/) Расправљајући о човеку као стожеру поретка света, Радивоје Керовић је лепо напоменуо: „Свијет је схватан и као цјелина стварности и хармонично устројен систем. Он је поред поља стварности обухватао и подручје још непостојећег и могућег. Код Канта је, на примјер, означавао и садржај могућег искуства и трансценденталну идеју свијета као услов могућности искуства. Не треба сметнути с ума ни Кантову природну импресију и задивљеност свијетом, звјезданим небом над њим и моралним законом у њему.“ (Керовић Радивоје, *Самобитност и достојанство*, Стари Бановци, Београд: Бернар ; Бања Лука: Ризница духовног блага, 2015., стр. 148)

¹³ „Отуда је јасно да уопште не треба постављати облике у смислу праузора (а они би се најпрет могли потражити јер су суштине у највишем степену), него је довољно да се уведе то што рађа, тј. узрочност лика у твари. А већ то целовито, тај такав лик у таквим костима и месо, јесте Калија или Сократ.“ /*Мет.*, 1034^a6-7/

¹⁴ «Због тога ће му апологији рационализма, огрезли у цинизму, пребацити `грешну везу` с теологијом и биће анатемисан од свих: од нових генија авантуристичког левохегелијанизма до последњих сцијентистичких луда плитког англосаксонског позитивизма. Њихова групна епохална брука је у томешто Хегел том теологијом нововековни рационализам само доводи до краја и до појма, на начин на који нико други за то није био способан.» (Брдар, 2015., стр. 211-212)

људској умности и чулности у излагању.¹⁵ Брдар је и ту донео разјашњене и развојне, али и драстичне увиде, секући без сувишних скрупула и Хусерлов подухват да у рефлексији буде радикалнији од Декарта: «Зато му је подухват пропао на три питања: 1) У својој V Медитацији дошао је до границе солипсизма у виду проблема: како могу да знам да Други није мој сан или дупликат? /Картезијанске медитације I, Загреб: ЦКД, 1975, стр. 113/ 2) *Ego cogito cogitatum*: ја мислим мисли. Део истог проблемског комплекса представља и питање: како сазнање може да превазиђе себе и поуздано сретне своје објекте, то јест, како могу поуздано да знам да... сазнајни акти нису само моји доживљаји, већ да постоји и оно што њима сазнајем?» /Картезијанске медитације II, Загреб: ЦКД, 1975, стр. 33/ 3) Ако прихватимо могућност заједнице монада (монадолошка заједница), како је међу њима могућа веза/комуникација? Уместо одговора 'Никако!', на сва три питања, Хусерл се у сопственом кругу вртео још неко време – и то је био крај.»¹⁶ Овако 'одсањан сан' о програму утемељења 'строге науке', није и једино што може да се повеже са Хусерлом, а то, наравно, мисли и Брдар, тако да Хусерлов пут бављења суштинама као формална онтологија иде преко трансценденталне феноменологије као праве онтологије која поставља питање смисла бића јер се бави конститутивним смислом битија, тј. она је кроз разумевање бића у свету и бића као таквог конкретна и универзална онтологија.¹⁷ Како технологија и капитал хоће човека искључиво у функционалном виду, јасно је да из перспективе капитала човек застаревља као нерационалан, јер не може да ради 24 сата, па као непрецизан и утолико несавршен бива тек 'нужно зло' које недовољно постаје машина, док му се не нађе и замена: «Прво је, као што смо видели, био замењиван Бог. У другој фази, обновљен је дејством из машине модерне технологије (*Deus ex machina*). У преосталој фази с човеком ће бити као с Богом у првој, кад је већ хтео да заузме његово место. *Homo ex machina*. Нестаће у машини с којом ће се фузионисати и која ће га, на крају, заменити. Погледамо ли, дакле, савремени свет у светлу овако трансформисаног Хегеловог апсолута, не можемо а да не чујемо како се, над гомилом англосаксонских занатских аутора, који данас диктирају тон филозофије и њено срозавање до увреде ума, у окружењу научним медио-

¹⁵ Изворно сагледавање човека код Аристотела подразумевало је и психолошко протоусиологично схватање: „Него очигледно је и то да је душа прва суштина, а да је тело твар, док су човек и животиња то из обоје као нешто опште; а Сократ и Кориск, ако је чак и душа Сократ, јесу нешто двоструко (они су с једне стране као душа, а с друге стране као то збирно), а ако су напосто ова душа или ово тело, тада су као то опште и то појединачно.“/Мет. 1037^a6-10/. Види и моју студију - Петровић, Александар: 'Хегел и идејни динамизам платоновске дијалектике: Прилог савременом разумевању научне логике као онтолошког и теолошког вида бивствовања', Нови Сад; Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет у Косовској Митровици; Култура полиса; Графомаркетинг, 2010., стр. 170-174.

¹⁶ Милан Брдар: *Између бездана и неба*: Критика Декартовог програма рациоцентричног утемељења као херменеутика нововековне филозофије, Београд: Институт друштвених наука ; Н. Сад: Књижарница Зорана Стојановића, 2015, стр. 316. Да ту ипак има и продужетака након оваквог краја (рецимо онај Финков са шестом медитацијом), види и студију Милан Узелац (2009), *Феноменологија*, Нови Сад: Верис 130-143., као и Милан Узелац (2011), *Практична феноменологија*, Вршац, стр. 33-45 /www.uzelac.eu/

¹⁷ Исто, стр. 318-321

критетима и политичким креатурама, у генерално ужасном стању из којег нико није у стању да нађе излаз, пролама Хегелов грохотан смех. Зашто да не, мало освете за вековно плебејско исмевање? Зар и наша епоха, као и све претходне, не пропада у забави, радости и весељу? Ништа новог под капом небеском.»¹⁸ Функционализује се образовање као такво и технолошко (дигитализовано) знање се фаворизује без задршке као услов друштвеног и историјског напретка. Без перспективе образовања у поимању креће се на нарушавање устаљених и проверених начина стицања знања, а са тиме успостављају и карактеристичне црте модерних технологизација друштвених система који производе разорне последице. Она је заправо тада смештена у његово унутрашње иностранство, у докетизам коме мишљење служи само као параван за деконструктивна самоприказивања.

У исходишту вредносног урушавања Брдару се наметнула и философија Мартина Хајдегера: «Он је једини у филозофији XX века стартом од егзистенцијалне ситуације у медијуму пустоши, као чисте позитивности без суштине, пошто је Бог свет напустио (или боље, пошто га је свет протерао, убијајући га у људима), покушао да направи нешто више филозофије од пуко-програмског изјашњавања егзистенцијализма.» (стр. 335) Уз сасвим разуђено излагање темељног крокија Хајдегерове философије (додуше без упуштања и у њен смисао преко његовог личног ангажмана у NSDAP, са Гадамером и другим истакнутим ученицима, док је Еуген Финк каријером платио за неучествовање у том здруженом подухвату), он закључује да исправно схваћено питање о бићу прелази у питање о човеку без антропологизација на трансценденталном нивоу, али додуше на другом месту и по другом реду, па овде ваља поменути и Финков увид: „Светски положај људства је такође одређен, када само бивствовање себе мисли у човечности... Разрван начин живота, у његовој пролазности према оригиналу мислећи око знања, јесте метафизичко место, где бивствовање само себе мисли и покреће се у појму. У мислећем нацрту апсолута, свет и истина постоје у утихлој светској ноћи, /која/ свеједно /постоји и мимо/ од те говореће звери. Као нацрт бивствовања човек је *смисао земље*.“¹⁹

Са заиста самораздирућим тоновима довршава се философија у савременисти, па са поверењем у тезу да ће теорија накнадно да дође током практичног рада, те да је приоритет практичног деловања неупитан, јер је могуће његово кориговање (а да се притом за негативне консеквенце таквог рада не одговара исто тако практично), тешко да може да се стигне даље од посмодернистичких симулација, да се и не помиње степен деперсонализације који то извољевање подразумева. Брдарова књига у том погледу снажно одскаче од просечности, јер радикалност повезује са истинствовањем, а ову опет са смис-

¹⁸ Исто, стр. 331-332

¹⁹ „...Das Weltstellung des Menschen ist dadurch bestimmt, daß das Sein selbst sich denkt im Menschen... Das gebrechliche Lebewesen, das in seiner Vergänglichkeit noch eigens denkt darum weiß, ist der metaphysische Ort, wo das Sein selber sich denkt und sich bewegt im Begriff. Im denkenden Entwurf der Absoluten, das Welt und der Wahrheit existiert in der schweigenden Weltnacht allein dieses redende Tier. Als der Seinsentwurf ist der Mensch der *Sinn der Erde*.“ /Eugen Fink, *Philosophie des Geistes*, Wuerzburg: Koeningshausen und Neumann, 1994., S. 81./

лом људскости и теантрополошким коренима бивствовања, за које може, ваља и исправно је да се зна. Будући да у самодовољном потрошачком свету само тематизовање знања не недостаје, јер се у ситуацији појачаног одсуства потребе за самим мишљењем, оно потискује у све дубљу анонимност, ово Брдарово конструктивно излагање чини изузетак каквих нема још много по земаљском шару, како по обухватности, тако и по стилу. Премда је и из референци јасно да је његов вокабулар грађен пре свега према критеријумима философије науке и англосаксонског говорног подручја, то га није спречило да уђе и у истанчане нијансе значења континенталног философског стила, те у њему покаже пуни сјај властитог мишљења. Док се чита, стиче се утисак једног сасвим оствареног философског аутора. Искричавост његовог језика, са којом уме да зађе у дубинске слојеве битија, једнако као што уме полемички да зачини решавање проблематике, свакако да је веома подстицајна у пробуђивању дубљег философског слуша.

Литература:

1. *Aristotelis Metaphysica (1978)*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii /prevod B. Gavela, Bgd., 1975.; T. Ladan, Zgb., 1987./
2. Milan Brdar (2015): *Između bezdana i neba: Kritika Dekartovog programa raciocentričnog utemeljenja kao hermeneutika novovekovne filozofije*, Beograd: Institut društvenih nauka ; N. Sad: Knjižarnica Zorana Stojanovića
3. Kant, I (1990): *Kritika čistog uma*, Bgd.: BIGZ
4. Kerović Radivoje (2015), *Samobitnost i dostojanstvo*, Stari Banovci, Beograd: Bernar ; Banja Luka: Rizinica duhovnog blaga
5. Petrović, Aleksandar (2010): *Hegel i idejni dinamizam platonovske dijalektike: Prilog savremenom razumevanju naučne logike kao ontološkog i teološkog vida bivstvovanja*, Novi Sad; Kosovska Mitrovica: Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici; Kultura polisa; Grafomarketing
6. *Platonis Opera (1976-1978)*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, - T. 4.: *Respublica /Država/; Timaeus /Timej, Timaj/.*
7. Fink, E. (1988), *VI Cartesianische Meditation: Teil 1- Der Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana, Bd. II/1., Dordrecht: Kluwer academic publishers, /1932/
8. Fink, E. (1989): *Das Wesen der Bildung*, in: Fink, E.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: erziehungswissenschaftliche Vorträge*, Hrsg. von Franz-A. Schwarz. – Würzburg : Königshausen u. Neumann
9. Husserl, E. (1936/1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Haag. /prev. Z. Đinđić, Bgd: Dečje novine, 1991.
10. Milan Uzelac (2009), *Fenomenologija*, Novi Sad: Veris /www.uzelac.eu/
11. Milan Uzelac (2011), *Praktična fenomenologija*, Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača /www.uzelac.eu/

Uputstvo saradnicima o priložima:

Tekst poslati na e-mail adresu ljubisa@kpolisa.com (ili preko kontakt forme na adresi www.kpolisa.com). Tekst treba biti pripremljen u formatu B5 (17,6x25,0cm), u fontu Times New Roman, veličina fonta Size: 11, tastatura Serbian (Cyrillic), jednostrukog proreda Line spacing: Single. Maksimalni obim originalnih naučnih i preglednih radova je jedan autorski tabak (ili 36300 karaktera sa razmacima). Na prvoj strani, iznad naslova rada, u levom gornjem delu treba napisati ime, prezime (u fusnoti dostaviti kontakt sa autorom: e-mail, tel.), ustanovu, mesto a ispod naslova rada sažetak (do 150 reči) i ključne reči (najviše sedam) na srpskom i jednom od svetskih jezika.

Strana imena pisati transkribovana, a kod prvog navođenja iza imena u zagradi staviti ime u originalu.

Primer: Brodel (Braudel).

Kod citiranja ili pozivanja na izvor iza citata navesti u zagradi prezime autora, godinu izdanja i stranicu, pismom kojim je štampan izvor na koji se poziva.

Primer:

(Veber, 1976: 341); (Weber, 1989: 59).

Isto pravilo važi i kod navođenja literature u spisku literature na kraju spisa.

Primer:

1. Le Gof, Žak (1997): *Vreme, rad i kultura srednjovekovnog Zapada*, Svetovi, Novi Sad,
2. Robins, Kevin (2001): *Kiberprostor i svijet u kojemu živimo, Kiberprostor, kibertijela i cyberpank: kulture tehnološke tjelesnosti, uredili Mike Featherstone i Rober Burrows*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb,

Fusnote koristiti samo za propratne komentare.

Napomene: Radove objavljene u časopisu, nije dozvoljeno preštamovati ni u delovima ni u celini bez saglasnosti izdavača. Ocene iznesene u radovima stavovi su autora istih, i ne izražavaju mišljenje uredništva časopisa.

Rukopisi se recenziraju, i ne vraćaju autorima. Objavljeni radovi se honorarišu u skladu sa finansijskim mogućnostima izdavača.

Izlaženje časopisa finansijski podržao:

Pokrajinski sekretarijat za kulturu i informisanje AP Vojvodine

<http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/>

Štampanje časopisa finansijski podržala:

Beogradska poslovna škola, Kraljice Marije 149. Beograd

Ekonomist doo, Novi Sad