

Наслов оригинала
Martin Heidegger, *Holzwege*,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

МАРТИН ХАЈДЕГЕР

ШУМСКИ ПУТЕВИ

Едиција „НА ТРАГУ” у 2000. години ужива подршку
Фонда за отворено друштво

Превод с немачког
Божидар Зец

Уредник
Илија Марић



БЕОГРАД
2000.

Holz (шума) стари је назив за *Wald* (шума). У шуми су путеви који се, махом зарасли, нагло прекидају тамо где још није крочила људска нога.

Они се зову шумски путеви.

Сваки од тих путева има свој посебан правац, али у истој шуми. Често се има утисак да су слични један другом. Али то је само такав утисак.

Дрвари и шумари познају те путеве. Они знају шта значи бити на шумском путу.

ИЗВОР УМЕТНИЧКОГ ДЕЛА

Извор овде значи оно одакле и чиме нека ствар јесте што јесте и каква јесте. То што нешто јесте, то што оно јесте какво јесте, ми називамо његовом суштином. Извор нечег јесте порекло његове суштине. Питање о извору уметничког дела јесте питање о пореклу његове суштине. Према уобичајеном мишљењу, дело настаје из уметникове делатности и посредством ње. Али чиме је и откуд је уметник то што он јесте? Он је то захваљујући свом делу, јер када се каже да се мајстор познаје по свом делу, то значи: тек дело допушта да се уметник појави као мајстор своје уметности. Уметник је извор дела. Дело је извор уметника. Нема једног без другог. Али ни једно од њих само није основа другом. У себи и у свом узајамном односу уметник и дело, свако од њих, *јесу* захваљујући нечем трећем што је пре обога, то јест захваљујући оном одакле уметник и уметничко дело имају своја имена – захваљујући уметности.

Иако је уметник нужно извор дела на другачији начин него што је дело извор уметника, сасвим је очигледно да је уметност, са своје стране, извор и уметника и дела на потпуно другачији начин. Али, може ли уопште уметност да буде извор? Где се и како појављује уметност? Уметност – то је још само реч којој више не одговара никаква реалност. Она се може сматрати збирним појмом у који смештамо само оно што је у уметности збиљско: дела и уметнике. Чак и ако би реч „уметност“ значила нешто више од збирног појма, оно што се под том речју подразумева могло би да постоји само на основу ре-

алности дела и уметника. Или је, можда, обрнуто? Можда дела и уметници постоје само зато што уметност постоји као њихов извор?

Ма како да се одлучимо, питање о извору уметничког дела постаје питање о суштини уметности. Пошто питање да ли и како уметност уопште постоји мора ипак да остане отворено, покушаћемо да суштину уметности нађемо тамо где уметност несумњиво преовлађује. Уметност се налази у уметничком делу. Али шта је и на који начин јесте дело уметности?

Шта је уметност – то би требао да се закључи из дела. А шта је дело – то можемо сазнати само из суштине уметности. Свако лако уочава да се крећемо у круг. Здрав разум тражи да се тај круг избегне зато што он нарушава правила логике. Претпоставља се да се путем упоредног разматрања постојећих уметничких дела може установити шта је уметност. Али како да будемо сигурни да заиста такво разматрање темељно на уметничким делима, ако пре тога не знамо шта је уметност? И као што се до суштине уметности не може доћи скупљањем обележја постојећих уметничких дела, исто тако до ње се не може доћи ни извођењем из виших појмова: јер и то извођење већ има у виду одређења која морају бити довољна за то да би нам оно што већ унапред сматрамо уметничким делом представило као такво. Али издвајање дела из датих предмета и извођење појмова из општих принципа подједнако су ту немогући, па они који то раде обмањују сами себе.

Морамо, дакле, ићи у круг. То није ни средство за невољу ни недостатак. Поћи тим путем јесте снага мисли, а остати на том путу јесте светковина мисли, под претпоставком да је мишљење својеврстан занат. Није само главни корак од дела к уметности, као и корак од уметности к делу, круг, већ и сваки појединачни корак који чинимо кружи у том кругу.

Да бисмо открили суштину уметности, уметности која се заиста налази у делу, потражимо истинско дело и запитајмо дело шта и како оно јесте.

Уметничка дела сваком су позната. Архитектонска и вајарска дела налазимо на јавним местима, у црквама и у стамбеним зградама. У уметничке збирке и у изложбене поставке укључена су уметничка дела разних епоха и народа. Ако дела погледамо у њиховој недирнутој реалности и при том себе ничим не заваравимо, тада се показује: дела су тако природно

присутна као и остале ствари. Слика виси на зиду као ловачка пушка или шешир. Нека слика, на пример она Ван Гогова која показује пар сељачких ципела, иде с изложбе на изложбу. Уметничка дела се шаљу као угаљ из Рура и трупци из Шварцвалда. Током Првог светског рата Хелдерлинове химне биле су упаковане у војнички ранац заједно с прибором за чишћење. Бетовенови квартети леже у магацину издавачке куће како кромпир у подруму. Сва дела имају тај карактер ствари. Шта би она била без њега? Али можда нам је непријатан тај доста груб и површан поглед на уметничко дело. Чистачица у музеју или превозник могу се задовољити таквим представама о уметничком делу. Ми, међутим, морамо дела узимати онако као се с њима сусрећу они који их доживљавају и у њима уживају. Али чак ни општепознати естетски доживљај не може да заобиђе стварски аспект уметничког дела. Постоји нешто камено у грађевинском делу, нешто дрвено у резбарском делу, нешто бдјено у слици, нешто гласовно у језичком делу, нешто звуковно у музичкој композицији. Стварски елемент толико је неодвојив од уметничког дела да пре морамо рећи: грађевинско дело је у камену, резбарско дело је у дрвету, слика је у боји, језичко дело је у гласу, музичка композиција је у звуку. „Па то је тако очигледно”, рећи ће свако. Наравно. Али шта је тај очигледни стварски елемент у уметничком делу?

Или је, можда, сувишно и збуњујуће то питање, јер је уметничко дело још и нешто друго осим стварског елемента? То нешто друго у делу чини његову уметничку природу. Уметничко дело јесте, наравно, направљена ствар, али оно значи још и нешто друго у поређењу с оним што је сама по себи ствар, – ἄλλο ἄγoreβεi. Уметничко дело обелодањује нешто друго; оно показује нешто друго; оно је алегорија. У уметничком делу, с направљеном ствари своди се у једно још и нешто друго. „Свести у једно” на грчком се каже συμβάλλειν. Дело је симбол. Алегорија и симбол дају концептуални оквир у коме се већ одавно приступа уметничком делу. Али тај један елемент у делу који обелодањује други елемент, тај један елемент који се спаја с другим елементом јесте оно стварско у уметничком делу. Готово се има утисак да оно стварско у уметничком делу јесте супструкција у којој је и на којој је израђен други, аутентични елемент. И није ли то стварско у уметнич-

ком делу оно што уметник заправо прави бавећи се својим занатом? Ми бисмо хтели да реалност уметничког дела схватимо у њеној непосредности и у њеној пуноћи, јер ћемо само тако открити у њему и реалну уметност. Дакле, морамо најпре да сагледамо стварски елемент уметничког дела. А за то је потребно да довољно јасно знамо шта је ствар. Само се тада може рећи да ли је уметничко дело ствар, али ствар уз коју је везано још и нешто друго; само се тада може рећи да ли је дело у основи својој нешто друго и никад није ствар.

Ствар и дело

Шта је уистину ствар уколико је ствар? Питајући тако, ми хоћемо да упознамо стварско биће (стварскост) ствари. Треба да схватимо стварски карактер ствари. Ради тога морамо познавати област којој припада све оно бивствујуће које означавамо именом ствари.

Камен на путу јесте ствар, и бусен на њиви јесте ствар. Крчаг је ствар, и бунар поред пута јесте ствар. А шта су млеко у крчагу и вода у бунару? И то су ствари, ако се облак на небу и чичак на пољу, ако се лист на јесењем ветру и јастреб изнад шуме оправдано зову стварима. Све се то заиста мора назвати ствар ако се именом ствари означава чак и оно што се само не показује као ово управо набројано, то јест што се не појављује. По Канту, свет у целини, на пример, па чак и сам Бог, јесте таква ствар, ствар која се сама не појављује, то јест ствар по себи. На језику филозофије ствар по себи и ствари које се појављују, све бивствујуће које уопште јесте, називају се стварима. Додуше, авиони и радио-пријемници спадају данас међу ствари које су нам најближе, али ако на уму имамо последње ствари, онда мислимо на нешто сасвим друго. Смрт и Суд – то су последње ствари. У целини узев, реч „ствар” ту означава све што није напросто ништа. У том смислу је и уметничко дело ствар уколико је оно уопште нешто бивствујуће. Па ипак, тај нам појам ствари, непосредно бар, ништа не помаже у покушају да бивствујуће које има начин бивствовања ствари разграничимо од бивствујућег које има начин бивствовања уметничког дела. А с друге стране, устежемо се да Бога назовемо стварју. Исто тако устежемо се да стварју сматрамо сељака на њиви,

ложача испред котла, учитеља у школи. Човек није ствар. Истина, младу девојку суочену са задатком претешким за њу називамо младом стварју, још сувише младом за такав задатак, називамо је младом стварју, али само зато што осећамо да ту на изврстан начин недостаје човекова бит и мислимо да уместо с том бити имамо посла с оним што чини стварски карактер стварј. Ми чак оклевамо да назовемо стварју срну на пропланку, бубу у трави, влат. Пре нам је ствар чекић и ципела, секира и часовник. Али чак ни они нису пуке ствари. Такве пуке ствари за нас су само камен, бусен, комад дрвета. Све неживо у природи и употребни предмети. Природне ствари и употребни предмети јесу оно што се обично назива стварју. Тако смо се из најширег подручја у којем све јесте ствар (ствар = *res* = *ens* = бивствујуће), па и највише и последње ствари, преместили на уско подручје пуких ствари. „Пуки” ту значи, прво, чиста ствар која је једноставно ствар и ништа више; а затим, „пуки” у исти мах значи још само ствар, у готово погрдном значењу, Пуке ствари, с изузетком чак употребних предмета, сматрају се стварима у строгом смислу. Па у чему се онда састоји стварски карактер тих ствари? На основу њих мора да буде одредљива стварскост стварј. Та детерминација даје нам могућност да означимо оно стварско као такво. Тако припремљени, ми смо кадри да означимо ону готово опипљиву реалност дела у којима се, међутим, налази још и нешто друго.

Важи као позната чињеница да су се већ одавно, чим се поставило питање шта је бивствујуће уопште, ствари у својој стварскости увек изнова наметале као оно меродавно бивствујуће. Према томе, већ у традиционалним тумачењима бивствујућег морамо наићи на дефиницију стварскости стварј. Зато треба само да се експлицитно обезбедимо тим традиционалним знањем о ствари како бисмо избегли сву мукотрпност сопственог тражења оног стварског ствари. Одговори на питање „Шта је ствар?” толико су познати да се иза њих више не осећа ништа сумњиво.

Тумачења стварскости ствари, која су, владајући све време откако постоји западно мишљење, одавно постала саморазумљива и која су данас у свакидашњој употреби, могу да се сведу на три.

Пука ствар јесте, на пример, гранитни блок. Он је тврђ, тежак, распрострањен, масиван, безобличан, храпав, делимично та-

ман, а делимично сјајан. Све што смо набројали можемо опазити на том камену. Тако узимамо к знању његова обележја. Али обележја ипак означавају нешто што је својствено самом камену. Она су његова својства. Ствар их има. Ствар? На шта мислимо када имамо у виду ствар? Ствар очигледно није само збир обележја, а није ни скуп својстава захваљујући којем настаје тај збир. Као што свако мисли да зна, ствар је оно око чега су се скупила својства. Тада се говори о језгру ствари. Грци су то по свој прилици звали τὸ ὑλοκεῖμενον. За њих је језгро ствари било нешто што лежи у основи ствари, нешто што је увек већ пред нама. Обележја, међутим, звала су се τὰ σμυβεβήκοντα, оно што се већ показало заједно с датим језгром и што се јавља заједно с њим. Те ознаке нису било какви називи. У њима се испољава нешто што излази изван оквира ове моје расправе – испољава се грчко основно искуство бивствовања бивствујућег уопште. Али помоћу таквих одређења поставља се темељ тумачењу стварскости ствари који отад постаје мерило; помоћу њих одређују се границе западног тумачења бивствовања бивствујућег. Западно тумачење бивствовања бивствујућег почиње с преузимањем грчких речи у римско-латинско мишљење. Ὑλοκεῖμενον постаје *subjectum*; ὑπόστασις постаје *substantia*; σμυβεβηκός постаје *accidens*. Међутим, то превођење грчких назива на латински језик никако није безазлен процес, каквим се и дан-данас сматра. Иза наизглед дословног и, према томе, верног превода пре се крије *превођење грчког искуства у другу форму мишљења. Римско мишљење преузима грчке речи без одговарајућег, једнако изворног искуства оног што оне значе, без грчке речи.* Неутемељеност западног мишљења почиње с тим превођењем. Према уобичајеном мишљењу, чини се да одређење стварскости ствари као супстанције-с-њеним-акциденцијама одговара нашем природном погледу на ствар. Није никакво чудо што се уобичајени став према стварима – наш начин обраћања стварима и говорења о њима – прилагодио том свакидашњем погледу на ствар. Проста потврдна реченица састоји се од субјекта (а субјект је латински превод и већ претумачење ὑλοκεῖμενον-а) и од предиката, у којем се назначују обележја ствари. Ко би се усудио да наруши те једноставне основне односе између ствари и реченице, између структуре реченице и структуре ствари? Па ипак, морамо поставити питање: да ли је структура просте потврд-

не реченице (веза субјекта и предиката) одраз структуре ствари (споја супстанције с акциденцијама)? Или је можда чак структура ствари, представљена у таквом виду, пројекција склопа реченице?

Има ли ишта природније него да човек свој реченични начин разумевања ствари пренесе на структуру саме ствари? То наизглед критичко, али ипак пренагљено мишљење морало би најпре да објасни како је то преношење реченичне структуре на ствар могуће, а да ствар већ није постала видљива. Питање шта је прво и меродавно, структура реченице или структура ствари, досад још није решено. Чак остаје сумњиво да ли је у том облику питање уопште и решиво. У суштини, нити структура реченице даје меру за нацрт структуре ствари, нити се структура ствари једноставно одсликава у структури реченице. Обе, и структура реченице и структура ствари, у свом типичном виду и у своме могућем узајамном односу потичу из заједничког и исконскијег извора. У сваком случају, то прво тумачење стварскости ствари, ствар као носилац својих обележја, није, упркос својој раширености, тако природно. Што нам се чини природним јесте по свој прилици само нешто познато у дугој традицији која је заборавила непознати извор из кога је настала. Па ипак је тај непознати извор једном изненадио човека и подстакао га да мисли и да се чуди.

Наше поуздање у уобичајено тумачење ствари само наизглед има основа. А осим тога, такав појам ствари (ствар као носилац својих обележја) не важи само за пуку ствар, за ствар у строгом смислу те речи, већ и за свако бивствујуће. Стога уз његову помоћ никад и не може стварско бивствујуће да се одвоји од нестварског бивствујућег. Ипак нам још пре сваког размишљања будни боравак у области ствари већ наговештава да тај појам ствари не погађа стварски елемент ствари, њен независни и самостални карактер. Понекад још имамо осећање да је већ одавно почињено насиље над стварским елементом ствари и да је у том насиљу учествовало мишљење, због чега се људи одричу мишљења уместо да се потруде да га учине мисаонијим. Али чему онда у одређивању суштине ствари осећање, ма колико поуздано, ако мишљење једино има права да ту говори? Можда је ипак оно што ту и у сличним случајевима називамо осећањем или расположењем умније, то јест разборитије, јер је бивствовању отвореније него сав ум, који

је – поставши у међувремену *ratio* – био погрешно схваћен као рационалан. При том је чудну услугу пружио прижељкивање оног што је ирационално, као изрода оног непромишљеног рационалног. Додуше, уобичајени појам ствари увек одговара свакој ствари. Па ипак, он у свом дохватању не схвата су(т)ствујућу ствар, већ је препада.

Може ли се такав препад избећи, и како? Јамачно само тако што ћемо ствари дати такорећи слободно поље да би непосредно показала свој стварски карактер. Претходно је потребно да се одстрани све што би се могло наћи између нас и ствари, сваки начин схватања ствари, сваки исказ о њој. Тек се тада препуштамо неприкривеном присуствовању ствари. Али ми не морамо ни да захтевамо ни да удешавамо те ничим непосредоване сусрете са стварима. Они се већ одавно дешавају. У свему што нам дају чула вида, слуха и додира, у осетима боје, звука, храпавости, тврдоће, ствари нас буквално скољавају. Ствар је $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$, оно што је опажљиво посредством осетâ у чулима која припадају чулности. Према томе, касније постаје уобичајен онај појам ствари по којем она није ништа друго него јединство разноврсности оног што је дато у чулима. Схвата ли се такво јединство као збир, или као целокупност, или као форма, то ништа не мења у меродавности тог појма ствари.

Треба рећи да је то тумачење стварскости ствари у сваком случају исто тако исправно и потврдљиво као и претходно. Већ и сама та чињеница довољна је па да се посумња у његову истинитост. Ако се замислимо над оним што тражимо, то јест над стварским карактером ствари, онда нас тај појам ствари опет оставља беспомоћне. Ми заправо никад не опажамо најпре навалу осетâ, на пример: звукова и шума, у појављивању ствари – као што тај појам показује; пре чујемо олују како завија у димњаку, чујемо тромоторни авион, чујемо мерцедес и непосредно га разликујемо од фолксвагена. Нама су саме ствари много ближе од свих осета. Чујемо како у кући лупају врата, а никада не чујемо акустичке осете ни пукешумове. Да бисмо чули чист шум, морамо слушати далеко од ствари, своје ухо одвојити од њих, то јест слушати апстрактно. У управо поменутом појму ствари не садржи се толико препад на ствар, колико претерани покушај да нам се ствар приближи у највећој могућој мери. Али ствар нам никад неће бити тако близу све дотле док јој као стварску црту приписујемо

оно што је чулима опажено. Док прво тумачење ствар потпуно одваја од нас, ставља је предалеко од нас, оно друго тумачење сувише је примиче к нама. У оба случаја ствар ишчезава. Зато би свакако требало избећи претеривања обају тумачења. Самој ствари мора бити допуштено да остане самостална. Она треба да се прихвати са свом, њој својственом постојаношћу. Чини се да то постиже треће тумачење, старо колико и прва два.

Оно што стварима даје постојаност и језгро, али истовремено одређује начин њиховог чулног притиска – све бдјено, звучно, тврдо, масивно у њима – јесте материја ствари. У том одређењу ствари као материје ($\mu\acute{\alpha}\lambda\eta$) већ је придодата форма ($\mu\omicron\rho\acute{\alpha}\eta$). Оно што је постојано у некој ствари, њена конзистенција, састоји се у томе да је материја заједно с формом. Ствар је обликована материја. То тумачење ствари позива се на непосредни визуелни утисак у којем нас се ствар дотиче својим изгледом ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$). Синтезом материје и форме најзад је нађен појам ствари који подједнако добро одговара и природним стварима и употребним предметима.

Тај појам ствари омогућује нам да одговоримо на питање о стварском елементу у уметничком делу. Стварски елемент очигледно је материја од које се оно састоји. Материја је подлога и поље за уметничко обликовање. Али могли смо ипак одмах да изнесемо ту очигледну и познату дефиницију. Зашто идемо заобилазним путем – преко иначе још важећих појмова ствари? Зато што немамо поверења ни у тај појам ствари, који ствар представља као обликовану материју. А није ли управо појмовни пар „материја-форма” уобичајен у области у којој треба да се крећемо? Јесте, уобичајен је. Разликовање материје и форме, и то на најразличитије начине, јесте напросто појмовна схема за сваку теорију уметности и естетику. Али та неоспорна чињеница не доказује ни да је разликовање материје и форме довољно утемељено, ни да оно изворно спада у област уметности и уметничког дела. А осим тога, подручје важења и тог појмовног пара сеже већ одавно изван поља естетике. Форма и садржај јесу најизанђалији појмови, под које се може подвести све и свашта. Ако се форма још и придодат рационалном, а материја ирационалном, узме ли се рационално као логичко, а ирационално као алогичко, повеже ли се с појмовним паром „форма-материја” још и однос „субјект-

-објект”, онда представљање располаже таквом појмовном механиком којој се ништа не може супротставити.

Али ако је то тако с дистинкцијом између материје и форме, како онда да уз њену помоћ схватимо посебну област пуких ствари насупротив сваком осталом бивствујућем. Али можда ће то означавање помоћу материје и форме повратити своју дефинишућу моћ ако само прекинемо ширење и пражњење тих појмова. Свакако, али то претпоставља да знамо у којој области бивствујућег они реализују своју праву дефинишућу моћ. Да је то област пуких ствари, до сада је само претпоставка. Указивање на претерану примену тог појмовног споја у естетици пре би нас могло навести на помисао да су материја и форма специфичности које потичу из суштине уметничког дела, и да су тек одатле пренесене натраг на ствар. Одаткле потиче спој „материја-форма”: из стварског карактера ствари или из делског карактера уметничког дела?

Самостални гранитни блок јесте нешто материјално у одређеној, али и нескладној форми. Под формом ту се подразумевају подела и распоред материјалних делова по њиховом месту у простору, подела и распоред који за последицу имају посебан обрис, то јест обрис блока. Али крчаг, секира, ципеле такође су материја која се појављује у форми. Ту чак форма као обрис није тек последица поделе материје. Форма, напротив, одређује распоред материје. И не само то, она у сваком појединачном случају прописује врсту, избор материје: нешто непропустљиво за крчаг, нешто довољно тврдо за секиру, нешто чврсто и у исти мах савитљиво за ципеле. Осим тога, ту-владајућа испреплетаност форме и материје унапред је подешена оним чему служе крчаг, секира, ципеле. Таква корисност никад се накнадно не приписује нити додаје бивствујућем такве врсте као што су крчаг, секира или ципеле. Али она није ни нешто што као сврха лебди негде изнад тог бивствујућег. Корисност је она основна црта из које нас то бивствујуће гледа, односно погледом стрела и тиме је присутно и тако уопште јесте то бивствујуће. На таквој корисности темеље се како обликовање тако и с тим обликовањем дат избор материјала, па према томе и владавина споја материје и форме. Бивствујуће које потпада под корисност увек је производ израде. Производ се прави као творевина за нешто. Према томе, материја и форма као одређења бивствујућег имају

своје место у суштини творевине. То име означава оно што је произведено изричито за употребу, за коришћење. Материја и форма ни у ком случају нису изворна одређења стварскости пуке ствари.

Творевина, пар ципела на пример, када је готова, такође је самостална као и пука ствар, али јој није својствена самониклост која је својствена гранитном блоку. С друге стране, творевина је у сродству с уметничким делом утолико што је она нешто што је произведено људском руком. Упркос томе, уметничко дело у свом самодовољном присуствовању опет је пре налик на самониклу и ни-на-шта-неприсиљену пуку ствар. Али ипак дела не убрајамо међу пуке ствари. Уопште узев, употребни предмети око нас јесу нама-најближе и аутентичне ствари. Тако је творевина упола ствар зато што је одређена стварскошћу, али је она и нешто више; у исти мах она је упола уметничко дело, а ипак и нешто мање зато што јој недостаје самодовољност уметничког дела. Творевина има особено место између ствари и дела, под претпоставком да је допуштено да се тако зарачунамо у низању.

Међутим, спој „материја-форма” којим се најпре одређује бивствовање творевине лако себе представља као непосредно разумљиво устројство сваког бивствујућег, јер ту сам човек као творац учествује у начину на који творевина долази до бивствовања. Зато што творевина заузима место између пуке ствари и дела, просто нам се намеће да уз помоћ бића творевине (то јест уз помоћ споја „материја-форма”) схватимо такође нетворевинско бивствујуће – ствари и дела, и напослетку све бивствујуће. Склоност да се спој „материја-форма” прихвати као устројство сваког бивствујућег добија додатни импулс из чињенице да се на основу одређене вере, то јест оне библијске, целина бивствујућег унапред представља као нешто створено, а што овде значи – као нешто направљено. Филозофија те вере може, додуше, да нас увери да целокупно стваралачко деловање Бога треба представити другачије него рад занатлије. Па ипак, ако се истовремено или чак унапред, у складу с претпостављеном предодређеношћу томистичке филозофије да тумачи Библију, *ens creatum* замишља као јединство *materiae* и *formae*, онда се вера тумачи филозофијом чија је истинитост у нескривености бивствујућег која је друге врсте него свет у који се верује верујући.

На-вери-заснована идеја о стварању може, додуше, да изгуби своју руководну моћ за знање о бивствујућем у целини. Међутим, једном устоличено, од-другачије-филозофије-по-зајмљено теолошко тумачење свега бивствујућег, поглед на свет као на материју и форму, може ипак да остане. То се и дешава на прелазу из средњег у нови век. Метафизика новог века почива на споју „форма-материја” направљеном у средњем веку, а сâм тај спој још једино речима подсећа на изгубљену суштину εἶδος-а и ὕλη-а. Тако је тумачење ствари помоћу материје и форме, остало оно средњовековно или било оно у духу кантовског трансцендентализма, постало познато и саморазумљиво. Али због тога оно није мање од других поменутих тумачења стварскости ствари препад на стварско биће ствари.

Ситуација постаје јасна чим ствари у правом смислу речи назовемо пуким стварима. „Пуки” ипак значи уклањање корисности и направљености. Пука ствар је врста творевине, иако творевина лишена свог творевинског бића. Стварско биће састоји се у оном што тада још остане. Али тај остатак није уопште одређен у свом онтолошком карактеру. Остаје недоумица да ли се уопште стварски карактер ствари појављује у процесу одузимања свега творевинског. Тако-се и трећи начин тумачења ствари, онај који се руководи спојем „материја-форма”, показује као препад на ствар. Сагласно трима наведеним начинима одређивања стварскости, ствар се схвата као носилац обележја, као јединство мноштва осетâ, као уобличена материја. У току историје истине о бивствујућем, поменута тумачења међусобно су се још и повезала, а то ћемо сада занемарити. У том повезивању она су још појачала своју урођену тенденцију ширења, тако да на исти начин важе за ствар, творевину и дело. Тако из њих израста начин мишљења сходно којем начину ми не мислимо само о ствари, творевини и делу, већ о свем бивствујућем уопште. Тај начин мишљења, који је одавно постао уобичајен, предухитрује свако непосредно искушавање бивствујућег. Тако се догађа да нам владајући појмови ствари затварају пут како према стварском карактеру ствари, тако и према творевинском карактеру творевине, а поготово према делском карактеру дела. Та је чињеница разлог што је потребно да знамо о тим појмовима ствари како бисмо имали у виду њихово порекло и њихову бескрајну претенциозност, али и њихову лажну очигледност. То знање постаје утолико

неопходније када се одважимо на покушај да сагледамо и изразимо у речима стварски карактер ствари, творевински карактер творевине и делски карактер дела. А за то је потребно само једно: држати на одстојању задирања и пресезања помених начина мишљења и пустити ствар, на пример, да у свом стварском бићу почива на себи. Шта изгледа лакше него бивствујуће пустити да буде управо бивствујуће које оно јесте? Или се, можда, постављајући себи такав задатак, суочавамо с највећом потешкоћом, поготово ако та намера – намера да се пусти бивствујуће да буде онакво какво оно јесте – представља супротност оној равнодушности која једноставно окреће леђа бивствујућем. Ми треба да се окренемо бивствујућем, да мислимо о њему с обзиром на његово бивствовање, али да га управо тако пустимо да у својој суштини почива на себи.

Чини се да тај напор мишљења наилази на највећи отпор при одређивању стварскости ствари: јер шта би друго могло да буде разлог неуспеху поменутих покушаја? Неупадљива ствар најјаче се опире мишљењу. Или, можда, управо та суздржаност пуке ствари, та у-себи-почивајућа неприсиљеност ни на шта, припада управо суштини ствари? Не морају ли тада чудноватост и затвореност суштине ствари да буду познате мишљењу које покушава да мисли ствар? Ако је тако, онда не смео насилно да крчимо себи пут к стварском карактеру ствари.

Да је стварскост ствари врло тешко изразити и да је ретко кад изражљива, непогрешиво доказује наговештена историја њеног тумачења. Та историја поклапа се са судбином сходно којој је западно мишљење до сада мислило бивствовање бивствујућег. Међутим, то ми сада не констатујемо само; у исто време ми примећујемо миг у тој историји. Да ли је случајно што је у тумачењу ствари посебну превагу стекло оно становиште које материју и форму узима као руководно начело? То одређење ствари потиче од тумачења творевинског бића творевине. То бивствујуће, творевина, посебно је блиско човековом представљању зато што нашом производњом долази до бивствовања. У исти мах, то бивствујуће које нам је тако присније у свом бивствовању, творевина, има особено место између ствари и дела. Следићемо тај миг и потражићемо најпре творевински карактер творевине. Можда ћемо тако открити нешто о стварском карактеру ствари и о делском ка-

рактеру дела. Морамо избегавати само једно – брзоплето претварање ствари и дела у подврсте творевине. Ипак ћемо занемарити могућност да и у начину како творевина јесте могу постојати разлике у погледу историје њене суштине.

Али који пут води творевинском својству творевине? Како ћемо сазнати шта је уистину творевина? Поступак који је сада потребан мора очигледно избегавати оне покушаје који опет непосредно повлаче за собом прекорачења својствена уобичајеним тумачењима. Од тога ћемо се најлакше осигурати ако творевину једноставно опишемо без икакве филозофске теорије.

Као пример узећемо једну обичну творевину: пар сељачких ципела. За њихов опис не треба нам да пред собом имамо праве примерке те врсте употребних предмета. Свако зна како изгледају сељачке ципеле. Али будући да се овде ипак ради о непосредном опису, биће добро ако се олакша њихова визуализација. За то ће нам бити довољна њихова слика. Узећемо познату слику Ван Гога, који је више зна сликао такве ципеле. Али шта ту има да се види? Свако зна шта припада ципели. Ако баш нису дрвене ципеле или ципеле од лике, ту су ђон од коже и кожно лице обуће, који су спојени шавовима и клинцима. Таква творевина користи се као обућа. Зависно од тога за шта се ципеле користе, да ли за рад на њиви или за плес, разликоваће се материјал и облик. Ти подаци, свакако тачни, само нам објашњавају оно што већ знамо. Творевинско својство творевине састоји се у њеној корисности. Али шта рећи о самој тој корисности? Схватајући њу, да ли већ схватамо и творевински карактер творевине? Да би нам то пошло за руком, не морамо ли да корисну творевину потражимо у њеном коришћењу? Сељанка на њиви носи ципеле. Тек ту оне су оно што јесу. И оне су то утолико више, уколико мање сељанка, закупљена послом, мисли на њих, уколико их мање гледа или уколико их мање осећа на ногама. Она иде у ципелама, она у њима стоји. Тако се заиста користе ципеле. И ту, у том коришћењу творевине, ми збиља морамо срести творевински карактер творевине. Све дотле док само општено замишљамо пар ципела или док на слици гледамо напросто-пред-нама-стојеће, празне, некоришћене ципеле, никад нећемо сазнати шта је уистину творевинско биће творевине. Из Ван Гогове слике ми чак не можемо закључити где се налазе те ципеле. Око тог

пара сељачких ципела нема ничег чему би оне припадале – само неки неодређени простор. Нема на њима чак ни трагова земље с њиве или с пољског пута, што би бар указивало на њихово коришћење. Пар сељачких ципела и ништа више. Без обзира на све то.

Из тамног отвора изгажене унутрашње стране тих ципела нетремице нас гледају сељанкини сустали кораца. У грубости и тежини ципела накупила се упорност њеног спорог хода по дугим и једноличним браздама на њиви преко које дува оштар ветар. На тој кожи остале су влажност и плодност тла. Под ђоновима се провлачила самотност пољског пута док се спуштала ноћ. У ципелама трепери тихи зов земље, њено мирно даривање жита што зри, и њено необјашњено самоускрађивање на изугареним њивама у зимско доба. Кроз те ципеле провлачи се нероптава стрепња за сигурност хлеба, нема радост када се преживе тешки дани, устрепталост због предстојећег порођаја, дрхтање када се слути смрт. Та творевина, ципеле, припада земљи, и она је заштићена у сељанкином свету. Из те заштићене припадности земљи сама творевина уздиже се до свог почивања-у-себи.

Али све то видимо, можда, само у ципелама на слици. С друге стране, сељанка једноставно носи ципеле. Када би то једноставно ношење било тако једноставно. Сваки пут кад сељанка касно увече, осећајући велик али и здрав умор, одложи ципеле, и поново, пре него што почне да свањива, посегне за њима, или на празник прође поред њих, тада она без посматрања и размишљања зна све што је малочас речено. Творевинско биће творевине састоји се, додуше, у корисности творевине. Али сама та корисност почива у пуноћи суштинској бивствовања творевине. Ми то називамо поузданошћу. На основу те поузданости сељанка је том творевинском упућена у тихи зов земље; на основу поузданости творевине она је сигурна у свој свет. Свет и земља постоје за њу и за оне који с њом на њен начин јесу, само тако – у творевини. Ми кажемо „само”, и на тај начин правимо грешку; јер тек поузданост творевине једноставном свету даје његову склоњеност и осигурава земљи слободу њеног сталног притиска.

Творевинско биће творевине, поузданост, држи све ствари, већ према њиховом начину и даљини, у себи сабране. Корисност творевине ипак је само суштинска последица поузда-

ности. Корисност трепери у поузданости, и она без ње не би била ништа. Појединачна творевина хаба се и троши; али тиме се и сама употреба троши, излизује се, и бива обична. Тако и само творевинско биће опустити, сроза се на пуку творевину. У таквом опустошењу поузданост ишчезава. То ишчезнуће, којем употребни предмети дугују своју досадно наметљиву обичност, јесте, међутим, само једно сведочанство више о изворној суштини творевинског бића. Истрошена обичност творевине намеће се тада као једини и творевини наизглед искључиво својствени начин бивствовања. Сада је видљива још само пука корисност. Она ствара привид да је извор творевине у пуком прављењу које материји утискује форму. Па ипак, у свом правом творевинском бићу, творевина потиче из удаљенијег извора. Материја и форма и њихово разликовање имају дубље порекло.

Мир у-себи-мирујуће творевине састоји се у поузданости. Само у тој поузданости откривамо шта творевина уистину јесте. Али још ништа не знамо о оном што смо најпре тражили, о стварском карактеру ствари, и уопште ништа не знамо о оном што, заправо и једино, тражимо – о делском карактеру дела у смислу уметничког дела.

Или, нисмо ли нехотице, такорећи услут, већ нешто сазнали о делском бићу дела?

Ми смо открили творевинско биће творевине. Али како? Не описивањем и објашњавањем ципела што заиста леже пред нама; не извештајем о прављењу ципела; не ни посматрањем како се ту и тамо ципеле заиста употребљавају. Него – него само тако што смо се нашли пред Ван Гоговом сликом. Слика је говорила. Нашавши се близу дела, ми смо се одједном обрели на другом месту, не тамо где се обично налазимо.

Захваљујући уметничком делу сазнали смо шта ципеле уистину јесу. Била би најгора самообмана ако бисмо помислили да је наш опис, чисто субјективни чин, све то тако представио, а да смо затим то пренели на слику. Ако је ту нешто сумњиво, онда само то да смо, нашавши се близу дела, премало сазнали, а своје сазнање изразили прегрубо и сувише непосредно. Али пре свега, дело никако није послужило, као што се у први мах могло чинити, за боље очигледно представљање оног што творевина јесте. Напротив, тек посредством дела и само у делу истински се појављује творевинско биће творевине.

Шта се ту дешава? Шта је у делу на делу? Ван Гогова слика јесте обелодањивање оног што творевина, пар сељачких ципела, уистину *јесће*. То бивствујуће ступа у нескривеност свог бивствовања. Нескривеност бивствујућег Грци су називали ἀλήθεια-ом. Ми кажемо „истина” и не размишљамо о тој речи. У делу је, ако се ту дешава обелодањивање бивствујућег, у оном што и како оно јесте, дешавање истине на делу.

У уметничком делу истина бивствујућег ставила је себе у дело. „Ставити” значи ту: зауставити. Неко бивствујуће, пар сељачких ципела на пример, у делу се зауставља у светлости свог бивствовања. Бивствовање бивствујућег долази до постојаности свог сијања.

Суштина уметности била би, дакле, ово: истина бивствујућег која себе поставља у дело. Али досад је уметност ипак имала посла с лепим и лепотом, а не с истином. За разлику од занатских умећа која праве творевину, она умећа која производе таква дела називају се лепим уметностима. У лепој уметности није уметност лепа, него се она тако зове зато што производи лепо. Насупрот томе, истина спада у логику. Лепота је, међутим, резервисана за естетику.

Али можда став да је уметност себе-у-дело-стављање истине треба да оживи оно срећно превазиђено мишљење да је уметност опонашање и описивање реалности? Репродукција оног што постоји захтева, наравно, подударане с бивствујућим, саображавање бивствујућем; *adaequatio* – како се говорило у средњем веку; ὁμοίωσις – како је већ Аристотел говорио. Подударане с бивствујућим одавно важи као суштина истине. Али зар мислимо да она Ван Гогова слика приказује неки заиста постојећи пар сељачких ципела и да је она уметничко дело зато што то успешно чини? Мислимо ли да слика узима копију нечег реалног и преноси је у продукт уметничке продукције? Не, ми тако не мислимо.

Дело, дакле, није репродукција појединачног бивствујућег које је присутно у датом тренутку; напротив, оно је репродукција опште суштине ствари. Али где је и каква је та општа суштина, тако да се уметничка дела с њом подударају? С којом суштином које ствари треба да се подудара грчки храм? Ко би могао тврдити немогуће – да је у тој грађевини представљена идеја храма уопште? Па ипак, у таквом делу, ако је оно дело, истина је постављена у дело. Или, сетимо се Хелдерлинове

химне „Рајна”. Шта је ту претходно дато песнику, и како му је то дато, да би се затим могло репродуковати у песми? У случају те химне и сличних песама може идеја о копијском односу између нечег већ постојећег и уметничког дела очигледно и да затаји, али дело какво је песма К. Ф. Мајера „Римска фонтана” на најбољи начин потврђује мишљење да је дело копија нечег што већ заиста постоји.

Римска фонтана

Уздиже се млаз и падајући
Испуњава мермерну шкољку која се,
Скривајући се иза лелујаве пене, излива
На дно друге шкољке;
Друга, пунећи се до краја, даје трећој
Своју уморасану бујицу,
И свака истовремено прима и даје,
Излива се и мирује.

То није ни поетска слика фонтане која заиста постоји, ни репродукција опште суштине римске фонтане. Али је истина постављена у дело. Која се истина дешава у делу? Може ли се истина уопште десити и тако бити исторична? Истина је, тако кажу, нешто ван времена и изнад времена.

Ми тражимо реалност уметничког дела да бисмо у њој збиља нашли уметност која се у њему налази. Стварска супструктура јесте, како смо установили, најнепосреднија реалност у делу. Али да би се схватио тај стварски елемент, нису довољни традиционални појмови ствари; јер сами ти појмови не дотичу суштину стварског. Преовлађујући појам ствари, ствар као уобличена материја, није ни изведен из суштине ствари, већ из суштине творевине. Показало се, такође, да творевинско биће већ одавно има првенство у тумачењу бивствујућег. То првенство творевинског бића, првенство о којем се, међутим, није посебно размишљало, навело нас је да изнова поставимо питање о суштини творевине, али под условом да избегавамо уобичајена тумачења.

Шта је творевина, то нам је рекло уметничко дело. Ту је, такође кришом, изашло на видело оно што је у делу на де-

лу: у делу се бивствујуће обелодањује у свом бивствовању; на видело је изашло догађање истине у делу. Али ако се реалност дела не може одредити ничим другим него само оним што је у делу на делу, шта је онда с нашом намером да реално уметничко дело потражимо у његовој реалности? Ми смо лутали све дотле док смо претпостављали да је реалност дела пре свега у оној стварској супструктури. Сада смо суочени с необичним резултатом својих размишљања, ако се то још уопште и може назвати резултатом. Две тачке бивају јасне.

Прво, владајући појмови ствари нису довољни као средство да се схвати стварски аспект дела.

Друго, оно што смо тим појмовима покушали да схватимо као најнепосреднију реалност дела, његова стварска супструктура, на такав начин уопште не припада делу.

Чим почнемо у делу да тражимо такву стварску супструктуру, ми нехотице већ сматрамо дело творевином којој поред те супструктуре приписујемо још и натструктуру која треба да садржи њено уметничко својство. Али дело није творевина што је, поред свега, „опремљена” још и естетском вредношћу која приања уз њу. Дело је далеко од тога да буде такво, баш као што је и пука ствар далеко од тога да буде творевина која је само лишена своје специфичне карактеристике – корисности и направљености.

Наше питање о делу уздрмано је у самим својим темељима зато што нисмо питали о делу, већ упола о ствари и упола о творевини. Али нисмо ми смислили да тако поставимо питање. Тако поставља питање уопште сва естетика. Начин на који естетика унапред види уметничко дело потчињен је традиционалном тумачењу свега бивствујућег као таквог. Али није битно што је општеприхваћена формулација питања уздрмана у својим темељима. Важно је што су нам се отвориле очи и што сада видимо: оно што је делско у делу, творевинско у творевини и стварско у ствари приближава нам се тек када мислимо бивствовање бивствујућег. А за то је потребно да се претходно сруше баријере саморазумљивог и да се од стране уобичајени псеудопојмови. Стога смо морали да идемо заобилазним путем. Али он нас истовремено изводи на пут који може да води одређењу стварске црте у делу. Стварску црту у делу не треба порицати; али њу, управо ако припада делском бићу дела, морамо замислити на основу делског еле-

мента у делу. Ако је тако, онда пут према одређењу стварске реалности дела не води преко ствари к делу, већ обрнуто – преко дела к ствари.

Уметничко дело на свој начин отвара бивствовање бивствујућег. То отварање, односно разоткривање, односно истина бивствујућег, дешава се у делу. У уметничком делу истина бивствујућег поставила је себе у дело. Уметност је истина која себе поставља у дело. Шта је сама истина, да се она понекад догађа као уметност? Шта је то „постављање себе у дело“?

Дело и истина

Извор уметничког дела јесте уметност. Али шта је уметност? Уметност је реална у уметничком делу. Зато најпре тражимо реалност дела. У чему се она састоји? Уметничка дела показују без изузетка, иако на сасвим различит начин, стварски карактер. Покушај да се тај стварски карактер дела прогумачи помоћу уобичајених појмова ствари пропао је – не само зато што ти појмови не досежу до стварског својства, него и зато што дело, питајући о његовој стварској потструктури, насилно смештамо у унапред створен оквир којим себи онемогућујемо приступ делском бићу дела. О стварском аспекту дела ништа се не може открити докле год се јасно није показала чиста самоопстојност дела. Међутим, да ли је дело само по себи икад доступно? Да би се приступило делу, било би потребно ослободити га веза са свим другим што није само дело, како би се оно пустило да једино за себе почива на себи. Али уметничко најдубље стремљење већ је усмерено у том правцу. Завршено дело отпушта се, захваљујући уметнику, у своју чисту самоопстојност. Управо у великој уметности – а само је о њој овде реч – уметник остаје нешто равнодушно према делу, готово као пролаз за појављивање дела, пролаз који уништава самог себе у стваралачком процесу.

Дакле, сама дела стоје и висе у уметничким збиркама и на изложбама. Али јесу ли она ту по себи као дела која сама јесу, или нису ли она пре ту као предмети бављења уметношћу? Дела бивају доступна јавном и приватном уметничком уживању. Званичне установе преузимају на себе бригу о делима. Познаваоци и критичари уметности баве се њима. Трговина умет-

ничким делима стара се о тржишту. Историјскоуметничко истраживање претвара дела у предмет науке. Па ипак, у свом том послу да ли се срећемо са самим делима?

Егинске статуе у Минхенској збирци, Софоклова *Антигона* у најбољем критичком издању су као дела која она јесу истргнути из свог природног простора. Ма колико велики били њихов значај и утисак који остављају, ма колико добро било њихово одржавање, ма колико поуздано било њихово тумачење, премештање тих дела у уметничку збирку истргло их је из њиховог света. Али чак и када се потрудимо да таква премештања дела укинемо или избегнемо – када, на пример, посетимо храм у Пестуму на његовом месту или бамбершку саборну цркву на њеном месту – свет дела које тамо стоји нестао је.

Истргнуће из света и нестанак света никад не могу да се пониште. Дела више нису иста каква су некад била. Она сама јесу, додуше, дела с којима се тамо срећемо, али она сама јесу бивша дела. Као бивша, она стоје пред нама, налазећи се у области традиције и у области чувања. Од сада она остају само такви предмети. Додуше, њихово стајање пред нама још је последица њихове некадашње самоопстојности, али није сама та самоопстојност. Та самоопстојност ишчезла је из њих. Сав напор око уметности, чак и ако се повећа до крајњих граница и ако се на сваки начин чини ради самих дела, сеже само до предметности дела. Али то није њихово делско биће.

Међутим, да ли је дело дело и када је изван свих односа? Не припада ли управо то делу – да је у односима? Свакако – само што остаје да упитамо у којим је оно односима.

Чему припада дело? Дело припада, као дело, једино области која се отвара њим самим. Јер делско биће дела присутно је у таквом отварању, и само у таквом отварању. Рекли смо да је у делу дешавање истине на делу. Указивање на Ван Гогову слику било је покушај да се нађу речи за то дешавање. С обзиром на то дешавање искрело је питање шта је истина и како се она дешава. Сада постављамо питање о истини с обзиром на дело. Али да бисмо се с оним што се садржи у том питању боље упознали, потребно је да видљивим поново учинимо дешавање истине у делу. За тај покушај ми смо намерно изабрали дело које не спада у ликовну уметност.

Грађевина, грчки храм, ништа не приказује. Он једноставно стоји тамо усред кршевите долине. Грађевина садржи у се-

би статуу бога и пушта је, држећи је у својој скривености, да кроз отворену колонаду изађе у свету околину храма. Посредством храма бог је присутан у храму. Та присутност бога јесте по себи ширење и омеђивање околине као свете околине. Али храм и његова околина не ишчежавају у неодређеност. Дело „храм” прво склапа и истовремено скупља око себе јединство оних путева и односа у којима рођење и смрт, несрећа и благослов, победа и срамота, истрајност и пропаст добијају облик судбине за људско биће. Владајућа ширина тих отворених односа јесте свет тог историјског народа. Само из те ширине и у тој ширини тај се народ прво враћа себи ради испуњења своје предодређености.

Стојећи тамо, грађевина почива на стеновитом тлу. То почивање дела извлачи из стене тајну стениног незграпног, а ипак спонтаног ношења. Стојећи тамо, грађевина одолева олуји што бесни над њом, и тако тек показује олују у њеној снази. Сјај и блистање камена, иако сâм наизглед светли једино захваљујући милости сунца, ипак прво изнесе на видело светлост дана, ширину неба и мрак ноћи. Чврсто здање, уздижући се увис, видљивим чини невидљива ваздушна пространства. Чврстоћа дела одудара од узбуркане плиме и његова мирноћа истиче бес мора. Дрво и трава, орао и биљ, змија и цврчак – сви они најпре улазе у свој издвојени облик и тако се појављују као оно што јесу. То појављивање, то искрсавање као такво и све то у целини Грци су рано назвали *φύσις*-ом. *Фύσις* истовремено осветљава оно на чему и у чему човек темељи своје становање. Ми ту основу зовео земљом. С тим што се под том речју ту подразумева не треба мешати ни представу о наталоженој гомили материје, ни астрономску представу о планети. Земља је оно куд се враћа и склања појављивање свега појављујућег, и то као такво. У појављујућем земља је присутна као нешто склањајуће.

Стојећи тамо, храм отвара свет и истовремено тај свет ставља натраг на земљу која се сама тек тако појављује као завичајно тло. Међутим, људи и животиње, биљке и ствари никад нису присутни и познати као непроменљиви предмети, да би онда узгред представљали подесну околину за храм који се једнога дана придодаје оном што је присутно. Пре ћемо се приближити оном што *јесће* ако све мислимо обрнуто – под условом, наравно, да имамо око за то како се према нама

све другачије окреће. Пуко окретање сâмо по себи ничему не води.

Стојећи тамо, храм прво даје стварима њихов изглед, а људима прво дарује поглед на себе саме. Тај изглед и тај поглед остају отворени све дотле док је дело дело, све дотле док бог не напусти дело. Тако је и са статуом бога коју му посвећује победник у спортским играма. Не прави се та скулптура да би се лакше видело како бог изгледа, али то је дело које допушта самом богу да буде присутан, и на тај начин сâм бог *јесће*. Исто важи и за језичко дело. У трагедији се ништа не изводи и не представља на сцени, него се у њој бије бој нових богова против старих богова. Језичко дело, настајући у казивању народа, не говори о том боју; народно казивање оно трансформисе тако да сада свака суштинска реч води ту борбу и нагони свакога да одлучи шта је свето а шта несвето, шта велико а шта мало, шта одважно а шта малодушно, шта племенито а шта нестално, шта господар а шта роб (уп. Хераклит, Фрагмент 53).

У чему се, дакле, састоји делско биће дела? Објаснимо пре свега две суштинске црте дела, стално имајући у виду све оно што смо управо у доста неразрађеном облику назначили. При том полазимо од оног што се налази у предњем плану делског бића и што нам је већ одавно познато, полазимо од стварског карактера дела који даје ослонац нашем уобичајеном односу према делу.

Ако је дело смештено у уметничку збирку или укључено у изложбу, онда се такође каже да је оно постављено. Али то постављање суштински се разликује од постављања у смислу прављења грађевине, израђивања статуе, приказивања трагедије на сечаности. Такво постављање јесте подизање у смислу посвећивања и слављења. Ту постављање не значи пуко смештање. Посветити значи осветити у смислу да се у постављању дела свето отвара као свето и да се бог позива у отвореност своје присутности. Посвећивању припада слављење као указивање части достојанству и сјају бога. Достојанство и сјај нису својства иза којих и поред којих стоји још и бог као нешто посебно, него у достојанству, у сјају, бог присуствује. У одсјају тог сјаја сија се, то јест светли се оно што смо назвали светом. По-дићи значи: отворити оно-право у смислу упућујуће мере у облику које оно-што-је-суштинско даје упут-

ства. Али зашто је постављање дела посвећујуће-славеће подизање? Зато што то захтева дело у свом делском бићу. Како дело долази до тога да захтева такво постављање? У свом делском бићу само дело је нешто постављајуће. Шта поставља дело као дело? Уздижући се у себи, дело отвара свет и стално га држи у добром стању.

Бити дело значи поставити свој свет. А шта је то – свет? Указавши на храм, ми смо то нагостили. На путу којим ту морамо ићи, суштина света може само да се нагости. Чак се то нагостивање ограничава на одбацивање свега што би највише могло да нас наведе на погрешно сагледавање суштине света.

Свет није пуки збир постојећих избројивих или неизбројивих, познатих и непознатих ствари. Али свет није ни замишљени оквир који се само додаје збиру свега постојећег. Свет светује, и бивствујући је од опипљиве и опаљиве области у којој смо, верујемо, код куће. Свет никада није предмет који стоји пред нама и који можемо посматрати. Свет је увек непредметно којем смо потчињени све док нас путеви рођења и смрти, благослова и проклетства држе премештене у бивствовање. Где се доносе суштинске одлуке наше историје, где их прихватимо или одбацујемо, где нам нису познате и где их откривамо новим истраживањем, ту светује свет. Камен нема света. Света нема ни биљка, ни животиња; али они припадају скривеном притиску околине у коју су уврежени. Насупрот томе, сељанка има свет зато што се налази у отвореном бивствујућег. Творевина у својој поузданости даје том свету особену нужност и близину. Чим се свет отвори, све ствари бивају блиске и далеке, дуготрајне и краткотрајне, уске и широке. У световању света сабрано је оно пространство из којег се чувајућа милост богова дарује или ускраћује. Чак и судбински изостанак бога јесте начин на који свет светује.

Дело, будући да је дело, даје места поменутој просторности. Дати места просторности значи, поготово ту, ослободити слободно отвореног и то-слободно успоставити у структури која припада том слободном. Ово уз-постављање присутно је захваљујући горепоменутом по-дизању. Дело као дело поставља свет. Дело држи оно-отворено света отвореним. Али постављање света само је прва суштинска карактеристика у делском бићу дела коју овде треба поменути. Полазећи опет

од предњег плана дела, покушаћемо на исти начин да објаснимо другу суштинску карактеристику у делском бићу дела.

Ако се дело направи од овог или оног материјала, од камена, дрвета, метала, боје, језика, звука, онда се такође каже да се оно састоји од тог материјала. Али као што дело захтева постављање у смислу посвећујуће-славећег подизања јер се делско биће дела састоји у постављању света, исто тако бива нужно и састављање јер само делско биће дела има карактер састављања. Дело као дело у својој је суштини састављајуће. Али шта саставља дело? Моћи ћемо да то сазнамо тек када истражимо само састављање дела – када истражимо оно што излази на видело.

Делском бићу дела припада постављање света. Које је суштине, мишљено у видокругу тог одређења, оно у делу што се иначе назива материјалом? Будући да је одређена корисношћу и употребљивошћу, творевина оно од чега се састоји, материју, узима у своју службу. У прављењу творевине, секире на пример, камен се употребљава и бива потрошен. Он нестаје у корисности. Материја је утолико боља и погоднија, уколико се она мање опире нестајању у творевинском бићу творевине. Насупрот томе, храм-дело, у постављању света, не пушта да материја нестане, него да се најпре појави, и то у отвореном света дела: стена долази до ношења и мировања, и тек тако бива стена; метали долазе до блистања и светлцања, боје – до светљења, тон – до звучања, реч – до казивања. Све се то појављује чим дело себе стави натраг у масивност и тежину камена, у чврстину и савитљивост дрвета, у тврдоћу и сјај метала, у светљење и тамњење боје, у звучање тона и у именујућу моћ речи.

Оно у шта себе дело ставља натраг и што оно пушта да се појави у том стављању-себе-натраг назвали смо земљом. Земља је нешто што се појављује и нешто склањајуће. Земља је оно ни-на-шта-неприсиљено беструдно-неуморно. На земљи и у њој историјски човек темељи своје становање у свету. У постављању света дело саставља земљу. Састављање треба ту мислити у строгом смислу речи. Дело помера саму земљу у оно-отворено света и ту је држи. Дело пушта земљу да буде земља.

Али зашто се то састављање земље мора дешавати на такав начин да дело ставља себе натраг у њу? Шта је земља, да

она управо на такав начин доспева у оно што је нескривено? Камен притиска надоле и показује своју тежину. Али, притискајући нас, тежина нам истовремено ускрађује сваки продор у њу. Ако покушамо да у њу продремо тако што ћемо стену разбити, тада она, стена, ипак никад неће у својим комадима показати своју унутрашњост ни своју отвореност. Камен се одмах опет повукао у исти туп притисак и масивност својих комада. Покушамо ли да тежину камена схватимо на други начин, тако што ћемо га ставити на вагу, тада ћемо тежину добити само у мерним јединицама. То можда врло тачно одређује камена остаје број, али нам је тежина измакла. Боја светли и хоће само да светли. Ако је рационално анализирамо мерећи њене таласне дужине, она нестане. Она се показује само ако остане скривена и необјашњена. Земља тако осујећује сваки покушај да се продре у њу. Свако само рачунско на сртање на њу земља претвара у разарање. То разарање може да се објављује као владавина и напредак у виду научно-техничког попредмеђивања природе, али та владавина ипак остаје немоћ хтења. У својој отвореној осветљености земља се као земља појављује само онда кад се она чува и сачува као нешто суштински неотворљиво што узмиче пред сваким отварањем, то јест што себе стално држи затвореним. Све ствари земље, и земља сама у целини, уливају се у узајамни склад. Али то уливање није сливање. Ту струји у-себи-почивајућа струја разграничења које свако-присуствујуће ограничава у његовом присуствовању. Тако у свакој од ствари што себе затварају постоји исто узајамно непознавање. Земља је оно што суштински себе затвара. Са-ставити земљу значи: довести је у оно-отворено као оно што себе затвара.

То састављање земље постиже дело стављајући себе натраг у земљу. Али самозатварање земље није једнообразно, непомишно остаје застрим, него се оно развија у неисцрпно мноштво једноставних начина и облика. Додуше, вајар употребљава камен онако као што га на свој начин употребљава и зидар. Али он камен не потроши. То се на изванредан начин деси само онда кад дело не успе. Додуше, и сликар употребљава боју, али тако да боја није потрошена, него тек сада почиње да светли. Додуше, и песник употребљава реч, али не онако као што речи морају да потроше они који обично говоре и пишу, него на такав начин да реч тек сада заиста постаје и остаје реч.

Нигде у делу нема ни трага од грађе. Остаје чак сумњиво да ли је у суштинској дефиницији творевине оно од чега се творевина састоји ваљано описано у својој творевинској суштини речју „материја”.

Постављање света и састављање земље две су суштинске црте у делском бићу дела. Међутим, у јединству делског бића оне припадају једна другој. То јединство тражимо када размисљамо о самоопстојности дела и када покушавамо да речима изразимо онај затворени јединствени мир самопотпоре.

Али у управо поменутим суштинским цртама, ако наш опис уопште и има неке вредности, ми смо у делу нагостили пре дешавање, а ни у ком случају мировање; јер шта је мировање ако није супротност кретању? Оно, додуше, није таква супротност кретању која кретање искључује из себе, него таква која укључује у себе кретање. Само оно-покренуто може да мирује. Какво је кретање, такво је и мировање. У кретању као пуком премештању тела, мировање је, наравно, само гранични случај кретања. Ако мировање укључује кретање, онда може бити мировања које је унутрашње скупљање кретања, то јест највећа покретност, под условом да врста кретања изискује такво мировање. Такве је врсте свакако мировање дела које почива у себи. Стога ћемо се приближити том мировању ако успемо да у свом њеном јединству схватимо покретност дешавања у делском бићу. Зато постављамо питање: који однос показују постављање света и састављање земље у самом делу?

Свет је самоотварајућа отвореност широких путева једноставних и суштинских одлука у судбини историјског народа. Земља је спонтано појављивање оног стално самозатварајућег и на тај начин склањајућег. Свет и земља суштински се међусобно разликују, а ипак никад нису раздвојени. Свет се темељи на земљи, а земља прожима свет. Али однос између света и земље не пропада у празном јединству супротности које немају никакве везе једна с другом. У свом почивању на земљи свет тежи да је надвиси. Као самоотварајуће, он не трпи ништа затворено. Земља, међутим, као склањајућа, увек настоји да свет увуче у себе и да га ту задржи.

Супротност света и земље јесте сукоб. Наравно, врло лако ћемо искривити суштину сукоба ако га помешамо с неслогом и свађом, када се сукоб схвата само као неред и разарање.

У суштинском сукобу опоненти уздижу један другог у истицање своје суштине. Истицање своје суштине ипак никад није упорно остајање у неком случајном стању, већ је самопредавање скривеној изворности порекла сопственог бивствовања. У сукобу сваки опонент диже другог опонента изнад себе. И тако сукоб бива све оштрији и све више постаје сукоб у правом смислу речи. Уколико се више сукоб распламсава, утолико се непопустљивије опоненти препуштају присности једноставног припадања једног другом. Земља не може бити без отворених простора света ако сама као земља треба да се појави у ослобођеном притиску свог самозатварања. А свет, опет, не може да се удаљи од земље ако он као владајућа ширина и стаза свеколике суштинске судбине треба да се темељи на нечем очигледном.

Постављајући свет и састављајући земљу, дело изазива тај сукоб. Али то се не дешава да би дело истовремено сукоб сузбило и изгладило у отужном споразуму, већ да би сукоб остао сукоб. Постављајући свет и састављајући земљу, дело извршава тај сукоб. Делско биће дела састоји се у сукобљености света и земље. Будући да сукоб долази до свог врхунца у једноставности присности, у сукобљености се дешава јединство дела. Сукобљеност је скупљање покретности дела, скупљање које себе стално преувеличава. У присности сукоба има, стога, мировање у-себи-почивајућег дела своју суштину.

Тек из тог мировања дела може се видети шта је у делу на делу. Да је у уметничком делу истина постављена у дело – то је до сада било само привремено тврђење. На који начин се у делском бићу дела дешава, то јест сада, на који се начин у сукобљености света и земље дешава истина? Шта је истина?

Колико је незнатно и површно наше знање о суштини истине, показује немарност коју себи допуштамо у употреби те основне речи. Под истином се обично подразумева ова или она истина. А то значи: нешто истинито. Такво може да буде сазнање које се изражава у некој реченици. Међутим, истинитом не називамо само неку реченицу, већ и неку ствар, истинско злато за разлику од лажног злата. Истинско ту значи што и право, стварно злато. Шта ту значи израз „стваран”? Стварним сматрамо оно уистину бивствујуће. Истинито је оно што одговара стварном, а стварно је оно што уистину јесте. Круг се опет затворио.

Шта значи „уистину”? Истина је суштина истинитог. Шта имамо у виду када кажемо „суштина”? Суштином се обично сматра оно заједничко у чему се слаже све истинито. Суштина се показује у родном или општем појму што представља једну црту која важи за многе ствари. Али та индиферентна суштина (суштина у смислу *essentiae*) јесте само несуштинска суштина. У чему се састоји суштинска суштина нечег? Она вероватно лежи у оном што бивствујуће уистину *јесће*. Истинита суштина неке ствари одређује се њеним истинитим бивствовањем, истином датог бивствујућег. Међутим, ми сада не тражимо истину суштине, већ суштину истине. Ту се, тако, појављује чудновата замршеност. Је ли то само нешто необично, или чак само испразност игре појмовима, или је то – бездан.

Истину треба мислити у смислу суштине истинитог. Ми је мислимо сећајући се грчке речи ἀλήθεια, нескривеност бивствујућег. Али је ли то већ одређење суштине истине? Не сматрамо ли пуку промену употребе речи – нескривеност уместо истине – карактеристиком саме ствари? Наравно, промена именâ остаје пука промена све дотле док не схватимо шта се мора догодити како бисмо били присиљени да суштину истине изразимо речју „нескривеност”.

Је ли за то потребна обнова грчке филозофије? Не, није потребна. Таква обнова, чак и када би немогуће било могуће, ништа нам не би помогла; јер скривена историја грчке филозофије од самог свог почетка састоји се у томе да она не остаје саобразна суштини истине, суштини која је засветлела у речи ἀλήθεια, и да своје знање и казивање о суштини истине све више и више мора премештати у објашњавање изведене суштине истине. Суштина истине као ἀλήθεια остаје немишљена у мишљењу Грка, а још више у каснијој филозофији. Нескривеност је за мишљење оно најскривеније у грчком постојању, али уједно оно од самог почетка присутно.

Али зашто се не задовољимо суштином истине која нам је суштина позната већ вековима? Истина данас и већ одавно значи сагласност сазнања са ствари. Али да би се сазнавање и реченица која обликује и изражава сазнање могли примерити ствари, да би пре тога сама ствар могла бити обавезна за реченицу, ипак се сама ствар као таква мора показати. Како да се покаже ако сама не може да стоји изван скривености, ако

сама не стоји у нескривеном? Реченица је истинита ако се равна према нескривеном, то јест према оном што је истинито. Истинитост реченице увек је та, и само та исправност. Такозвани критички појмови истине који, почев од Декарта, полазе од истине као извесности, само су варијације одређења истине као исправности. Та нама позната суштина истине – исправност представљања – потпуно зависи од истине као нескривености бивствујућег.

Ако ту и другде истину схватамо као нескривеност, не прибегавамо само дословнијем преводу једне грчке речи, већ се и присећамо оног што, као неискушено и немишљено, лежи у темељу нашој уобичајеној и стога изанђалој суштини истине у смислу исправности. Понекад, дакако, признамо да се, наравно, морамо вратити нечем што је већ очигледно, како бисмо доказали и схватили исправност (истинитост) неког исказа. Та претпоставка заиста је незаобилазна. Све дотле док тако говоримо и мислимо, истинитост увек схватамо само као исправност, која, додуше, захтева још једну претпоставку коју ми сами, богзна како и зашто, правимо. Али нескривеност бивствујућег не претпостављамо ми, већ нескривеност бивствујућег нас премешта у такву суштину да смо ми, у свом представљању, увек у потери за нескривеношћу. Некако већ мора да буде нескривено не само оно по чему се равна сазнање, већ и читава област у којој се дешава то саморавнање по нечем, као и оно за шта примереност реченице ствари бива очигледна, мора се као целина већ налазити у нескривеном. Са свим својим исправним представама ми не бисмо били ништа, и не бисмо могли чак ни претпоставити да је нешто по чему се равнамо очигледно, ако нас нескривеност бивствујућег не би већ поставила у оно осветљено подручје на које излази све бивствујуће и из којег се оно повлачи.

Али како се то догађа? Како се истина збива као та нескривеност? Прво, међутим, морамо јасније рећи шта је сама та нескривеност.

Ствари јесу, и људи јесу, дарови и жртве јесу, животиња и биљка јесу, творевина и дело јесу. Бивствујуће се налази у бивствовању. Кроз бивствовање пролази скривена судбина која је смештена између божанског и противбожанског. Много тога у бивствујућем човек није кадар да савлада. Само се мало тога сазнаје. Оно што је познато остаје само приближно по-

знато, а оно што је савладано остаје несигурно. Бивствујуће никада није, као што нам се врло лако може учинити, наш производ или чак само наша представа. Ако све то размотримо као целину, тада ћемо, чини се, схватити све што уопште јесте, мада ћемо то схватити доста грубо.

Па ипак, изван бивствујућег, али не далеко од њега, већ пред њим, дешава се још нешто. Усред бивствујућег у целини налази се отворено место. Постоји чистина. Она је, ако о њој мислимо полазећи од бивствујућег, бивствујућија од бивствујућег. Та отворена средина није стога окружена бивствујућим, него сама светлећа средина окружује као Ништа, које ми једва познајемо, све бивствујуће.

Бивствујуће може бити као бивствујуће само ако оно ступа и иступа у просветљеност чистине. Само та чистина дарује и јемчи нама људима пролаз према бивствујућем које ми сами нисмо, и прилаз бивствујућем које ми сами јесмо. Захваљујући тој чистини бивствујуће је у извесним и променљивим мерама нескривено. Па и скривено може бивствујуће да буде само у области оног што је осветљено. Свако бивствујуће с којим се сусрећемо и на које наилазимо задржава ту чудну опозицију присуствовања, будући да се истовремено увек повлачи у скривеност. Чистина на коју бивствујуће излази јесте сама по себи и скривање. Скривање, међутим, влада усред бивствујућег на двојак начин.

Бивствујуће нам ускраћује себе до оне једне и наизглед најобичније одлике коју најпре дотичемо када о бивствујућем можемо рећи још само да оно јесте. Скривање као ускраћивање није само и једино граница сазнања у датим околностима, него и почетак чистине оног што је осветљено. Али скривање, свакако друге врсте, налази се и унутар оног што је осветљено. Бивствујуће се смешта пред бивствујуће, једно скрива друго, оно затамњује ово, мало омета велико, једно пориче све. Ту скривање није оно једноставно ускраћивање, већ се бивствујуће, додуше, појављује, али оно себе показује другачије него што јесте. То скривање је прикривање. Ако бивствујуће не би бивствујуће прикривало, ми тада у односу на бивствујуће не бисмо правили грешке или погрешно деловали; не бисмо лутали, нити бисмо правили преступе, а поготово се никад не бисмо заборавили. Да нас бивствујуће као привид може обманути, то је услов за то да се можемо преварити, а не обрнуто.

Скривање може да буде ускраћивање или само прикривање. Ми никад нисмо потпуно сигурни да ли је оно једно или друго. Скривање скрива и прикрива само себе. То значи: отворено место усред бивствујућег, чистина, никад није непомична позорница где је завеса стално подигнута и где се одиграва игра бивствујућег. Пре се чистина дешава само као то двојако скривање. Нескривеност бивствујућег – то никад није неко само постојеће стање, него дешавање. Нескривеност (истина) није ни својство ствари у смислу бивствујућег, ни својство реченица.

Ми верујемо да смо код куће у непосредној околини бивствујућег. Бивствујуће је присно, поуздано, обично. Па ипак, чистина је прожета сталним скривањем у двојаком облику ускраћивања и прикривања. У ствари, оно-обично није обично; оно је не-обично. Суштином истине, то јест нескривености, потпуно влада одбијање. То одбијање ипак није недостатак ни грешка, као да је истина чиста нескривеност која се отарасила свега скривеног. Када би она то могла, онда она не би више била она сама. Суштини истине као нескривености припада то одбијање у облику двојаког скривања. Истина, у својој суштини, јесте не-истина. Тако нека буде речено, како би се с можда изненађујућом оштрином истакло да нескривености као чистини припада одбијање у облику скривања. Став „суштина истине је не-истина” не треба, међутим, да значи да је истина у основи лаж. Тај став такође не значи да истина никад није она сама, него да је, дијалектички посматрано, увек и своја супротност. Истина постоји управо као она сама уколико скривајуће одбијање као ускраћивање одређује свакој чистини њено стално порекло, а као прикривање одмерава свакој чистини несмањену оштрину заблуде. Скривајуће одбијање треба у суштини истине да означи ону опозицију која постоји између чистине и скривања. То је опозиција изворног сукоба. Суштина истине јесте сама по себи прасукоб у којем се осваја она отворена средина у коју бивствујуће ступа и из које оно себе ставља натраг у само себе.

То-отворено дешава се усред бивствујућег. Оно показује суштинску црту коју смо већ поменули. Отвореном припадају свет и земља. Али свет није напросто отворено које одговара чистини, а земља није напросто затворено које одговара скривању. Пре је свет чистина путева суштинских упутстава којима се покорава свака одлука. А свака одлука темељи се

на нечем несавладаном, скривеном, збуњујућем, иначе никада не би била одлука. Земља није напросто нешто затворено, него оно што се појављује као самозатварајуће. Свет и земља увек су суштински у сукобу, увек су по својој суштини ратујуће стране. Само као такви они улазе у сукоб чистине и скривања. Земља прожима само свет, а свет се темељи само на земљи, уколико се истина дешава као прасукоб чистине и скривања. Али како се дешава истина? Наш одговор гласи: она се дешава на неколико суштинских начина. Један од тих начина на који се дешава истина јесте делско биће дела. Постављајући свет и састављајући земљу, дело је сукобљеност у којој се осваја нескривеност бивствујућег у целини – истина.

У стајању храма тамо где је дешава се истина. То не значи да се ту нешто на исправан начин представља и излаже, него да се бивствујуће у целини доводи у нескривеност и у њој држи. Држати изворно значи чувати. На Ван Гоговој слици дешава се истина. То не значи да се ту нешто постојеће верно насликало, него да у испољавању творевинског бића ципела бивствујуће у целини, свет и земља у међусобном супротстављању, доспева у нескривеност.

У делу је истина на делу, дакле не само нешто истинито. Слика која приказује сељачке ципеле, песма у којој се описује римска фонтана, не само што не показују, строго узевши оне уопште не показују, шта је то појединачно бивствујуће као такво, него оне пуштају да се нескривеност као таква дешава у односу на бивствујуће у целини. Уколико се једноставније и аутентичније појављују ципеле у својој суштини, уколико се некићасте и чистије појављује фонтана у својој суштини, утолико непосредније и прихватљивије све бивствујуће постаје, заједно с њима, бивствујућије. Тако се осветљава самоскривајуће бивствовање. Светлост те врсте уклапа своје сијање у дело. Сијање уклопљено у дело јесте лепота. Лепота је начин на који истина су(т)ствује.

Сада смо збиља суштину истине, у неким њеним аспектима, схватили мало више. Стога је можда постало јасније шта је у делу на делу. Међутим, сада-видљиво делско биће дела још увек нам ништа не каже о оној непосредној и наметљивој реалности дела, о стварском елементу дела. Чак се малтене има утисак да смо у искључивој намери да што чистије схватимо независност дела, потпуно превидели једну ствар – да је дело

увек дело, то јест нешто изделано. Ако постоји нешто чиме се одликује дело као дело, онда је то створеност дела. Пошто се дело ствара и пошто је стварању потребан материјал од којег се и у којем се оно ствара, онај стварски елемент такође улази у дело. То је неоспорно. Међутим, ипак остаје питање: како створеност припада делу? То питање може се расветлити само ако се објасне два друга питања:

1. Шта ту значи створеност и стварање за разлику од прављења и направљености?

2. Шта је најунутрашњија суштина самог дела којом се једино и може измерити у којем степену створеност припада делу и у којем степену створеност одређује делско биће дела?

Стварање се ту увек замишља у односу на дело. Суштини дела припада дешавање истине. Суштину стварања одређује мо унапред из његовог односа према суштини истине као нескривености бивствујућег. Припадност створености делу може да се расветли само још изворнијим објашњењем суштине истине. Опет се поставља питање о истини и њеној суштини.

Морамо још једном да се позабавимо тим питањем ако нећемо да пука тврдња остане став: у делу је истина на делу.

Сада своје питање морамо поставити на суштинскији начин: у којој се мери у суштини истине уопште садржи тежња к нечем што је слично делу? Каква је суштина истине ако се она може, а у одређеним условима чак мора поставити у дело да би постојала као истина? Али постављање истине у дело дефинисали смо као суштину уметности. Зато наше последње питање гласи:

Шта је истина, да се она може или чак мора дешавати као уметност? Како то да уопште постоји уметност?

Истина и уметност

Извор уметничког дела и уметника јесте уметност. Извор је порекло суштине у којој је присутно бивствовање бивствујућег. Шта је уметност? Њену суштину тражимо у реалном делу. Реалност дела дефинисана је оним што је у делу на делу, дешавањем истине. То дешавање замишљамо као сукобљеност света и земље. У скупљеној покретности тог сукобљења присутан је мир. Ту је утемељена независност дела.

У делу је дешавање истине на делу. Али што је тако на делу, ипак је у делу. Према томе, реално дело већ се ту претпоставља као носилац тог дешавања. Одједном се опет суочавамо с питањем о стварском аспекту датог дела. Тако најзад једна ствар бива јасна: ма колико ревностно испитивали самодовољност дела, ипак нећемо открити његову реалност све дотле док не пристанемо да дело сматрамо нечим изделаним, а сматрати га таквим најпре нам се намеће – јер у речи „дело” чујемо оно што је изделано. Делски карактер дела састоји се у томе да је оно створено од стране уметника. Можда изгледа врло чудно што се тек сада помиње та најочигледнија и свеобјашњавајућа дефиниција дела.

Створеност дела, међутим, очигледно се може схватити само ако се пође од процеса стварања. Тако, притиснути чињеницама, ми ипак морамо пристати да се упустимо у уметникову делатност како бисмо дошли до извора уметничког дела. Покушај да се делско биће дела одреди једино помоћу самог дела показује се као неизводљив.

Окрећући се сада од дела к суштини стваралачког процеса, ми ипак не бисмо да занемаримо оно што смо рекли прво о насликаним сељачким ципелама, а затим о грчком храму.

Стварање замишљамо као произвођење. Али стварање је и прављење творевине. Занат (*Handwerk*), чудна игра речи, не ствара, наравно, дела (*Werke*), чак ни онда кад занатски производ, као што и морамо, одвојимо од фабричке робе. Па по чему се онда произвођење као стварање разликује од произвођења у облику прављења? Колико нам је лако да вербално раздвојимо стварање дела и прављење творевине, толико нам је тешко да оба начина произвођења, сваки понаособ, истражимо настојећи да откријемо њима-својствене суштинске црте. На први поглед у делатности лончара и вајара, столара и сликара налазимо исто поступање. Стварање дела захтева занат. Велики уметници највише цене занатско умеће. Управо они, савршено владајући својим занатом, захтевају да се темељно овлада таквим умећем. Управо се они више од других старају о сталном усавршавању свог заната. Доста се често истицало да су Грци, који су знали понешто о уметничким делима, исту реч *τέχνη* употребљавали за занат и уметност и да су занатлију и уметника звали исто: *τέχνιτης*.

Зато се чини умесно да суштину стварања одредимо полазећи од његовог занатског аспекта. Али управо указивање на начин како су језик употребљавали Грци, с њиховим искуством стварј нагони нас на размишљање. Ма колико раширено и очигледно било указивање на од-стране-Грца-прихваћено именовање заната и уметности једном те истом речи τέχνη, оно ипак остаје наопако и површно; јер τέχνη не значи ни занат ни уметност, а поготово не значи ништа техничко у данашњем смислу. Тέχνη никад не значи врсту практичног рада. Реч τέχνη пре значи један од начина знања. А знање значи да је нешто већ виђено у широком смислу речи „видети”, то јест да се нешто присуствује схватило као такво. За грчку мисао, суштина знања састоји се у ἀλήθεια-и, то јест у разоткривању бивствујућег. На том разоткривању почива и њиме се руководи свако понашање према бивствујућем. Тέχνη, као знање искушено на грчки начин, јесте утолико произвођење бивствујућег уколико оно износи нешто присуствује као такво из скривености у нескривеност његовог изгледа; τέχνη никад не значи прављење. Уметник је τεχνίτης не зато што је он и занатлија, већ зато што се како са-стављање дела тако и са-стављање творевине дешавају у оном про-из-вођењу које пушта бивствујуће да се појави и да буде присутно добијајући изглед. Али све се то дешава усред бивствујућег које спонтано израста, усред φύσις-а. Називање уметности τέχνη -ом уопште не значи да се уметникова активност посматра с њене занатске стране. Оно што у стварању дела изгледа као занатско прављење, сасвим је друге врсте. То чињење одређено је и прожете суштином стварања, а остаје у њему и задржано.

Чиме онда, ако не занатом, треба да се руководимо у свом размишљању о суштини стварања? Како другачије о њој да размишљамо него тако што ћемо гледати оно што се ствара – дело? Упркос томе што дело постаје реално тек када се изведе стваралачки чин, па тако у својој реалности зависи од тог чина, упркос томе, чак управо због тога суштина стварања зависи од суштине дела. Иако је створеност дела повезана са стварањем, ипак и створеност као и стварање морају да се одреде делским бићем дела. И сада се више не чудимо што смо прво и дуго расправљали само о делу, да бисмо тек на крају размотрили његову створеност. Ако створеност тако суштински припада делу, као што то и звучи из речи „дело”, онда мо-

рамо покушати да још суштинскије схватимо оно што се досад могло дефинисати као делско биће дела.

С обзиром на постигнуто суштинско ограничење дела, ограничење сходно којем је у делу дешавање истине на делу, стварање можемо дефинисати на следећи начин: створити значи учинити да се нешто појави као нешто што је произведено. Постајање дела делом јесте начин постајања и дешавања истине. Све лежи у суштини истине. Али шта је истина, да се она мора дешавати управо у нечем створеном? Откуд истини тежња к делу заснована на њеној суштини? Може ли се то схватити помоћу досад разјашњене суштине истине?

Истина је не-истина. У не-скривености као истини пребива друго „не-” двојаког ускраћивања. Истина као таква пребива у опозицији чистине и двојаког скривања. Истина је прасукоб у којем се, увек на посебан начин, осваја оно-отворено у које улази и из којег излази све што се показује и саставља као бивствујуће. Кад год и како год да тај сукоб избије и да се деси, у том сукобу се раздавају сукобљене стране: чистина и скривање. Тако се осваја оно-отворено попришта. Отвореност тог отвореног, то јест истина, може да буде оно што она јесте једино ако и све дотле док саму себе смешта у своје отворено. Зато у том отвореном увек мора да буде нешто бивствујуће у којем отвореност стиче ослонац и постојаност. Запоседајући тако оно-отворено, отвореност држи отвореним то-отворено и одржава га. Стављање и запоседање ту су свуда изведени из смисла грчке речи θέσις, која значи постављање унутар нескривеног. Указујући на самосмештање отворености и оно-отворено, мишљење дотиче област која овде још не може да се објасни. Нека буде речено само следеће: ако суштина нескривености бивствујућег на било који начин припада самом бивствовању (уп. *Бивствовање и време*, 44), онда бивствовање, својом суштином, пушта да се деси поље отворености (чистина оног „ту”) и уводи га као некакво поље у којем се свако бивствујуће појављује на свој начин.

Истина се дешава само тако што се смешта у сукоб и област што их отвара она сама. Зато што је истина опозиција чистине и скривања, њој припада оно што се овде назива смештањем. Али истина не постоји претходно сама по себи, негде међу звездама, да би се касније спустила било где у бивствујућем. То је већ стога немогуће што ипак тек отвореност

бивствујућег пружа могућност неког Негде и неког присуствујућим испуњеног места. Чистина отворености и смештање у оно-отворено припадају једно другом. Они су једна те иста суштина дешавања истине. То дешавање је историјско на разне начине.

Један од суштинских начина на који се истина смешта у бивствујућем што га сама отвара јесте себе-у-дело-постављање истине. Други један начин на који истина су(т)ствује јесте чин оснивања државе. Опет други један начин на који истина долази до светљења јесте близина оног што није напросто нешто бивствујуће, већ оно најбивствујућије бивствујућег. Опет други један начин на који истина себе утемељује јесте суштинска жртва. Опет други један начин на који истина постаје јесте питајуће мишљење које као мишљење бивствовања даје име бивствовању достојном питања. Насупрот томе, наука није изворно дешавање истине, већ оно проучавање већ отворене области истине, и то схватањем и потврђивањем оног што себе показује као могућно-и-необходно исправно на том пољу. Када и утолико уколико наука изађе ван оквира исправности и дође до истине, то јест до суштинског разоткривања бивствујућег као таквог, она је филозофија.

Будући да суштини истине припада да себе смешта у бивствујуће како би она, истина, тек тако постала истина, у суштини истине лежи тежња к делу као изванредној могућности истине да усред бивствујућег и сама буде бивствујућа.

Смештање истине у дело јесте произвођење таквог неког бивствујућег каквог раније никад није било и каквог убудуће никад неће бити. Производња ставља то-бивствујуће у оно-отворено на такав начин да тек оно-што-треба-да-се-произведе расветљава отвореност отвореног у које оно излази. Где производња доноси управо отвореност бивствујућег, истину, оно-произведено јесте дело. Такво произвођење јесте стварање. Као то доношење, оно је пре примање и припајање односа према нескривености. У чему се, дакле, састоји створеност? Она може да се објасни двома суштинским карактеристикама.

Истина предаје себе делу. Истина је присутна само као сукоб између чистине и скривања у опозицији света и земље. Као сукоб света и земље, истина хоће да буде смештена у дело. Сукоб не треба да се разреши у бивствујућем које управо има да се произведе, нити он треба да се у њега склони; сукоб,

напротив, започиње њиме. То бивствујуће мора стога да има суштинске црте сукоба. У сукобу се осваја јединство света и земље. Свет, отварајући се, оставља историјском човечанству да се одлучи између победе или пораза, благослова или проклетства, господарења или робовања. Настајући свет износи на видело управо оно-још-неодлучено и оно-безмерно и тако открива скривену нужност мере и одлучности. Али само што се свет отвори, појављује се земља. Она се показује као оно што све носи, као оно што је склоњено у свој закон и што се стално затвара у себе. Свет захтева њену одлучност и њену меру и даје бивствујућем да уђе у отвореност њених путева. Земља тежи да се, носећи и појављујући се, држи затворено и да све повери свом закону. Сукоб није расцеп као распукнуће пукне распуклине, већ је присност с којом сукобљене стране припадају једна другој. Тај расцеп носи сукобљене стране у порекло њиховог јединства из њиховог заједничког темеља. Он је тлоцрт. Он је на-црт који црта основне црте појављивања чистине бивствујућег. Тај расцеп не допушта да се сукобљене стране раздвоје; он опозицију мере и границе доводи до њиховог заједничког оцрта.

Истина се као сукоб смешта у бивствујуће које треба да се произведе, само тако да се у том бивствујућем отвара сукоб, то јест само бивствујуће доводи се до расцепа. Расцеп је јединствена спрега нацрта и тлоцрта, процрта и оцрта. Истина се смешта у бивствујућем, и то тако да само бивствујуће запоседа отвореност истине. Али то запоседање може се десити само тако да се оно-што-треба-да-се-произведе, расцеп, поверава самозатварајућем које шртчи у отвореном. Расцеп мора себе да стави натраг у притискајућу тежину камена, у потмулу тврдоћу дрвета, у тамни жар боја. Пошто земља узима расцеп натраг у себе, тај се расцеп прво успоставља као расцеп унутар отворености и на тај се начин ставља, то јест полаже у оно што као самозатварајуће и чувајуће прожима отвореност. Сукоб који је доведен до расцепа и тако враћен у земљу и тиме утврђен јесте облик. Створеност дела значи: утврђеност истине у облику. Облик је структура у коју се склапа расцеп. Склопљени расцеп јесте спој сијања истине. Оно што се ту зове обликом, увек треба замишљати помоћу оног стављања и постављања у виду којих се дело појављује када оно себе поставља и са-ставља.

У стварању дела сукоб као расцеп мора да се стави натраг у земљу, а сама земља мора да се покаже и да се употреби као самозатварајући чинилац. Али то употребљавање не троши и не злоупотребљава земљу као неку материју, него је управо ослобађа за њу саму. Та употреба земље јесте рад с њом, који, додуше, изгледа као занатско коришћење материјала. Отуд утисак да је стварање дела и занатска делатност. То оно никад није. Али оно, наравно, увек остаје употреба земље у учвршћивању истине у облик. Насупрот томе, прављење творевине никад није непосредно узрок дешавања истине. Производња творевине је завршена када је материјал тако уобличен да се може употребити. Ако је творевина готова, то значи да је она, ослобођена саме себе, спремна да се потроши у корисности.

Тако није са створеношћу дела. То бива јасно на основу његове друге карактеристичне црте, коју ћемо сада навести.

Готовост творевине и створеност дела подударaju се у томе да је у оба случаја нешто произведено. Али насупрот свим другим начинима производње, дело се одликује створеношћу тако да је његова створеност део створеног дела. Зар то, међутим, не важи за све што је произведено, и уопште за све што је на неки начин настало? Свему произведеном ипак је, ако му је уопште нешто дато, дата и произведеност. Наравно. Али у делу је створеност посебно уграђена у оно што је створено, тако да оно из њега, из оног што је тако произведено, нарочито штрчи. Ако је то тако, онда ми безусловно можемо такође да на примеру самог дела схватимо шта значи створеност.

Појављивање створености из дела не значи како дело треба да оставља утисак да га је направио неки велики уметник. Није потребно да оно-створено сведочи о великом достигнућу великог мајстора и да због тог достигнућа сам мајстор стекне углед у јавности. Сасвим је непотребно да *N. N. fecit* буде белодањено; треба оно једноставно *factum est* да се помоћу дела унесе у оно-отворено: то јест то да се ту догодила нескривеност бивствујућег и да се тек као ово-догођено догађа; то да уопште такво дело јесте, а не пре да није. Притисак да дело као то дело јесте, и непрекидност тог очигледног притиска чине чврстину самоопстојности дела. Управо тамо где уметник и поступак и околности настанка дела остају непознати, тај притисак, то „Да” створености, у свом најчистијем виду појав-

љује се из дела. Додуше, и свакој творевини која се налази на располагању и у употреби припада „да” је направљена. Али то „Да” не појављује се у творевини; напротив, оно ишчезава у корисности. Што је нека творевина подеснија за руковање, то не приметније остаје да, на пример, неки такав чекић јесте, то искључивије творевина држи себе у свом творевинском бићу. Уопште узев, ми у свему постојећем можемо приметити да све постојеће јесте; а ако то и приметимо, онда само ради тога да бисмо то, као и све што је обично, истог часа заборавили. Али шта је обичније него то да бивствујуће јесте? Насупрот томе, у делу то да оно *јесте* као дело управо је оно што је необично. Догађај његове створености једноставно не одјекује у делу, већ дело баца пред себе догађајну чињеницу да дело јесте као то дело, и свуда око себе стално има ту чињеницу. Уколико суштинскије дело себе отвара, утолико очигледнија бива јединственост чињенице да оно јесте пре него да није. И уколико суштинскије поменути притисак улази у отвореност, утолико чудније и усамљеније бива дело. У произвођењу дела лежи то приношење тог „да оно јесте”.

Питање о створености дела требало је да нас приближи делском карактеру дела и на тај начин реалности дела. Створеност се разоткрила као учвршћеност сукоба у облик посредством расцепа. При том је сама створеност нарочито уграђена у дело, и она као притисак оног „Да” улази у отвореност. Али ни у створености не исцрпљује се реалност дела. Међутим, тај поглед на суштину створености дела пружа нам сада могућност да начинимо корак коме тежи све што је досад речено.

Што усамљеније дело, учвршћено у облик, стоји у себи, што потпуније оно, наизглед, прекида све своје везе с људима, то једноставније улази у отвореност притисак да такво дело *јесте*, то се суштинскије оно-необично потискује навише, а оно-дуго-нам-познато потискује надоле и обара. Али то више-струко притискивање-потискивање нема ничег насилног; јер уколико је само дело чишће помакнуто у њим самим отворену отвореност бивствујућег, утолико нас оно једноставније помиче у ту отвореност и тако истовремено помиче из оног што је обично. Прихватити то помицање значи: променити уобичајене односе према свету и земљи и убудуће се устезати од уобичајеног делања и процењивања, познавања и гледања, да би се боравило у истини која се дешава у делу. Тек спречава-

ње тог борављења пушта оно-створено да буде дело које оно јесте. То: пустити дело да буде дело, називамо чувањем дела. Тек за чување дело се у својој створености показује као реално, то јест сада делски присутно.

Као што дело не може бити а да не буде створено, па су му суштински потребни ствараоци, тако оно-што-је-створено не може само да постане бивствујуће без оних који га чувају.

Међутим, ако дело не нађе чуваре, ако не нађе одмах оне који би одговарали истини што се дешава у делу, то никако не значи да дело може бити дело и без чуварá. Дело, ако је оно иначе дело, увек остаје повезано са својим чуварима, чак и онда и управо онда кад оно још само чека чуваре и када се залож и сачека да они уђу у његову истину. Чак и заборав, у који дело може пасти, није ништа; он је још чување. Он се храни делом. Чување дела значи: стајање у отворености бивствујућег која се дешава у делу. То чувању својствено „стајање-у” јесте, међутим, знање. Знање се ипак не састоји у пуком познавању и представљању нечег. Ко заиста зна бивствујуће, зна шта хоће усред бивствујућег.

Овде-поменуто хтење, које нити само примењује знање, нити претходно одлучује, мишљено је из основног искуства мишљења у *Бивсћивовању и времену*. Знање које остаје хтење, и хтење које остаје знање, јесте екстатично самоупуштање егзистирајућег човека у нескривеност бивствовања. Она у *Бивсћивовању и времену* мишљена одлучност није децидирана акција субјекта, већ отварање тубивствовања, из обузетости у бивствујућем, према отворености бивствовања. Међутим, у егзистенцији човек не излази из неке унутрашњости к некој спољашњости, него је суштина егзистенције напољу-стојеће стајање у суштинској раздвојености чистине бивствујућег. Ни у раније поменутом стварању, ни у сада поменутом хтењу ми не мислимо на поступање или акцију субјекта који самог себе поставља као циљ и тежи том циљу.

Хтење је трезвена од-лучност егзистирајуће самотрансценденције која себе излаже отворености бивствујућег постављеној у дело. Тако се стајање-у подводи под закон. Чување дела, као знање, јесте трезвено стајање у невиђеној големости истине која се истина дешава у делу.

То знање, које се као хтење одомаћује у истини дела и само тако остаје знање, не лишава дело његове независности,

не одвлачи га у област пуког доживљавања и не срзава на улогу побуђивача доживљаја. Чување дела не редукује људе на њихове доживљаје, већ их увлачи у припадност истини која се дешава у делу, и тако утемељује бивствовање-за-другог и бивствовање-с-другим као историјско стајање-напољу тубивствовања с обзиром на нескривеност. Знање на начин чувања нарочито је далеко од оног само естетизујућег познавања формалног аспекта дела, његових квалитета и дражи као таквих; и то управо зато што је чување знање. Виђеност је одлученост; она је стајање у сукобу што га је дело уклопило у расцеп.

Прави начин чувања дела кокреира се и прописује једино и искључиво самим делом. Чување се дешава на разним степенима знања, са увек различитим нивоима домета, постојаности и јасноће. Ако се дела нуде за пуко уметничко уживање, то још не доказује да се она ту чувају као дела. Напротив: чим се горепоменуто потискивање у оно-необично обухвата облашћу присности и зналаштва, већ је кренуо посао с уметничким делима. Чак ни брижљиво предавање дела потомству, научни покушаји да се дела поврате, тада више никада не досежу до самог бића дела, већ само буде успомену на њих. Али и та успомена још може делу да да место с којег се оно придружује у обликовању историје. С друге стране, најнепатворенија реалност дела испољава се само онда кад се дело чува у истини која се дешава посредством њега самог.

У основним цртама реалност дела је одређена суштином бића дела. Сада се можемо вратити свом уводном питању: како стоји с оном стварском цртом дела која зајемчује његову непосредну реалност? Стоји тако да сада више не постављамо питање о стварском елементу дела; јер све дотле док питамо о томе, дело одмах и унапред узимамо коначно као напросто постојећи предмет. А тада ми постављамо питање полазећи не од дела, већ од нас самих. Од нас који при том дело не пуштамо да буде дело, него га представљамо као предмет који у нама треба да изазове ово или оно душевно стање.

Али оно што изгледа као стварски елемент, у смислу наших уобичајених појмова о ствари, у делу узетом као предмет јесте, посматрано из перспективе дела, његов земљани аспект. Земља се помаља у делу зато што дело постоји као нешто у чему је истина на делу, и зато што истина постоји само уколи-

ко себе смести у бивствујуће. У земљи, међутим, као суштински самозатварајућој, отвореност оног-отвореног наилази на највећи отпор том-отвореном и управо тако налази место сталног стајања тог-отвореног, стајања у којем мора да буде учвршћен облик.

Да ли је онда ипак било сувишно бавити се питањем о стварском карактеру ствари. Ни у ком случају. Додуше, делски карактер дела не може да се одреди његовим стварским карактером, али се, обрнуто, питање о стварском карактеру ствари може извести на прави пут помоћу знања о делском карактеру дела. А то није мало, ако се сетимо да они стари, традиционални начини мишљења врше препад на стварски карактер ствари и допуштају да преовлада оно тумачење бивствујућег у целини које је неподесно за схватање суштине творевине и дела, а и чини нас слепим за суштину истине.

За одређење стварскости ствари није довољан ни поглед на носиоца својстава, ни поглед на разноврсност чулно датог у његовом јединству, чак ни поглед на за себе представљени спој „материја-форма” који је изведен из творевине. Антиципујући меродавно и значајно тумачење стварског карактера ствари, ми морамо поћи од припадности ствари земљи. Суштина земље, у њеном слободном и неужурбаном ношењу и самозатварању, ипак себе разоткрива само у земљином прожимању света, у опозицији земље и света. Сукоб земље и света учвршћује се у облик дела и постаје очигледан захваљујући делу. Оно што важи за творевину – наиме да њен творевински карактер посебно сазнајемо тек помоћу самога дела – важи и за стварски карактер ствари. Чињеница да ми никад стварскост не знамо непосредно, а ако је уопште и знамо, знамо је само неодређено, то јест потребно нам је дело, та чињеница показује посредно да у делском бићу дела дешавање истине, отварање бивствујућег јесте на делу. Али, могли бисмо напоследку приговорити, ако дело треба стварскост одлучно да помери у отвореност, не мора ли оно тако да се повезује – и то пре свог стварања и ради свог стварања – да буде повезано са стварима земље, с природом? Један од оних који су то морали знати, Албрехт Дирер, ипак је изговорио ону добро познату опаску: „Јер заиста се уметност налази у природи; ко је може ишчунати из ње, тај је има.” Чување ту значи извлачење расцепа и исцртавање расцепа-цртежа цртаћим пером на цртаћој табли. Али одмах

постављамо противпитање: како да се расцеп-цртеж ишчупа ако се он стваралачким нацртом не унесе, као расцеп, у отвореност, то јест ако се он најпре не изнесе као сукоб мере и немере? Наравно, у природи се налази расцеп-цртеж, мера и граница, и с тим повезана способност произвођења, уметност. Али исто је тако извесно да та уметност у природи бива очигледна тек посредством дела, јер се она, уметност, изворно налази у делу.

Упорна настојања да се објасни реалност дела треба да припреме тло како би се у реалном делу дошло до уметности и њене суштине. Питање о суштини уметности, пут к знању о уметности, треба пре свега опет да се постави на чврст темељ. Одговор на то питање, као и сваки прави одговор, само је завршна тачка последњег корака у дугом низу корака-питања. Сваки одговор као одговор остаје на снази само дотле док је укоренен у питање.

Али реалност дела постала нам је из његовог делског бића не само јаснија, него истовремено суштински богатија. Створености дела, подједнако суштински као и ствараоци, припадају његови чувари. Дело је, међутим, оно што чини ствараоце могућим у њиховој суштини и што из своје суштине треба чуваре. Ако је уметност извор дела, онда то значи да она пушта оне који суштински иду један с другим у делу, ствараоца и чувара, да извиру у својој суштини. Али, шта је сама уметност, да је ми с правом називамо извором?

У делу је догађај истине, и то на начин дела, на делу. Зато је суштина уметности унапред била одређена као у-дело-постављање истине. Али то одређење намерно је двосмислено. С једне стране, оно значи: уметност је учвршћивање самосмештајуће истине у облик. То се дешава у стварању као произвођењу нескривености бивствујућег. Али у-дело-постављање значи такође: довођење бића дела у кретање и дешавање. То се дешава као чување. Уметност је дакле: стваралачко чување истине у делу. Онда је уметност постајање и дешавање истине. Онда истина настаје из ничега? И заиста настаје из ничега, ако се „ништа” схвата као пуко „не” бивствујућег и ако се при том бивствујуће представља као на-обичан-начин-присутан предмет који затим, захваљујући постојању дела, излази на видело као само тобоже истинско бивствујуће и, као такво, бива уздрман. Истина се никад не ишчитава из постоје-

них и обичних предмета. Отварање отвореног и чистина бивствујућег пре се дешавајау само уколико бива пројектована отвореност која долази у бачености. Истина као чистина и скривање бивствујућег дешава се уколико буде састављена као што песник саставља песму. Сва уметност, као пуштање дешавања доласка истине бивствујућег као таквог, у суштини је поезија. Суштина уметности, од које зависе обоје, и уметничко дело и уметник, јесте себе-у-дело-постављање истине. Из поетске суштине уметности проистиче то да она, уметност, усред бивствујућег успоставља отворено место у чијој је отворености све другачије него иначе. Услед у-дело-постављеног пројекта нескривености бивствујућег која нам додајује себе, све-обично и досад-постојеће постаје посредством дела небивствујуће. Небивствујуће је изгубило моћ да даје и да чува бивствовање као меру. При том је чудно што дело помоћу каузалних веза ни на који начин не делује на досадашње бивствујуће. Дејство дела не састоји се у деловању. Дејство почива на промени нескривености бивствујућег, то јест нескривености бивствовања, која се промена дешава из дела.

Поезија, међутим, није бесциљно измишљање било чега, нити је лет пуког представљања и уображавања у област не-реалног. Оно што поезија, као светлећи пројект, показује од нескривености и баца унапред у нацрт облика јесте оно-отворено које поезија пушта да се дешава, и то на такав начин да тек сада то-отворено, обревши се усред бивствујућег, доводи бивствујуће до светљења и звучања. У суштинском погледу на суштину дела и на његову везу с дешавањем истине бивствујућег бива неизвесно да ли се суштина поезије, а то значи и пројекта, може адекватно мислити ако се полази од моћи имагинације.

Суштина поезије, схваћена сада у својој ширини, а што не значи – неодређено, нека овде буде задржана као нешто што је достојно испитивања и о чему тек треба размишљати.

Ако је сва уметност по својој суштини поезија, онда се архитектура, ликовна уметност и музика морају свести на поезију. То је чиста самовоља. Наравно да је самовоља, али само дотле док мислимо да су поменуте уметности врсте језичке уметности, ако поезију смемо означити тим именом, који се лако погрешно тумачи. Поезија је, међутим, само један начин светлећег пројектовања истине, то јест поетског стварања у

том ширем смислу. Ипак, језичко дело, поезија у ужем смислу, има повлашћено место међу уметностима.

Да се то види, потребан је само прави појам о језику. Према општеприхваћеном мишљењу, језик је једно од средстава комуникације. Он служи за разговор и договор, уопште узев – за споразумевање. Али језик није само и није у првом реду гласовни и писмени израз оног што треба да се саопшти. Он напросто не преноси даље у речима и реченицама оно-очигледно или оно-прикривено што је намењено да буде саопштено; језик само доводи оно-бивствујуће, као нешто бивствујуће, најпре у оно-отворено. Где не постоји језик, као у бивствовању камена, биљке и животиње, ту не постоји ни отвореност бивствујућег, па према томе ни отвореност небивствујућег и празнина. Будући да језик први пут именује бивствујуће, такво именовање доводи бивствујуће тек до речи и до појављивања. Тек то именовање именује бивствујуће за његово бивствовање из бивствовања. Такво казивање је пројектовање светлине у којој се најављује као шта бивствујуће улази у оно-отворено. Пројектовање је окидање хица у својству којег нескривеност себе шаље у бивствујуће као такво. Пројектујуће најављивање постаје одмах отказ свој муклој збрци у којој се бивствујуће прикрива и повлачи. Пројектујуће казивање јесте поезија: кажа света и земље, кажа о пољу њиховог сукоба и тиме о месту све близине и даљине богова. Поезија је кажа нескривености бивствујућег. Сваки језик је дешавање оног казивања у којем се народу историјски појављује свет тог народа и земља као оно-затворено бива сачувана. Пројектујуће казивање јесте казивање које, у припремању кажљивог, истовремено доноси на свет оно-некажљиво као такво. У таквом казивању, историјском народу претходно се уобличи појмови о његовој суштини, то јест о његовој припадности светској историји.

Поезија се овде мисли у тако широком смислу и истовремено у тако присном суштинском јединству с језиком и речју да мора остати отворено да ли уметност – и то у свим својим модалитетима, од архитектуре до књижевности – исцрпљује суштину поезије.

Сам језик јесте поезија у суштинском смислу. Али, будући да је језик оно дешавање у којем се уопште за човека тек отвара бивствујуће као бивствујуће, поезија, или поезија у ужем

смислу, јесте најизворнија поезија у суштинском смислу. Језик није поезија зато што је прапоезија, него се поезија дешава у језику зато што он чува изворну суштину поезије. С друге стране, грађење и обликовање збивају се увек већ и увек само у оном-отвореном каже и именована. То-отворено прожима их и води. Али управо зато они остају посебни путеви и начини како истина себе смешта у дело. Они су, свако за себе, поетизовање унутар чистине бивствујућег која се већ са свим неприметно десила у језику.

Уметност, као у-дело-постављање истине, јесте поезија. Није само стварање дела поетско, већ је исто тако поетско, само на свој начин, и чување дела; јер, дело је као дело само тада истинско дело када се удаљимо од своје обичности и уђемо у оно дјелом отворено, да бисмо своју суштину учврстили у истини бивствујућег.

Суштина уметности јесте поезија. А суштина поезије јесте заснивање истине. Заснивање схватамо ту у тројаком смислу: заснивање као даривање, заснивање као утемељивање и заснивање као почињање. Међутим, заснивање је истинско само у чувању. Тако сваком начину заснивања одговара један начин чувања. Ту структуру суштине уметности можемо овде назначити само у општим цртама – само утолико уколико наша ранија карактеристика суштине дела садржи почетно указивање на ту структуру.

У-дело-стављање истине потискује нагоре оно-необично и у исти мах потискује надоле и обара оно-обично, као и оно што сматрамо таквим. Истина која се отвара у делу никад не може да се докаже оним што је раније било, нити може из тога да се изведе. Све што је раније било оповргава се, у својој искључивој реалности, дјелом. Оно што уметност заснива не може стога никада да се надокнади, да се надомести нечим већ постојећим и доступним. Заснивање је преобиле, приношење дарова.

Поетски пројект истине који себе ставља у дело, такође се никад не изводи у правцу празнине и неодређености. Истина се, у делу, пре додачује долазећим чуварима, то јест историјској скупини људи. Међутим, оно што се тако додачује никад није поизвољни захтев. Онај заиста поетски пројект јесте отварање оног у шта је тубивствовање као историјско тубивствовање већ бачено. То је земља и, за историјски народ, његова

земља, самозатварајући темељ на коме он почива са свим оним што он, себи самом још скривен, већ јесте. То је, међутим, његов свет који влада из односа тубивствовања према нескривености бивствовања. Стога све што је човеку дато мора, у пројекту, да се извади из затвореног темеља и да се посебно постави на тај темељ. На тај начин темељ се прво утемељује као носећи темељ. Свако стварање, зато што је такво вађење, јесте црпљење (као што се вади вода из извора). Модерни субјективизам, додуше, одмах погрешно тумачи стварање, сматрајући га генијалним чином самовласног субјекта. Заснивање истине јесте заснивање не само у смислу слободног даривања, већ и у смислу темељополажућег утемељивања. Поетски пројект долази из ничег у том погледу што он свој дар никад не узима из нечег обичног, из нечег несвакидашњег. Али он никад не долази из ничег уколико је све што нам он додачује само прикривена предодређеност самог историјског тубивствовања.

Даривање и утемељивање садрже непосредованост оног што називамо почетком. Али та непосредованост почетка, особеност скока из непосредљивог, не искључује, већ управо укључује да се почетак припрема најдуже и сасвим неприметно. Прави почетак, као скок, увек је скок-напред у којем је све долазеће већ прескочено, иако као нешто прикривено. Почетак латентно већ садржи крај. Прави почетак, међутим, нема ништа од почетничког карактера оног што је примитивно. Примитивно, зато што му недостају даривајући, утемељујући скок и скок-напред, увек је лишено будућности. Оно није кадرو да ништа више отпусти из себе зато што не садржи ништа друго него оно у чему је ухваћено.

Насупрот томе, почетак увек садржи необелодањено обиле необичног, што значи да он такође садржи сукоб с обичним. Уметност као поезија јесте заснивање у трећем смислу – у смислу изазивања сукоба истине, јесте заснивање као почињање. Увек када бивствујуће у целини као само бивствујуће захтева утемељивање у отвореност, уметност доспева у своју историјску суштину као заснивање. На Западу се то заснивање први пут десило у Грчкој. Оно што се отад зове бивствовањем, било је меродавно постављено у дело. Бивствујуће у целини, тако отворено, било је затим претворено у бивствујуће у смислу нечег што је Бог створио. То се десило у средњем ве-

ку. И опет је ово бивствујуће било промењено на почетку и током новог века. Бивствујуће је постало предмет који се рачунским путем може контролисати и спознавати. Сваки пут настајао је нов и битан свет. Сваки пут отвореност бивствујућег морала је утврђивањем истине у облик да буде смештена у само бивствујуће. Сваки пут дешавала се нескривеност бивствујућег. Она се поставља у дело, а уметност врши то постављање.

Увек када се дешава уметност – то јест, увек када постоји почетак – притисак улази у историју, историја или тек почиње или почиње опет. Историја овде не значи временски след било каквих, ма колико важних догађаја. Историја је удаљавање народа у свој постављени задатак као улажење народа у оно што му је дато.

Уметност је у-дело-постављање истине. У тој реченици крије се суштинска двосмисленост сходно којој је истина истовремено субјект и објект постављања. Али субјект и објект у овом су случају неприкладна имена. Они нас спречавају да мислимо управо ту двосмислену суштину, задатак који више не спада у ово разматрање. Уметност је историјска, и као историјска она је стваралачко чување истине у делу. Уметност се дешава као поезија. Поезија је заснивање у тројаком смислу: заснивање као даривање, заснивање као утемељивање и заснивање као почињање. Уметност, као заснивање, суштински је историјска. То не значи само: уметност има историју у спољашњем смислу, да се у току времена она, такође, појављује с многим другим стварима и при том се мења и пролази и историографији се представља у разним видовима, већ то значи и да је уметност историја у суштинском смислу: она утемељује историју, и то у наведеном значењу.

Уметност пушта истину да извире. Уметност, као заснивајуће чување, јесте скок који сеже до истине бивствујућег у делу. Доскочити до нечег, у заснивајућем скоку нешто довести до бивствовања из суштинског порекла – то значи реч „извор” (немачки израз *Ursprung* значи дословно „праскок”; иначе значи извор, порекло, почетак, постанак).

Извор уметничког дела, то јест и стваралаца и чуварâ, што ће рећи историјског тубивствовања народа, јесте уметност. То је тако зато што је уметност у својој суштини извор и ништа друго: изврстан начин на који истина постаје бивствујућа, то јест историјска.

Ми питамо о суштини уметности. Зашто тако питамо? Ми питамо тако да бисмо могли истинскије питати да ли је уметност у нашем историјском тубивствовању извор или није, да ли и под којим условима она може и мора бити извор.

Такво размишљање не може да уметност и њено постајање изнуди. Али то рефлексивно знање претходна је и незаобилазна припрема за постајање уметности. Само такво знање припрема делу простор, ствараоцима пут, чуварима место.

У таквом знању, које расте само полако, одлучује се да ли уметност може бити извор, а тада мора бити скок-напред, или она треба да остане само допуна, а тада је имамо само као уобичајену културну појаву.

Да ли смо у свом тубивствовању историјски на извору? Знамо ли, то јест имамо ли у виду суштину извора? Или се у свом односу према уметности још само позивамо на култивисано познавање прошлости?

За то „или-или” и за његово разрешење постоји поуздани знак. Хелдерлин, песник с чијим делом Немци тек треба да се суоче, поменуо је тај знак, рекавши:

Своје место тешко напушта

Оно што живи близу извора.

„Путовање” (IV, 167)

Поговор

Претходна размишљања тичу се загонетке уметности, загонетку коју представља сама уметност. Она не претендују да загонетку реше. Задатак је да се загонетка види.

Готово од истог тренутка када почиње посебно разматрање уметности и уметника, то се разматрање назива естетичким. Естетика узима уметничко дело као предмет, и то као предмет αἴσθησις-а, чулног разабарања у широком смислу. Данас се то разабарање назива доживљавањем. Начин на који човек доживљава уметност треба да покаже у чему је суштина уметности. Доживљај је извор који је мерило не само за уживање у уметности, већ и за уметничко стварање. Све је доживљај. Ипак, можда је доживљај елемент у којем уметност умире. Умирање тече тако полако да му је потребно неколико векова.

Додуше, говори се о бесмртним делима уметности и о уметности као вечној вредности. Тако говорити значи користити језик који се у свим суштинским стварима не стара много о тачности, јер се боји да старати се о тачности значи мислити. А постоји ли данас већи страх него што је страх од мишљења? Имају ли смисла или неког садржаја све те речи о бесмртним делима уметности и о вечној вредности уметности? Или су то још само полудомишљене изреке у једно време када се велика уметност заједно са својом суштином удаљила од човека?

У најобухватнијем размишљању о суштини уметности које Запад има – најобухватнијем зато што проистиче из метафизике – то јест у Хегеловим *Предавањима о естетцици*, појављују се следеће реченице: „Али ми више немамо апсолутну потребу да неки садржај прикажемо у уметничком облику. Уметност је за нас, по свом највишем одређењу, прошлост...” (*Дела*, X 1, стр. 16).

Преко тог става и оног што он садржи не можемо прећи тако што ћемо рећи: од времена када је Хегел последњи пут у зиму 1828-29. године на универзитету у Берлину држао предавања о естетици, настала су многа нова уметничка дела и уметнички правци. Ту могућност Хегел никад није порицао. Али питање остаје: да ли је уметност још суштински и нужан начин на који се дешава истина пресудна за наше историјско тубивствовање, или уметност то више није? Ако, међутим, она то више није, онда остаје питање зашто је то тако. Одлука о Хегеловом ставу још није донесена; јер иза тог става стоји западно мишљење почев од Грка, које одговара истини бивствујућег што се већ десила. Одлука о том ставу донеће се, ако се донесе, на основу те истине бивствујућег, а то ће бити одлука и о истини бивствујућег. Дотад Хегелов став остаје да важи. Управо је стога нужно питање да ли је истина која се износи тим ставом коначна, и шта онда ако је то тако.

Таква питања, која нам се намећу с већом или мањом јасношћу, могу се поставити само ако смо претходно размишљали о суштини уметности. Ми покушавамо да направимо неколико корака тиме што постављамо питање о извору уметничког дела. Треба да се размотри делски карактер дела. То што реч „извор” овде значи мислимо полазећи од суштине истине.

Истина, о којој је овде реч, не поклапа се с истином која је позната под тим именом и која се приписује сазнању и науци

као квалитет да би се од њега разликовали лепо и добро, који се сматрају називима за вредности нетеоријских активно-сти.

Истина је нескривеност бивствујућег као бивствујућег. Истина је истина бивствовања. Лепота се не указује поред те истине, одвојено од те истине. Истина се појављује када себе поставља у дело. Појављивање – као то бивствовање истине у делу и као дело – јесте лепота. Зато лепо припада догађању истине. Лепо не постоји само у односу на задовољство и једино као предмет задовољства. Лепо ипак почива на форми, али само зато што је *forma* давно узела своју светлост из бивствовања као бивствујућности бивствујућег. Тада се бивствовање догодило као εἶδος. Ἴδέα се склапа у μορφή. Σύνολον, јединствена целина μορφή-а и ὕλη-а, односно ἔργον, *jesūe* на начин ἐνέργεια-е. Тај начин присутности постаје *actualitas* оног *ens actu*. *Actualitas* постаје стварност. Стварност постаје предметност. Предметност постаје доживљај. У начину на који, за свет одређен западним духом, бивствујуће јесте оно-стварно, скрива се својеврсно спајање лепоте с истином. Историја суштине западне уметности одговара промени суштине истине. Та уметност исто се тако мало може схватити помоћу лепоте узете за себе, као што се мало она може схватити помоћу доживљаја, под претпоставком да метафизички појам уопште и сеже до њене суштине.

ДОБА СЛИКЕ СВЕТА

У метафизици се размишља о суштини бивствујућег и одлучује о суштини истине. Метафизика утемељује епоху тако што одређеним тумачењем бивствујућег и одређеним схватањем истине даје темељ епохи у њеном суштинском облику. Тај темељ прожима све појаве којима се епоха одликује. И обрнуто, да бисмо у довољној мери били свесни тих појава, нужно је да препознамо њихов метафизички темељ. Размишљање је храброст да се најсумњивијим учине истина сопствених претпоставки и простор сопствених циљева (1).

У суштинске појаве новог века спада његова наука. Друга појава, једнако важна као и прва, јесте машинска техника. Али машинска техника ипак се не сме погрешно тумачити као пука примена нововековне математичке науке на праксу. Сама машинска техника јесте таква самостална промена праксе да она, пракса, управо захтева употребу математичке природне науке. Машинска техника остаје досад-највидљивији изданак суштине нововековне технике, суштине која је истоветна са суштином нововековне метафизике.

Трећа појава новог века, исто толико суштинска колико и прве две, јесте улазак уметности у видокруг естетике. То значи: уметничко дело постаје предмет доживљаја, па се уметност сматра изразом човековог живота.

Четврта нововековна појава показује се у томе да се људско делање схвата и реализује као култура. У том случају култура је остваривање највиших вредности неговањем њихових највиших добара. У суштини је културе да се, као такво

неговање, стара о самој себи и тако постаје културна политика.

Пета појава новог века јесте обезбожење. Тај израз не значи пуко одстрањење богова, ни груби атеизам. Обезбоживање је двострук процес: прво, слика света се христјанизује утолито што се основи света приписује бесконачност, безусловност и апсолутност, и друго, хришћанство реинтерпретира свој христјанизам чинећи од њега поглед на свет (хришћански поглед на свет) и тако се прилагођава новом веку. Обезбожење је стање неодлучности што се тиче Бога и богова. У настанку тог стања хришћанство има највећег удела. Али обезбожење тако мало искључује религиозност да се штавише тек кроз њега однос према боговима преображава у религиозно доживљавање. Ако је већ дошло до тога, онда то значи да су богови већ нестали. Настала празнина попуњава се историографским и психолошким истраживањем мита.

Које схватање бивствујућег и које тумачење истине леже у основи тих појава?

Питање ћемо ограничити на првопоменућу појаву, на науку.

У чему је суштина нововековне науке?

Које схватање бивствујућег и истине утемељује ту суштину? Ако успемо доћи до метафизичке основе на којој наука почива као нововековна наука, онда ћемо свакако моћи, полазећи од те основе, да препознамо и суштину новог века уопште.

Када данас употребљавамо реч „наука“, онда та реч означава нешто што се суштински разликује од средњовековне *doctrina*-е и *scientia*-е, али и од грчког ἐπιστήμη. Грчка наука никад није била егзактна, и то зато што по својој суштини није могла да буде егзактна и није морала да буде егзактна. Стога је бесмислено мислити да је нововековна наука егзактнија од науке старог века. Исто тако не може се тврдити да је Галилејево учење о слободном паду тела истинито, а да је Аристотелово учење о томе да лака тела теже увис погрешно; јер грчко схватање суштине тела и места и односа између њих почива на другачијем тумачењу бивствујућег и у сагласности с тим условљава другачији начин гледања природних процеса и другачији начин постављања питања о њима. Никома не пада на памет да тврди како је Шекспирова поезија напреднија од Есхилове. А још је незамисливије да се каже како је ново-

вековно схватање бивствујућег исправније од грчког. Ако, дакле, хоћемо да схватимо суштину нововековне науке, морамо се претходно ослободити навике да новију науку разликујемо само по степенима, са становишта напретка.

Суштина оног што се данас назива науком јесте истраживање. А у чему се састоји суштина истраживања?

У томе да сазнавање организује само себе као поступање у некој области бивствујућег, природе или историје. Поступање не значи ту само метод, поступак; јер сваком поступању већ је потребно отворено подручје у којем се оно креће. А управо отварање таквог једног подручја јесте основни корак у сваком истраживању. Он се изводи тако што се у некој области бивствујућег, на пример у природи, пројектује одређена схема природних процеса. Тај пројект назначавача како сазнавалачко поступање треба да се повеже с отвореним подручјем. То повезивање јесте строгост истраживања. Пројектовањем схеме и одређивањем строгости поступање себи обезбеђује своје предметно подручје у области бивствовања. Ако се погледа најранија и у исти мах меродавна нововековна наука, математичка физика, схватиће се о чему је ту реч. Оно суштинско, којем ту једино и тежимо, важи такође за савремену атомску физику у мери у којој је она још физика.

Нововековна физика зове се математичком зато што првенствено примењује сасвим-одређену математику. Али она може да примењује математичке методе само зато што је у дубљем једном смислу већ математичка. Та $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ значи за Грке оно што човек унапред зна у посматрању бивствујућег и у опхођењу са стварима: телесност телá, биљност биљака, животињскост животиња, човечност човека. Том већ познатом, то јест математичком, припадају, поред наведеног, и бројеви. Ако на столу затекнемо три јабуке, видећемо да их је три. Али број три, тројност, већ знамо. То значи: број је нешто математичко. И само зато што бројеви представљају оно такорећи најнаметљивије увек-већ-познато и, према томе, оно-најпознатије од свега математичког, само зато назив „математичко” био је одмах резервисан за све бројно. Међутим, суштина математичког ни у ком се случају не одређује бројношћу. Физика је, уопште узев, сазнање природе, а затим, у посебном смислу, она је сазнање оног материјално телесног у његовом кретању; јер се та материјална телесност непосред-

но и свуда, иако на различите начине, појављује у свему природном. Када физика сада очигледно добија математички облик, то онда значи: кроз њу и за њу нешто се на наглашен начин утврђује *a priori* као већ-познато. То утврђивање односи се ни на шта друго него на сам пројект оног што ће за тражено сазнавање природе убудуће бити природа: у-себи-затворена динамичка међусобна веза мноштва тачака спрегнутих у простору и времену. У ту схему природе, као у нешто готово, уносе се, између осталог, следећа одређења: кретање значи промену места. Ниједно кретање и ниједан правац кретања немају предност у односу на друго неко кретање и други неки правац кретања. Свако место једнако је сваком другом месту. Ниједан тренутак нема предност у односу на неки други тренутак. Свака сила одређује се по оном, односно јесте само оно какве су њене последице по кретање, а то опет значи по величину промене места у јединици времена. Све што се догађа у природи мора да се смести у ту схему природе. Сваки природни процес постаје видљив тек у оквиру те полазне схеме. Тај пројект природе обезбеђује се тако што се физичко истраживање унапред везује за њега при сваком од својих постављених питања. То везивање, строгост истраживања, у складу с пројектом има сваки пут сопствени карактер. Строгост математичке природне науке јесте егзактност. Ту сви процеси, ако уопште треба да буду представљени као природни процеси, морају унапред да буду одређени као величине кретања у простору и времену. Такво одређивање изводи се мерењем уз помоћ броја и рачуна. Али математичко истраживање природе није егзактно зато што тачно рачуна, већ оно мора тако рачунати зато што његово везивање за сопствено предметно подручје има карактер егзактности. Насупрот томе, све духовне науке, чак све науке о животу, управо да би остале строге, морају да буду неегзактне. Додуше, може и живо биће да се схвати као величина кретања у простору и времену, али тада се више не спознаје живо биће. Неегзактност историјских духовних наука није никакав недостатак, већ само испуњавање једног за ту врсту истраживања суштинског захтева. Наравно, у историјским наукама не само да се другачије пројектује и обезбеђује предметно подручје, него је то и много тежи подухват него реализација строгости егзактних наука.

Наука постаје истраживање захваљујући пројекту и захваљујући обезбеђивању тог пројекта помоћу строгог поступања. Међутим, пројект и строгост обликују се тек у поступку. Поступак означава другу суштинску црту истраживања. Ако пројектовано подручје треба да постане предметно подручје, тада се ваља с њим сусрести у свој разноликости његових слојева и сплетова. И зато при поступању морамо све време јасно да видимо променљивост свега с чим се сусрећемо. Само у оквиру вечне другачијости промене показује се обиље посебног, обиље чињеница. Чињенице, међутим, треба да постану предметне. Поступање мора стога оно што је променљиво да представи као промену, мора да га заустави, а да кретању ипак допусти да буде кретање. Зауостављеност чињеница и постојаност њиховог смењивања као таквог јесте правило. Постојаност промене у нужности њеног протицања јесте закон. Тек у оквиру правила и закона чињенице постају јасне као чињенице које оне јесу. Истраживање чињеница у области природе јесте само по себи успостављање и чување правила и закона. Поступак који нам омогућује да себи представимо предметно подручје има карактер појашњавања из јасног, карактер објашњења. Појашњавање увек има две стране. Оно, прво, нешто непознато утемељује нечим познатим, и друго, оно то познато оправдава тим непознатим. Објашњење се врши у истраживању. Истраживање се врши у природним наукама помоћу експеримента, већ у зависности од поља истраживања и од намере објашњења. Али природна наука не постаје истраживање тек захваљујући експерименту, већ обрнуто, експеримент постаје могућ тек тамо и само тамо где се знање природе претворило у истраживање. Само зато што је у својој суштини математичка, нововековна физика може да буде експериментална. Али ни средњовековна *doctrina* ни грчко *ἐμπειρία* нису наука у смислу истраживања, па се зато у њима није дошло до експеримента. Аристотел је, додуше, први схватио шта значи *ἐμπειρία* (*experientia*): посматрање самих ствари, њихових својстава и промена под променљивим условима и, према томе, познавање начина на који се обично ствари понашају. Али посматрање које смера на такво познавање, *experimentum*, суштински се разликује од оног што припада науци као истраживању, од истраживачког експеримента; чак и тада кад се античка и средњовековна посматрања користе бро-

јем и мером; чак и тамо где се посматрање испомаже одређеним направама и оруђима. Јер ту потпуно недостаје оно што је битно за експеримент. Експеримент почиње узимањем неког закона за основу. Приступити експерименту значи: представити услов у складу с којим се одређена повезаност кретања може следити у нужности њеног тока, а што значи – њоме унапред овладати ради рачунања. Постављање закона пак врши се с обзиром на схему предметног подручја. Та схема даје меру и везује антиципативно представљање услова. Такво представљање, у којем и којим почиње експеримент, није произвољно умишљање. Њутн је зато и рекао: *hypothesis non fingo*, хипотезе се произвољно не измишљају. Оне се изводе из плана природе, у који су уцртане. Експеримент је онај поступак чија се замисао и реализација ослањају на хипотетички закон и њиме се усмеравају да би се дошло до чињеница које потврђују закон или му потврду ускраћују. Што је егзактније схема природе пројектована, то је егзактнија и могућност експеримента. Већ и зато средњовековни схоластичар Роџер Бекон никако не може, ма колико се многи на њега позивали, да буде претеча нововековног истраживача-експериментатора, већ остаје само настављач Аристотела. Јер је у међувремену хришћанство преместило истину у посед религије – вере у реч Писма и у доктрину Цркве. Највише знање и доктрина јесте теологија као тумачење објављене речи Божје, која је записана у Писму и коју проповеда Црква. Сазнавање ту није истраживање, већ право разумевање меродавне речи и ауторитета који је објављују. Зато у стицању знања у средњем веку предност има расправљање о речима и о доктринарним мишљењима разних ауторитета. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo* постаје најважније и јесте разлог што је преузета платоновска и аристотеловска филозофија стала схоластичка дијалектика. И ако Роџер Бекон већ захтева *experimentum* – а захтева га – тада он под експериментом не подразумева научни експеримент као метод истраживања, већ уместо *argumentum ex verbo* захтева *argumentum ex re*, уместо расправљања о доктринарним мишљењима захтева посматрање самих ствари, то јест аристотеловску *ἐμπειρία*-у.

Нововековни истраживачки експеримент није, међутим, само посматрање које је у погледу нивоа и обима тачније, већ је суштински-другачије обликован поступак потврђивања за-

кона у оквиру и у служби егзактног пројекта природе. Експерименту у истраживању природе одговара у историјским духовним наукама критика изворâ. Нека тај израз, критика изворâ, тузначи целину проналажења изворâ, испитивања, коришћења, чувања и тумачења. Историјско објашњавање засновано на критици изворâ не своди, додуше, чињенице на законе и правила. Али оно се ни не ограничава на пуко саопштавање чињеница. У историјским наукама, као и у природним наукама, поступак настоји да представи оно-постојано и да историју претвори у предмет. Предметна може историја да постане само ако је прошла. Постојано у прошлом, оно постојано у које историјско објашњење прерачунава оно непоновљиво и разноврсно у историји, јесте оно што је увек већ једном било, оно што је упоредљиво. У сталном упоређивању свега са свим израчунава се оно-што-се-разуме, и то-што-се-разуме потврђује се и учвршћује као схема историје. Поље историјског истраживања простире се само донде докле сеже историјско објашњење. Јединствено, ретко, једноставно, једном речи велико у историји никад није саморазумљиво, па је зато необјашњиво. Историјско истраживање не пориче велико у историји, већ га објашњава као изузетак. У том објашњењу велико се мери обичним и просечним. И нема никаквог другог историјског објашњења докле год објашњење значи: свођење на разумљиво, и док историја остаје истраживање, то јест објашњење. Будући да историја као истраживање пројектује и попредмеђује прошлост у смислу објашњиве и прегледне везе деловања, она као инструмент попредмеђивања захтева критику изворâ. У мери у којој се историја приближава публицистици, мењају се и мерила те критике.

Свака наука, као истраживање, темељи се на пројекцији ограниченог предметног подручја, па је зато нужно посебна наука. Обликујући свој пројект сопственим поступком, свака посебна наука нужно се усредсређује на одређена поља истраживања. Али то усредсређивање (специјализација) никако није само кобна пропратна појава све веће непрегледности истраживачких резултата. Оно није неизбежно зло, већ суштинска нужност науке као истраживања. Специјализација није резултат, већ темељ напретка сваког истраживања. Идући својим методским путем, истраживање се не распада на било какве истраживачке области, да би се у њима расплинуло; јер

нововековну науку одређује следећи, трећи, темељни процес: експлоатација (2).

Под тим ћемо најпре подразумевати следећу појаву: данас наука, природна или духовна, стиче прави углед науке тек ако је могућа њена институционализација. Али истраживање није експлоатација зато што се истраживачки рад одвија у научним институтима, већ су ти институти неопходни зато што сама наука као истраживање има карактер експлоатације. Метод којим се освајају посебна предметна подручја не гомила напросто своје резултате. Напротив, помоћу својих резултата он се припрема за ново поступање. У инсталацији која је физици потребна за разбијање атома садржи се сва досадашња физика. У складу с тим, у историјском истраживању могу се постојећи извори употребити за објашњење тек када су сами извори обезбеђени на основу историјских објашњења. У тим процесима научни резултати означају хоризонт научног метода. И научни метод све се више усмерава на могућности поступања које је сам отворио. Та принуда самоусмеравања на сопствене резултате као путеве и средства развоја научног метода јесте суштина експлоатационог карактера истраживања. А тај карактер јесте унутрашњи разлог нужности институтског карактера истраживања.

Пројект предметног подручја тек се експлоатацијом уграђује у бивствујуће. Сви подухвати који олакшавају планско спајање разних методских приступа, потпомажу узајамну контролу и саопштавање резултата или регулишу размену радне снаге, никако нису, као мере, само спољашња последица ширења и гранања истраживачког рада. Пре су они знак (који долази издалека и који још ни издалека није схваћен у свом свеукупном значају) да нововековна наука улази у одлучујућу фазу своје историје. Тек сада нововековна наука почиње да овладава сопственом суштином у свој њеној пуноћи.

Шта се догађа у ширењу и учвршћивању институционализације науке? Ништа мање него обезбеђивање предности поступка над бивствујућим (природом и историјом), бивствујућим које се сваки пут попредмеђује у истраживању. Захваљујући свом експлоатационом карактеру, науке се саобразно својој природи повезују и сједињују. Зато је историјско или археолошко истраживање, спроведено на институтски начин, суштински ближе исто-тако-организованом физичком истра-

живању него некој дисциплини сопственог духовнонаучног факултета која се још налази у фази чисте учености. Стога одлучан размах нововековне експлоатационости науке ствара људе новог типа. Научник нестаје. Њега замењује истраживач, који се налази у истраживачким предузећима. Управо она, а не неговање учености, дају „укус” његовом раду. Истраживачу није више потребна кућна библиотека. Осим тога, он стално путује. Он о научним проблемима расправља на симпозијумима, а до научних информација долази на конгресима. Везује се уговорима с издавачима. Сада и издавачи одлучују које ће се књиге писати (3).

Истраживач сам по себи све више добија лик „техничара” у суштинском смислу те речи. Само на тај начин истраживач задржава способност деловања и тиме постаје, у духу своје епохе, неко стваран. А напоредо с тим неко време и на неким местима још опстаје све танушнија и јаловија романтика учености и универзитета. Делатно јединство и самим тим стварност универзитета ипак не леже у духовној моћи исконског уједињавања наука, моћи која проистиче из универзитета зато што је он „потхрањује” и чува. Универзитет је стваран као установа која још омогућује и показује раздвајање наука у току специјализације и посебно јединство у експлоатацији, чини то на јединствен начин зато што је форма административно затворена. Будући да суштинске снаге својствене нововековној науци непосредно и једнозначно долазе до изражаја у експлоатацији, једино самородне истраживачке експлоатације могу саме да планирају и организују прикладно им унутрашње јединство с другим истраживачким подухватима.

Стварни систем науке састоји се у томе да су, сваки пут захваљујући планирању, скупа поступање и став према предпредмећивању бивствујућег. Захтевана предност тог система није никакво измишљено и круто садржајно јединство односа између предметних подручја, већ највећа слободна, али правилима подложна покретљивост у преусмеравању и укључивању истраживања у задатке који су у датом тренутку на дневном реду. Што се искључивије наука усредсређује на бављење својим радом и на потпуно овладавање током свог рада, што се бескомпромисније све то премешта у посебне истраживачке установе и специјализоване школе, то незадрживије науке долазе до пуноће своје нововековне суштине. Што се пак

озбиљније наука и истраживачи односе према нововековном облику своје суштине, то се једнозначније – и на тај начин непосредније – они могу ставити на располагање општем добру, то се с мање опирања морају вратити и у јавну неприметност сваког општекорисног рада.

Нововековна наука ослања се на пројекте одређених предметних подручја и истовремено се дели на њих. Ти пројекти обликују се у одговарајућим, својом строгошћу гарантованим методама. Сваки метод организује се у експлоатацији. Пројект и строгост, метод и експлоатација, захтевајући једно друго, чине суштину нововековне науке, нововековну науку претварају у истраживање.

Ми размишљамо о суштини нововековне науке да бисмо открили њену метафизичку основу. Које схватање бивствујућег и који појам истине јесу разлог што наука постаје истраживање?

Сазнавање као истраживање захтева од бивствујућег полагање рачуна о томе на који је начин и у којој је мери представљању могуће да располаже њиме? Истраживање располаже бивствујућим када може или да га прорачуна у његовом будућем току, или да га накнадно израчуна као прошлост. У прорачунавању се такорећи успоставља природа, а у накнадном рачунању – историја. Природа и историја постају предмет објашњавалачког представљања. То представљање рачуна на природу и рачуна с историјом. Само оно што на тај начин постане предмет *јесће*, сматра се бивствујућим. Наука као истраживање појављује се тек онда кад се бивствовање бивствујућег тражи у таквој предметности.

То попредмећивање бивствујућег врши се у представљању које тежи да свако бивствујуће доведе пред себе на такав начин да човек који рачуна може бити сигуран у бивствујуће, то јест може поседовати извесност у погледу бивствујућег. Наука као истраживање појављује се тек онда и само онда кад се истина претвори у извесност представљања. Први пут се бивствујуће одређује као предметност представљања, а истина као извесност представљања, у Декартовој метафизици. Назов његовог главног дела гласи: *Meditationes de prima philosophia*, *Размишљања о првој филозофији*. Πρώτη φιλοσοφία – то је Аристотелова ознака за оно што ће се касније звати метафизика. Сва нововековна метафизика, укључујући и Ничеа,

остаје у оквиру Декартове интерпретације бивствујућег и истине (4).

Ако је наука као истраживање суштинска појава новог века, онда оно што чини метафизичку основу истраживања мора претходно и много раније да одреди суштину новог века уопште. Суштина новог века може се видети у томе да се човек ослобађа средњовековних веза ослобађајући се за самог себе. Али та је карактеристика површна, иако је тачна. Њена су последица оне заблуде које спречавају да се схвати суштинска основа новог века и да се тек тада потпуно сагледа његова суштина. Тачно је да је нови век са собом донео субјективизам и индивидуализам, који су пратили ослобођење човека. Али исто је тако тачно да ниједна претходна епоха није створила објективизам који би се могао упоредити с нововековним, и да ни у једној претходној епохи оно-неиндивидуално није дошло до изражаја у облику колективног. Суштинска је ту нужна наизменичност субјективизма и објективизма. Али управо то узајамно условљавање указује на дубље процесе.

Није пресудно то што се дотадашњих веза човек ослобађа за самог себе, већ то што се уопште мења човекова суштина и што човек постаје субјект. Реч *subjectum* треба очигледно да схватимо као превод грчког ὑποκειμενον. Тако се зове оно што лежи пред нама и што као основа све сабира на себе. То метафизичко значење појма субјекта није ни у каквом наглашеном односу с човеком, а поготово није ни у каквом односу с Ја.

Али када човек постане први и прави *subjectum*, тада то значи: човек постаје оно бивствујуће на којем се темељи све бивствујуће у погледу свог бивствовања и своје истине. Човек постаје центар повезивања бивствујућег као таквог. То је, међутим, могуће само ако се схватање бивствујућег промени у целини. У чему се показује та промена? И шта је, саобразно њој, суштина новог века?

Када размишљамо о новом веку, постављамо питање о нововековној слици света. Њу издвајамо разликујући је од средњовековне и античке слике света. Али зашто, тумачећи неку историјску епоху, постављамо питање о њеној слици света? Да ли свака историјска епоха има своју слику света, и то тако што се стара о њој? Или је можда само питање о слици света својствено искључиво нововековном начину представљања?

Шта је то – слика света? Очигледно слика о свету. Али шта ту значи – „свет“? И шта ту значи – „слика“? Свет је ту име за бивствујуће у целини. То се име не ограничава на космос, на природу. Свету припада и историја. Али чак ни природа и историја, и обе заједно, узајамно се прожимајући тако да се истовремено једна у другу прикрада и једна другу надвисује, не исцрпљују свет. У тој ознаци уједно се мисли основа света, без обзира како се мисли однос те основе према свету (5).

Речју „слика“ најпре се мисли на одраз нечег. Према томе, слика света била би живопис бивствујућег у целини. Али слика света значи више. Када кажемо „слика света“, под тим подразумевамо сам свет, бивствујуће у целини, такво какво је за нас меродавно и обавезујуће. „Слика“ ту не значи отисак, већ оно што звучи у изреци: имамо слику о нечем. Тиме хоћемо да кажемо: сама ствар стоји пред нама онаква каква је с нашег становишта. Створити себи слику о нечем значи: само бивствујуће представити себи онакво какво јесте и као тако представљено имати га стално пред собом. Али суштини слике недостаје још једно важно одређење. „Имамо слику о нечем“ не значи само да смо уопште представили бивствујуће, већ да оно у свему што му припада и што је у њему сакупљено, стоји пред нама као систем. „Имати слику о нечем“ значи још и ово: знати о чему је ту реч, бити припремљен за то и равнати се према томе. Где свет постаје слика, бивствујуће се у целини узима као нешто према чему се човек равна, па он то хоће да на одговарајући начин дочара себи, да има пред собом и да тиме себи јасно представи (6). Слика света, суштински схваћена, не значи стога слику о свету, већ свет схваћен као слика. Бивствујуће у целини сада се узима тако да оно јесте бивствујуће само и једино уколико га поставља човек као представљач и састављач. Где настаје слика света, доноси се суштинска одлука о бивствујућем у целини. Бивствовање бивствујућег тражи се и налази у представљености бивствујућег.

Али где год се бивствујуће не тумачи у том смислу, свет се не може преместити у слику, не може бити слике света. Да бивствујуће постаје у представљености бивствујуће, то епоху у којој до тога долази чини новом у односу на претходну. Изрази „слика света својствена новом веку“ и „нововековна слика света“, значећи једно те исто, претпостављају нешто чега раније није било – средњовековну и античку слику света. Ни-

је слика света од некадашње средњовековне постала нововековна, већ то да је уопште свет постао слика означава суштину новог века. За средњи век, међутим, бивствујуће је *ens creatum*, оно што је створио личосни Бог-творац као највиши праузрок. Бити бивствујуће значи тада: припадати сваки-пут-одређеном степену поретка оног што је створено и као нешто што је тако проузроковано одговарати узроку стварања (*analogia entis*) (7). Међутим, никад се ту бивствовање бивствујућег не састоји у томе да се бивствујуће, као нешто предметно што је стављено пред човека, поставља у област у којој човек зна о чему је реч и којом он располаже, и да оно, бивствујуће, једино на тај начин јесте бивствујуће.

Нововековно тумачење бивствујућег Грцима је још више страна. Једна од најстаријих изрека грчке мисли о бивствовању бивствујућег гласи: $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Тај Парменидов став значи следеће: бивствовању припада, зато што оно то тражи и одређује, разабарање бивствујућег. Бивствујуће је оно што се појављује и отвара, а што као присуствујуће обухвата човека као присуствујућег, то јест као некога ко се сам отвара присуствујућем тако што разабаре то-присуствујуће. Бивствујуће не постаје бивствујуће тиме што га човек посматра у смислу чак представљања на начин субјективне перцепције. Пре је човек онај-од-бивствујућег-посматрани, онај-од-самоотварајућег-скупљени за присуствовање код бивствујућег. Бити од бивствујућег посматран, бити у његову отвореност увучен и ту задржан, и на тај начин бити од њега ношен, његовим супротностима бити гоњен и његовим раздором бити обележен: то је суштина човека у великом грчком времену. Зато тај човек, да би испунио своју суштину, мора да скупља ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) и спасава ($\sigma\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota\nu$) оно што се отвара у својој отворености, да то хвата и чува, и да остане изложен ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$) свој распрскавајућој пометњи. Грчки човек *јесће* разабарао бивствујућег, због чега у Грчкој свет и не може да постане слика. Међутим, то да се за Платона бивствујућост бивствујућег одређује као $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ (изглед, лик) јесте далеко-напред-послата, дуго потајно-и-посредно-владајућа претпоставка по којој свет мора да постане слика (8).

Нешто сасвим друго него грчко разабарање значи нововековно представљање, чије значење још најпре изражава реч *repraesentatio*. Пред-стављање ту значи: оно што постоји ста-

вити пред себе као нешто насупрот-стојеће, довести у везу с представљачем и у такву везу утиснути као меродавну област. Где се такво нешто дешава, човек стиче слику о бивствујућем. Међутим, стичући тако ту слику, човек самог себе преноси на позорницу, то јест у отворени круг уопштено-и-јавно представљеног. Тиме човек себе поставља као позорницу на којој од сада бивствујуће мора себе да представља, да презентује, то јест да буде слика. Човек постаје репрезентант бивствујућег у смислу нечег предметног.

Међутим, новина тог процеса никако се не састоји у томе да је сада положај човека усред бивствујућег напросто другачији него што је био његов положај у средњем и старом веку. Битно је да човек то своје место заузима као место које је посебно за себе припремио, намерно га задржава као место које је запосео, и обезбеђује га као основу могућег развоја човечанства. Тек сада уопште постоји тако нешто као што је положај човека. Човек собом самим условљава начин на који треба да се постави према бивствујућем као нечем предметном. Започиње онај начин човековог бивствовања који област људске моћи заузима као простор који даје меру за овладавање бивствујућим у целини и што даје оквир за извршење таквог овладавања. Епоха која се одређује тим догађајем није, у поређењу с претходном, нова само за ретроспективно разматрање, већ она саму себе поставља управо као нову епоху. Бити нов јесте обележје света који је постао слика.

Ако, дакле, сликовни карактер света објашњавамо као представљеност бивствујућег, тада, да бисмо потпуно схватили нововековну суштину представљености, морамо у изанђалој речи и појму „представити“ да наслутимо исконску моћ именована: представити значи ставити пред себе и до себе. Због тога се бивствујуће зауставља и тек тако добија печат бивствовања. То је један те исти процес: да свет постаје слика и да човек усред бивствујућег постаје *subjectum* (9).

Само зато што је човек – уопште и у суштинском погледу – постао субјект и само у оној мери у којој је он постао субјект, мора се он сходно томе изричито запитати да ли он хоће и мора да буде субјект који он *као* нововековни човек *већ јесће*, да ли он, дакле, хоће да буде тај субјект као својом произвољношћу ограничено и својој самовољи препуштено Ја или као Ми друштва, као појединац или као заједница, као личност у за-

једници или као пуки члан групе људи, као држава и нација и као народ или као општа човечност нововековног човека. Само где је човек суштински већ субјект, постоји могућност исклизнућа у изопаченост субјективизма у смислу индивидуализма. Али и само тамо где човек *осијаје* субјект има неког смисла отворена борба против индивидуализма, а за заједницу као циљно поље ка којем се усмеравају сваки труд и свака корист.

За-суштину-новог-века-пресудно укрштање двају процеса, то јест процесâ претварања света у слику, а човека у *subjectum*, истовремено баца светлост на темељни процес у нововековној историји, који је на први поглед готово апсурдан. Наиме, што обухватније и потпуније свет као освојен стоји на располагању, што се објективније појављује објект, то се субјективније, односно наметљивије појављује *subjectum*, то се незадрживије посматрање света и учење о свету претварају у учење о човеку, у антропологију. Није никакво чудо што се хуманизам појављује тек тамо где свет постаје слика. И као што у велико време Грчке није била могућа појава каква је слика света, исто тако тада није могао да важи ни хуманизам. Стога хуманизам у ужем историјском смислу није ништа друго него морално-естетичка антропологија. Под тим именом ту се не подразумева никакво природнонаучно проучавање човека. Под њим се не подразумева ни унутар-хришћанске-теологије-учвршћено учење о створеном, палом и спасеном човеку. Оно означава оно филозофско тумачење човека које бивствујуће-у-целини објашњава и процењује полазећи од човека и у однос на човека (10).

Од краја XVIII века тумачење света све се искључивије укорењује у антропологију, и то се изражава у чињеници да се човеков основни однос према бивствујућем-у-целини одређује као поглед на свет. Управо отада израз „поглед на свет” почиње да се употребљава. Чим свет постане слика, положај човека схвата се као поглед на свет. Додуше, израз „поглед на свет” може да изазове неспоразум – као да се ту ради о недатном посматрању света. Зато се већ у XIX веку с правом наглашавало да „поглед на свет” значи такође и чак пре свега поглед на живот. Чињеница да се израз „поглед на свет” ипак учвршћује као назив за човеково место усред бивствујућег доказује како је несумњиво свет постао слика чим је човек као *subjectum* свој живот уздигао до положаја центра свих повези-

вања. То значи: бивствујуће се сматра бивствујућим тек када се и уколико се оно уноси у тај живот и када се и уколико се оно односи на тај живот, то јест тек када се и уколико се оно до-живљава и постаје доживљај. Као што је Грцима морао да остане непримерен сваки хуманизам, исто је тако немогућ био средњовековни поглед на свет, исто је тако бесмислен католички поглед на свет. Као што је нужно и оправдано да нововековном човеку све постаје доживљај када у обликовању своје суштине иде све даље, исто је тако извесно да Грци на свечаностима у Олимпији никад нису могли да имају доживљаје.

Основни процес новог века јесте освајање света као слике. Реч „слика” сада значи: творевина представљачког произвођења. У том представљачком произвођењу човек се бори за положај у којем он може да буде оно бивствујуће које целокупном бивствујућем даје меру и одређује правац. Будући да се тај положај обезбеђује, рашчлањује и изражава као поглед на свет, нововековни однос према бивствујућем, одлучно се развијајући, постаје борба погледа на свет, и то не било којих, него само оних који су с највећом одлучношћу већ заузели човекове крајње основне положаје. У тој борби погледа на свет и у складу са смислом те борбе човек користи неограничену моћ прорачунавања, планирања и одгајивања свих ствари. Наука као истраживање јесте преко потребна форма у којој човек смешта себе у свет – један од путева на којима нови век с брзином непознатом учесницима те трке хрли испуњењу своје суштине. Тек том борбом погледа на свет нови век улази у пресудан и вероватно најдужи стадијум своје историје (11).

Обележје тог процеса јесте огромност која се појављује свуда, у најразличитијим облицима и у најразличитијем руху. При том се огромност појављује и на страни све мањег. Сетимо се бројева атомске физике. Огромност се појављује у форми у којој наизглед ишчезава: као поништавање великих растојања авионом, као произвољно, покретом руке произведено представљање уз помоћ радио-апарата страних и далеких светова у њиховој свакидашњици. Али сувише се површно мисли ако се мисли да је огромност само бесконачно раширена празнина пуке квалитативности. Сувише се непроницљиво мисли ако се сматра да огромност у облику сталног појављивања нечег-још-невиђеног проистиче само из следе тежње да се све преувелича и надмаши. А уопште се не мисли ако се веру-

је да се изговарањем речи „американизам” већ протумачила појава огромности (12).

Огромност је пре оно захваљујући чему квантитативност постаје особени квалитет и на тај начин посебна врста величине. Не само што се свака историјска епоха разликује од друге својом величином, него свака има и свој појам величине. Али чим огромност планирања, прорачунавања, организовања и обезбеђивања нагло из квантитативности пређе у особени квалитет, огромност и оно што се привидно може до краја и у свако време прорачунати постају управо тиме нешто непрорачунљиво. То је невидљива сенка која свуда пада преко свих ствари откако је човек постао *subjectum*, а свет – слика (13).

Том сенком нововековни свет сâм се смешта у простор недоступан представљању и на тај начин оном непрорачунљивом даје њему-својствену одређеност и историјску јединственост. Та сенка, међутим, указује на нешто друго, али је нама, данашњим људима, знање о томе ускраћено (14). Ипак, човек то што је ускраћено неће моћи ни да искуси ни да о томе размисли све док се бави пуким порицањем своје епохе. Бекство у традицију, смеса скрушености и надмености, не може сâмо по себи ништа да донесе него једино то да људске очи буду затворене и слепе према историјском тренутку.

Оно-непрорачунљиво човек ће знати, то јест сачувати у његовој истини, само онда кад буде стваралачки питао и стваралачки радио, свестан моћи правог размишљања. Такво размишљање премешта будућег човека у оно Између у којем он припада бивствовању, а ипак остаје странац у бивствујућем (15). Хелдерлин је то знао. Његова песма с насловом „Немцима” завршава се овако:

Уско нам је заиста омеђен век,
Видимо и бројимо својих година број,
Али године народâ,
Да ли их је видело око смртника?

Ако се и теби душа над сопствено време
Узвине у чежњи, тугујући пребиваш
Тад на хладној обали
Међу својима, никад их не препознавајући.

Додаци

(1) Такво размишљање није за сваког нужно, и није свако способан за њега, нити га свако може поднети. Напротив: одређеним степенима рада и деловања у знатној мери припада одсуство размишљања. Али се размишљање са својим питањима никад не срзава до неутемељености, када више нема места питањима, не срзава се зато што од самог почетка пита о бивствовању. За размишљање, бивствовање је увек најдостојније питања. У њему размишљање наилази на највећи отпор који га подстиче да озбиљно схвати бивствујуће које је доспело у светлост свога бивствовања. Размишљање о суштини новог века поставља мишљење и одлучивање у круг деловања сила својствених суштини те епохе. Оне делују онако како делују, и не дотиче их никакво свакодневно процењивање. Њима насупрот постоји само једно од овога двога: или је човек спреман да им се прилагоди, или се он склања у неисторичност. При том ипак није довољно да се, на пример, одобрава техника или да се, иако је то већ неупоредиво суштинскији став, као апсолут постави „тотална мобилизација”, ако је она спозната као присутна. Реч је пре свега и увек о томе да се суштина епохе схвати из у-њој-владајуће истине бивствовања, јер се само тако може истовремено искусити оно што је најдостојније питања и што из темеља носи стварање преко оног-што-је-присутно у будућност и према њој обавезује, а и допушта да промена човека постане нужност која проистиче из самог бивствовања. Ниједна епоха не може да се уклони беспоговорном одлуком негације. Негација избацује с борилишта само негатора. Да би у суштини новог века људи могли убудуће да издрже, нови век, међутим, захтева на основу своје суштине изворност и ширину размишљања, размишљања за које ми, данашњи људи, можемо понешто припремити, али које никада не можемо савладати.

(2) Реч „експлоатација” нема ту негативно значење. Али зато што је истраживање у својој суштини експлоатација, стално-могућа предузимљивост у чистој експлоатацији ствара уједно привид највише стварности под чијим се окриљем опустошује истраживачки рад. Експлоатација постаје пука експло-

атација када престане да буде пројект, када, напротив, пројект као дат губи из вида и више га чак ни не потврђује, већ уместо тога јури још само за резултатима које гомила и прорачунава. Пуку експлоатацију треба увек сузбијати управо зато што је истраживање у својој суштини експлоатација. Ако се научност науке тражи само у тихој учености, тада се, наравно, може показати да одрицање од експлоатације значи такође негацију суштинског експлоатационог карактера истраживања. И што чистије истраживање постаје експлоатација, па тако долази до својих резултата, то постојаније у њему расте опасност од предузимљивости. Напоследку настаје такво стање у којем је разлика између експлоатације и експлоатације постала не само неразазнатљива, већ и нестварна. Управо то стање изједначености суштине и несуштине у просеку саморазумљивости учвршћује истраживање као облик науке, а на тај начин учвршћује и нови век уопште. Где, међутим, истраживање које експлоатише налази противтежу пукој експлоатацији?

(3) Све већи значај издаваштва не почива само на чињеници да издавачи (на пример, захваљујући тржишту књига) имају више слуха за потребе јавности или да они боље знају пословну страну целе ствари него аутори. Њихов рад пре има форму планирајућег поступања усмереног на то да се путем порученог и закљученог издавања књига и списа свет уобличи у слику за јавност и да се та слика учврсти у јавности. Доминација зборника, серија, дела у више томова, цепних издања већ је последица тог издавачког рада који се опет поклапа с намерама истраживача, будући да они у серији или зборнику не само лакше и брже постају познати и цењени, већ у једном ширем фронту одмах врше замишљени утицај.

(4) Кад је реч о основном метафизичком ставу, Декарт се, у историјском смислу, ослања на платоновско-аристотеловску метафизику и, мада започиње изнова, креће се у кругу оног истог питања: Шта је бивствујуће? Чињеница да то питање није формулисано у Декартовим *Meditationes* доказује само како суштински онај измењени одговор на њега одређује већ и сâм основни став. Декартово тумачење бивствујућег и истине текста ствара претпоставку за појаву теорије сазнања или метафи-

зике сазнања. Тек захваљујући Декарту реализам је у стању да докаже реалност спољашњег света и да спасе бивствујуће по себи.

Суштинске промене Декартовог основног става које су се од Лајбница наовамо десиле у немачкој мисли, никако не превладавају тај основни став. Оне тек развијају сву његову метафизичку ширину и стварају претпоставке за XIX столеће, најмрачније од свих досадашњих столећа новог века. Оне посредно Декартов основни став учвршћују у форми у којој је он сâм готово неразазнатљив, али због тога не мање стваран. Насупрот томе, сама Декартова схоластика и њен рационализам изгубили су сваку моћ да даље обликују нови век. С Декартом почиње довршавање западне метафизике. Али пошто је такво довршавање могуће опет само као метафизика, нововековна мисао има сопствену величину.

Протумачивши човека као *subjectum*, Декарт је створио метафизичку претпоставку за будућу антропологију сваке врсте и правца. Појава најразноврснијих антропологија јесте Декартова највећа победа. Антропологија иницира прелаз метафизике у процес пуког окончавања и напуштања сваке филозофије. Чињеница да је Дилтај порицао метафизику, да у ствари већ више није схватао њено питање и да је беспомоћно стајао пред метафизичком логиком јесте унутрашња последица његовог основног антрополошког става. Његова „филозофија филозофије” јесте отмена форма антрополошке ликовидације а не превладавања филозофије. Зато сада и свака антропологија у којој се, додуше, досадашња филозофија по вољи користи, али се као филозофија проглашава сувишном, има то преимућство да јасно види шта се захтева афирмацијом антропологије. Захваљујући томе разбистрава се духовна ситуација, док мучно измишљање тако бесмислених творевина као што су националсоцијалистичке филозофије, само ствара пометњу. Погледу на свет потребна је, додуше, филозофска ученост, и он се њоме користи, али њему није потребна никаква филозофија, будући да је он, као поглед на свет, преузео на себе обавезу да на свој начин тумачи и обликује бивствујуће. Има, наравно, нешто што не може ни антропологија. Она не може да превазиђе Декарта или да се макар побуни против њега; јер како да последица устане против свог узрока, против основе на којој стоји?

Декарт се може превладати само превладавањем оног што је он сам утемељио, превладавањем нововековне метафизике, а заједно с њом и читаве западне метафизике. А превладавање ту значи: почиње се изворно питати о смислу бивствовања, то јест о области пројекта бивствовања и самим тим о истини бивствовања, и то питање уједно се појављује као питање о бивствовању истине.

(5) Појам света, онај који је разрађен у *Бивствовању и времену*, може се разумети само из хоризонта питања о „ту-бивствовању”, питања које остаје уклопљено у основно питање о смислу бивствовања, а не бивствујућег.

(6) Суштини слике припада састав, систем. Али под системом не подразумева се вештачко спољашње класификовање и састављање датог, већ јединство склопа у представљеном као таквом, јединство које се обликује из пројекта предметности бивствујућег. У средњем веку систем није могућ; јер тамо је битан једино поредак подударана, и то поредак бивствујућег у смислу оног што је створио Бог и што је предвиђено као божја творевина. Грцима је систем још више стран, иако се у новом веку, сасвим неоправдано, говори о платоновском и аристотеловском систему. Експлоатација у истраживању јесте одређено уобличавање и организација системског, при чему у међусобној повезаности то-системско у исти мах одређује организацију. Где свет постане слика, господари систем, и то не само у мишљењу. Али где је систем руководан, постоји увек и могућност изрођавања у формалност, у само смандрљан и склепан систем. То се догађа ако изостане исконска снага пројекта. Још није схваћена јединственост систематике, сваки пут различите, код Лајбница, Канта, Фихтеа, Хегела и Шелинга. Величина њихових система састоји се у томе што се они не изводе, као код Декарта, из *subjectum*-а као *ego* и *substantia-e finita*-е, већ или, као код Лајбница, из монаде, или, као код Канта, из трансценденталне, у машти укоренене суштине коначног ума, или, као код Фихтеа, из бесконачног Ја, или, као код Хегела, из духа као апсолутног знања, или, као код Шелинга, из слободе као нужности сваког бивствујућег које као такво остаје одређено разликовањем основе и егзистенције.

За нововековно тумачење бивствујућег, представа о вредности једнако је битна као и систем. Бивствујуће, тек где је постало предмет представљања, на известан начин губи бивствовање. Тај губитак осећа се доста нејасно и неодређено и с брзином која је у складу с том нејасношћу и неодређеношћу надокнађује тиме што се предмету и тако-протумаченом бивствујућем приписује вредност и што се уопште бивствујуће мери према вредностима, а саме вредности постају циљ свега што човек чини и ради. Будући да се то што човек чини и ради схвата као култура, вредности постају културне вредности, а културне вредности тада постају уопште израз највиших циљева стварања у служби самообезбеђивања човека као *subjectum*-а. Одатле је још само један корак до претварања самих вредности у предмете по себи. Вредност је попредмећење циљева повезаних с потребама представљачког самосмештања у свету као слици. Чини се да вредност изражава да се ми, односећи се према њој, бавимо управо оним што је највредније, а ипак је баш вредност слабо, отрцано рухо тривијалне, дубине-лишене предметности бивствујућег. Нико не умире за пуке вредности. Да бисмо објаснили XIX век, сетимо се особеног прелазног положаја Хермана Лоцеа који је истовремено Платоновим идејама дао смисао вредности и под насловом *Микрокосмос* учинио „покушај једне антропологије” (1856), која је још из духа немачког идеализма хранила племенитост и једноставност његовог начина мишљења, али која је његов начин мишљења у исто време отворила позитивизму. Будући да Ничеово мишљење остаје у оквирима представе о вредности, он своју битну ствар мора да изрази у форми окренутој прошлости – принуђен је да говори о превредновању свих вредности. Тек ако успемо да Ничеово мишљење разумемо независно од представе о вредности, доћи ћемо до становишта с којег ћемо дело тог последњег мислиоца метафизике моћи да схватимо као питање које треба себи да поставимо, а Ничеово непријатељство према Вагнеру – као нужност наше историје.

(7) Подударана, замишљена као основна црта бивствовања бивствујућег, унапред назначује сасвим одређене могућности и начине постављања истине тог бивствовања у дело унутар бивствујућег. Уметничко дело средњег века и непостојање слике света у тој епохи међусобно су повезани.

(8) Али није ли се у Сократово време један софист одважио да каже: човек је мера свих ствари, бивствујућих да јесу, небивствујућих да нису? Не звучи ли та Протагорина реченица као да је изговара Декарт? Зар није Платон бивствовање бивствујућег схватао као оно што се посматра, као *ἰδέα*-у. Није ли за Аристотела однос према бивствујућем као таквом *θεωρία*, чисто посматрање? Али као што Протагорин софистички став није субјективизам, тако ни Декартово достигнуће није могло да буде само преиначење грчког мишљења. Наравно, захваљујући Платоновом мишљењу и Аристотеловим питањима дешава се промена у тумачењу бивствујућег и човека, промена која је пресудна, али која и даље остаје унутар грчког основног искуства бивствујућег. То тумачење, управо као борба против софистике и због тога зависећи од софистике, толико је пресудно да постаје крај свега грчког, а тај крај посредно припрема могућност новог века. Зато се касније, не само у средњем веку, већ и током новог века све до дана данашњег, платоновско и аристотеловско мишљење могло сматрати грчким мишљењем уопште, а целокупно преплатоновско мишљење – само припремом за Платона. Будући да смо се већ одавно навикли да Грчку гледамо кроз призму нововековног тумачења, ускраћено нам је да о бивствовању које се отворило старим Грцима размишљамо на такав начин да му не одузимамо оно што му је својствено и што је у њему чудно. Протагорин став гласи: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, (уп. Платон, *Teajīeī* 152 а).

„Свих ствари (које наине човек у примени и коришћењу а тиме стално има око себе, *χρήματα χρῆσθαι*) јесте (у-датом тренутку-постојећ) човек мера, присуствујућих да тако присуствују као што присуствују, а оних којима је ускраћено да присуствују, да не присуствују.” Бивствујуће о чијем се бивствовању ту одлучује схвата се као оно што у човековом окружју само по себи присуствује у тој области. Али ко је човек? Платон нас о томе обавештава на истоме месту, када Сократу ставља у уста следеће речи: Οὐκοῦν οὕτω πῶς λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ; „Зар он (Протагора) то не разуме овако: онакво какво ми се у датом тренутку било шта показује, таквог изгледа је оно (такође) за мене,

а како теби, такво је оно опет за тебе? Али човек си ти као што сам и ја.”

Према томе, човек је ту било ко (ја, и ти, и он, и они). И зар се то *ἐγώ* не поклапа с Декартовим *ego cogito*? Не, ни у ком се случају не поклапа, јер се разликује све оно суштинско што с једнаком нужношћу одређује оба основна метафизичка става – Протагорин и Декартов. Суштина неког основног метафизичког става обухвата:

1. начин на који човек јесте човек, а то значи он *сâm*; карактер сопствости, која се никако не поклапа с јакством, већ се одређује повезаношћу с бивствовањем као таквим;
2. тумачење суштине бивствовања бивствујућег;
3. пројект суштине истине;
4. смисао саобразно којем је човек у том и у другом случају мера.

Ниједан од поменутих суштинских момената основног метафизичког става не може да се схвати одвојено од осталих. Сваки већ означава целину основног метафизичког става. Зашто и у којој мери управо та четири момента унапред носе и склапају неки основни метафизички став као такав – о томе се више не може питати, нити се на та питања може одговорити, ако се полази од метафизике и ако се користе средства метафизике. Та питања и одговори на њих већ претпостављају превладавање метафизике.

За Протагору, бивствујуће је, додуше, повезано с човеком као *ἐγώ*-ом. Каква је та повезаност с Ја? *Ἐγώ* пребива у кругу оног што је нескривено и што му је сваки пут додељено управо као том *ἐγώ*-у. На тај начин *ἐγώ* све-у-том-кругу-присутно разабире као бивствујуће. Разабирање присутног темељи се на пребивању унутар круга нескривености. Захваљујући пребивању код присутног, припадност човековог Ја присутном *јесѿе*. То припадање отвореном присутном разграничава присутно од одсутног. Из те границе човек прима и чува меру за оно што присуствује и одсуствује. У ограничењу на оно што је у датом тренутку нескривено даје се човеку мера која сваки пут сопство ограничава према нечем, овом или оном. Мери којој све бивствујуће мора да се покори у свом бивствовању, човек не поставља полазећи од издвојеног јакства. У основном грчком односу према бивствујућем и његовој нескривености човек је *μέτρον* (мера) уколико с умереношћу те-

жи јавствено-ограниченом кругу нескривености и тиме признаје скривеност бивствујућег и немогућност одлуке о његовом присуствовању или одсуствовању, а заједно с тим и о изгледу су(т)ствујућег. Зато Протагора каже (Дилс, *Фрагменти њи пресокрајџоваца*; Протагора Б, 4): *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἶδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.* „О боговима, очигледно, нисам у стању да знам (то јест на грчком: да видим) ни да јесу, ни да нису, ни какви су по изгледу” (*идеа*).

Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἶδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. „Много је тога, наиме, што спречава да се разабере бивствујуће као такво: како неочигледност (скривеност) бивствујућег, тако и краткоћа човековог века.”

Треба ли да се чудимо што Сократ суочен с таквом разборитошћу Протагоре каже о њему (Платон, *Теајџеј* 152 b): *εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν.* „Може се претпоставити да он (Протагора) као разборит човек (изричући свој став о човеку као *μέτρον*-у) не прича глупости.”

Протагорин основни метафизички став само ограничава, а то ипак значи и – чува, Хераклитов и Парменидов основни став. Софистика је могућа само на темељу *σοφία*-е, то јест грчког тумачења бивствовања као присуствовања и истине као нескривености, а сама та нескривеност јесте суштинско одређење бивствовања, због чега се оно-присуствујуће одређује из нескривености, а присуствовање – из нескривеног као таквог. Али колико се Декарт удалио од почетка грчког мишљења, колико је другачије тумачење човека које га представља као субјект? Управо зато што у појму *subjectum*-а још одзвања грчка суштина бивствовања, *ὑποκεισθαι ὑποκειμενον*-а, у форми присуствовања које је постало нераспознатљиво и несумњиво (то јест у форми оног што стално пред нама лежи), може се из њега сагледати суштина промене основног метафизичког става.

Једно је чување сваки-пут-ограниченог круга нескривености тако што се разабере оно што је присутно (човек као *μέτρον*). Нешто друго је напредовање у ограничено подручје могућег попредмеђења тако што се израчунава оно што је представљиво и што је сваком доступно и за све обавезујуће.

Никакав субјективизам није могућ у грчкој софистици зато што ту човек никад не може да буде *subjectum*; он не може да постане *subjectum* зато што је ту бивствовање присуствовање, а истина – нескривеност.

У нескривености догађа се *φαντασία*, то јест присуствујуће као такво појављује се човеку који присуствује у правцу оног што се појављује. Човек као представљајући субјект ипак фантазира, то јест он се креће у сфери *imaginatio* уколико његово представљање у-ображава бивствујуће као предметно у свет као слику.

(9) Како уопште долази до тога да се бивствујуће на наглашен начин тумачи као *subjectum* и да, према томе, оно-субјективно стиче превласт? Јер све до Декарта, па чак и у оквирима његове метафизике, бивствујуће, уколико је бивствујуће, јесте *sub-jectum* (*ὑπο-κειμενον*), нешто што *само* по себи лежи пред нама и што као такво лежи у темељу и својих постојаних својстава и променљивих стања. Предност означеног *sub-jectum*-а, означеног зато што је у суштинском смислу безуслован, предност, дакле, таквог *sub-jectum*-а (као темеља оног што лежи у темељу) проистиче из човекове претензије на *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (на у-себи-почивајући, неуздрмљиви темељ истине у смислу извесности). Зашто и на који начин та претензија добија пресудан значај. Она потиче из оног ослобађања човека у којем се он ослобађа обавезности хришћанске откривењске истине и црквене доктрине да би самом себи дао законодавну моћ која се ослања на саму себе. Услед тог ослобађања изнова се установљује суштина слободе, то јест повезивања с оним што је обавезујуће. А будући да у складу с том слободом човек који се ослобађа установљује *сам* оно што је обавезујуће, то-обавезујуће може одсад различито да се одреди. Оно-обавезујуће може да буде људски ум и његов закон, или бивствујуће које је тим умом удешено и предметно поређано, или још-несређени хаос којим се може загосподарити тек попредмеђивањем и који у некој епохи тражи савлађивање.

Али то ослобађање још увек се ослобађа, а да то и не зна, везаности откривењском истином у којој је човеку спас његове душе извештан и осигуран. Зато је ослобађање *од* откривењске спасењске извесности морало *само* по себи да буде ослобађање *за* извесност у којој човек себи осигурава истинито као знано сопственог знања. То је било могуће само тако што је човек који се ослободио, *сам* себи јемчио извесност оног што се може знати. Таква ствар могла се ипак десити само ако

је човек сâм по себи и сâм за себе одлучио шта за њега да буде знатљиво и шта да значе знање и осигурање знаног, то јест извесност. Декартов метафизички задатак био је: поставити метафизички темељ ослобађању човека за слободу као за самоодређење које је извесно као такво. А тај темељ није морао само да буде сâм изван, већ је – зато што је свака мера из других подручја била ускраћена – морао уједно да буде таква да се њиме успоставља суштина захтеване слободе као самоизвесности. Али све што је сâмо по себи извесно морало је истовремено да саосигура оно бивствујуће као извесно за које такво знање треба да буде извесно и којим треба да се осигура све што се може знати. *Fundamentum*, темељ те слободе, оно што јој лежи у темељу, *subjectum*, мора да буде нешто извесно што задовољава поменуте суштинске захтеве. Неопходан је постао *subjectum* коме је све то својствено. Шта је то што је извесно, а што чини темељ и даје темељ? *Ego cogito (ergo) sum*. Оно што је извесно јесте став који исказује да је истовремено (у исти мах и у истом трајању) с човековим мишљењем несумњиво присутан и он сâм, човек, а то сада значи: да је себи придодат. Мишљење је представљање, представљачки однос према представљеном (*idea* као *perceptio*).

Представити значи ту: полазећи од себе, нешто пред себе поставити и постављено као такво осигурати. То осигурање мора да буде прорачун, јер само прорачунљивост јемчи нам да ће унапред и стално бити извесно оно што треба да се представи. Представљање није више разабрање присуствујућег, чијој нескривености припада и сâмо разабрање, и то као својеврсно присуствовање к оном нескривено присуствујућем. Представљање није више раскривање себе за нешто, већ докучивање и схватање нечег. Не влада оно-присуствујуће, већ господари насртај. У складу с новом слободом, представљање је сада самостално напредовање у област осигураног коју тек треба осигурати. Бивствујуће није више присуствујуће, већ нешто што се тек у представљању ставља наспрам нас, нешто пред-метнуто. Пред-стављање је напред-идуће, господареће по-пред-међивање. Представљање тако све збија у јединство такве предметности. Представљање је *coagitatio*.

Сваки однос према нечем – хтење, заузимање става, осећање – већ је *a priori* однос представљања, он је *cogitans*, што се преводи с „мислећ”. Зато Декарт све начине *voluntas*-а и *affec-*

tus-а, све *actiones* и *passiones* означава на-први-поглед-чудним називом *cogitatio*. У изразу „*ego cogito sum*” *cogitare* се схвата у том суштински новом смислу. *Subjectum*, основна извесност, јесте у-сваком-тренутку-осигурана сапредстављеност представљајућег човека с представљеним људским или нељудским бивствујућим, то јест с оним што је предметно. Основна извесност јесте оно ван сваке сумње у свако доба представљиво и представљено *me cogitare = me esse*. То је основна једначина сваког рачуна у представљању које осигурава сâмо себе. У тој основној извесности човек је сигуран у то да је он као представљајући сваког представљања, а тиме и као област сваке представљености и, према томе, сваке извесности и истине осигуран, а то сада значи: он *jeciūe*. Тек због тога што је човек на тај начин нужно сапредстављен у основној извесности (у *fundamentum absolutum inconcussum* оног *me cogitare = me esse*), само зато што човек који се ослобађа за самог себе нужно припада *subjectum*-у те слободе, једино због тога човек може и тај човек мора сâм да постане означено бивствујуће, да постане *subjectum* који има предност у односу на прво уистину (то јест сасвим извесно) бивствујуће међу свим *subjecta*. Чињеница да се у основној једначини извесности, а затим у правом *subjectum*-у помиње *ego* не значи да је човек сада одређен као Ја, као *ego*. Та чињеница значи само следеће: бити субјект, то је сада ознака човека као мислеће-представљајућег бића. Човеково Ја ставља се у службу том *subjectum*-у. Извесност која лежи у темељу *subjectum*-а, као таква јесте, додуше, субјективна, то јест она влада у суштини *subjectum*-а, али није егоистичка. Извесност је за свако Ја као такво, то јест као *subjectum*, обавезујућа. Исто тако обавезујуће за сваког човека јесте све што се представљајућим попредмеђивањем утврђује као осигурано и самим тим као бивствујуће. А том попредмеђивању, које истовремено остаје одлука о томе шта се сме сматрати предметом, ништа не може да се одупре. Суштини субјективности субјекта и човека као субјекта припада обзграичавање области у којој је попредмеђивање могуће и у којој се има право да се о попредмеђивању одлучује.

Сада је такође јасно у ком смислу човек као субјект хоће и мора да буде мера и средиште бивствујућег, односно сада објекта, предмета. Човек сада није више мџтров у смислу свођења свог разабрања на меру датог круга нескривености при-

суствујућег ка којем сваки човек сваки пут присуствује. Као *subjectum*, човек је *co-agitatio* ега. Човек установљује самог себе као меру свих мера којима се одмерује и измерује (прорачунава) оно што ће се сматрати извесним, то јест истинитим, то јест бивствујућим. Слобода је нова као слобода *subjectum*-а. У *Meditationes de prima philosophia* ослобођење човека за нову слободу добија своју основу, *subjectum*. Ослобођење нововековног човека не започиње тек с *ego cogito ergo sum*, нити је Декартова метафизика само за-ту-слободу-накнадно-достављена-и-стога-споља-дограђена метафизика у смислу идеологије. У поменутом *co-agitatio* представљање скупља све-предметно у заједност представљености. *Ego* оног *cogitare* налази сада у самоосигуравајућој скупности представљености, у *con-scientia*, суштину представљености. Та *con-scientia* јесте представљачко састављање предметног с представљајућим човеком у кругу представљености коју чува тај човек. Од те *con-scientia* све што је присутно добија смисао и начин свог присуствања, то јест презентације у *repraesentatio*. *Con-scientia* ега као *subjectum*-а оног *coagitatio* одређује као субјективност тако-означеног *subjectum*-а бивствовање бивствујућег.

Meditationes de prima philosophia дају образац онтологије *subjectum*-а у погледу субјективности одређене као *conscientia*. Човек је постао *subjectum*. Због тога он може, већ према томе како себе схвата и каквог себе хоће, да одреди и испуни суштину субјективности. Човек као разумно биће епохе просветитељства није мање субјект од човека који себе схвата као нацију, хоће себе као народ, одгаја себе као расу и напоследку овлашћује себе да господари светом. У свим тим основним ставовима субјективности могући су и разни видови јаства и егоизма, будући да је човек увек одређен као ја и ти, као ми и ви. Субјективни егоизам, за кога је, понајчешће и без његовог знања, Ја претходно одређено као субјект, може да се савлада увршћивањем јаственог у Ми. Тиме субјективност само добија на моћи. У планетарном империјализму технички организованог човека човеков субјективизам досеже своју највишу тачку, с које ће се спустити у равницу организоване једнообразности и ту се сместити. Та једнообразност постаје најпозданији инструмент потпуне, то јест техничке владавине над Земљом. Нововековна слобода субјективности прелази потпуно у њој-примерену објективност. Ту судбину своје

новековне суштине човек не може сâм по себи да напусти, нити може да је прекине сувереном одлуком. Али, мислећи унапред, човек може поразмислити и о томе да човеково бивствовање на начин субјекта никад није било, нити ће икада бити, једина могућност настајуће суштине историјског човека. Нестална сенка облака над скривеним пољем – то је сумрачје којим она хришћанском-извесношћу-спасења-припремљена истина као извесност субјективности прекрива догађај искуство којег јој остаје ускраћено.

(10) Антропологија је оно тумачење човека које, у ствари, већ зна шта је човек и које зато никад и не може да пита ко је он. Јер, постављајући такво питање, она би морала признати да је пољуљана у својим темељима и да је превазиђена. Како да се то очекује од ње кад јој је ипак задатак само и једино да накнадно осигура самосигурност *subjectum*-а?

(11) Јер сада се врши стапање самодовршавајуће нововековне суштине у оно-што-се-разуме-сâмо-по-себи. Тек када се то-што-се-разуме-сâмо-по-себи осигура као нешто што почива на погледу на свет, настаје могуће плодно тло за првобитну проблематичност бивствовања, која отвара простор за одлуку о томе да ли ће бивствовање још једном постати погодно за Бога, да ли ће суштина истине бивствовања исконскије захтевати човекову суштину. Једино тамо где се нови век довршава достижући безобзирност својствене му величине, припрема се будућа историја.

(12) Американизам је нешто европско. Он је још-несхваћена варијанта огромности, огромности која је још разобручена и која још никако не проистиче из пуне и сабране метафизичке суштине новог века. Америчка интерпретација американизма помоћу прагматизма остаје још изван оквира метафизике.

(13) Свакидашње мишљење види у сенци само недостатак светлости, ако не чак и њену негацију. Али сенка је уистину очигледно, а ипак недокучиво сведочење о скривеном светљењу. У складу с тим појмом сенке, оно што је неизрачунљиво искусивамо као нешто што измиче представи, а ипак је у бивствујућем очигледно и указује на скривено бивствовање.

(14) А шта ако само ускраћивање мора да постане највеће и најсуровије објављивање бивствовања? Ако се пође од метафизике, то јест од питања о бивствовању формулисаног овако: Шта је бивствујуће? – онда се скривена суштина бивствовања, ускраћивање, понајпре открива као просто-напросто не-бивствујуће, као Ништа. Али Ништа као ништинскост бивствујућег крајња је супротност пуке ништавности. Ништа никад није ништа; исто тако, оно није нешто у смислу предмета; оно је само бивствовање, до чије истине човек долази онда кад је себе превладао као субјекта, то јест кад он бивствујуће не представља више као објект.

(15) То отворено Између јесте ту-бивствовање, реч схваћена у смислу екстатичког подручја откривања и скривања бивствовања.

ХЕГЕЛОВ ПОЈАМ ИСКУСТВА

„Наука *искусѝва* свести“, тако гласи наслов који је Хегел дао *Феноменологији духа* објављеној 1807. године. Реч „искуство“ одштампана је курзивом и налази се између друге две речи. „Искуство“ означава оно што је „феноменологија“. Шта Хегел мисли када тако наглашава реч „искуство“? Одговор на то питање даје нам текст којим дело почиње после Предговора. У оригиналном издању тај текст гласи:

„Пре него што у филозофији приступимо самој ствари, то јест стварном сазнавању оног што уистину јесте, неопходно је, наравно, да се споразумемо о сазнавању, које се сматра оруђем савлађивања апсолута или средством сагледавања апсолута. Чини се да је та предострожност оправдана, делимично због тога што постоје разне врсте сазнања и што би међу њима једна могла да буде подеснија од друге за постизање поменутог циља, па је стога могућ погрешан избор између њих, а делимично и због тога што је сазнавање моћ одређене врсте и обима, па се, без тачнијег одређења његове природе и границе, доспева до облака заблуде уместо до неба истине. Штавише, та предострожност мора се претворити у убеђење да је у свом појму бесмислен сваки подухват да се сазнавањем стекне оно што јесте по себи, и да између сазнавања и апсолута постоји граница која их напросто раздваја. Јер ако је сазнавање оруђе којим се овладава апсолутном суштином, одмах пада у очи да примена неког оруђа на неку ствар, штавише, не оставља ту ствар онаквом каква је она за себе, већ

да је формира и мења. Или, ако сазнавање није оруђе наше делатности, већ је у неку руку пасивни медијум кроз који до нас допире светлост истине, онда ми ту ствар ни на тај начин не добијамо онакву каква је она по себи, већ каква је у том медијуму и каква је када се посматра кроз тај медијум. У оба та случаја употребљавамо средство које непосредно производи супротност оног што му је циљ; или је, напротив, бесмислено што се уопште и служимо неким средством. Изгледа, додуше, да се из те невоље можемо извући упознавањем начина деловања *оружа*, јер то упознавање омогућује да део који у представи што је помоћу тог оружја стичемо о апсолуту припада том оружју, одуземо у резултату и тако оно-истинито добијамо чисто. Али то побољшање само би нас заправо вратило тамо где смо и били пре њега. Ако од ствари која је формирана одуземо оно што је на њој учинило оруђе, онда је та ствар – у овом случају апсолут – опет оно што је била и пре тог труда, који је, дакле, био излишан. Ако би требало помоћу оружја апсолут само приближити, а да се на њему ништа не промени, као што, рецимо, то чинимо с птицом помоћу штапа намазаног лепком, тада би он пркосио том лукавству када по себи и за себе не би већ код нас био, нити би хтео да буде; јер у том случају сазнавање би било лукавство, пошто се оно прави као да се својим многоструким трудом бави нечим сасвим другим, а не само да производи непосредно и, сходно томе, лако везивање. Или, ако нас испитивање сазнавања, које сазнавање замишљамо као *медијум*, поучи како да упознамо закон преламања његових зракова, онда нам исто тако не користи ништа да то преламање његових зракова одуземо у резултату; јер сазнавање није преламање зрака, већ сâм зрак којим нас истина додирује јесте сазнавање, и, ако би се оно одузело, нама би био показан само чисти правац или празно место.

Међутим, ако бојазан да се не падне у заблуду изазива неповерење према науци која приступа послу без таквих недоумица и стварно долази до сазнања, онда се не може лако схватити зашто се, обрнуто, не претпостави неповерење у то неповерење и не помисли да већ тај страх од заблуде јесте сама заблуда. У ствари, тај страх претпоставља нешто, то јест претпоставља понешто као истину, и њиме под-

упире своје недоумице и закључке, а што претходно треба испитати да ли оно сâмо јесте истина. Наиме, тај страх претпоставља *предсјаве* о сазнавању као *оружју* и *медијуму*, а претпоставља и *разлику између нас самих и оног сазнавања*; али он превасходно претпоставља да апсолут стоји *на једној сјрани*, а сазнавање *на другој сјрани* за себе, и да је оно, одвојено од апсолута, ипак нешто реално, или, тиме се претпоставља да сазнавање које се, налазећи се изван апсолута, налази такође изван истине, ипак јесте истинито; једна претпоставка којом се оно што се назива страхом од заблуде пре показује као страх од истине.

Овај закључак следи из тога да једино апсолут јесте истинит, или да једино оно што је истинито јесте апсолутно. Он може да се одбаци ако се усвоји разлика да сазнавање које, додуше, не сазнаје апсолут како то наука хоће, ипак може бити истинито, и да сазнавање уопште, иако је неспособно да схвати апсолут, ипак може бити способно да схвати другу неку истину. Али мало-помало ми увиђамо да се такво расправљање своди на нејасну разлику између апсолутне истинитости и друге неке истинитости, и да су „апсолут“, „сазнавање“ итд. речи које претпостављају значење до којег тек треба да се дође.

Уместо да се мучимо око таквих некорисних представа и фраза о сазнавању као оружју за овладавање апсолутом, или о сазнавању као медијуму кроз који сагледавамо истину итд., – односи на које се заиста све те представе о сазнавању које је одвојено од апсолута и о апсолуту који је одвојен од сазнавања, – уместо да се злопатимо око изговорâ које немоћ науке црпе из претпостављања таквих односа да би се истовремено ослободила тешког рада науке и дала себи изглед озбиљног и ревносног труда, као и уместо да се сатиремо тражећи одговоре на све то, могле би те представе напросто да се одбаце као случајне и произвољне и да се с-њима-повезана употреба речи као што су „апсолут“, „сазнавање“, па и „објективност“, „субјективност“ и безброј других речи, а чије се значење претпоставља као општепознато, сматра чак преваром. Јер тврђење, с једне стране, да је њихово значење општепознато, а с друге, да се чак поседује њихов појам, чини се да пре потискује у страну главну ствар, то јест давање тог појма. Међутим, с

више права могли бисмо себе поштедети труда да уопште примећујемо такве представе и фразе, којима се сама наука одбацује; јер оне су само празна појава знања која непосредно ишчезава пред наступајућом науком. Али сама наука, наступајући, јесте појава; њено наступање још није она сама, изведена и раширена у својој истини. При том је сасвим свеједно ако замишљамо да је *она* појава зато што наступа поред *нечег другог*, или ако оно друго, неистинито знање називамо њеним појављивањем. Али наука мора да се ослободи тог привида; и она то може само што ће се окренути против њега. Јер наука знање које није истинито не може ни да одбаци као обично схватање ствари тврдећи да је она сасвим друго сазнање и да оно знање није за њу апсолутно ништа, ни да се позове на наслућивање бољег знања у њему самом. Тим *шврћењем* наука би своје *бивствовање* прогласила за своју снагу; али неистинито знање се исто тако позива на то да *оно јесте*, и *шврди* да за њега наука није ништа; међутим, *једно* сувопарно тврђење вреди исто колико и неко друго такво тврђење. Још мање се наука може позивати на боље наслућивање које постоји у неистинитом сазнавању и које је у њему самом указивање на њу; јер, с једне стране, она би се опет позивала на бивствовање, а с друге, на себе као на начин на који је у неистинитом сазнавању, то јест позивала би се на рђав начин свог бивствовања и на своју појаву много више него на то каква је она по себи и за себе. Из тог разлога потребно је да се овде прикаже појавно знање.

Будући да је предмет овог приказа сâмо појавно знање, чини се да он сâм, овај приказ, није слободна наука која се креће у свом особеном облику, већ да се с тог становишта може сматрати путем природне свести која надире к истинитом знању, или путем душе која пролази кроз низ својих облика као кроз станице које јој је поставила њена природа, пролази кроз те облике да би се прочистила у дух тиме што потпуним искуством саме себе долази до знања о оном што је сама по себи.

Природна свест ће се показати да је само појам знања или да није реално знање. Али будући да она непосредно сматра себе реалним знањем, тај пут има за њу негативно значење, па оно што је реализација појма важи за њу пре као

губитак саме себе; јер на том путу она губи своју истину. Тај се пут може стога сматрати путем *сумње* или, тачније, путем очајања; на њему се, наиме, не дешава оно што се обично подразумева под сумњањем: довођење у питање ове или оне тобожње истине, после чега следи ишчезавање сумње и повратак претходној истини, тако да се на крају ствар схвата као и раније. Другим речима, тај пут је свесно увиђање неистинитости појавног знања, за које најреалније јесте оно што је уистину само *нереализовани појам*. Зато ни тај скептицизам који се свршава није оно чиме се озбиљна ревност око истине и науке, како сама уображава, припремила и снабдела за истину и науку; наиме, он није *намера* да се у науци не покоравимо мислима других прихватајући њихов ауторитет, већ да све испитамо сами и да следимо само сопствено убеђење, или, још боље, да све производимо сами и да једино сопствену творевину сматрамо оним што је истинито. Низ облика кроз које свест прође на том путу јесте, штавише, исцрпна историја *уобличења* саме свести у науку. Она намера представља то уобличење на једноставан начин наумљења као непосредно окончано и обављено; али насупротив тој неистини тај пут је његово стварно извођење. Следити сопствено убеђење – то је свакако нешто више него покоравати се ауторитету; али преокретањем мњења заснованог на ауторитету у мњење које се стекло на основу сопственог убеђења није се нужно променио његов садржај, нити је заблуду заменила истина. Налазити се у систему мњења и предрасуда под утицајем ауторитета или се у таквом систему налазити из сопственог убеђења – те две ствари разликују се једна од друге само по сујети која се среће у потоњем случају. Насупрот томе, тек скептицизам који се усмерава на целокупни обим појавне свести оспособљава дух да испитује шта је истина, оспособљава га тиме што изазива очајање због такозваних природних представа, мисли и мњења, за које је сасвим свеједно да ли их зовемо својима или туђима, и којима је свест која *управо* приступа испитивању још испуњена и оптерећена, па је услед тога заиста неспособна за оно што хоће да предузме.

Пошћуноси форми *нереалне свести* показале се услед нужности њиховог тока и саме њихове везе. Да бисмо то учинили схватљивим, можемо уопштено и унапред напомену-

ти да приказ неистините свести у њеној неистинитости није само *негајивно* кретање. Такво једнострано схватање тог приказа има уопште природна свест; и свако знање које ту једностраност чини својом суштином јесте један од облика недовршене свести који прелази у ток самог пута и који ће се у том току показати. Тај облик, наиме, јесте скептицизам, који у резултату увек види само *чистио Ништа* и који пренебрегава да то Ништа јесте заправо Ништа *оног из чега оно резултира*. Међутим, Ништа, узето као Ништа оног из чега Ништа проистиче, заиста је само истинити резултат; на тај начин оно *само* јесте *одређено* Ништа и има *садржај*. Скептицизам који се завршава апстракцијом тог Ништа или празности није кадар да од те апстракције крене даље, већ мора да чека да ли ће и шта ће му се можда показати ново, како би и то бацио у исти празни понор. Будући да се, насупрот томе, резултат какав уистину јесте схвата као *одређена* негација, тиме је непосредно настала нова форма, и у негацији је извршен прелаз, чиме се *само* од себе показује ток кроз потпуни низ облика.

Али, знању је *циљ* исто тако нужно постављен као и ред тока; циљ је тамо где знање више не мора да превазилази *само* себе, где оно налази *само* себе и где појам одговара предмету, а предмет појму. Стога је напредовање к том циљу такође незадрживо, и ни на којој ранијој станици не може да се нађе задовољење. Оно што је ограничено на природан живот, није у стању да *само* собом превазиђе своје непосредно тубивствовање; али њега нешто друго изгони изван његовог непосредног тубивствовања, и та истргнутост из непосредног тубивствовања јесте његова смрт. Међутим, сама свест за себе јесте свој *појам*, услед чега она непосредно јесте превазилажење оног што је ограничено, а будући да то што је ограничено припада њој, она је такође превазилажење саме себе; заједно с оним што је појединачно, за њу је у исто време постављено оно што је онострано, па макар – као у просторном опажању – само *по-ред* оног што је ограничено. Свест, дакле, врши сама над собом то насиље, којим себи квари ограничено задовољење. При осећању тог насиља страх свакако може да одустане од истине и да настоји да за себе сачува оно чему прети нестанак. Тај страх, међутим, нема мира; било да застане у

безмисаоној тромости – мисао спречава безмисаоност и немир мисли омета тромост – или да се учврсти као осетљивост која уверава да налази да је све на *свој начин добро*; то уверавање исто тако трпи насиље од ума, који налази да нешто није добро управо зато што то-нешто јесте неки начин. Или страх истине може од себе и од других да се сакрије иза привида да му управо велика ревност за саму истину толико отежава, чак онемогућује да нађе другу неку истину осим једине истине таштине да се и даље буде паметнији од свих мисли које човек има *само* од себе или их добија од других; та таштина која уме да себи осујети сваку истину из које се повлачи у себе, и која се наслађује тим сопственим разумом који увек уме да разори сваку мисао и да уместо свег садржаја нађе само сувопарно Ја, јесте задовољство које мора да се остави *само* себи; јер та таштина избегава оно што је опште и тражи само оно „бити-за-себе“.

Као што је то, претходно и у општим цртама, речено о начину и нужности тока, тако може бити од користи да се нешто каже и о *методи* извођења. Тај приказ, замишљен као *понашање* науке према *појавном* знању и као *испитување* и *испитување* *реалности* *сознавања*, чини се да не може бити без икакве претпоставке која се као *мерило* узима за основу. Јер, испитивање се састоји у примењивању усвојеног мерила, а одлука да ли је оно што се испитује исправно или неисправно састоји се у једнакости или неједнакости тог што се испитује са тим мерилом, једнакости или неједнакости која проистиче из тог примењивања; и мерило уопште, а исто тако и наука, ако би она била мерило, узима се при том као *суштина* или као *оно-што-је-по-себи*. Али ту где се наука тек појављује, нису се оправдали као суштина или као оно-што-је-по-себи ни сама наука ни било шта друго; а без нечег таквог не може, изгледа, бити никаквог испитивања.

Та противречност и њено уклањање показале се одређење ако најпре подсетимо на апстрактна одређења знања и истине, какв се она појављују у свести. Свест, наиме, *прави разлику* између себе и нечег на шта се у исто време *односи*; или како се то каже: нешто јесте за њу; а одређена страна тог *одношења* или *бивствовања* нечега за *свеси* је-

сте знање. Али од тог бивствовања за нешто друго ми разликујемо *бивствовање ѿо себи*; оно што се односи на знање исто се тако од њега разликује и поставља се као оно што *бивствује* и изван тог односа; та страна тог „по-себи” зове се *истина*. Шта је заправо у тим одређењима истинито, на̄с се то засад не тиче; јер, будући да је појавно знање наш предмет, и његова одређења узећемо пре свега онако како се непосредно показују; а онако како су схваћена, она се заиста тако и показују.

Испитујући истинитост знања, чини нам се да испитујемо шта знање јесте *ѿо себи*. Али у том испитивању знање је наш предмет, оно јесте *за нас*; а оно „по-себи” знања, „по-себи” које би из тог испитивања произашло било би, напротив, његово бивствовање *за нас*; оно за шта бисмо тврдили да је његова суштина не би било његова истина, већ би, напротив, било наше знање о њој – о тој суштини. Суштина или мерило прешли би у нас, па оно што би с тим мерилом требало да се упореди и о чему би помоћу тог упоређења требало да се одлучи, не би морало да призна то мерило. Међутим, природа предмета који проучавамо ослобађа нас тог раздвајања, или привида раздвајања, и те претпоставке. Свест даје своје мерило у њој самој, па ће проучавање бити упоређивање ње са њом самом; јер разлика која је управо направљена прелази у њу. У свести, једно је *за нешто друго*, или свест уопште има у себи одређеност момента знања; у исто време то-друго није само *за њу*, већ јесте и изван тог односа, јесте *ѿо себи*; момент истине. Дакле, у оном што свест унутар себе проглашава за *оно-што-је-ѿо-себи* или за *оно* што је *истиниѿо* ми имамо мерило које сама свест поставља да би њиме мерила своје знање. Ако *знање* назовемо *ѿојмом*, а суштину или *оно-истиниѿо* назовемо бивствујућим или *ѿредмејом*, онда се испитивање састоји у томе да видимо одговара ли појам предмету. Ако, међутим, *суштиину* или оно „по-себи” *ѿредмеја* назовемо појмом и ако, насупротив томе, под *ѿредмејом* подразумевамо њега као *ѿредмеј*, то јест какав је он *за нешто друго*, онда се испитивање састоји у томе да видимо одговара ли предмет свом појму. Сасвим се лепо види да су то двоје једно те исто; али оно што је суштинско јесте да се током целог испитивања придржавамо тога да оба та момента,

ѿојам и *ѿредмеј*, бивствовање-за-нешто-друго и бивствовање-ѿо-себи-самом, прелазе у знање које испитујемо, па ми, дакле, не морамо да мерила доносимо са собом ни да у испитивању користимо *своје* досетке и мисли; изостављајући те своје досетке и мисли, ми успевамо да ствар посматрамо каква је сама *ѿо себи* и *за себе*.

Али не само да с обзиром на чињеницу да појам и предмет, мерило и оно што треба да се испита, постоје у самој свести, сваки наш додатак бива сувишан, него нас та чињеница ослобађа такође труда око упоређивања обају и око правог *истинивања*, тако да за нас, пошто свест испитује саму себе, и с те стране преостаје само чисто посматрање. Јер, свест је, с једне стране, свест о предмету, а с друге, свест о самој себи; она је свест о оном што је за њу истинито и свест о њеном знању о томе. Будући да обе те свести јесу *за једну исту свест*, та једна свест јесте њихово упоређивање; она остаје *иста* било да њено знање одговара или не одговара том предмету. Додуше, за ту исту свест предмет као да је само онакав каквог га она зна; она, чини се, није у стању да открије какав је предмет *не за њу*, него *ѿо себи*, није, дакле, у стању ни да своје знање испита на њему. Али управо у томе да свест уопште и зна за предмет већ се налази разлика да *за свест* нешто јесте *оно-што-је-ѿо-себи*, а да знање о предмету или бивствовање предмета јесте други један момент *за ѿу свест*. На тој постојећој разлици почиња испитивање. Ако у том упоређивању оно-што-је-по-себи и знање о предмету не одговарају једно другом, онда изгледа да свест мора да промени своје знање да би га усклонила с предметом; међутим, у том мењању знања, за свест се заправо мења и сѧм предмет, јер постојеће знање било је, у ствари, знање о предмету: заједно са знањем и предмет постаје други предмет, јер је предмет, у суштини, припадао том знању. Тако се свести дешава да оно што је за њу раније било *оно-што-је-ѿо-себи*, сада није по себи, или да је само *за њу* било *ѿо себи*. Дакле, будући да у свом предмету свест налази да њено знање не одговара том предмету, ни сѧм предмет не опстаје; или се мерило испитивања мења ако оно чије мерило оно треба да буде не постоји у испитивању; а испитивање није само испитивање знања већ и мерила тог испитивања.

То дијалектичко кретање које свест изводи у самој себи, како у свом знању тако и у његовом предмету, јесте, *уколико за њу из тог кретања настаје нови истинитији предмет*, заправо оно што се зове *искусиво*. У том погледу треба у управо поменутом току још један момент да више истакнемо, чиме ће се научна страна излагања које следи појавити у новој светлости. Свест зна *нешто*, тај предмет јесте суштина или *оно-што-је-по-себи*; али он је и за свест *што-што-је-по-себи*; тако настаје двосмисленост оног што је истинито. Ми видимо да свест сада има два предмета: један је *оно-прво-што-је-по-себи*, а други је *бивствовање-за-њу оно-што-је-по-себи*. Тај њен потоњи предмет изгледа, пре свега, да је само рефлексија свести у њу саму, да је само представљање, не неког предмета већ само њеног знања о оном првом предмету. Али као што смо мало пре рекли, при том се за свест мења њен први предмет; он није више оно-што-је-по-себи, и за свест он постаје такав предмет који само за њу јесте *оно-што-је-по-себи*; али тада оно-што-је-истинито јесте ово-што-је-по-себи које је то само за њу, јесте *бивствовање-за-њу оно-што-је-по-себи*, а то значи да ово јесте *суштина* или *предмет* свести. Тај нови предмет садржи ништавност првог предмета, он је искуство које је стечено о првом предмету.

У овом приказу тока искуства налази се један момент због којег се има утисак да се оно не подудара с оним што се обично подразумева под искуством. Наиме, прелаз с првог предмета и знања о њему на други предмет, о којем се прелазу каже да је *на њему* стечено искуство, био је тако одређен да знање о првом предмету, или бивствовање-за-свест првога по-себи, треба да се претвори у сâм други предмет. Иначе се чини да ми искуство о неистинитости свог првог појма стичемо *на неком другом* предмету, који налазимо можда случајно и узгред, тако да уопште у нас прелази само чисто *схваћање* оног што јесте по себи и за себе. Али, према оном схватању, нови предмет показује се као предмет који је постао *окрећан* саме свести. Ово разматрање ствари јесте наш додатак, којим се низ искустава свести уздиже до научног тока и који не постоји за свест коју ми разматрамо. Међутим, то је заправо она иста околност о којој је горе већ било речи, када се говорило о односу овог

приказа према скептицизму, околност, наиме, да дати резултат који се показује у неистинитом знању не сме да се слије у неко празно Ништа, већ да се мора схватити као Ништа *оног чега је он резултат*; резултат који садржи ону истинитост коју претходно знање има у њему. Овде се то показује овако: будући да се оно што се прво појавило као предмет своди за свест на знање о предмету и будући да се *оно-што-је-по-себи* претвара у *бивствовање-за-свест што-што-је-по-себи*, онда је то нови предмет с којим се појављује и нови облик свести, за који суштину представља нешто друго а не оно што је било суштина претходног облика. Та околност је оно што управља целим следом облика свести у његовој нужности. Једино сама та нужност или *настајање* новог предмета, који се показује свести, а да она не зна како то бива, јесте оно што се за нас дешава у неку руку иза њених леђа. На тај начин долази у њено кретање момент *бивствовања по себи* или *бивствовања за нас*, који се не показује за свест што је обухваћена самим искуством; али *садржина* оног што за нас настаје постоји само *за свест*, и ми схватамо само његову формалну страну или његово чисто настајање; *за свест* то-што-је-настало јесте само предмет, а *за нас* – у исто време кретање и постајање.

Због те нужности већ и сâм тај пут к науци јесте *наука*, па је тиме она по свом садржају наука *искусива свести*. Искуство које свест стиче о себи може према свом појму да обухвати само целокупни систем свести или целокупно царство истине духа, тако да се моменти те истине не показују у тој особеној одређености као апстрактни, чисти моменти, већ се показују онако како постоје за свест, или онако како се сама свест појављује у свом односу према њима, услед чега моменти целине јесу *облици свести*. Стално се крећући к својој истинској егзистенцији, свест ће достићи тачку када више не изгледа као да је повезана с нечим што јој је туђе, а што постоји само за њу и као нешто друго, или када се појава изједначава са суштином, услед чега се приказ свести поклапа управо с том тачком праве науке духа; и на крају, будући да сама свест схвата ту своју суштину, она ће означавати природу самог апсолутног знања.”

Први одељак назначавач ствар филозофије. „Она посматра оно-присутно као присутно и (посматра) тако оно што у томе (присутном) већ из њега самог преовлађује”, $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \eta\acute{\iota} \delta\upsilon\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\acute{\alpha} \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon \delta\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha \kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ” (Аристотел, *Мет.* Z, I, 1003 a 21). Преовлађивање се односи на излажење-на-видело у нескривености. Филозофија посматра оно-присутно у његовом присуству. Посматрање разматра оно-присутно. Посматрање тежи к њему тако да оно то-присутно гледа само као такво. Филозофија гледа: оно-присутно с обзиром на његов изглед. У гледању тог посматрања нема баш неке дубокоумности. $\theta\epsilon\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ је отрежњење сваког сазнавања. Језиком свог мишљења Хегел каже: филозофија је „стварно сазнавање оног што уистину јесте”. У међувремену се оно-уистину-бивствујуће испоставило као оно-стварно чија стварност јесте дух. А суштина духа темељи се на самосвести.

У свом предавању о историји новије филозофије (*Дела*, том XV, стр. 328) Хегел, након што је говорио о Бекону и Јакобу Бемеу, каже: „Тек сада у ствари долазимо до филозофије новог света, и њу започињемо с Картезијем. С њим заправо улазимо у самосталну филозофију која зна да самостално долази из ума и да је самосвест суштински момент оног што је истинито. Ту, можемо рећи, ми смо код своје куће, и као морепловац после дуге пловидбе по немирном мору можемо узвикнути 'копно!'... У том новом периоду принцип је мишљење, мишљење које полази од себе...”

Свој *fundamentum absolutum* мишљење тражи у непобитној извесности оног о чему мисли. Копно на којем се од тог времена филозофија одомаћује јесте безусловна самоизвесност знања. Оно се само корак по корак осваја и потпуно премерава. Оно сасвим прелази у наш посед онда кад *fundamentum absolutum* замишљамо као сâм апсолут. За Хегела, апсолут је дух: оно што је у извесности безусловног самознања присутно код самог себе. Стварно сазнавање бивствујућег као бивствујућег јесте сада апсолутно сазнавање апсолута у његовој апсолутности.

Али та иста нововековна филозофија, која пребива у земљи самосвести, захтева од себе – у складу с климом те земље – да јој унапред буде изванстан њен принцип. Она хоће да се претходно споразуме око сазнавања којим апсолутно сазнаје. Сасвим неочекивано, сазнавање се при том појављује као средство о чијој правилној употреби мора да се обезбеди знање.

Прво, треба да се међу разним начинима представљања препозна и изабере онај који је једино подесан за апсолутно сазнавање. За то се постарао Декарт. Друго, једном-изабрано сазнавање апсолута треба измерити да би му се одредила природа и границе. За то се постарао Кант. Али чим се сазнавање узима у обзир као средство за овлађивање апсолутом, мора се појавити уверење да у односу на апсолут свако средство, које је као средство релативно, остаје непримерено апсолуту и да пред њим нужно затаји. Ако је сазнавање средство, онда свако хтење да се сазна апсолут постаје бесмислена намера, па било да средство има карактер оруђа или карактер медијума. У првом случају ми попут радника рукујемо сазнавањем као оруђем, а у другом – сазнавање трпимо као медијум кроз који ће до нас допрети светлост истине.

Могли бисмо још покушати да ту незгоду, насталу јер средство управо не посредује, избегнемо испитујући средство тиме што ћемо разликовати шта оно приликом схватања или пропуштања апсолута мења на њему, а шта оставља непромењено. Ако, међутим, одузмемо промену проузроковану средством, ако, дакле, не применимо средство, то одузимање такође нам не посредује остатак непромењеног апсолута. Али, у основи узев, испитивање средства не зна шта чини. Оно, испитивање, мора сазнавање – што се тиче његове примерености апсолуту – да мери по апсолуту. Оно мора апсолут да сазна, и то да га сазна као апсолут, иначе свако критичко повлачење границе бива бесмислено. Осим тога, још нешто излази на видело – наиме, испитивању је више стало до разматрања оруђа него до сазнавања апсолута. Ако би ипак сазнавању стало до тога да оруђе само приближи апсолуту, та би се намера према апсолуту морала пред апсолутом претворити у спрдњу. Чему све критичке смутње око сазнавања ако сазнавање већ од самог почетка хоће да се извуче из непосредног односа апсолута према сазнаваоцу како би најпре разјаснило посао критике? Критичко испитивање оруђа, упркос свом бољем непосредном знању, не обазире се на апсолут. Али ни апсолут се не спрда с критичким трудом; јер, тада би с њим морао делити претпоставку да је сазнавање средство, а он сâм, апсолут, да је још тако далеко од сазнавања да се сазнавање мора и те како помучити како би га најпре схватило. Али у том случају апсолут не би био апсолут.

Само узгред, скривајући то у споредној реченици, Хегел ипак каже и ово: апсолут је по себи и за себе већ код нас и хоће да буде код нас. То бити-код-нас (*παρουσία*) јесте само по себи већ начин на који нас обасјава светлост истине, сам апсолут. Сазнавање апсолута налази се у зраку светлости, враћа га, одбија га, и тако у својој суштини јесте сам зрак, није пуки медијум кроз који би зрак прво морао да прође. Први корак који сазнавање апсолута има да начини састоји се у томе да оно просто-напросто прими и прихвати апсолут у његовој апсолутности, то јест у његовом бивствовању-код-нас. То прису(т)ствовање-код-нас, парусија, припада апсолуту по себи и за себе. Ако филозофија као сазнавање апсолута схвати озбиљно шта она као такво сазнавање јесте, онда је она већ стварно сазнавање које представља шта је само оно-стварно у својој истини. На самом почетку и током првог одељка има се утисак као да Хегел покушава да одговори на критичке претензије природног представљања на испитивање сазнавања. У ствари, Хегелу је стало да укаже на апсолут у његовој парусији код нас. Тиме се ми само на посебан начин упућујемо у однос према апсолуту у којем односу већ јесмо. Чини се да Хегел на тај начин напушта све критичке тековине нововековне филозофије. Не одбацује ли он тако свако испитивање у корист повратка произвољном тврђењу и претпостављању? Ни у ком случају. Хегел тек припрема испитивање. Први корак припреме састоји се у томе да напустимо уобичајену представу о сазнавању. Ако сазнавање ипак није средство, тада се ни испитивање не може више састојати у томе да се најпре процени колико је сазнавање подесно да посредује. Можда је, што се испитивања тиче, већ довољно да видимо шта је сазнавање ако оно већ унапред не може да буде никакво средство. Другачијим ће се показати не само оно што треба да се испита, сазнавање, већ и само испитивање.

Други одељак дотиче саму срж критике на коју се критику, помоћу науке, своди сва досадашња филозофска критика сазнавања. У свим следећим одељцима Хегел више не употребљава име „филозофија”. Он у њима говори о науци. Јер у међувремену је нововековна филозофија довршила своју суштину запосевши сасвим оно чврсто тло на које је први пут ступила. То тло је самоизвесност представљања како с обзиром на се-

бе тако и с обзиром на оно што је представљено. Сасвим запосести то тло значи: знати самоизвесност самосвести у безусловној суштини самоизвесности и бити у том знању као знању *par excellence*. Филозофија је сада безусловно знање унутар знања самоизвесности. Филозофија се потпуно одомаћила у знању као таквом. Целокупна суштина филозофије има обележје безусловног самознања знања. Филозофија је наука. Тај назив не значи да је филозофија свој узор нашла у већ постојећим наукама и да га потпуно и идеално остварује. Када унутар апсолутне метафизике назив „наука” ступа на место назива „филозофија”, тада он своје значење црпе из суштине самоизвесности субјекта, самоизвесности која безусловно зна саму себе. Тај субјект сада је оно што уистину, то јест сада извесно лежи пред нама, *subjectum*, ὑποκειμενον, који филозофија одувек има да сазнаје као оно што је присутно. Филозофија је постала наука зато што остаје филозофија. Њена је дужност да бивствујуће посматра као бивствујуће. А бивствујуће, од Лајбница па наовамо, за мишљење се појављује тако да свако *ens qua ens* јесте *res cogitans* и у том смислу субјект. Што је то тако, разлог томе није мишљење тог мислиоца, већ бивствовање бивствујућег. Субјект, наравно, није оно-субјективно у значењу оног-егиистичког које је лакомо на себе. Субјект су(т)ствује у представљачком односу према објекту. Али као тај однос, он је већ представљачки однос према себи. Представљање презентује објект тако што га репрезентује субјекту, а у тој репрезентацији субјект сам себе презентује као таквог. Презентација је основна црта знања у смислу самосвести субјекта. Презентација је суштински начин презентације (*παρουσία*). Као презентација, то јест као присуствовање, она је бивствовање оног бивствујућег које зовемо субјект. Као само-по-себи-условљено, то јест безусловно самознање, самоизвесност је бивствујућост (*ουσία*) субјекта. Субјектност субјекта, то јест односа субјект-објект, јесте субјектитет субјекта. Субјектитет се састоји у безусловном самознању. На начин самознања дата је суштина субјекта, тако да субјект – да би био као субјект – има посла само с том датом, са знањем. Као апсолутна самоизвесност, субјектитет субјекта јесте „наука”. Бивствујуће (*τὸ ὄν*) јесте као бивствујуће (*ἢ ὄν*) уколико јесте на начин безусловног самознања знања. Зато излагање које представља то бивствујуће као бивствујуће јесте филозофија, чак наука.

Као субјектитет субјекта, безусловно самознање јесте апсолутност апсолута. Филозофија је апсолутно сазнавање. Филозофија је наука зато што хоће вољу апсолута, то јест апсолут у његовој апсолутности. Хотећи дакле, она хоће да бивствујуће посматра као бивствујуће. Тако хотећи, филозофија хоће своју суштину. Филозофија је наука. У тој последњој реченици то „је” ни у ком случају не значи да филозофија одредбу „научност” има као предикат, већ значи: филозофија *јесће* као апсолутно сазнавање и јесте само тако да она припада апсолутности апсолута и њу испуњава на свој начин. Као апсолутно сазнавање, филозофија никако није наука због тога што настоји да свој поступак егзактно и своје резултате насилно, а тиме и саму себе, изједначи с оним што је по својој суштини и рангу испод ње, то јест с научним истраживањем.

Филозофија је наука пошто, апсолутно сазнавајући, остаје на свом послу. Њој су стране „такве недоумице” које досадашња критичка анализа износи против сазнавања. Размисливши, Хегел каже „такве недоумице”. Он не тврди да наука може бескрупулозно да приступа послу и да не мари ни за какво испитивање. Напротив, апсолутно сазнавање је обазривије него што је икада могла да буде досадашња критика према сазнавању апсолута. Обична критичка бојазан према сазнавању апсолута страхује, додуше, да не падне у заблуду. Али она би могла да падне у заблуду само унутар односа који се неопрезно већ претпоставља као истинит уколико сазнавање, узето као средство, само постане блудња. Наизглед-испитивалачка бојазан од блудње и сама је већ заблуда. У којој мери?

Чим се сазнавање узима као средство (оруђе или медијум) – колико се дуго и због чега оно тако узима? – оно се сматра нечим што се само за себе догађа између апсолута и сазнаваоца. Сазнавање постоји одвојено од апсолута, али и од нас који га примењујемо. Тако, потпуно раздвојени, стоје, на једној страни, апсолут, а на другој, сазнаваоци. Али шта је апсолут који стоји на једној страни, шта је апсолут који уопште стоји на једној страни? То ни у ком случају није апсолут.

У исто време, међутим, та рашчлањивалачка критика узима сазнавање као нешто стварно, ако не чак и као оно-прво-и-меродавно-стварно. Она се тиме позива на нешто истинито, а то значи на нешто и за њу извесно, чија извесност, разуме се, треба да постоји још одвојено од безусловне самоизвесности

свега извесног. То *ens creatum* у смислу оног *ego cogito*, које као *ens creatum* треба да буде извесно без апсолута, мора тада, накнадно и заобилазним путем, као већ код Декарта, да се осигура доказом о постојању Бога. Критичка бојазан жели, додуше, да дође до нечег апсолутног, али би при том да се не служи апсолутом. Чак се чини да та бојазан мисли саобразно апсолуту када га привремено ставља у оно недоступно и тако, наизглед, поставља на највише место. Али критика, наводно забринута за дубоко поштовање апсолута, потцењује апсолут. Она га срзава на ниво својих двоумљења и средстава. Она покушава да апсолут протера из његове парусије, као да се апсолутност апсолута може било кад накнадно увести. Тај наизглед критички страх од преурађене заблуде јесте некритичко избегавање истине која већ пребива. Насупрот томе, ако се лађа своје суштине и њу посебно прима, наука је себе већ испитала. Том испитивању припада знање да се наука као апсолутно сазнавање налази у парусији апсолута. Све то ипак се темељи на оном о чему се говори у следећем одељку.

У *шрећем одељку* каже се: Једино апсолут јесте истинит. Једино оно што је истинито јесте апсолутно. Ти ставови изнесени су без утемељења. Они не могу да се утемеље зато што ниједно утемељење не досеже до њиховог темеља. Утемељење никад не досеже до њиховог темеља зато што се оно као хтење утемељења стално удаљава од њиховог темеља. Ти ставови неутемељени, али нису произвољни у смислу произвољног тврђења. Ти ставови су неутемељиви. Они су поставили оно што само тек утемељује. У њима говори воља апсолута који по себи и за себе већ хоће да буде код нас.

Откако је новија филозофија ступила на оно што је за њу чврсто тло, истина влада као извесност. Оно што је истинито јесте оно што се зна у безусловном самознању. Истина се пре тога сматрала подударанем представљања с бивствујућим. Она је била карактер представљања. Али, као извесност, истина је сада само представљање уколико се оно само себи оставља и уколико је у себе уверено као репрезентација. Знaност која се уверила у своје знање, и то пред самом собом и код саме себе, тиме се већ и повукла из сваког упоједињеног представљања предмета. Она се више не повезује с предметима да би у том повезивању имала у себи оно што је истинито. Зна-

ње себе одваја од релације према предметима. Представљање које себе зна као достављање одваја себе (*absolvere*) од тога да себе довољно обезбеди у једностраном представљању предмета. Одвајање пушта да то представљање постоји, да постоји додуше тако да се оно, представљање, не држи више само свог предмета. То самоодвајање самоизвесности од предметне релације јесте њена апсолвенција. Њој припада то да се она тиче сваке релације која иде директно на предмет. Апсолвенција је само оно што она јесте уколико се довршава у сваком погледу, то јест уколико сасвим апсолвира. У апсолвирању своје апсолвенције самоизвесност представљања доспева у сигурност, а то за њу значи у слободан простор своје суштине. Она себе ослобађа једностране везе с предметима и пуког представљања предмета. Безусловна самоизвесност јесте тако апсолуција ње саме. Јединство апсолвенције (одвајање од релације), апсолвирање (потпуност одвајања) и апсолуција (ослобођење од потпуности) означавају апсолутност апсолута. Сви ти momenti апсолутности имају карактер репрезентације. У њима су(т)ствује парусија апсолута. Једино оно-истинито у смислу безусловне самоизвесности јесте апсолут. Једино означена апсолутност самопредстављања јесте оно-истинито.

Али свако објашњење, ма колико далеко ишло, горепоменуте ставове оставља празне. Оно чак повећава неспоразум; јер оно што ти стави именују јесте феноменологија духа. А феноменологија *јесте* у свом излагању. Зато Хегел те ставове наводи онако одлучно, и упркос привиду произвољности. Али он их изговара да би нас припремио за оно што наука као апсолутно сазнавање хоће. Наука хоће на свој начин само оно што хоће и апсолут. Воља апсолута јесте да по себи и за себе буде већ код нас. То сада значи: уколико је то воља апсолута, код нас – уколико смо сазнаваоци – постоји само оно што је апсолутно истинито. Ко зато још говори да поред апсолутног сазнавања, које себи филозофија неиспитано присваја, постоји још и неко друго истинито, тај не зна шта говори. Истог часа кад он именује нешто истинито, он је већ представио апсолут. Докле год се, наизглед брижно и опрезно, ипак прави разлика између оног апсолутно истинитог и оног осталог истинитог, лута се у нејасном разликовању. Нејасност се већ претворила у принцип критике и у мерило одлучивања о науци. Међутим, једино је дужност науке да за речи: апсолут, са-

знавање, истинито, објективно, субјективно дође до оног што оне значе. Али то изискује да наука већ својим првим кораком доспе у парусију апсолута, то јест да је код његове апсолутности. Иначе она не би била наука. Ако је то тако, онда се већ огрешује о своју суштину ако се уопште још препушта недоумицама, које су изван области истинитог и испод његовог нивоа. Чува ли се тих непримерених критичких недоумица, наука је ипак и даље под сумњом да се, додуше, као апсолутно сазнавање апсолутно одржава, али да се не легитимише. Она се тако најгрубље огрешује о захтев извесности, захтев чије је она, како тврди, чисто испуњење. Зато наука мора да изађе пред форум који је једино у стању да одлучи у чему се састоји њено испитивање. Тај форум може бити једино парусија апсолута. Дакле, поново се показује да је важно да се објасни апсолутност апсолута.

Четврти одељак указује на оно што у-парусији-апсолута-владајућа воља да се по себи и за себе буде код нас захтева од нас као сазнавалаца. Уобичајена критика филозофског сазнавања узима то сазнавање, такво какво је, као средство. Тиме она показује да нити познаје апсолутно сазнавање, нити је у стању да га изврши. Неспособност да се најпре разабере и прихвати парусија апсолута јесте неспособност за науку. Преревностан труд око недоумица и испитивања занемарује напор науке да се упусти у такво прихватање. Корак у парусију не добијамо, у сну, од апсолута. Тај корак ни у ком случају није тако тежак зато што морамо, како се мисли, однекуд споља тек доспети у парусију, већ зато што треба да се унутар парусије и на тај начин из ње изведе наш однос према њој и доведе пред њу. Стога се напор науке не исцрпљује у томе да се сазнавалац, истрајавајући код себе, изнури радом на малочас поменутом кораку. Напротив, напор науке потиче из њеног односа према парусији.

Апсолутност апсолута, апсолуција која себе апсолвентно апсолвира, јесте рад самопоимања безусловне самоизвесности. Тај рад јесте болни напор да се издржи расцепаност коју представља без-коначна релација у којој се испуњава суштина апсолута. Једном, још врло рано, Хегел је забележио: „За-крпљена чарапа боља је од поцепане, али то не важи за самосвест.” Када говори о раду појма, Хегел тада не мисли на зној

научника који се умно напреже, већ на настојање самог апсолута да се избори за улазак у апсолутност свог самопоимања из безусловне самоизвесности. С таквим напором апсолута може ипак да се повеже оно-безнапорно које обележава парусију уколико је она однос присуствовања код нас. Апсолут као апсолут једноставно припада том односу. Напору показивања своје присутности у апсолуту и показивања себе у тој присутности одговара напор науке. Тегобношћу првог напора одређује се мучност потоњег напора. Ревносно бављење критичким испитивањем мимоилази, међутим, оно-најтеже што припада напору науке: занемарује размишљање о чињеници да сазнавање које треба да се критички испита јесте апсолутно сазнавање, то јест филозофија. Обичне радње уобичајене критике филозофског сазнавања личе на поступак критике која хоће да представи хрст, а при том потпуно пренебрегава чињеницу да је хрст дрво.

Могли бисмо стога пасти у искушење да обманом сматрамо критичко деловање које тврди да испитује нешто што уопште не подвргава испитивању. Оно ствара привид да се већ поседује суштинске појмове, док је ипак све у томе да се тек дају појмови о апсолуту, сазнавању, истинитости, објективности и субјективности. Критичка зебња уопште и није код ствари о којој стално говори. Та врста испитивања јесте „празна појава знања”. Како би било кад би наука себе поштедела напора расправљања с таквом критиком пошто је и њој самој потребан огроман труд да би се одржала у свом знању? И како би било кад би се наука задовољила да наступи просто сама – без критичке предрадње? Међутим, ту Хегел, усред одељка, ставља једно одлучујуће „али”.

„Али сама наука, наступајући, јесте појава.” Наука се појављује и као друго знање. Она, додуше, може тврдити да је апсолутно сазнавање, пред којим мора да нестане свако друго представљање. Али, шепурећи се тако, наука себе потпуно компромитује услед дружења с празним појавама знања. Те појаве могу такође само да тврде како постоје. Прво тврђење сувопарно је као и друго. Пуко тврђење никад не изазива струјање животног сока стварног знања. Али наука би могла на други начин да се одвоји од празне појаве знања. Она би могла указивати на чињеницу да је она оно знање које код себе тражи неистинито знање, а да то ни не зна. Наука би могла да

наступи као она истинитост која се наслућује у неистинитости. Али тада би наука опет само нешто тврдила. А осим тога, позивала би се на начин појављивања који би јој, као апсолутном знању, лоше пристајао. Остати само наслућена истинитост далеко је од бити истинитост по себи и за себе.

Како ствари стоје с наступањем науке? Она се мора појављивати ако наступа. Али, сада се поставља питање шта је појављивање у којем може једино наука да се појављује. Појављивање пре свега значи: помалати се једно поред другог на начин самоодржавања. Појављивање, затим, значи: долазити-пред-нас и у том долажењу наговештавати нешто друго што још не долази-пред-нас. Појавити се значи: бити предсјај нечег што се само није појавило или се неће никад ни појавити. Ти начини појављивања нису примерени наступању науке; јер, у њима она не може никада да себе рашири као саму себе и да на тај начин себе потпуно постави. С друге стране, наука такође не може да одједном дође као апсолутно сазнавање. Она мора саму себе да изведе у своју истину, али и да произведе ту истину. У свакој фази свог долажења-пред-нас наука иступа пред нас као апсолутна; и она иступа пред нас апсолутно. Стога се њој-примерено појављивање може састојати само у томе да саму себе, у свом самопроизвођењу, прикаже и на тај начин постави као појавно знање. Наука може да наступа само тако што ће приказивати појавно знање. Тиме и само тиме показује се шта је појављивање у којем наука уистину наступа као она сама.

У свом појављивању наука се представља у пуноћи своје суштине. Празна појава знања не ишчезава тиме што се она, та појава, одбацује или само оставља по страни. Малочас поменуто, само појавно знање не треба уопште да ишчезне, већ треба да се појави. При том се оно појављује као неистинито знање, то јест као још не истинито знање унутар апсолутног знања. Приказ појавног знања мора се у његовом појављивању – а наука се показује као то појављивање – мора се, кажем, окренути против привида знања, али на помирљив начин који чак у пуком привиду доводи до светљења чисто сијање зрака. Ако се, међутим, пуки привид одбацује као нешто лажно, тада он још није ни разабран у свом сијању. У сваком случају, развојно наступање науке никад не почиња на чињеници да она само превазилази привид. Јер, тада би истинитост била пот-

чињена неистинитости. Појављивање науке има своју нужност у оном сијању које је потребно чак и привиду да би био пуки привид.

Хегелова реченица: „Али сама наука, наступајући, јесте појава” изговорена је двосмислено, и то из узвишене намере. Наука није само појава у оном смислу у којем је и празно појављивање неистинитог знања некаква појава уколико се оно уопште и показује. Напротив, наука је сама по себи већ појава у оном јединственом смислу да она као апсолутно сазнавање јесте зрак у виду којег нас обасјава апсолут, светлост саме истине. Појављивање из тог сијања зрака значи: присуствовање у пуном сјају репрезентације која себе презентује. Појављивање је право присуствовање: парусија апсолута. Сходно својој апсолутности апсолут је сâм по себи код нас. У вољи да буде код нас, апсолут је при-су(т)ствујућ. По себи при-носећи себе тако, он је за себе. Једино ради воље парусије неопходан је приказ појавног знања. Он је принуђен да буде окренут вољи апсолута. Сâм приказ јесте хтење, то јест није жаљење ни стремљење, већ сâмо чињење уколико себе оно, то чињење, сабира у своју суштину. У тренутку када препознамо ту неопходност, морамо се сетити шта тај приказ јесте да бисмо знали како он јесте, е да бисмо били у стању да будемо на његов начин, то јест да га извршимо.

Пеџи одељак уводи размишљање. Сама наука, приказујући појавно знање, мора тим приказом и његовим током да се потпуно појави. Она, дакле, нигде не наступа бучно. Њено наступање састоји се у томе да корак по корак сама покаже шта је она. На којој се позорници догађа то показивање? Где другде него пред очима природног представљања? Природно представљање постепено прати појавно знање кроз мноштво његових појава и при том посматра како сâмо појавно знање од станице до станице одлаже привид и напоследку себе презентује као истинито знање. Приказ сâмо појавног знања прати природно представљање кроз предворје знања све до врата апсолутног знања. Приказ сâмо појавног знања јесте пут природне свести к науци. Пошто успут све више и више отпада привид оног што је неистинито, тај пут је пут прочишћења душе у дух. Приказ сâмо појавног знања јесте *itinerarium mentis in Deum*.

Шта може за природну свест да буде пожељније, а за филозофију корисније од описа тог пута? А пошто описани пут води дуж појава, тај пут је пут искуства. Емпирија, која следи оно што је дато, у сваком сазнавању заслужује предност у односу на пуку конструкцију и дедукцију. Приказ појавног знања, феноменологија, држи се феноменâ. Он иде путем искуства. Он спроводи, корак по корак, природно представљање у област науке филозофије.

Тако је то, у ствари, с приказом појавног знања кад се он посматра очима природног представљања. Природно представљање увек се односи на оно што оно сваки пут мисли да има пред собом. А може ли релативно мишљење икада да уочи апсолутно знање? Не може. Оно што се природној свести представља под именом сâмо појавног знања, које тек треба да води к истинитом знању, јесте пуки привид. Међутим, чак и филозофија све до дана данашњег мисли да је феноменологија духа итинераријум, опис пута, опис који свакодневну свест води научном сазнавању филозофије. Али оно што феноменологија духа, тако узета, наизглед јесте, она то у својој суштини није. Тај изглед, међутим, не вара нас случајно. Он долази у пратњи њене суштине, пробија се испред њене суштине и заклања је. За себе узет, тај нас изглед вара. Природно представљање, које се ту увукло у филозофију, узима појавно знање као сâмо појавно знање, иза којег се крије непојавно знање. Али приказ никако није приказ сâмо појавног знања за разлику од истинитог знања, ка којем приказ тек треба да води. Напротив ваљда, приказ је само приказ појавног знања у његовом појављивању. То „само” не значи да приказ још није наука, али значи да он још није наука у сваком погледу. Појављивање појавног знања јесте истина знања. Сâм приказ појавног знања у његовом појављивању јесте наука. У тренутку када приказ почиње, он је већ наука. Хегел каже: „Будући да је предмет овог приказа сâмо појавно знање, чини се да он сâм, овај приказ, није... наука, већ да се... може сматрати...” Хегел нити говори о сâмо појавном стању, нити каже да се приказ тек развија у науку, нити тврди да се приказ, ако треба да га схватимо у његовој суштини, не може разумети другачије него као итинераријум.

Међутим, тај приказ ни у ком случају не води природно представљање кроз музеј облика свести, да би га на крају раз-

гледања пропустио кроз посебна врата у апсолутно знање. Напротив, већ на свом првом кораку, ако не и пре њега, приказ се растаје с природном свешћу као с нечим што по својој природи уопште није у стању да њега, приказ, прати. Приказ појавног знања није пут којим иде природна свест. Али он није ни пут који нас постепено води све даље од природне свести, да би се у једном тренутку завршио у апсолутном знању. Па ипак, тај приказ је пут. Па ипак, он стално иде тамо-амо у неком Између које влада између природне свести и науке.

Шести одељак почиње да назначавачу пут – а приказ је тај пут – и да разјашњава оно Између унутар којег се приказ нужно креће уколико доводи до сијања појавно знање као појавно знање. Према томе, одељак почиње разликом која се од одељка до одељка појављује у разним видовима, при чему остаје скривено како ти видови припадају један другом и шта чини темељ њиховог јединства. Треба најпре да се сагледа разлика између природне свести и реалног знања.

Хегел употребљава називе „свест” и „знање” за једну те исту ствар. „Свест” и „знање” објашњавају једно друго. Бити-свестан значи: бити-у-стању-знања. Само знање доставља, презентује и тако одређује начин тог „бити” као бити-свестан. У таквом стању су истовремено: оно што се зна, то јест оно што зналац непосредно представља, сам представљач и представљање као његово понашање. Знати, међутим, значи: *vidi*, видео сам, погледао сам, прегледао сам. Перфект тог „видео сам” јесте презент оног „знати”, у којој презентацији оно-виђено јесте презентно. Видети се ту замишља као имати-пред-собом у пред-стављању. Пред-стављање презентује, свеједно да ли је то-презентно нешто чулно опажено, или нешто нечулно мишљено, или нешто хтено, или нешто осећано. Представљање види унапред; оно је виђење виђеног, оно је *idea*, али у смислу оног *perceptio*. *Perceptio* увек узима пред себе нешто презентно као такво, и прегледава га, темељно испитује и осигурава. Представљање влада у свим облицима свести. Оно није ни само интуиција, нити је већ мишљење у смислу појмовног расуђивања. Пред-стављање скупља унапред у оно „видео сам” (*co-agitat*). У том скупљању присуствује оно-виђено. *Conscientia* је скупљање у присутност каква је презентација репрезентивног. Као начин оног „видео сам”, пред-стављање уноси у пре-

зеницију изглед, слику. Пред-стављање је уношење слике која влада у знању као оном „видео сам”; пред-стављање је уображавање. Бити-свестан значи: присуствовати у доношењу из представљености. На такав начин јесу и јесу као три елемента која припадају један другом: оно управо представљено, представљач и његово представљање.

Израз „бити-свестан” означава бивствовање. Али то „бити” не сме за нас да буде безначајна реч. Оно значи: присуствовати на начин скупљања оног што се видело. Међутим, сходно већ одавно уобичајеној употреби, то „бити” значи и само бивствујуће које јесте на такав начин. Друго име за то бивствујуће које јесте на начин знања гласи „субјект”: оно-што-свуда-већ-лежи-пред-нама, оно-присутно и стога оно што прати сваку свест: сам пред-стављач у свом представљању, који своје пред-стављено доставља себи и тако га ставља на траг. Пред-стављање презентује на начин репрезентације. Бивствовање тог што претходи свему представљеном, бивствовање субјекта као у-себе-рефлектованог односа субјект-објект зове се субјектитет. Субјектитет *јесће* презентација на начин репрезентације. Присуствовати у стању представљености значи: себе као знање у знању презентовати: у непосредном смислу помањања појавити се у нескривености: присуствовање, тубивствовање. Свест као таква јесте оно-појавно. Непосредно тубивствовање свести или знања јесте појављивање, и то тако да се место појављивања као позорница појављивања ствара у појављивању и помоћу самог појављивања. Сада је можда јасније шта значи наслов „Приказ појавног знања”. Он не значи приказ оног што искрсава само у пуком привиду. Он значи једино: знање, које непосредно није ништа друго него оно-појавно, представити у његовом појављивању. Приказ представља, заједно с појавним знањем, бивствујућу свест као бивствујућу, то јест представља је као стварно, реално знање.

Стварност тог стварног, субјектитет субјекта, јесте само појављивање. Бивствовање тог бивствујућег, појављивање, ипак се – као и све бивствовање свега бивствујућег у свој метафизици – показује само тако што се бивствујуће приказује као бивствујуће (*ὄν ἢ ὄν*). Али *ὄν* је сада *ens qua ens perceptum*. „Он присуствује у презентацији помоћу *cogitationes*, које постоје као *conscientia*. Сада треба приказати субјект као субјект, оно-

-појавно као појавно. Приказ појавног знања јесте онтологија стварне свести као стварне свести.

Приказ је пут, али није деоница од префилософског представљања до филозофије. Сама филозофија јесте пут као ток приказивачког представљања. Кретање тог представљања мораће се одредити из оног за чим следи приказ: из појавне свести као такве, то јест из реалног знања које је истина природног знања.

Зато Хегел и не може да почне с означавањем суштине приказа другачије него помоћу реченице којом издваја реално знање као такво: „Природна свест ће се показати да је само појам знања или да није реално знање.”

Природно знање се одваја од реалног знања. Дакле, оно што је природно није реално, а оно што је реално није природно. Могло би се помислити да су то двоје иста ствар. Природно је оно што потиче из природе, што јој припада и што јој одговара. Природа је само муке-лишено бивствујуће. А то бивствујуће не треба да буде оно-реално под којим се ипак подразумева оно-стварно, које није ништа друго него само бивствујуће, природа? Разлику између „природан” и „реалан” Хегел употребљава у односу на знање или свест, која је сама по себи оно-појавно. У начину појављивања присуствује субјект, с којим у исто време, и то у свом односу према њему, присуствује објект. Појавни субјект јесте присутно знање, природна свест. Према Хегеловој реченици, ипак ће приказ појавног знања показати природну свест као оно што није реално знање. Природна свест се показује „да је” чак „само појам знања”. Могло би се помислити да Хегел сматра да је природа пуки појам и да зато није ништа стварно. Могло би се помислити како – насупрот том претварању природе у чисту апстракцију – треба да се природи као нечем стварном да њено право. Хегел, међутим, не пориче да је природа нешто стварно; али он свакако показује да природа не може да буде стварност, бивствовање бивствујућег. Хегел не каже ни да је природа само појам. Он свакако каже: природна свест ће се показати „да је само појам знања или да није реално знање”. Шта ту значи „само појам знања”, то се одређује једино из оног што Хегел подразумева под изразом „реално знање”.

Оно што је реално јесте оно-уистину-бивствујуће. А почев од Декарта, оно што је истинито, *ens verum*, јесте *ens certum*:

оно-што-само-себе-зна-у-извесности, оно-у-знању-присутно. Али *ens certum* јесте знано само ако је оно знано *qua ens*. То се догађа онда кад је *esse ens*-а нарочито представљено и када је знано оно-бивствујуће у свом бивствовању, оно-реално у својој реалности. Реално знање је знање које увек и свуда представља бивствујуће у његовој бивствујућости (реалности), оно-појавно у његовом појављивању. Знање реалности реалног зове се стога реално знање. Ако се природно знање показује као нереално знање, тада то значи: оно се испоставља као оно знање које свуда не представља бивствујуће као такво, већ се у свом представљању држи само бивствујућег. Ако оно истражује бивствујуће у његовој истини, оно ће стално покушавати да бивствујуће објасни бивствујућим. Бивствујуће у којем се свест појављује, за њу је на тај начин оно што се једино за њу појављује и што се стога сматра оним-што-је-природно. Зато што се такво представљање у бивствујућем које се за њега појављује, и само појављује, па је тако њиме окружено, то знање јесте природно знање. Али чак и природно знање може да се појави у самом бивствујућем и да свуда све сматра бивствујућим једино ако оно при том – а да то ни не зна – о бивствујућости бивствујућег већ, уопште узев, има представу. Природно представљање бивствујућег нужно је већ само по себи то уопштено представљање бивствујућости бивствујућег, и то тако да оно не зна посебно бивствујућост бивствујућег, реалност реалног. У свом представљању бивствујућег природна свест не обраћа пажњу на бивствовање, а ипак мора да га има у виду. Она не може а да бивствовање бивствујућег уопштено не сапредстави, јер без светлости бивствовања она не би могла ни да се изгуби у бивствујућем. У том погледу, природна свест је само уопштено и неодређено представљање бивствујућости: „само појам знања”, а не знање које се уверава у реалност реалног.

На том месту Хегел реч „појам” употребљава у традиционалном значењу – држи се учења оне логике која одређује форме и правила природног мишљења. Појам је уопштена представа нечег; „само појам” значи да то представљање оно-своје-представљено не схвата ни на посебан начин. Па ипак, карактеру природне свести припада не само то да се она стално појављује у представљеном бивствујућем, већ и то да она то бивствујуће сматра нечим што је једино истинито и да, да-

кле, своје знање сматра реалним знањем. Зато Хегел даље каже: „Али будући да она (природна свест) непосредно сматра себе реалним знањем, тај пут (то јест пут приказа појавног знања у његовом појављивању) има за њу негативно значење...” Где год реално знање износи на видело бивствовање бивствујућег, природно знање не обраћа на то пажњу јер му се тиме оспорава властита истинитост. Природно знање држи се свога. Све што му се дешава, обухвата се исказом: то јесте и остаје моје и, као то моје, јесте бивствујуће. Када Хегел представљање схвата као мњење, он у речи „мњење” разликује неколико обједињених значења: мњење као непосредно самоусмеравање на..., мњење (*minne*) као искрено прихватање да тог и мњење у смислу: нешто као своје задржати и бранити. То мњење јесте основно устројство сваког представљања у којем се креће природна свест. Зато Хегел у том одељку и може рећи да се природна свест „налази у систему мњења”.

Оно што Хегел назива природном свешћу ни у ком се случају не поклапа с чулном свешћу. Природно знање живи у свим облицима духа, живи у сваком од њих на свој начин, живи чак и у облику апсолутног знања, које се догађа као апсолутна метафизика, а само мали број мислилаца може понекад то да види. Тој метафизици позитивизам XIX и XX века тако је мало нашкодио да штавише савремени технички свет у свом безусловном захтеву није ништа друго него природна свест која на начин свог мњења безусловну, саму себе осигуравајућу успостављивост свега бивствујућег реализује у незадрживом попредмећивању свега и свачега. Па ипак, апсолутна метафизика није узрок оном што се на свој начин појављује као потврда оног што се догађа у суштини технике. Оно-природно свести не почива на чулном ни на чулно опажљивом, већ на оном што се за свест непосредно појављује и што у њу непосредно улази као нешто што се тако појављује. На тај начин природна свест прима и све нечулно, па било то нечулно умног и логичког, или натчулно духовног.

Насупрот томе, чим изађе на видело појављивање појавног знања, у знању је важно то сијање. Природна свест види себе постављену у другу светлост, а да ипак никад није у стању да ту светлост уочи као такву. У тој светлости природно знање губи своју истинитост уколико се сада та истинитост испостави као још-не-истинитост; јер појављивање појавног, које је

оно само, јесте његова сопствена истина и реалност. Приказ појављивања реализује оно што је било „само појам знања”. Он доноси оно-реално у његову реалност, а њој омогућује да влада у том-реалном. Тиме се оно-појавно ни не одстрањује, ни не одваја од реалног знања. Оно-појавно чува се у реалном знању, које је уистину нешто његово, то јест његова реалност и истина. Природна свест и реално знање јесу, у ствари, исто уколико природна свест као нешто-још-не-истинито чини нужно целину с реалним знањем као својом истином. Али управо зато то двоје нису исто.

Приказ појавног знања у његовом појављивању непрекидно, са становишта природне свести, доводи у питање оно што за ту свест важи као истинито. Такво довођење у питање истине може да се схвати као сумњање. Али пут чистог сумњања, као што показује ток Декартових медитација, другачији је. Он, додуше, доводи у питање многе начине представљања, али само зато да би остао на полазишту с којег је разматрање кренуло у свет како би се научило сумњању у које се само уопште не сумња. Пут сумње чини јасним само то да је сумњање себе већ сместило у сигурност која важи за *fundamentum absolutum*. Али у апсолутност тог апсолута не сумња се, нити се она испитује, нити се она означава у њеној суштини. Хегелов пут утолико је другачији што Хегел зна да апсолутно знање може да постоји само ако оно, ма како, почиње с апсолутношћу. Зато се тек за његово мишљење природна свест појављује у њој-својственом пределу, док Декарт, додуше, ступа на тло нововековне филозофије, *subjectum* као *ego cogito*, али уопште не види предео.

У апсолутном приказу појавног знања природна свест не може да се врати својој истини. Пут приказа појавног у његовом појављивању јесте „свесно увиђање неистинитости појавног знања, за које најреалније јесте оно што је уистину само нереализовани појам”. На том путу природна свест коначно губи своју досадашњу истину, али при том никад не губи саму себе. Напротив, она се на свој стари начин смешта у нову истину. Са становишта науке појавног знања, за природну свест – а да она то ни не зна – пут приказа јесте пут очајања. Али сама природна свест никад не очајава. Сумњање у смислу очајавања јесте ствар приказа, то јест апсолутног сазнавања. Али на том путу ни приказ не очајава због себе, већ због природ-

не свести уколико она пуки појам знања, појам у облику којег она увек *јесће*, никад не жели да реализује, а ипак никад не престаје да присваја истинитост знања и да се издаје за једино мерило знања. Уколико потпуније приказ прелази пут очајања, утолико пре наука довршава своје појављивање.

Приказ појавног знања потпуно доводи самог себе у стање сталног очајања. Он је испуњење очајања. Хегел каже да је он „скептицизам који се свршава”. На тај начин речи „скепса” враћамо њено изворно значење; *σκεψις* значи гледање, посматрање, разгледање, које испитује шта и како бивствујуће јесте као бивствујуће. Тако схваћена, скепса прати погледом бивствовање бивствујућег. Њено посматрање видело је унапред бивствовање бивствујућег. Полазећи од тог виђења, она разгледа саму ствар. Мислиоци су у суштини скептици када је реч о бивствујућем – у том случају они су скептици из скепсе (гледања) на бивствовање.

Скепса иде и стоји у светлости зрака којим нас већ додирује апсолутност апсолута који по себи и за себе јесте код нас. „Видео сам” скепсе јесте оно *vidi* (видео сам и сада видим) које има у виду реалност реалног. А ако је реалност појављивање појавног знања, тада појављивање доспева до приказа само тако што приказ прати појављивање и што се као та пратња креће. У том кретању појављивање појавног долази к приказу. У том долажењу само појавно одлази уколико себе сматра реалним. То сједињено долажење и одлажење јесте кретање које сама свест *јесће*. Свест је у јединству природног и реалног знања, јединству према којем се она увек поставља као знање, да би се у тој постављености и појавила. Тако је свест увек облик. Скепса прелази у саму свест, а свест се развија у скептицизам који у појављивању појавног један облик свести преводи у други. Свест је свест на начин скептицизма који се свршава. Скептицизам је историја саме свести, свести која није ни само природна свест по себи, ни само реално знање за себе, већ пре свега изворно јединство обога по себи и за себе. Оно кретање долажења појављивања и одлажења појавног јесте дешавање које свест од облика до облика доноси у изглед, то јест слику њене суштине. Историја свести производи, заједно с том сликом, и саму свест у њеном појављивању. Та историја јесте „историја уобличења саме свести у науку”. Хегел не каже: уобличење природне свести у филозофску; јер

он мисли само на појављивање појавне свести с обзиром на њено потпуно испољавање, захваљујући којем свест већ јесте сама наука.

Скептицизам који се свршава јесте историчност историје којом се свест уобличава у појављивање апсолутног знања. Ту скептицизам не значи више само став појединачног људског субјекта. Као такав, он би остао само субјективна намера да се никад као темељ не узима туђи ауторитет, већ да све испитујемо сами, то јест у смислу тог субјекта. Додуше, тај се скептицизам позива на сопствени увид човековог Ја које само себи све представља, али то није скепса (гледање) на бивствовање бивствујућег. Скепса се не повија унатраг у тесан хоризонт ограничене евиденције. Она, уколико извирује очекујући појављивање појавног знања, гледа у цео обим појавног знања. *Ego cogito*, које све себи представља појединачно, обухваћено је тим обимом. Али можда и тај обим, суштински је промишљан него што га је Хегел промишљао, јесте само сећање на *esse* оног *ens certum* тог *ego cogito*, и то у виду проширивања тог сећања, проширивања на реалност апсолутног знања. Том проширивању ипак је потребна претходна скепса (гледање) на обим самопојављивања безусловног субјектитета. Али то пред-хођење у исти је мах одлучан и потпун повратак оној истини бивствујућег која себе, као апсолутна извесност, сматра самим бивствовањем.

На овом месту не можемо, као до сада, да заобићемо објашњење употребе језика – објашњење које је у међувремену постало неопходно. Од времена које је било пресудно за његову терминологију, називом „бивствујуће” Хегел означава оно што за свест у непосредном представљању постаје предметно. То-предметно јесте оно једнострано представљено, оно што је представљено само с обзиром на своје насупротно стајање, а не и с обзиром на представљање и представљача. Бивствовање као назив за тако означено бивствујуће јесте назив за оно што заправо још није истинито ни реално. „Бивствовање” Хегел употребљава да би означио реалност која је још истинитија у његовом смислу. У складу с тим је и његово тумачење античке филозофије. Пошто још није била ступила на тло филозофије, самосвест, у којој тек оно представљено предметно јесте као такво, античка филозофија оно-реално замишља само као бивствујуће. „Бивствовање” важи за Хе-

гела увек с ограничењем, то јест увек као „само бивствовање”, јер оно уистину бивствујуће јесте *ens actu*, оно-стварно, чије се *actualitas*, стварност, састоји у знању извесности која зна саму себе. Само та извесност може уистину, то јест сада увек из извесности апсолутног знања, захтевати да „буде” сва реалност, да буде *реалности*. Тако се ту где је наводно ишчезло враћа бивствовање. Али апсолутно знање науке то не узима у обзир.

За разлику од Хегела, ми назив „бивствовање” употребљавамо како за оно што Хегел заједно с Кантом назива предметношћу и објективношћу, тако и за оно што он представља као оно уистину стварно и што назива стварношћу духа. Грчко εἶναι, бивствовање, ми не тумачимо онако како га је Хегел тумачио – као предметност непосредног представљања к-себи-још-не-дошле субјективности, то јест не тумачимо га из те субјективности, већ га тумачимо из грчког Ἀλήθεια као присуствовање из нескривености и у нескривености. Међутим, презентација која се догађа у репрезентацији скепсе свести јесте начин присуства које на исти начин као и грчко οὐσία су(т)ствује из још немишљене суштине скривеног времена. Бивствујућост бивствујућег, која се од почетка грчког мишљења па до Ничеовог учења о вечном враћању истог догађа као истина бивствујућег, за нас је само један, иако пресудан начин бивствовања, које се ни у ком случају не појављује само као присуство присутног. Онако како употребљава реч „бивствовање”, Хегел, строго узев, оно што је за њега истинита стварност стварног, дух, није више смео да означава изразом који још садржи реч „бити”. Па ипак, то се свуда дешава уколико је суштина духа бити-самосвестан. Таква употреба језика није, наравно, последица нетачне и неконсеквентне терминологије, већ је последица скривеног начина на који нам се само бивствовање открива и скрива.

Ако, међутим, у овом свом тумачењу Хегеловог текста појављивање појавног знања, као и апсолутност апсолута, означавамо речју „бивствовање”, то испрва може да изгледа као произвољност. Али та употреба језика нити је произвољна, нити је случај пуке терминологије, под претпоставком да се уопште сме језик мишљења спојити с терминологијом, која је по својој суштини инструмент науке. Из-своје-судбине-израстао језик мишљења ипак позива оно-мишљено другог неког

мишљења у светлину свог мишљења да би то друго мишљење отпустило у његову суштину.

Шта се дешава када скепса свести пред-виђа појављивање појавног знања и када га доводи до приказа? У којој мери сам приказ себе тиме доводи до појављивања, тако да престаје да буде пуко наступање? То – то јест да буде пуко наступање – приказ избегава само онда кад је сигуран да се у њему дешава цела историја уобличења свести, у којој творевини природна свест може да нађе истину свих својих облика.

У седмом одељку обрађује се питање „о потпуности форми нералне свести”. То су облици појавног знања уколико се оно још није појавило у свом појављивању и уколико на тај начин још није постављено у своју реалност. Потпуност произилажења облика може да проистекне само из процеса тог изилажења. Тај процес је ток појављивања. А овај ток мора да буде нужан. Јер, само му је тако зајемчена затвореност која не допушта празнине случаја. На чему почива нужност тока у процесу приказа? У чему се састоји суштина тока.

Да бисмо ваљано одговорили на та питања, не смемо да следимо схватање које природна свест уопште има о приказу појавног знања. То схватање у принципу је једнострано; јер природно представљање гледа увек само једну страну, која за њега није ни једна страна, већ целина, гледа страну оног с чим се управо сусреће. Природна свест никад не гледа другу страну, то јест не гледа к бивствовању бивствујућег. Та суштинска једностраност природне свести може чак да се појави као посебни облик свести. Она се мора приказати унутар историје уобличења свести. Она се показује као онај скептицизам који се у сваком сазнавању и понашању окончава тврђом да свако тобоже постигнуто сазнање није ништа. Тај скептицизам, као чиста сумњалачка страст безусловне софистерије, има увек за резултат празно Ништа.

У којој је мери у том облику свести једностраност природног знања уздигнута до знаног принципа? У оној мери у којој природна свест увек и свуда налази бивствујуће, оно-појавно и по том налазу просуђује о свему с чим се сусреће. А оно што није као тај налаз, потпада под суверену одлуку да тако нешто не постоји. Бивствовање није један од налаза природне свести, која налази само бивствујуће. Зато појављивање појав-

ног, реалност реалног важе, у хоризонту природне свести, за нешто ништавно. По суду природне свести, сваки корак који начини приказ појавног знања води Ничему. Штавише, приказ никад не иде даље од тог првог корака, који је већ довео до Ничег. Како да приказ крене одатле даље, и куда да крене? Приказу се ускраћује напредовање, осим да, наставивши се, допусти да му однекуд припадне други неки облик појавног знања како би у том облику нашао тобожње појављивање и заједно с појављивањем поново пао у Ништа.

Међутим, схватање које мора да признаје природна свест кад год она суди о приказу појавног знања, говори доста често и из приговора који се, као наводно филозофски, износе против Хегелове филозофије. Да би се одбранио од њих, сâм Хегел у овом, седмом, одељку каже само то да Ништа којем наводно води приказ појавног знања у појављивању тог знања, није празно Ништа, већ „Ништа оног из чега Ништа проистиче”. Али сада појављивање проистиче из самог појавног. Ако, дакле, оно што се у току приказа издаје за приказ следи оданде одакле потиче процес приказа, а никако не оданде куда тек иде следећи корак тога тока, није онда нимало необично што је ток приказа чудан за природну свест. И утолико је потребније унапред спречити да једнострано схватање које природна свест има о току приказа све помеша.

У осмом одељку реч је о моционом карактеру историјског тока у којем се одвија историја уобличења свести. Ток кроз потпун низ облика треба да проистекне сâм од себе. То „сâм од себе” ту може да значи само следеће: он треба да проистекне из начина на који свест сама по себи јесте ток. Зато сада ваља обратити пажњу на свест. Овај нас одељак, дакле, води првом од три става о свести које је Хегел изнео у тексту што га разматрамо. „Уобличење свести” значи: свест саму себе обавештава о својој суштини – о томе да је наука у смислу апсолутног знања. Ту имамо две ствари: свест се појављује у свом појављивању, а у исто време она се у светлости своје суштине управља према суштинским видовима свог сијања и тако организује као област својих облика. Сама свест није ни само природна свест, ни само реална свест. Она није ни пука спрега њих двеју. Сама свест је њихово изворно јединство. Реално и природно знање ипак у свести не леже као беживотни са-

стојци. Свест *јесће* реално и природно знање уколико се појављује у њиховом изворном јединству и као њихово изворно јединство. Реално и природно знање разликују се у свести. Та разлика постоји тако што она као немир природног знања влада против реалног знања, а као немир реалног знања – против природног знања. Свест је сама по себи немир саморазликовања природног и реалног знања. Кретање историјског тока почива на том немиру саме свести и од њега има већ и правац. Свест нити се тек накнадно покреће, нити се прво усмерава.

У току историје свог уобличења природна свест се показује „да је само појам знања”. Али и то „само” већ је довољно. Наиме, уколико природна свест у свом представљању бивствујућег неминовно, иако неизричито, представља и бивствујућост бивствујућег, онда је она изван себе, а ипак и није изван себе. Природна свест не само да не узима к знању „појам”, који она увек јесте, него, штавише, мисли да без њега може, док се, у ствари, дата област бивствујућег, у којој се задржава природна свест, у својој ширини и по врсти своје овладљивости одређује једино оним што је сама свест као знање бивствујућости бивствујућег. Али природна свест од себе скрива у-њој-владајући немир самопревазилажења. Она бежи од тог немира и тако се на свој начин њиме везује. Своје мишљење она сматра оним што је истинито, па тако присваја истину и потврђује да оно што сматра својим није њено. Њено мишљење стално одаје немир незадрживог отрзања у самопревазилажење. Приказ појавног знања треба само да се упусти у тај немир па да већ буде у струји тока. Међутим, незадрживост кретања може да се одреди само оним чега се немир сâм по себи држи. Он се држи оног што га отрже. То је реалност реалног, која постоји само уколико се појављује у својој истини. Она, реалност реалног, посматрана са становишта правца тока, јесте циљ тока. Ако се у размишљању полази од немира свести, ток почиње с циљем. Ток је кретање од циља, и то такво да се циљ не оставља, већ циљ управо стиже са самим кретањем у његовом развоју. Знању је циљ тока знања постављен у суштини знања као сама та суштина. Свест је у самом свом немиру постављање циља. Зато осми одељак, у карактеризацији узбуђености свести, почиње реченицом: „Али, знању је *циљ* исто тако нужно постављен као и ред тока.” Међутим, у том одељку не разматра се циљ, бар не у облику у којем се циљ за-

мишља – уколико се циљ сматра нечим к чему нешто тежи. Ако би нам било допуштено да се овде, као средством за невољу, послужимо језиком механике, могли бисмо рећи: ток којим иде историја уобличења свести није датим обликом свести покренут напред и у оно-још-неодређено, него је већ-постављеним циљем привлачен. Циљ-привлачивач појављује се у привлачењу и унапред одводи ток свести у пунину њене потпуности.

Захваљујући својој скепси, скептицизам који се свршава, већ је узео у обзир такав циљ и тако га узео унутра – у средиште немира саме свести. Пошто то средиште стално започиње кретање, скепса која влада у суштини знања, већ је обухватила све могуће облике свести. Примерен том обухватању, обим форми нереалног знања јесте потпун. Начин на који приказ представља целокупно појавно знање у његовом појављивању, није ништа друго него саиспуњење скепсе која влада у суштини свести. Скепса издржава унапред оно-незадрживо чиме свест бива истргнута из саме себе, то јест чиме природно знање бива истргнута у реално знање. Због тог истргнућа природна свест губи оно што сматра својом истинитошћу и својим животом. Зато је истргнуће смрт природне свести. У тој сталној смрти свест жртвује своју смрт да би из жртвовања задобила своје ускрснуће к самој себи. У том истргнућу свест трпи насиље. Али то насиље потиче од саме свести. Насиље је владање немира у самој свести. То владање је воља апсолута, који у својој апсолутности хоће да по себи и за себе буде код нас, – код нас који се на начин природне свести стално задржавамо усред бивствујућег.

Сада је можда јасна она реченица коју смо назвали првим ставом о свести, то јест реченица: „Међутим, свест сама за себе јесте свој *појам*.” Та реченица значи нешто друго него оно указивање на почетку шестог одељка: „Природна свест ће се показати да је само појам знања...” Сада није реч о природној свести, већ напротив о самој свести. Сада је реч „појам” посебно наглашена. „Појам” сада значи: самопојављивање свести у својој истини. А суштина истине састоји се у безусловној извесности. Сходно извесности, нешто знано није још појмљено ако се представља само уопштено. Оно, напротив, мора у својој знаности да буде повезано са знањем којем припада и да у тој вези буде заједно с њом представљено. Само тако оно-

-што-се-зна постоји свестрано у знању, које је тиме постало опште представљање (поимање) у обухватном и истовремено безусловном смислу. У односу према појму, у којем се поима сама свест, природна свест увек је „само појам”. Јер, уколико она јесте свест, она има, уопште узев, представу о знаности. Само зато што је свест за саму себе свој појам, природна свест као нешто што припада самој свести може да истраје на томе да буде само појам знања. Па ипак, први став о свести разумемо у довољној мери тек онда кад не будемо водили рачуна само о разлици између *појма* и „само појма”, разлици коју је нагласио Хегел, већ кад будемо узимали у обзир и оно о чему се размишљало у последњим одељцима. У реченици „Међутим, свест сама за себе јесте свој *појам*” прави нагласак лежи на „јесте”. То „јесте” значи: свест сама врши своје појављивање, и то тако да у том самопојављивању ствара себи место појављивања које место припада њеној суштини. На тај начин свест саму себе налази у свом појму.

Пошто захваљујући првом ставу о свести постаје видљива истинитост свести, Хегел сада може и природну свест да објасни у оном погледу у којем је она нереално знање. Природну свест он назива и неистинитом свешћу. То, међутим, никако не значи да је природна свест само згртиште лажног, варљивог и заблудног. Напротив, то значи: природна свест увек је још-не-истинита свест, савладана насиљем које је отрже у њену истинитост. Природна свест осећа то насиље, па страхује за сопствено постојање. Хегел, чији се рационализам не може довољно нахвалити и накудити, на одлучујућем месту – тамо где помиње однос природног знања према бивствовању бивствујућег – говори о „осећању насиља”. То осећање насиља воље, коју представља апсолут, означава начин на који је природна свест „само појам знања”. Било би, међутим, глупо мислити како Хегел сматра да природни страх – који чини да свест узмиче пред бивствовањем бивствујућег – као тај природни однос према бивствовању без поближег испитивања јесте и начин *на* који – или ако би он био орган, онда орган *помоћу* којег – филозофија мисли бивствовање бивствујућег, као да је тамо где мишљење мора да се позива на осећање, већ и филозофија за трен ока – уместо да буде заснована на науци – препуштена пуком осећању. Али то површно мишљење, које и данас служи као узор, припада и само таштини разума, који

ужива у тромости своје безмисаоности и који све растаче у ту безмисаоност. На крају истог одељка, одељка у којем се првим ставом о свести указује на истинитост знања, неистинитост знања појављује се у облику „сувопарног Ја”, које своје једино задовољство налази у ограничавању на бивствовање с којим се сусреће.

„Сувопарно Ја” јесте назив за самовласно понашање уобичајеног мњења у филозофији. Тај назив ипак не означава појединачно Ја за разлику од повезаности у Ми. Напротив, „сувопарно Ја” јесте управо субјект многих у њиховом заједничком мњењу. „Сувопарно Ја” живи у егзистенци „људи”, који се из страха од скептицизма који се свршава спасава бекством у догматизам мњења. Принцип тог догматизма јесте затварање очију пред приказом појавног знања и ускраћивање сапутништва тога приказа. Зато догматизам уобичајених схватања мора да буде препуштен самом себи. Том одлуком филозофија не одбацује природну свест. А како би и могла, пошто наука ипак *јесће* истинитост оног-још-не-истинитог и на тај начин управо само то-још-не-истинито, али у његовој истинитости. Филозофија открива најпре природну свест у њеној природности и признаје њу. Насупрот томе, филозофија пролази, наравно, мимо природне свести ако се ова шепури као филозофија да би избрисала границе према филозофији и да би јој као сазнавању бивствовања бивствујућег окренула леђа. Али филозофија тада пролази само мимо нечега што јој је већ само окренуло леђа, што се само окренуло од ње, док се филозофија у том пролажењу ипак упушта у природну свест, упушта се само у њу да би била ток у којем се појављује истинитост свести.

Приказ појавног знања јесте скептицизам који се свршава. Свршавајући се, он се извршава. Приказ се приказује као такав, уместо само да наступи. Пут приказа не иде од природне свести к реалној свести, већ сама свест, која као та разлика између природне и реалне свести постоји у сваком облику свести, иде од једног облика до другог облика. То идење јесте ток чије се кретање одређује циљем, то јест насиљем воље апсолута. Приказ следи појављивање појавног знања, појављивање које му иде у сусрет. Природна представа о апсолутном сазнавању, по којој је апсолутно сазнавање средство, сада је нестала. Сазнавање се, сада такође, не може више испитати, у сваком случају не као средство које се примењује на предмет.

Осим тога, пошто се приказ сам изводи, чини се да је, уопште узев, испитивање постало сувишно. Тако би, после тог разјашњења, приказ могао непосредно да почне. Али он не почиње ако већ није почео. Следе нови одељци размишљања. То показује да нам још није у довољној мери приближена суштина приказа појавног знања и да још није остварен наш однос према приказу. Остаје нејасно како приказ и оно што треба да се прикаже припадају једно другом, да ли и у којој мери то двоје чак јесу исто, а да се ипак не стапају у нешто једнолико. Како апсолутно сазнавање, ако је апсолут по себи и за себе већ код нас, како, дакле, апсолутно сазнавање да буде пут к апсолуту? Ако ту уопште и може да буде речи о путу, онда може да буде речи само о путу којим иде сам апсолут, под претпоставком да апсолут *јесће* тај пут. Да ли би приказ појавног знања могао да буде тај пут и ток? Суштина приказа постала је још загонетнија. Остаје јасно једино то да приказ, одвојен од апсолута, не иступа према апсолуту било откуда на начин на који себи природна свест представља сазнавање.

Девејти одељак ипак поново преузима управо ту природну представу о сазнавању. То се, дабоме, дешава само зато да би се изнова поставило питање о испитивању апсолутног сазнавања. Услед тога што сазнавање није средство, испитивање сазнавања постало је тако мало беспредметно да се, напротив, тек сада показује као нешто проблематично. Ако приказ појавно знање износи у његово појављивање, он онда још-не-истиниту свест поставља у њену истинитост. Он оно појавно као такво одмерава према његовом појављивању. Појављивање је мерило. Одакле приказ узима то мерило? Уколико наука преузима испитивање појавног знања, она сама појављује се као инстанција, па према томе и као мерило тог испитивања. Нека се њено појављивање састоји у томе да се приказ изводи, она ипак мора већ на свом првом кораку да са собом носи мерило испитивања као нешто легитимно. С једне стране, да би се изводила, науци је потребно мерило, а с друге, мерило може да проистекне само у извођењу, под претпоставком да апсолутно сазнавање не може било откуда да узме мерило. Приказ је, ако другачије мора да неистинито знање мери према његовој истинитости, принуђен да споји неспојиво. Њему се на путу испречује нешто несавладиво. Како да се уклони та препрека?

У *десејом одељку* наставља се разматрање на начин који показује да Хегел противречност у суштини приказа не разрешава и не одстрањује логичким аргументима. Оно-наизглед-неспојиво није у суштини приказа. Оно је у вези с недовољним начином на који ми, још увек у власти природној-свести-својственог начина представљања, видимо приказ. Приказ се односи на појављивање знања. Знање је такође приказ. Оба прелазе у саму свест. Ако питање о мерилу и о испитивању уопште има ослонац, онда то питање оно о чему пита може да дозна једино из саме свести – испитујући њоме. Да ли је сама свест као свест по себи нешто попут мере и мерила? Да ли је свест као таква већ сама по себи испитивање? Сама свест јасније се помера у суштински поглед. Па ипак, још се не назире на коју то основну црту у суштини свести указује размишљање.

Као да у претходним одељцима још ништа није рекао о свести, Хегел почиње с указивањем на два одређења, – „како се она појављују у свести”. Та одређења он назива знањем и истином. Она се зову „апстрактним одређењима” уколико се појављују помоћу гледања на свест које одвраћа поглед од пуне суштине устројства свести и његовог јединства. Свест се ту узима онаквом каквом се непосредно, а то значи: увек једнострано, нуди природном представљању.

Свест значи да је нешто у стању знаности. А оно што се зна јесте у знању и јесте као знање. Оно-знано јесте оно на шта се свест односи на начин знања. Оно што је тако у том односу јесте оно-знано. Оно-знано јесте уколико јесте „за” свест. Оно-тако-бивствујуће јесте на начин „бивствовања за...”. Али „бивствовање за” јесте начин знања. На тај начин јесте нешто „за исто”, то јест за свест, за коју оно као оно-знано ипак јесте нешто друго. У знању као „бивствовању за” нешто је једно и друго за „исто”. Оно-знано ипак се у знању не представља само уопштено, већ то представљање претпоставља оно-знано као нешто бивствујуће које јесте по себи, односно које истину јесте. То бивствовање-по-себи оног знаног зове се истина. Истина такође јесте једно (нешто представљено) и јесте друго (нешто по-себи-бивствујуће) „за исто”, за свест. Та два одређења свести, знање и истина, разликују се као „бивствовање за” и „бивствовање-по-себи”. Хегел само летимично баца поглед на та два одређења, не разматрајући „шта је заправо у тим одређењима истинито”. Па ипак, Хегел је тиме неприметно али

намерно указао на једну видљиву основну црту свести. Прве реченице одељка узгред је чак и наводе.

У свести се нешто разликује од свести и разликује се посредством свести. Она је, као она сама, и посредством себе саме, једно према другом. Али оно што је у тој разлици различено (објект за субјект у субјекту) односи се, захваљујући том разликовању, управо на оно што и прави ту разлику. Представљајући, свест нешто одваја од себе, али то-одвојено и придодaje себи. Свест је сама по себи разликовање које и није разликовање. Као та разлика, која и није разлика, свест је у својој суштини двосмислена. Та двосмисленост јесте суштина представљања. Та двосмисленост јесте разлог што се свуда у свести оба одређења, знање и истина, „бивствовање за” и „бивствовање-по-себи”, непосредно појављују, и то тако да су сама та одређења двосмислена.

И шта је сад приказ који као само представљање јесте облик свести, шта је, дакле, приказ посматран са становишта тих двају одређења? Он представља оно-појавно у његовом појављивању. Он истражује знање у погледу његове истинитости. Он испитује првопоменуто у погледу потоње. Приказ се креће у разликовању разлике, а сама свест *јесће* та разлика. Тако се, с обзиром на ту разлику, отвара перспектива суштинске могућности да приказ своје мерило и свој карактер испитивања добије из оног у чему се креће. Та перспектива постаје јаснија чим се испостави шта, са становишта саме свести, хоће мерилачко испитивање.

У *једанаесетом одељку* непосредно се пита шта истражује приказ појавног знања. То питање, међутим, поставља се непосредно тек онда када оно не пита само шта се истражује, већ и ко истражује. Јер, оно што треба да се истражи – ако је иначе то нешто што је знано – у нашем знању јесте за нас, за нас који истражујемо. Означавајући науку која појавно знање представља у његовом представљању, ми смо нехотице и сами у игри приказа. Показује се да смо већ у игри уколико оно-приказано приказа јесте „за нас”. Зато се не може заобићи питање која улога том „за нас” припада у науци. Домашај тог питања задире у димензију коју сада једва наслућујемо.

Шта истражујемо ако знање испитујемо у погледу његове истинитости? Истина је бивствовање-по-себи. Знање је бив-

ствовање за свест. Ако истражујемо истинитост знања, тражимо оно што је по себи знање. Међутим, нашим истраживањем знање би постало наш предмет. Знање би, ако бисмо га у његовом бивствовању-по-себи ставили пред себе, постало бивствовање за нас. Ми не бисмо схватили истинитост знања, већ само наше знање о њему. Бивствовање за нас било би мерило којим бисмо мерили бивствовање-по-себи знања. Али како би знање дошло до тога да се повинује мерилу које оно што треба да се мери претвара у саму меру? Ако би се приказ појавног знања морао извршити на начин који се добија узимањем у обзир двају одређена свести, узимањем у обзир знања и истине, тада приказу не би преостало ништа друго него да своје понашање непрекидно претвара у његову супротност.

У дванаесетом одељку приказ се ослобађа те новоискрсле потешкоће. Ослобађање се врши једноставним указивањем на природу предмета који приказује. Предмет приказа јесте сама свест. Природа свести јесте оно што само од себе прелази у појављивање. Има ли свест већ по својој природи карактер мерила? Ако га има, онда свест мора сама од себе да понуди и могућност да у исто време буде мера и оно-мерено. Она мора да буде нешто што се само по себи разликује у том погледу, а опет се и не разликује у том погледу. Нешто слично томе видели смо у десетом одељку. Суштинска двосмисленост свести – да је свест разлика представљања које, опет, у исто време није разлика – указује на двострукост у природи свести. У томе се садржи могућност да свест у својој суштини буде истовремено једно и друго: мера и оно-мерено. Ако двосмисленост не узмемо као недостатак једнозначности, већ као ознаку суштинског јединства свести, онда свест у тој својој двосмислености показује припадање једнога другом одређења која су најпре представљена одвојено – знања и истине. Из природе свести проистиче могућност мерења и мере.

Природу предмета приказа који приказ представља појавно знање, Хегел означава другим од она три става о свести. Први став, онај изнесен у осмом одељку, гласи: „Међутим, свест сама за себе јесте свој појам.” За њим сада, као други, следи став: „Свест даје своје мерило у њој самој.” Та реченица пада у очи својом употребом језика. Али та за нас необична употреба језика Хегелу је блиска, и то због оног што му се

показује као природа предмета. Зашто Хегел уместо „у самој себи” каже „у њој самој”? Зато што је у самој свести то да она себи даје мерило. Мерило се не доноси било откуд да би га свест узела и тако имала за себе. Мерило се, такође, не примењује прво на свест. Оно је код саме свести, и то зато што из ње саме произлази оно-мерно утолико што је она двострука – што је мера и оно-мерено. А зар није исто тако добро, ако не и боље, рећи да свест своје мерило даје сама по себи? Шта је, међутим, свест сама по себи? Свест је по себи кад је код себе, а она је код себе ако је посебно за себе, па тако јесте по себи и за себе. Ако би свест своје мерило давала сама по себи, то би тада, строго узев, значило: свест себи даје мерило за саму себе. Али свест се обично не обазире на оно што она уистину јесте. С друге стране, истина свести не долази било откуд. Сама свест већ је за саму себе свој појам. Зато она своје мерило има у њој. Зато она сама њој самој ставља на располагање мерило. Оно „у њој самој” значи две ствари: свест има мерило које се налази у њеној суштини. Али оно што се тако налази у њој, а не у нечем другом, то управо не даје свест самој себи. Она даје мерило у њој самој. Она га даје, а и не даје.

Уколико природна свест представља бивствујуће по себи, онда оно-представљено јесте оно-истинито, и то „за њу”, то јест за непосредно представљајућу свест. Адекватно оном „у њој самој”, Хегел то „за њу” употребљава када хоће да каже да свест оно што је управо представила сматра оним-истинитим. Управо представљајући, свест се појављује у представљеном, а да то-представљено не повезује посебно са собом као представљачем. Свест, додуше, има оно своје представљено у свом представљању, али не за себе, већ само „за њу”. Али заједно с оним-истинитим, које она представља за њу, она је истовремено „за нас”, који водимо рачуна о истинитости истинитог, у њој самој дала истинитост истинитог, то јест мерило. Приказујући појавно знање као такво, ми појављивање узимамо као мерило да бисмо по њему мерили знање које оно-појавно сматра оним-истинитим. Оно-истинито јесте оно-што-је-знано у појавном знању. Ако то-што-је-истинито назовемо предметом, а знање назовемо појмом, тада се испитивалачко приказивање појавног с обзиром на његово појављивање састоји у томе да видимо да ли знање, то јест оно што природна

свест сматра својим знањем, одговара оном што је оно-што-је-истинито. Или, ако, обрнуто, знање које испитујемо назовемо предметом, а оно „по-себи” оног-што-је-знано назовемо појмом, онда се испитивање састоји у томе да се види да ли предмет одговара појму. Оно пресудно што треба схватити код тог упутства јесте: сваки пут када оно-појавно представљамо у његовом појављивању, у саму свест прелазе оно што меримо и оно чиме меримо. Та оба суштинска момента испитивања свест даје у њој самој. За нас, приказиваче, одатле проистиче максима која усмерава свако представљање појавног у његовом појављивању. Она гласи: оставите по страни своје досетке и мњења о појавном. Према томе, основни став апсолутног сазнавања не састоји се у томе да се појавна свест напада силним знањима и аргументима, већ у томе да се све то изостави. Изостављајући то, доспевамо у чисто виђење које нам предочава појављивање. У таквом виђењу успевамо „да ствар посматрамо каква је сама *по себи и за себе*”. Та ствар, међутим, јесте појавно знање као појавно знање. Стваровност те ствари, реалност реалног, јесте *само* појављивање.

Појавна свест јесте сама по себи оно-што-се-мери и мерило. Начин на који Хегел објашњава како то двоје прелазе у саму свест изгледа као сумњива игра празним речима и побуђује сумњу. Свести припада знање и оно-што-је-истинито-и-што-је-знано-у-знању. Чини се да је свеједно звали ми знање појмом, а оно-истинито-и-у-знању-знано предметом, или обрнуто: оно-истинито-и-у-знању-знано појмом, а знање предметом. То је заиста свеједно. Али то зато није и исто, па стога није ни небитно како употребљавамо називе „појам” и „предмет”. Ако се оно-што-је-истинито-и-што-је-представљено-у-природној-свести зове предмет, тада је то предмет „за њу”, то јест за природну свест. Али ако се знање назива предметом, тада је знање као појавно знање предмет „за нас” који оно-појавно посматрамо у његовом појављивању. Ако се знање којим природна свест представља оно-знано зове појам, онда је поимање представљање нечег као нечег. Реч „појам” узима се у смислу традиционалне логике. Ако, насупротив томе, оно-што-је-истинито-и-што-је-представљено-у-свести назовемо појмом по којем се мери знање као предмет за нас, тада је појам истинитост истинитог, појављивање у којем појавно знање бива доведено самом себи.

Та на први поглед арбитрарна употреба назива „предмет” и „појам” ни у ком случају није произвољна. Она је већ унапред везана за природу свести о којој се природи, у оном првом ставу о свести, каже: „Међутим, свест сама за себе јесте свој *појам*.” У оном што сматра оним-својим-истинитим свест ће реализовати облик своје истине. Оно што је истинито јесте предмет „за њу”. Истина је предмет „за нас”. Пошто свест сама за себе јесте свој појам, она своје мерило даје „у њој самој”. У појавном се појављивање појавног не појављује „за њу”, већ „за нас”. Хегел то каже у реченици коју сада боље разумемо зато што смо неке речи истакли: „Дакле, у оном што свест унутар себе проглашава за оно-што-је-по-себи или за оно-што-је-истинито ми (то јест ми који апсолутно сазнајемо) *имамо* мерило које сама свест поставља да би њиме мерила *своје* знање.”

Пошто мерило за испитивање имамо на располагању из саме свести, у том погледу није потребан никакав додатак с наше стране. Али оно што имамо на располагању уколико смо ми сами та свест, тиме нам још није изричито на располагању. Ако је приказ подређен максими чистог виђења, остаје нејасно управо то како пуким изостављањем својих схватања примамо нешто и како имамо мерило већ као такво. Уколико се још дода да знање-које-се-мери и мерило прелазе у свест, тако да нам ту остаје само прихватање, мерење и његово извођење ипак не могу да се догађају без нашег додатка. Није ли напослетку све оно што је суштинско у приказу ипак остављено нашем делању? Како ствари стоје са самим испитивањем без којег ни оно-мерено ни мерило нису оно што јесу?

У *џрианаесџом одељку* даје се одговор на то питање тако што се у њему, том одељку, износи и објашњава трећи став о свести. Тај став је неупадљив – скривен је у једној споредној реченици. У облику главне реченице, он гласи: „Свест испитује саму себе.” То значи: Свест уколико је свест јесте испитивање. Основна реч нововековне метафизике „свест” (*Бewusst-sein* – бити-свестан, „свесно-бити”) мисли се тек када у том „-бити” мислимо и црту испитивања, и то испитивања које се одређује свесношћу знања.

У испитивању, оно двоје – оно-што-се-мери и мерило – јесу заједно. Зато се они у свести никад не сусрећу тек накнад-

ним примењивањем једног на друго. Природа свести састоји се у повезаности тога двога. Та природа се показала у многим видовима. Природна свест јесте непосредно знање о предмету који она сматра оним што је истинито. Природна свест јесте у исто време знање о свом знању предмета, чак и онда кад се она не осврће посебно на то знање. Свест о предмету и свест о знању јесу исто за које су обоје – предмет и знање – оно-што-је-знано. Предмет и знање „јесу за једну исту свест”. За оно исто, сама свест је и једно и друго. Свест је, за то исто, разлика тога двога. По својој природи, свест је упоређивање једног с другим. То упоређивање *jesse* испитивање. „Свест испитује саму себе.”

Али свест је заправо испитивање само онда кад јој постаје најважније то да ли знање одговара предмету, да ли тако предмет уистину јесте и да ли предмет одговара оном што знање у основи зна. Испитивање јесте само онда кад се такво постајање дешава свести. Такво постајање обузима свест ако она открије шта је уистину оно што за њу непосредно важи као оно-што-је-истинито, ако она открије шта она сигурно зна чим представи предмет у његовој предметности. Дакле, за свест – како иза предмета, тако и иза њеног непосредног представљања предмета – постоји још нешто до чега мора доћи, нешто чему тек треба да крене. „Кренути” значи ту две ствари: отворити се за... и: запутити се ка...

При објашњавању првог става о свести показало се: природна свест јесте „само појам знања”. Додуше, природна свест има општу представу о свом предмету као предмету, па и о свом знању као знању. Али природна свест не упушта се у то „као” зато што она допушта да важи само оно-непосредно-представљено, иако увек само помоћу тог „као”. Пошто неће да се упушта у то „као”, она, својеглава каква је, никад сама по себи не иде иза тог „као” к оном што као своју позадину на чудан начин има пред собом. Тако је свест упоређивање, а опет и није упоређивање. По својој природи свест је, у свом представљању предмета, разлика између „бивствовања по себи” и „бивствовања за њу”, између истине и знања. Свест није само та разлика, која и није разлика, већ је она тиме и поређење предмета с његовом предметношћу, знања с његовом знаношћу. Сама свест је поређење које, наравно, природна свест никад посебно не врши.

У природи свести знање и предмет су раздвојени, а ипак никад не могу да се одвоје једно од другог. У природи свести предмет и појам чак су раздвојени у оном „као”, а ипак никад не могу да се одвоје један од другог. У природи свести, њих два су раздвојена, а ипак не могу да се одвоје један од другог. Чињеница да Хегел све то разликује, а разлике ипак нивелише на једно опште разликовање и тиме не допушта да се појаве у оном што им је својствено, има свој скривени разлог у суштини метафизике, а не у основном метафизичком ставу Хегелове филозофије. Из скривене суштине метафизике потиче и чињеница да се ниво на који се нивелишу диференције одређује дискрецијом једног и другог, дискрецијом која се представља у дистинкцији рација. Ту дистинкцију Хегел схвата као негацију негације.

С великом обазривошћу и уз нужну ограду можемо – имајући у виду разлике које је Хегел направио – говорити о диференцији која је раније поменута. Природна свест, уколико се односи директно на предмет као на бивствујућ предмет, као што се и на своје знање о њему односи као на нешто бивствујуће, и уколико стално остаје при томе, могла би се звати онтичка свест. Реч „онтички”, која се наслања на грчко *τὸ ὄν*, оно-бивствујуће, означава оно што се односи на бивствујуће. Али грчко *ὄν*, „бивствујуће”, крије у себи посебну суштину бивствујућности (*οὐσία*), суштину која током своје историје никако не остаје иста. Ако речи *ὄν* и „бивствујуће” употребљавамо размишљајући, онда се, као прво, претпоставља да размишљамо, то јест да водимо рачуна у којој се мери сваки пут мења њихово значење и како је то значење сваки пут историјски одређено. Ако се бивствујуће појављује као предмет, уколико уколико се бивствујућост светлела као предметност, и ако се, сходно томе, бивствовање ословљава као оно не-предметно, тада све то већ почива на оној онтологији у којој је *ὄν* било одређено као *ὕλοκεῖμενον* – као *subjectum*, а бивствовање *subjectum*-а – на основу субјектитета свести. Пошто *ὄν* значи како „бивствујуће” тако и „бивствујућ”, то *ὄν* може као „бивствујуће” да буде скупљено (*λέγειν*) с обзиром на своје „бивствујућ”. Чак, сходно тој својој двосмислености, то *ὄν* је као бивствујуће већ скупљено у бивствујућост. Оно је онтолошко. Међутим, заједно са суштином *ὄν*-а и на основу те суштине мења се сваки пут и то скупљање, *λόγος*, а са њим и онто-

логија. Откако се $\delta\nu$, оно присуствујуће, појавило као $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, за грчке мислиоце присуствовање присуствујућег почива на $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, на самопоказујућем појављивању у нескривеног. Према томе, разноврсност присуствујућег, $\tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\tau\alpha$, замишља се као оно што се у свом појављивању једноставно прихвата као оно-присуствујуће. „Прихватити” ту значи: примити без даљег и остати код присуствујућег. Прихватање ($\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) јесте без тог „даље”. Оно, наиме, не мисли даље на присуствовање присуствујућег. Оно остаје у $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -и. Насупрот томе, $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ је оно разабарање које посебно разабаре присуствујуће у његовом присуствовању и зато га узима пред себе.

Двосмисленост оног $\delta\nu$ указује како на присуствујуће тако и на присуствовање. Она истовремено указује на обоје, и не указује ни на једно као такво. Тој суштинској двосмислености $\delta\nu$ -а одговара то да $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -и $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\delta\upsilon\tau\alpha$ - $\acute{\alpha}$, односно $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\tau\alpha$ - $\acute{\alpha}$ припада $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ -а, $\acute{\epsilon}\delta\nu$ -а. Оно што $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ разабаре није оно-уистину-бивствујуће за разлику од пуког бивствовања. Тачније речено, $\delta\acute{o}\xi\alpha$ непосредно разабаре $\acute{\sigma}\alpha\mu\omicron$ присуствујуће, али не и присуствовање присуствујућег, које присуствовање $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ разабаре.

Мислимо ли – што ће убудуће бити нужно – у испољавању двострукости присуствујућег и присуствовања суштину метафизике полазећи од самоскривајуће двосмислености $\delta\nu$ -а, тада се почетак метафизике поклапа с почетком западног мишљења. Ако се, међутим, као суштина метафизике узима раздвојеност натчулног и чулног света, па натчулни важи као оно-уистину-бивствујуће, а чулни – као-оно-само-привидно-бивствујуће, онда метафизика почиње са Сократом и Платоном. Али оно што почиње с њиховим мишљењем само је посебно-усмерено тумачење оне ране двострукости у $\delta\nu$ -у. С тим тумачењем почиње несуштина метафизике. И сви они који долазе касније, све до наших дана, погрешно тумаче прави, суштински почетак метафизике полазећи од те несутине. Међутим, та несуштина, коју ту треба мислити, није ништа негативно ако имамо у виду да већ на самом суштинском почетку метафизике разлика која влада у двосмислености $\delta\nu$ -а остаје немишљена, и то тако што то-остајање-немишљеним чини суштину метафизике. Саобразно тој немишљености, и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\delta\nu$ -а остаје неутемељен. Али та неутемељеност даје онто-логији снагу њене суштине.

Иза назива „онто-логија” крије се историја бивствовања. „Онтолошки” значи: извршити скупљање бивствујућег у његову бивствујућост. Онтолошка је она суштина која се по својој природи налази у тој историји тако што је подноси износећи је увек к нескривености бивствујућег. Можемо, дакле, рећи: Свест је у свом непосредном представљању бивствујућег онтичка свест. За њу, бивствујуће јесте предмет. Али представљање предмета представља, иако не на мисаон начин, предмет као предмет. Свест је предмет већ скупила у његову предметност, и зато је она онтолошка свест. Али, пошто не мисли предметност као такву, али је ипак већ представља, природна свест је онтолошка, а ипак то још и није. Ми кажемо да је онтичка свест предонтолошка. Као таква, природна, онтичко-предонтолошка свест *јесће* латентно разлика оног што је онтички истинито и онтолошке истине. Пошто *бијти*-свестан значи: *бијти* та разлика, свест је по својој природи поређење оног онтички представљеног и оног онтолошки представљеног. А као поређење, она је у испитивању. *Само* по себи, *њено* представљање је природно стављање-себе-на-пробу.

Зато сама свест никад није природна свест само тиме што је у неку руку одвојена од оног што уистину јесте њен предмет и од оног што сасвим извесно јесте њено знање. Природна свест темељи се на својој природи. Она је један од њених облика. Али она сама није своја природа. За њу је природније да сама од себе никад не дође до своје природе, да не дође до оног што јој се стално дешава иза леђа. Па ипак, као природно предонтолошка свест, она је већ на путу к својој истини. Али на том путу она стално мења смер и пребива за себе. Обичном мњењу није стало да види шта се заправо налази и шта се крије иза оног што оно сматра оним што је истинито. Оно се опире том виђењу, а скепса – као то виђење – проверава шта уистину као истина јесте иза оног што је истинито. Једнога дана скепса би могла чак да види да оно што за мњење филозофије остаје задњи план јесте уистину предњи план. Истина природне свести, у коју као у свој задњи план природна свест никад не продире, јесте сама, то јест уистину, предњи план светлости унутар којег се већ налази свака врста знања и свести као нешто што је виђено.

Али сама филозофија повремено се брани од скепсе. Она се радије држи уобичајеног мњења природне свести. Она, до-

душе, признаје да предмету као предмету свакако припада предметност. Међутим, за њу је предметност само оно-непредметно. Филозофија се држи обичног мњења и говори му да је у праву јер то-непредметно може да се представи само у представама обичне свести које су стога недовољне и које су пука игра знацима, па те тврдње лако продиру у природну свест и чак јој посредују утисак да је то тврђење критичка филозофија пошто се ипак скептички понаша према онтологији. Али та врста скепсе само је привид скепсе, па је зато бекство од мишљења у систем мњења.

Насупрот томе, ако се скепса изводи као потпуни скептицизам, тада се унутар метафизике мишљење одвија као посебно извршено поређење онтичке и предонтолошке свести посредством онтолошке свести. Онтолошка свест не одваја се од природне свести, већ се враћа у природу свести као изворно јединство онтичког и предонтолошког представљања. Ако се дешава поређење, испитивање је у току. У том дешавању свест је сопствено појављивање у појављивању. Она је за себе присутна. Она јесте. Свест јесте тиме што за себе постаје у својој истини.

То постајање јесте тиме што се збива испитивање које је поређење. Испитивање може да се одвија само тако да себи претходи. Скепса гледа пред себе и предвиђа себе. Она предвиђа шта су уистину знање и његов предмет. У шестом одељку већ се истакло да природна свест на путу испитивања губи своју истину. Ако се оно-њено-тобоже-истинито разматра с обзиром на истину, испоставља се да знање не одговара свом предмету уколико не допусти да га ослови предметност предмета. Да би постала примерена истини предмета, свест мора да промени досадашње знање. Али док она мења своје знање о предмету, већ се и сâм предмет променио.

Сада је предметност предмет, и оно што се сада зове предмет не може више да се утврди на основу досадашњег мњења о предметима. Али то мњење тера своје чак и онда кад се предметност само захваљујући некадашњем предмету, и при том само негативно и све негативније, издаје за оно-непредметно. Филозофија је заузета тиме да буде величање безмисаоне немоћи обичног мњења.

У испитивалачком поређењу, које свој поглед усмерава на појављивање појавног знања, не само да не одолева природно

знање о предмету као тобоже једино истинито, и заиста истинито, знање, него не одолева ни сâм предмет као мерило испитивања. У испитивању, које је сама свест, ни оно-испитивно ни мерило не издржавају испитивање. Ни једно ни друго не одолевају оном што је у испитивању настало.

Четрнаести одељак почиње реченицом: „То дијалектичко кретање које свест изводи у самој себи, како у свом знању тако и у његовом предмету, јесте, уколико за њу из тог кретања произлази нови истинити предмет, заправо оно што се зове искуство.” Шта Хегел означава речју „искуство”? Њоме он означава бивствовање бивствујућег. У међувремену, бивствујуће је постало субјект, а заједно с њим – објект и оно објективно. Бити значи одвајкада: присуствовати. Начин на који свест, на-основу-знаности-бивствујуће, присуствује јесте појављивање. Свест, као бивствујуће које она јесте, јесте појавно знање. Називом „искуство” Хегел означава појавно као појавно, ðv ñ ðv. У речи „искуство” мисли се то ñ. На основу тог ñ (*qua*, као) бивствујуће се мисли у његовој бивствујућости. Сада искуство није више назив за врсту познавања. Искуство је сада реч бивствовања уколико се бивствовање разабере на основу бивствујућег као таквог. Искуство означава субјектитет субјекта. Искуство показује шта у изразу „бити-свестан” значи то „бити-”, и то тако да тек на основу тог „бити-” постаје јасно и недвосмислено шта се подразумева под речју „-свестан”.

Чудна реч „искуство”, као назив за бивствовање бивствујућег, улази у разматрање зато што је дошла на ред. Она се, додуше, више не употребљава ни у обичном ни у филозофском језику. Али она пада као плод саме ствари пред којом истрајава Хегелово мишљење. Оправдање употребе језика, која је нешто суштински друго него свагдашњи начин говора, лежи у оном што је, у погледу природе свести, изложио у претходним одељцима. Три става о свести назначавачу структуру њене природе.

„Међутим, свест сама за себе јесте свој појам.”

„Свест даје своје мерило у њој самој.”

„Свест испитује саму себе.”

Други став објашњава први у оном погледу што се у њему каже да „свој појам”, у којем свест себе поима у својој истини,

јесте за ток самопоимања мера која заједно с оним-мереним прелази у свест. Трећи став указује на изворно јединство оног-мереног и мере, а свест су(т)ствује као то јединство уколико она сама *јесће* испитивалачко поређење из којег проистичу оно-мерено и мера, и то заједно с појављивањем појавног. Суштина појављивања јесте искуство. Та реч мора сада да сачува оно значење које је добила на основу указивања на природу свести.

Из претходног разматрања ипак је заједно с три става о свести проистекло и нешто што је већ морало да се наведе зато што је на свој начин незаобилазно. Сам Хегел говори о томе тек у оном одељку у којем се појављује одлучујућа реч „искуство”. Глаголи све три реченице двосмислени су: „јесте” у првој, „даје” у другој и „испитује” у трећој.

Свест сама за себе јесте свој појам, а у исто време то и није. Она је свој појам тако што он за њу постаје и што се она налази у њему.

Свест даје своје мерило у њој самој, а у исто време га и не даје. Она га даје уколико истина свести потиче из ње саме, која у свом појављивању долази као апсолутна извесност. Она га не даје уколико она мерило које никад не одолева као сваки-пут-неистинити предмет, задржава и тако крије.

Свест испитује саму себе, а, опет, себе не испитује. Она се испитује уколико она уопште на основу поређења предметности и предмета јесте оно што она јесте. Она себе не испитује уколико природна свест истрајава на свом мњењу и уколико оно своје истинито, не испитавши га, издаје за оно што је апсолутно истинито.

Том двосмисленошћу свест одаје основну црту своје суштинне: бити већ нешто што се у исто време још није. Бивствовање у смислу свести значи: боравити у *још-не* тога *већ*, и то тако да то *већ* присуствује у *још-не*. Присуствовање је само по себи самоупућивање у то *већ*. Оно креће на пут к том *већ*. Оно само себи гради пут. Бивствовање свести састоји се у томе да се она креће. Бивствовање, које Хегел мисли као искуство, има као основну црту кретање. Реченицу у којој говори о суштини искуства Хегел почиње с речима: „Дијалектичко кретање...” јесте заправо оно што се зове искуство, и то с обзиром на оно што приказује наука појавног знања. Било би то највеће неразумевање текста ако би се помислило да Хегел

приказ означава као врсту искуства само зато да би нагласио како приказ мора да се држи феномена и да се чува да се не извргне у конструкцију. Искуство о којем овде треба да се мисли не припада приказу као ознака његове особености, већ приказ припада суштини искуства. Искуство је појављивање појавног као таквог. Приказ појављивања припада појављивању и припада појављивању као кретању у којем свест реализује своју реалност.

То кретање Хегел, на наглашен начин, назива „дијалектичким”. Само-на-том-месту-употребљену ознаку он не објашњава ни у претходним ни у наредним одељцима текста који разматрамо. Зато ћемо покушати да оно-дијалектичко схватимо на основу оног што је проистекло из нашег досадашњег размишљања о природи свести. Могло би се пожелети да се оно-дијалектичко објасни на основу јединства тезе, антитезе и синтезе, или на основу негације негације. Али све-оно-на-било-који-начин тетичко има своју суштину у свести, на којој се темељи и негативитет уколико се он схвата на основу негације. Суштина свести, међутим, треба да се одреди тек на основу развоја природе свести. Проблем да ли је дијалектика само метод сазнавања или пак она сама, као нешто реално, припада оном објективно реалном, остављамо по страни. Тај проблем је лажни проблем докле год није одређено у чему се састоји реалност реалног, у којој се мери та реалност темељи на бивствовању свести и како ствари стоје с тим бивствовањем. Расправе о дијалектици личе на настојања да се извор-вода објасни отпадним водама или водама стајаћницама. Можда је пут к извору још далек. Али морамо покушати да покажемо како изаћи на тај пут, да то покажемо ослањајући се на Хегела.

Свест као свест јесте своје кретање; јер она је поређење онтичко-предонтолошког знања с онтолошким знањем. Онтичко-предонтолошко знање захтева онтолошко знање. Онтолошко знање поставља захтев онтичко-предонтолошком знању да буде његова истинитост. Између ($\delta\iota\alpha$) онтичко-предонтолошког и онтолошког знања јесте говор тих захтева, јесте $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu$. У том разговору свест говори себи своју истину. $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu$ је $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Али разговор се не зауставља у једном облику свести. Он, као разговор који она јесте, иде кроз (*dia*) све облике свести. У том пролажењу она се скупља у истину сво-

је суштине. Скупљање током пролажења (*διαλέγειν*) јесте самоскупљање (*διαλέγεσθαι*).

Свест је свест као разговор између природног и реалног знања, разговор који скупља њену суштину кроз њене облике. Уколико се уобличење свести дешава *уједно* као самоскупљајући разговор *и* као самоизговарајуће скупљање, кретање свести јесте дијалектичко.

Тек из дијалогског карактера онтичко-онтолошке свести може да се издвоји тетичност њеног представљања, због чега је означавање дијалектике јединством тезе, антитезе и синтезе увек исправно, али је такође увек само изведено. Исто важи и за тумачење оног-дијалектичког као без-коначног негативитета. Без-коначни негативитет темељи се на самоскупљању разговорних облика свести у апсолутни појам, а свест у својој испуњеној истини *јесће* тај појам. Оно тетичко-позиционално и негирајућа негација претпостављају исконски-дијалектичко појављивање свести, али никад не чине структуру њене природе. Оно-дијалектичко нити се може логички објаснити на основу позиције и негације представљања, нити се може онтички утврдити као посебна активност и форма кретања унутар реалне свести. Оно-дијалектичко, као начин појављивања, припада бивствовању, које се као бивствујућост бивствујућег развија из присуствовања. Хегел не схвата искуство дијалектички, већ он оно-дијалектичко мисли из суштине искуства. Искуство је бивствујућост бивствујућег које се као *subjectum* одређује на основу субјектитета.

Одлучујући и суштински момент искуства састоји се у томе да у искуству за свест настаје нови истински предмет. Битно је настајање новог предмета као настајање истине, а није битно то да се предмет као нешто наспрамно узме к знању. Предмет сада не може више да се замишља као нешто наспрамно за представљање, већ као оно што наспрот старом предмету за смислу још-не-истинитог предмета настаје као истина свести. Искусивање је начин на који свест, уколико она јесте, посеже к свом појму, који она уистину јесте. У оном-појавном-истинитом посежући замах досеже појављивање истине. Досежући је, он доспева у самопојављивање самог појављивања. У изразу „стицање искуства” „стицање” има изворно значење потезања. Подижући кућу, тесар греду потезе у одређеном правцу. Стицање је домаћивање до...: неко до-

маши до неког. Стицање је пратеће доспевање у...: пастир потезе стадо и с њим доспева на планину. Искусивање је замахујуће-досежуће доспевање. *Искусиво је начин присуствовања, што јесте бивствовања*. Искуством појавна свест као појавна присуствује код себе у свом присуствовању. Искуство скупља свест у скупљање њене суштине.

Искуство је начин присуства присутног, присутног које борава у самопредстављању. Сваки-пут-за-свест-у-историји-њеног-уобличења настајући нови предмет није било које истинито и бивствујуће, већ је истинитост истинитог, бивствовање бивствујућег, појављивање појавног, искуство. Нови предмет, према завршној реченици четрнаестог одељка, није ништа друго него само искуство.

Essentia ens-а у његовом *esse* јесте презентација. А презентација су(т)ствује у начину презентације. Међутим, пошто је у међувремену *ens, subjectum*, постао *res cogitans*, презентација је сама по себи у исти мах представљајућа, то јест она је репрезентација. Оно што Хегел мисли у речи „искуство” значи пре свега оно што је *res cogitans* као *subjectum co-agitans*. Искуство је презентација у-репрезентацији-бивствујућег и тако себе-апсолвирајућег апсолутног субјекта. Искуство је субјектитет апсолутног субјекта. Искуство је, као презентација апсолутне репрезентације, парусија апсолута. Искуство је апсолутност апсолута, његово појављивање у апсолвентном самопојављивању. Најважније је да се овде-поменуто искуство замишља као бивствовање свести. Али бивствовање значи присуствовање. Присуствовање се показује као појављивање. Појављивање је сада појављивање знања. У бивствовању, у облику којег су(т)ствује искуство, као карактер појављивања налази се представљање у смислу презентовања. Чак и тамо где реч „искуство” употребљава у обичном значењу емпирије, Хегел има у виду пре свега момент присуствовања. Он тада под искуством (уп. Предговор *Феноменологији духа*, ед. Хофмајстер, стр. 14) подразумева „пажњу на присутно као такво”. Хегел, обзириво, ни у ком случају не каже само да је искуство пажење на присутно, већ и да је искуство пажење на присутно у његовом присуствовању.

Искуство приступа присутном у његовом присуствовању. Али уколико свест јесте тиме што саму себе испитује, она посеже к свом присуствовању да би у њега доспела. Појављива-

њу појавног знања припада то да се оно у својој презентацији презентује, то јест да се приказује. Приказ припада искуству, и то његовој суштини. Он није само супротност искуству, која би могла и да недостаје. Зато се искуство, у његовој пуној суштини, замишља као бивствујућост бивствујућег у смислу апсолутног субјекта тек онда кад на видело изађе на који начин приказ појавног знања припада појављивању као таквом. Последњи корак у суштину искуства као тубивствовања апсолута чини се у претпоследњем одељку текста који разматрамо.

Пейнаесџи одељак почиње представом коју природна свест има о оном што се назива искуством. Тој представи противречи искуство које је Хегел мислио. То значи: метафизички мишљено искуство недоступно је природној свести. Оно је бивствујућост бивствујућег, и зато се нигде не може наћи као бивствујући саставни део бивствујућег. Кад се стиче добро искуство с неким предметом, на пример с неким оруђем у његовој употреби, оно се стиче на предмету на који се примењује предмет с којим се стиче искуство. Ако се с неким човеком има лоше искуство, оно се стекло у одређеним приликама, у ситуацији и у случајевима, у којима је требало да се тај човек покаже поузданим. Искуство с предметом не стиче се на самом том предмету, већ на другом неком предмету који се додаје, у који се човек упушта. У обичном искусивању (*experi-ri*), предмет који испитујемо посматрамо полазећи од услова у којима се тај предмет нашао захваљујући другим предметима. Полазећи од тих других предмета, видећемо како ствари стоје с тим предметом. Ако представе што смо их до сада имали о предмету који испитујемо морамо мењати, онда нам мењаштво мењања долази од новоприсодатих предмета. Нестинитост старог предмета показује се у новом предмету који управо представљамо да бисмо га, представљајући га, упоредили с већ познатим предметом с којим хоћемо да стекнемо искуство. Међутим, у искуству које сама свест јесте дешава се управо супротно.

Ако представљамо предметност предмета, истинитост оног што је истинито, онда искуство стичемо на старом предмету, и то захваљујући чињеници да управо у старом предмету настаје нови предмет, настаје предметност. У старом предмету

и из њега успоставља се нови предмет. Треба, стога, не само не ићи на други, непосредно постојећи предмет, већ се и посебно најпре упустити у стари предмет. Природна свест оно-своје-представљено и своје представљање представља непосредно као нешто бивствујуће, а да не води рачуна о бивствовању које она при том већ представља. Зато, ако хоће да опази бивствовање бивствујућег, природна свест мора не само да остане на бивствујућем, већ и да се у бивствујуће упушта тако да се враћа на оно што за њу при представљању бивствујућег већ постоји у представљености. Уколико појављивање појавног излази на видело, свест је већ на изврстан начин напустила обично представљање и од појавног враћа се појављивању, то јест од појавног се окреће појављивању.

У самопојављивању појављивања влада „окретање саме свести“. Основна црта искуства свести јесте то окретање. То окретање чак је „наш додатак“. Оно што се при том окретању приказује свести не постоји „за свест“, не постоји, наиме, за природну свест. Оно што се у окретању приказује не постоји „за њу“, за свест „коју ми разматрамо“, већ „за нас“ који разматрамо. Ко су ти „ми“?

Они су они који у окретању природне свести њу, додуше, остављају у њеном мњењу, али истовремено-и-посебно гледају на појављивање појавног. То гледање које посебно гледа појављивање јесте гледање у облику којег се врши скепса која је предвидела апсолутност апсолута и њу унапред очекивала. Оно што се јавља у скептицизму који се свршава показује се „за нас“, то јест за оне који су, мислећи на бивствујућост бивствујућег, већ снабдевени бивствовањем. У-скепси-владајуће окретање свести јесте начин на који свест очекује само појављивање. Оно што се тако-очекиваном показује припада, додуше, по свом садржају самој свести и постоји „за њу“. Али начин на који се показује оно-појавно, појављивање наиме, то је изглед појавног, његов εἶδος који чини све појавно, даје му лик, уобличује га, то је морфџ, *forma*. Хегел то назива „формална страна“. Она никад не постоји „за њу“, за природну, управо представљајућу свест. Уколико формална страна постоји за њу, она је за свест увек само предмет, а никад предметност. Формална страна, бивствујућост бивствујућег, постоји „за нас“ који у окретању не гледамо управо оно појавно, већ појављивање појавног. Окретање свести које је окретање

представљања не скреће из директног представљања на споредни пут, већ се унутар природног представљања упушта у оно одакле директном представљању тек долази оно што оно опажа као оно-присутно.

У окретању свести упуштамо се у оно до чега природна свест не долази. Ми видимо оно што „се дешава иза њених леђа”. Томе припада и окретање. Окретањем појављивање појавног доспева у приказ. Тек окретање скреће и поставља искуство у приказивање. Окретањем искуство свести „уздиже се до научног тока”. Приказ представља бивствовање бивствујућег. Он је наука о *ἔν ἢ ἔν*. Окретање, у којем се гледање окреће појавном као појавном, ставља гледање у ток којим иде наука. Скепса (гледање) на бивствовање бивствујућег враћа бивствујуће њему самом, тако да се бивствујуће као бивствујуће показује у том „као”. Окретање пушта посебно да се *ἢ* дешава у односу на *ἔν*. Дакле, пресудни елемент искуства, искуства посредством којег се свест себи самој појављује у свом појављивању, налази се у окретању. Окретање је ипак „наш додатак”.

Али, зар Хегел у претходним одељцима (уп. нарочито дванаести) није сав труд усмерио баш на то да покаже како приликом приказивања појавног знања треба да изоставимо управо своје досетке и мисли како би нам остало „чисто виђење”? Не каже ли он, у тринаестом одељку, изричито да свест испитује саму себе и да зато „сваки наш додаток бива сувишан”? Изостављањем свих додатака треба да постигнемо да се оно-појавно само од себе покаже у свом појављивању. Али то изостављање не дешава се само по себи. Ако било које пуштање јесте творење, тада и изостављање јесте творење. То творење нужно је творење неког додатка. Јер само због тога што скепса скептицизма који се свршава гледа на бивствовање бивствујућег, бивствујуће може слободно, само од себе, да се појави и да пусти да сија његово појављивање. Додатак окретања свести јесте пуштање појављивања појавног, појавног као таквог. Тај додаток не намеће искуству нешто што би искуству било страном. Напротив, он само посебно износи из њега самог оно што се налази у њему као бивствовању свести, која, према првом ставу о свести, за саму себе јесте свој појам. Зато додаток не може никада да укине ни чисто виђење потребно за приказ. Штавише, у додатку и посредством додатка започиње чисто виђење. Стога виђење остаје у додатку.

У претходном одељку Хегел каже да је искуство кретање које сама свест изводи „у њој самој”. То извођење јесте владање власти у облику којег воља апсолута хоће да апсолут у својој апсолутности присуствује код нас. Воља у облику које постоји апсолут влада на начин искуства. Искуство је замањуће-досежуће доспевање у облику којег се појављује појављивање. Као то доспевање (присуствовање), искуство карактерише суштину воље која се суштина, заједно са суштином искуства, скрива у суштини бивствовања. Искуство о којем се овде мисли није ни начин сазнавања, ни начин обично представљеног хтења. Као искуство влада воља апсолута да буде код нас, то јест да се за нас појављује као појавно. За нас, појавно се приказује у свом појављивању уколико творимо додатак окретања. Додатак, дакле, хоће вољу апсолута. Сам додатак јесте оно што се хоће у апсолутности апсолута. Окретање свести не придодаје апсолуту ништа себилично с наше стране. Оно нас поставља натраг у нашу суштину која се састоји у томе да присуствујемо у парусији апсолута. То за нас значи: приказати парусију. Приказ искуства хоће се из суштине искуства као оно што искуству припада. Додатак показује да смо и како смо у виђењу апсолутности апсолута.

Искуство је бивствовање бивствујућег. Бивствујуће се у међувремену појавило у карактеру свести и *ἰσότης* као појавно у репрезентацији. Али ако суштини искуства припада приказ, ако се приказ темељи на окретању, ако окретање као наш додатак јесте успостављање суштинског односа према апсолутности апсолута, *ἵτα* да сама наша суштина *ἰ* припада *ἰ* парусији *ἰ* апсолути. Окретање је скепса (гледање) у апсолутност. Оно окреће све појавно у његовом појављивању. Оно, унапред очекујући појављивање, превазилази све појавно као појавно, обухвата га и отвара простор у којем се појављује појављивање. У том простору и кроз њега приказ иде својим током тако што стално скептички напредује. У окретању, приказ има пред собом апсолутност апсолута и тако има апсолут код себе. Окретање отвара и омеђује простор историје уобличења свести. Тако оно осигурава потпуност и ток искуства свести. Искуство тече тако што иде-испред-себе, што се идући-испред-себе враћа на себе, што се у том враћању развија у присуствовање свести и што као то присуствовање *σῆμα* постаје. Апсолвирана стална присутност свести јесте бивствовање

апсолута. Окретањем се појавна свест показује у свом појављивању и само у појављивању. Појавно се одваја у своје појављивање. Тим одвајањем свест прелази у оно-крајње свог бивствовања. Али нити она тако одлази од себе и своје суштинне, нити апсолут тим одвајањем пада у празнину своје слабости. Одвајање је пре задржавање-код-себе пуноће појављивања снагом воље у облику које снаге влада парусија апсолута. Одвајање апсолута јесте по-унутрашњење апсолута у ток појављивања апсолутности апсолута. Одвајање је тако мало отуђивање у апстракцију да се управо њиме појављивање одомаћује у појавном као таквом

Наравно, сасвим је друго питање да ли и у којој мери субјектитет јесте особена суштинска судбина бивствовања у којој се *повлачи* нескривеност бивствовања, а не истина бивствујућег, и тиме одређује особену епоху. Унутар субјектитета свако бивствујуће као такво постаје предмет. Све бивствујуће јесте бивствујуће на основу трајања и у трајању. Ако се у доба субјектитета, на којем се субјектитету темељи суштина технике, свести супротстави природа као бивствовање, тада је та природа само бивствујуће као предмет нововековног техничког попредмећивања које без разлике напада опстанак ствари и опстанак човека.

Окретање свести, пре свега и унапред, посебно отвара оно Између (*δια*) у којем долази до речи разговор између природне свести и апсолутног знања. У исто време, као скепса (гледање) на апсолутност апсолута, окретање отвара целокупну област кроз (*δια*) коју свест своју историју скупља у довршену истину, и свест се на тај начин уобличава. Окретање свести осветљава то двоструко *δια* двоструког *λέγεσθαι*-а. Окретање, пре свега и уопште узев, ствара простор за дијалектички карактер кретања у облику којег се кретања искуство испуњава као бивствовање свести.

Окретање свести јесте извршење виђења скепсе која види уколико је већ очекивала апсолутност, па је тако помоћу апсолутности снабдевена апсолутношћу. „Видети” (*vidi*) скепсе јесте „знати” апсолутности. Окретање свести јесте суштинско средиште знања у облику којег се знања развија приказ појавног знања. Тако је приказ ток саме свести к самопојављивању у појављивању. Он је „пут к науци”. Као тако схваћен пут к науци, сâм приказ јесте наука: јер пут којим се он креће је-

сте кретање у смислу искуства. Власт која влада у искуству и као искуство јесте воља апсолута који себе хоће у својој парусији. У тој вољи пут има своју нужност.

Резултат размишљања о суштини искуства, резултат до којег је дошао у четрнаестом и петнаестом одељку, Хегел сажима у једну реченицу, коју је издвојио из континуираног текста одељака. Тако та реченица истовремено све претходне одељке текста који разматрамо збира у пресудну мисао. Реченица гласи:

„Због те нужности већ и сâм тај пут к науци јесте наука, па је тиме она по свом садржају наука *искусџва свесџи*.”

Ако наглашене речи ставимо заједно, оне дају наслов који је Хегел испрва дао *Феноменологији духа*: *Наука искусџва свесџи*. Дословно узев, претходни одељци садрже тумачење тог наслова. Искуство је појављивање појавног знања као појавног. Наука искуства свести приказује појавно као појавно. Појавно је *δν*, бивствујуће у смислу свести. Скепса приказа *θεωρεῖ τὸ δν ἢ δ καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό*, „она посматра оно (у појављивању) присутно као (тако) присутно и (посматра) тако оно што у том (појавном у његовом појављивању) сâмо од себе већ преовлађује”.

Приказ очекује власт воље у облику које власти апсолут хоће своју присутност (парусију). Посматрање бивствујућег као бивствујућег Аристотел зове *ἐπιστήμη τις* – начин на који наше гледање и разабирање стоје ту, то јест код присуствујућег као таквог. Као начин стајања код самог стално-присуствујућег, *ἐπιστήμη* је врста људског присуствовања код нескривено присуствујућег. Ми сами падамо у заблуду ако реч *ἐπιστήμη* преводимо с „наука” и ако допуштамо да се поизвољно под том речи подразумева оно што нам је уопште познато управо под називом „наука”. Ако ипак овде *ἐπιστήμη* преводимо с „наука”, тада је то тумачење оправдано само уколико „знати” схватамо као „видети”, а „видети” мислимо на основу оног виђења које стоји пред изгледом присуствујућег као присуствујућег и гледа на саму присутност. Са становишта тако мишљеног „знати”, Аристотелово *ἐπιστήμη τις* задржава, и то не случајно, суштински однос према оном што Хегел зове „наука”, чије се знање ипак променило променом присуствовања присуствујућег. Ако назив „наука” схватамо само у том смислу, науке које се иначе тако зову јесу наука другог реда. Науке су

у основи филозофија, али оне су филозофија тако што напуштају свој темељ и на свој се начин смештају у оном што им је филозофија отворила. То је област оног τέχνη.

Науку коју је сам описао и која посматра бивствујуће као бивствујуће Аристотел зове „прва филозофија”. Али прва филозофија не посматра само бивствујуће у његовој бивствујућности, већ у исто време посматра оно бивствујуће које сасвим одговара бивствујућности, посматра оно највише бивствујуће. То бивствујуће, τό θεῖον, оно божанско, зове се, у некој чудној двосмислености, и „бивствовање”. Као онтологија, прва филозофија истовремено је теологија уистину-бивствујућег. Тачније би било назвати је теологијом. Наука о бивствујућем као таквом јесте сама по себи онто-теолошка.

Према томе, Хегел приказ појавног знања не назива науком искуства свести, већ „науком”. Она је само део „те” науке. Зато изнад наслова *Наука искуства свести* изричито стоји још и *Први део*. Наука искуства свести указује сама по себи на други део науке. Други део је по рангу тако мало подређен првом као што је теологија у оквиру прве филозофије мало подређена онтологији. Али теологија не стоји ни испред онтологије. Та два дела нису ни једнаковредна. Они су увек на свој начин исто. Говор у првом и другом делу јесте нешто спољашње, али он није ништа случајно јер од Платона и Аристотела па све до Ничеа темељ јединства онто-теолошке суштине метафизике тако је скривен да се о њему ни не поставља питање. Уместо тога, онтологија и теологија наизменично су у недоумици да ли је једна или друга наука унутар прве филозофије прва и права. За Хегела, наука искуства свести, то јест онтологија уистину бивствујућег у његовом тубивствовању, указује на други део науке као на „праву науку”.

Шеснаести одељак с којим се завршава овде-разматрани Хегелов текст отвара поглед на ту везу. Али она се ипак показује само онда кад имамо у виду да искуство јесте бивствујућност бивствујућег које присуствује као свест у својим облицима. Присутност присуствујућег, οὐσία ὄν-а, већ је за грчке мислиоце, откако се ὄν схвата као φύσις, φαίνεσθαι: самопоказујуће појављивање. Дакле, разноврсност присуствујућег (τὰ ὄντα) замишља се као оно што се у свом појављивању једноставно прихвата и прима: τὰ δοκοῦντα. Δόξα непосредно узи-

ма и прихвата присуствујуће. Насупрот томе, νοεῖν је оно рабазирање које узима присуствујуће као такво и разабире га с обзиром на његово присуствовање. Будући да је ὄν, присуствујуће, двосмислено, да значи и само присуствујуће и присуствујућ, ὄν је – суштински нужно и једнако изворно – у односу према νοεῖν -у и δόξα-и.

И бивствовање оног што у извесности јесте оно-знано има основну црту присуствовања. Оно су(т)ствује као појављивање. Али у присуствовању знања, то јест *subjectum*-а у смислу *res cogitans*-а, појављивање није више самопоказивање *ideae* као εἶδος-а, већ *ideae* као *perceptionis*. Појављивање је сада присуствовање на начин презентације у области репрезентације. Појављивање појавног знања јесте непосредно присуствовање свести. Али то присуствовање су(т)ствује на начин искуства. Заједно с искуством апсолут, дух, доспева у развијено „делокупно царство своје истине”. А моменти његове истине јесу облици свести који су у току искусивања одлагали све што је изгледало да је сваки пут само за природну свест оно што је истинито, па је утолико у њеној историји постојало увек само за њу. Ако се, међутим, искуство довршило, појављивање појавног доспело је у чисто сијање у облику којег апсолут апсолутно присуствује код самог себе и у облику којег постоји сама суштина. На основу тог чистог сијања влада власт која у самој свести изводи кретање искуства. У-искуству-владајућа власт апсолута гони свест к њеној „истинској егзистенцији”. „Егзистенција” ту значи присуствовање на начин самопојављивања. У тој тачки, чисто појављивање апсолута поклапа се са својом суштином.

Парусија је присутност у којој је апсолут код нас и у исто време, као апсолут, код самог себе. Дакле, у тој тачки, и приказ појављивања поклапа се с „правом науком духа”. Наука појавног знања води и прелази у праву науку. Права наука приказује како апсолут у својој апсолутности присуствује самом себи. Права наука је „наука логике”. Тај назив узет је из традиције. Логика се сматра знањем о појму. Али појам, у облику којег свест сама себи јесте свој појам, сада значи апсолутно самопоимање апсолута у сопственој апсолутној обузетости самим собом. Логика тог појма јесте онтолошка теологија апсолута. Она, као наука искуства свести, не приказује парусију апсолута, већ апсолутност у њеној парусији к самој себи.

У наслову „Наука *искусїва* свести” реч „искуство”, наглашена, налази се у средини. Она посредује свест науком. Оно што тај наслов значи у том погледу, одговара самој ствари. Као бивствовање свести, искуство је само по себи окретање којим свест приказује себе у свом појављивању. То значи: у приказивању искуство је наука. Али природно представљање схвата тај наслов непосредно и само у смислу да наука за предмет има искуство које је са своје стране искуство свести. Ипак, тим насловом насловљено је дело које изводи окретање свести тако што приказује то окретање. Окретање, међутим, окреће природну свест. Зато наслов остаје несхваћен све докле док се чита по навици природне свести. Оба генитива у наслову, „искуства” и „свести”, не значе *genitivus objectivus*, већ *genitivus subjectivus*. Свест, а не наука, јесте субјект који постоји на начин искуства. Искуство, пак, јесте субјект науке. С друге стране, неоспорно је да *genitivus objectivus* има смисла, али само зато што важи *genitivus subjectivus*. Ако се добро размисли, ниједан нема предност у односу на другог. Оба, у свом субјектитету, означавају субјект-објект-односно апсолутног субјекта. С обзиром на тај однос, чија је суштина у искуству, ми тај наслов, пролазећи кроз средину посредујуће речи, морамо мислити и полазећи однатраг и крећући се напред.

Генитиви, и у једном и у другом значењу, означавају онај однос којим се користи окретање, а да никад посебно не мисли однос бивствовања према бивствујућем као однос бивствујућег према бивствовању. Дијалектичко кретање настањује се у простору који се, додуше, отвара окретањем, али који се као отвореност оног односа управо скрива. Скептички разговор између природне и апсолутне свести сагледава тај простор предвиђајући апсолутност апсолута. Дијалектичка скепса јесте суштина спекулативне филозофије. Генитиви који се појављују у наслову нису ни само субјективни, ни само објективни, нити су само њихов спој. Они припадају дијалектичко-спекулативном генитиву. Тај генитив показује се у наслову само зато што унапред прожима језик до којег долази искуство свести уколико он, језик, приказује искуство.

Првобитни наслов „Наука *искусїва* свести” отпада током штампања дела. Али текст који га објашњава остаје. Наслов се замењује другим насловом. Он гласи: „Наука феноменологи-

је духа”. Тако текст који је остао и који нигде не говори о феноменологији духа постаје право тумачења новог наслова. Нови наслов појављује се и у општем наслову под којим се дело 1807. године појављује: „Систем науке, први део, феноменологија духа”. А кад се дело, убрзо после Хегелове смрти, непромењено, поново појавило као други том Сабраних дела (1832), наслов је гласио још само: „Феноменологија духа”. Иза неупадљивог изостављања одређеног члана *die* (уместо *Die Phänomenologie des Geistes* стоји *Phänomenologie des Geistes*) крије се одлучујућа промена у Хегеловом мишљењу и у начину његовог саопштавања. Та промена, по својој садржини, тиче се система; временски, она следи убрзо по објављивању „Науке феноменологије духа”, и вероватно је проузрокована и убрзана Хегеловим преласком у нирнбершку гимназију – да у њој буде наставник. Школска настава оставила је трага и на његовој наставничкој делатности на универзитету, којој се касније вратио.

Општи наслов „Систем науке” у време појављивања „Феноменологије духа” вишезначан је у дијалектичко-спекулативном смислу. Он не значи: науке су по групама сврстане у неки измишљени поредак. Он такође не значи: филозофија повезано изложена као наука. „Систем науке” значи: наука је сама по себи апсолутна организација апсолутности апсолута. Субјектитет субјекта су(т)ствује тако да се, знајући себе, усмерава у потпуност свог склопа. То самоусмеравање јесте начин бивствовања на који јесте субјектитет. „Систем” је састављање апсолута који се скупља у своју апсолутност и који захваљујући тој састављености опстајава у присутности. Наука је субјект система, а не његов објект. Али она је субјект тако да, припадајући субјектитету, сачињава апсолутност апсолута. У време првог објављивања „Феноменологије духа” наука је за Хегела онто-теиолошко знање уистину-бивствујућег као бивствујућег. Она своју целовитост развија у два правца: у правцу „Науке феноменологије духа” и у правцу „Науке логике”. У то време, Хегелова „Наука логике” јесте апсолутна теиологија, а не онтологија. Онтологија се, напротив, развијала као „Наука искуства свести”. Феноменологија је „прва наука”, а логика је права наука унутар прве филозофије као истине бивствујућег као таквог. Та истина је суштина метафизике. Ипак, као ни Кант пре њега, и као ни касни Шелинг после њега, тако ни Хегел није савладао одавно-учвршћену моћ дидак-

тичке систематике школске метафизике. Ниче жестоко напада ту систематику само зато што његово мишљење мора да остане у суштинском, онто-теиолошком систему метафизике.

Зашто се Хегел одрекао првобитног наслова – „Наука *искусѝва* свести”? Ми то не знамо. Али можемо претпоставити. Да ли је устукнуо пред речи „искуство” коју је сам наглашио и коју је ставио у средину? Та реч је сада назив за бивствовање бивствујућег. За Канта, она је назив који означава једино-могуће теоријско сазнање бивствујућег. Да ли је ипак изгледало сувише смело учинити да поново зазвучи сазвучје изворног значења речи „искусити”, сазвучје које је Хегел, вероватно, имао у мислилачком уху: искусивање узети као извучилачко доспевање, а замахујуће доспевање – као начин присуствовања, εἶναι-а, бивствовања? Да ли је изгледало сувише смело тај стари тон уздићи до основног тона језика, језика којим дело говори, уздићи га и тамо где се реч „искуство” не појављује? Та реч појављује се на свим битним местима у делу – на прелазима. Додуше, она се повлачи у последњем главном делу, у којем се појављивање свести приказује као дух. С друге стране, у Предговору написаном после довршења дела још се говори о „систему искуства духа”.

Па ипак, наслов „Наука *искусѝва* свести” нестаје. Али с њим нестаје и реч „свѣст” из наслова дела, иако свест као самосвест чини суштинску област апсолутности апсолута, иако је свест тло нововековне метафизике, тло које је сада само себе присвојило као „систем науке” и које је себе потпуно изменило.

Наслов „Наука *искусѝва* свести” уступа место новом наслову: „Наука феноменологије духа”. Нови наслов направљен је по угледу на претходни наслов. Његове генитиве морамо такође да мислимо дијалектички-спекулативно. На место речи „искуство” долази назив „феноменологија”, већ уобичајен у школској филозофији. *Сушѝтина искусѝва јесѝе сушѝтина феноменологије*. Φαίνεσθαι, самопојављивање апсолутног субјекта названог „дух”, скупља се на начин разговора између онтичке и онтолошке свести. Оно „-логија” у речи „феноменологија” јесте λέγεσθαι у смислу двосмисленог διαλέγεσθαι које карактерише кретање у облику којег искуство свести јесѝе бивствовање свести. Феноменологија је самоскупљање говора разговора духа са својом парусијом. Феноменологија је на-

зав за тубивствовање духа. Дух је субјект феноменологије, а не њен предмет. Реч „феноменологија” ту нити означава неку филозофску дисциплину, нити је она ознака за посебну врсту истраживања коме је стало да опише оно што је дато. Пошто ипак самоскупљање апсолута у своју парусију захтева, по својој суштини, приказ, одређење „бити наука” већ припада суштини феноменологије, али не уколико је она, феноменологија, представљање духа, већ уколико је она тубивствовање, присутност духа. То је разлог што скраћени наслов „Феноменологија духа”, ако се о том наслову добро размислило, не прелази у нешто неодређено. Тај наслов нагони мишљење на последњу прибраност. „Феноменологија духа” значи: парусија апсолута у свом владању. Десет година после објављивања „Феноменологије духа” *феноменологија* је у школском систему „Енциклопедије” (1817) спала на уско ограничени део Филозофије духа. Назив „феноменологија” поново је, као и у XVIII веку, назив једне филозофске дисциплине. Она се налази између антропологије и психологије.

Али шта је феноменологија духа ако је она искуство свести? Она је скептицизам који се свршава. Искуство је разговор између природне свести и апсолутног знања. Природна свест је сваки-пут-у-своје-време-исторично-тубивствујући дух. Али дух није идеологија. Он је, као субјектитет, стварност стварног. Исторички духови сами по себи увек остају окренути самима себи. А апсолутно знање је приказ појављивања тубивствујућег духа. Оно свршава „организацију” бивственог устројства царства духова. Ток малочас поменутог разговора скупља се на место до којег он, разговор, тек својим током долази (стиже) да би се, пролазећи га, на њему сместио и да би, стигавши тако, на њему присуствовао. Стизалачки ток разговора јесте пут очајања на којем свест оно своје још-не-истинито увек губи и жртвује појављивању истине. На свршетку разговора „скептицизма који се свршава” чују се речи: свршено је. Оне се чују на путу на којем сама свест умире смрћу у коју је отрже моћ апсолута. На крају дела Хегел феноменологију духа назива „голготом апсолутног духа”.

Наука феноменологије духа јесте теологија апсолута с обзиром на његову парусију на дијалектичко-спекулативни Велики петак. Ту умире апсолут. Бог је мртав. То значи све друго само не: нема Бога. „Наука логике” пак јесте наука у-по-

четку-код-себе-присуствујућег апсолута у његовом самознању као апсолутни појам. Она је теологија апсолутности апсолута пре стварања света. И једна и друга теологија јесу онтологија, јесу световне. Оне мисле световност света уколико свет ту значи: бивствујуће у целини које има основну црту субјектитета. Тако-схваћен свет одређује своје бивствујуће тиме што је оно презентно у репрезентацији која репрезентује апсолут. Наука апсолутног знања ипак није световна теологија света зато што секуларизује хришћанску и црквену теологију, већ зато што припада суштини онтологије. Онтологија је старија од сваке хришћанске теологије, која са своје стране мора да буде пре свега стварна како би у њој уопште могао да започне процес секуларизације. Теологија апсолута јесте знање бивствујућег као бивствујућег, знање које код грчких мислилаца показују своју онто-теолошку суштину и њој се покорава, а да никад не иде у темељ бивствујућег. У језику апсолутне науке показује се да хришћанска теологија по оном што она зна и по оном како она своје знано зна јесте метафизика.

Став: искуство свести јесте скептицизам који се свршава, и став: феноменологија је голгота апсолутног духа, спајају почетак и крај дела. Међутим, суштина „Феноменологије духа” није дело као достигнуће неког мислиоца, већ дело као стварност саме свести. Пошто је феноменологија искуство, бивствујућост бивствујућег, она је скупљање самопојављивања у појављивање из сијања апсолута.

Скупљалачко самоприбирање јесте пак неизговорена суштина воље. Воља хоће себе у парусији апсолута код нас. Сама феноменологија јесте бивствовање, на чији начин апсолут по себи и за себе јесте код нас. То бивствовање хоће уколико воља јесте његова суштина. Остаје да се размисли како бивствовање долази до те суштине.

„Бити код нас” припада апсолутности апсолута. Без тог „код нас” апсолут би био усамљеник који не би могао да се појави у појавном. Он не би могао да дође у своју нескривеност. Без тог долажења (φύσις-а) он не би био у животу (ζωή-у). Искуство је кретање разговора између природног и апсолутног знања. Оно је, на основу уједињујућег јединства у облику којег оно скупља, и природно знање и апсолутно знање. Оно је природа природне свести, која је историјска у случајности својих појавних облика. Оно је самопоимање тих облика у организа-

цији њиховог појављивања. Зато се дело и завршава реченицом: „... обоје заједно, појмљена историја, образују сећање и голтогу апсолутног духа, стварност, истину и извесност његовог престола, без кога би он био беживотни усамљеник.” Апсолуту, у његовој апсолутности, потребан је престо као узвишење на које се он спушта, а да се не понижава.

Парусија апсолута дешава се као феноменологија. Искуство је бивствовање саобразно којем апсолут хоће да буде код нас. Пошто приказ који по својој суштини припада искуству не треба да прикаже ништа друго него феноменологију у смислу парусије, већ на крају првог одељка, с којим дело и почиње, поменуто је оно с чим се дело и завршава – поменуто је парусија. Додуше, да је апсолут по себи и за себе већ код нас и да хоће да буде код нас, то се само наговештава у споредној реченици. На крају дела та споредна реченица постала је јединствена главна реченица. То „код нас” показало се као „не без нас”.

У „код нас”, које се налази на почетку текста који разматрамо, још се не мисли суштина тог „нас”. У „не без нас” на крају дела суштина тог „нас” је одређена. Ми смо они који, скептички и посебно, посматрају бивствовање бивствујућег и тако га истински поштују.

Круг се затворио. Последња реч дела утихњује у његовом почетку. Јер шеснаест одељака овде-разматраног текста, који се обично назива „уводом” у „Феноменологију духа”, већ су њен прави почетак.

Наслов „Увод” не постоји у оригиналном издању из 1807. године. Тек у накнадно придодатом Садржају тог издања део који следи после Предговора наводи се под насловом „Увод” – вероватно због неприлика насталих придодавањем Садржаја. Јер, у ствари, тај део није увод, па је свакако због тога, тек након што је дело било завршено, и написан опширни Предговор – да би се читалац припремио за оно што после Предговора следи. Тај део од шеснаест одељака није никакав увод јер он тако нешто и не може да буде. Он не може да буде тако нешто јер не постоји увод у феноменологију. Не постоји никакав увод јер увод у феноменологију и не може да постоји. Феноменологија духа јесте парусија апсолута. Парусија је бивствовање бивствујућег. За човека не постоји никакав увод у бивствовање бивствујућег јер човекова суштина у спровођењу бивствовања *јесће* само то спровођење. Уколико влада

оно „бити код нас” апсолута, ми смо већ у парусији. Ми никад не можемо да будемо у њу уведени било откуда. Али, како смо ми у парусији апсолута? Ми смо у њој по навизи природне свести. Природној свести све присуствујуће појављује се тако као да је једно поред другог. И апсолут њој се обично појављује као нешто поред осталог. И оно што је изнад обично представљеног бивствујућег јесте за њу, за природну свест, нешто њој-наспрамно. Оно је нешто нагоре-поред, – поред тога тада смо ми сами. Следећи кретање свог представљања, природна свест се задржава код бивствујућег и не осврће се на бивствовање, од којег је ипак, унапред и чак за то кретање, привучена бивствовању бивствујућег. Па ипак, ако и обрати пажњу на бивствовање, природна свест тврди да је бивствовање нешто апстрактно. То чиме свест бива вучена у своју суштину издаје се за нешто апстраховано. Преокретање њене суштине које би било веће од тог мњења није за природну свест могуће.

У односу на то преокретање бледје преокренутости у којима тумара природна свест, тумара тако што покушава једну преокренутост да уклони организовањем друге преокренутости, не сећајући се право преокретања. Отуд стална неопходност да свест себе преусмери из горепоменог неосвртања на бивствовање бивствујућег и да се окрене појављивању појавног. Природна свест не може да се уведе тамо где она већ није. Али у том окретању она не треба ни да напусти борављење усред бивствујућег. Њега, то борављење, она треба посебно да преузме у његовој истини.

Дословно узев, тих шеснаест одељака можемо сматрати објашњењем наслова који је отпао. Али ако се пође од саме ствари о којој се ту мисли, није реч о наслову књиге, већ о самом делу. Није реч ни о делу, већ о оном чији приказ то дело јесте: реч је о искуству, о феноменологији као су(т)ствујућем парусије апсолута. А опет, не да бисмо то узели к знању, већ да бисмо и сами били у искуству које *јесће* и *само* наше бивствовање, да бисмо, дакле, и сами били у том искуству, и то у старом, традиционалном смислу бивствовања: присуствујућ код... присуствујућег.

Део од шеснаест одељака јесте упућивање природне свести натраг у присвајање свог борављења. То присвајање дешава се окретањем свести којим свест доспева у искуство у облику којег се уистину дешава парусија апсолута. Из свог уо-

бичајеног представљања природна свест може да буде враћена и упућена у искуство само тако да то упућивање стално буде у вези с представама које природна свест на свој начин одмах за себе ствара о оном што она дочекује са захтевом апсолутног сазнавања. То везивање за мњење природног представљања обележава стил разматраних одељака и њихову повезаност.

Разматрани текст, с којим почиње права садржина дѐла, јесте почетак скепсе (гледања) која прожима скептицизам што се свршава. Почети скепсу (гледање) значи: видети апсолутност апсолута и задржати је. Тај текст је незаобилазна прилика да се природна свест подстакне да у себи самој пробуди знање у којем она већ јесте уколико је самој себи свој појам. Само ако смо већ извели окретање свести у којем се појављивање духа преусмерава к нама, појавно као појавно присуствује „за нас”. „За нас” управо не значи „у односу на нас”, обичне представљаче. „За нас” значи: „по себи”, то јест из апсолутности апсолута појављујућ у чистом простору апсолутовог појављивања.

Само ако смо текстом који разматрамо подстакнули на окретање као на прави приказ, приказ искуства свести може да почне. Приказ почиње апсолутно с апсолутношћу апсолута. Он почиње с крајњом влашћу воље парусије. Он почиње с крајњим одвајањем апсолута у свом појављивању. Да бисмо угледали то појављивање, морамо оно-појавно прихватити онакво какво се појављује, и своја мњења и мисли о њему држати подаље од њега. Али то дочекивање и изостављање јесу делање које поузданост и постојаност црпе једино из додатка окретања. Наш додаток састоји се у томе да у сусрет идемо појављивању појавне свести која се већ у парусији упутила к нама, да му идемо у сусрет скептички, то јест гледајућих очју, како бисмо били у току у облику којег искуство јесте феноменологија апсолута.

Приказ почиње тако што пушта да се апсолутно појави „чулна извесност”:

„Знање које пре свега или непосредно јесте наш предмет може да буде само оно знање које и *само* јесте непосредно знање, *знање непосреднога*, или *бивствувујућега*. Исто тако *нејепосредно* или *прихваћајући* морамо се и ми понашати; не смео, дакле, у том знању, онаквом какво нам се указу-

је, ништа мењати, и морамо поимање држати подаље од схватања.”

Ако је извршен приказ појављивања чулне извесности, онда је из оног што та извесност сматра бивствујућим и истинитим настало бивствовање тог бивствујућег и истинитог као нови предмет, као истина извесности, извесности која је самосвест што зна саму себе. Приказ појављивања „истине извесности о самом себи” почиње са следећим реченицама:

„У досадашњим облицима извесности, за свест је оно-што-је-истинито нешто што је другачије од ње саме. Али појам тог истинитог ишчезава из искуства о њему; какав је предмет био непосредно *по себи*: оно-бивствујуће чулне извесности, конкретна ствар опажања, моћ разума, он се напротив показује да уистину није такав, већ да се то *по себи* показује као начин на који он постоји за нешто друго; појам о том предмету укида се у стварном предмету или се прва непосредна представа укида у искуству, и извесност се изгубила у истини.”

НИЧЕОВЕ РЕЧИ „БОГ ЈЕ МРТАВ”

Следеће објашњење јесте покушај да се укаже онамо одакле ће можда једнога дана бити постављено питање о суштини нихилизма. Ово објашњење потиче из мишљења које почиње први пут да стиче јасност о Ничеовом положају у историји западне метафизике. Указати значи објаснити један од стадијума западне метафизике, вероватно њен последњи стадијум зато што се друге могућности метафизике више не виде утолико што метафизика просредством Ничеа у извесном смислу лишава саму себе своје суштинске могућности. Због обрта који је извршио Ниче, метафизичи остаје још само изокретање у своју несуштину. Натчулно постаје непостојани производ чулног. А чулно таквим обарањем своје супротности пориче сопствену суштину. Одстрањивање натчулног уклања и оно-чисто-чулно, а тиме и њихову разлику. Одстрањивање натчулног завршава се на „ни... ни...”, што се тиче разликовања чулног ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$) и нечулног ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$). Одстрањивање се завршава бесмисленошћу. Па ипак, оно остаје непромишљена и несавладива претпоставка заслепљених покушаја да се пуким о-смишљавањем избегне оно-бесмислено.

У оном што следи, метафизика се свуда схвата као истина бивствујућег као таквог у целини, а не као учење неког мислиоца. Сваки мислилац има свој основни филозофски став у метафизичи. Зато метафизика може да се назове његовим именом. Али у складу с тим како се овде мисли метафизика, то никако не значи да је било која метафизика дело и својина мислиоца као личности у јавном простору културног стварања.

У свакој фази метафизике појављује се одговарајућа деоница пута који судбина бивствовања крчи себи кроз бивствујуће у епохама истине што се нагло појављују. Сам Ниче ток западне историје тумачи метафизички, и то као успон и развој нихилизма. Промисљање Ничеове метафизике постаје размишљање о ситуацији и месту данашњег човека, чија је судбина у погледу њене истине још слабо истражена. Ипак, свако такво размишљање, ако није само испразно понављање, превазилази оно о чему се размишља. То превазилажење није надвисивање, нити је премашивање, а није ни превладавање. То што размишљамо о Ничеовој метафизици не значи да сада поред његове етике, сазнајне теорије и естетике узимамо у обзир пре свега његову метафизику, већ значи само: ми покушавамо да Ничеа-мислиоца узмемо озбиљно. А мислити и за Ничеа значи: бивствујуће представити као бивствујуће. Свако метафизичко мишљење јесте онто-логија, или уопште није ништа.

Што се тиче овог нашег покушаја размишљања, ради се о томе да се припреми једноставан и неупадљив корак мишљења. Припремно мишљењу стало је до тога да осветли простор унутар којег би само бивствовање могло човека – у погледу његове суштине – опет да прими у почетни однос. Суштина таквог мишљења јесте да буде припремно.

То суштинско и стога свуда и у сваком погледу само припремно мишљење креће се неприметно. Ту свако са-мишљење, чак и најнезналачкије и најнеспретније, јесте суштинска помоћ. Са-мишљење постаје неупадљива, важношћу и корисношћу неоправдива сетва сејача који можда никад не виде изданке ни плодове и који не знају за жетву. Они служе сетви, још пре тога – њеној припреми.

Сетви претходи орање. Треба искрчити поље које је због неизбежне превласти тла метафизике морало да остане непознато. Треба то поље најпре наслутити, затим пронаћи, а онда обрадити. Треба први пут проћи стазом што води к том пољу. Много је још непознатих пољских путева. Сваком мислиоцу ипак је додељен само један, његов пут, чијим трагом увек изнова мора корачати тамо-амо, да би га се на крају држао као свога пута, који му ипак никад не припада, и да би казивао оно што може да се искуси на том и ни на којем другом путу.

Можда је наслов *Бивствовање и време* знак на таквом једном путу. У складу са суштинским, од саме метафизике траженим и увек изнова покушаваним преплитањем метафизике с наукама, које су потомци саме метафизике, припремно мишљење мора понекад да се креће и у окружењу наука, будући да оне још увек у разноврсним облицима – било хотимично, било модусом свог важења и деловања – полажу право да представљају основну форму знања и свега што је знању доступно. Што недвосмисленије науке теже својој предодређеној техничкој суштини и свим њеним обележјима, то јасније постаје питање о оној могућности знања на коју се у техници полаже право, о њеној врсти, њеним границама, њеној правој могућности.

Припремно мишљење и његово извршење нису могући без васпитања – треба научити мислити усред наука. Тешко је за то пронаћи одговарајућу форму, тако да се васпитање у мишљењу не би бркало с истраживањем и ученошћу. Та намера је у опасности пре свега онда кад мишљење, у исто време с тим, стално мора тек да пронађе сопствено пребивалиште. Мислити усред наука значи проћи поред њих, а не претрети их.

Не знамо које могућности судбина западне историје чува за наш народ и за Запад. Спољашње уобличење и устројење тих могућности и није оно најпрече. Важно је само да ми, учећи се мишљењу, а у исто време поучавајући друге мишљењу, останемо на путу и да смо ту у правом тренутку.

По свом циљу и значају, објашњење које следи остаје у кругу оног истог искуства на основу којег је мишљено *Бивствовање и време*. Један догађај непрекидно заокупља мишљење – реч је о томе да се, додуше, у историји западног мишљења, од самог почетка, бивствујуће мисли с обзиром на бивствовање, а да ипак истина бивствовања остаје немишљена и да као могуће искуство није мишљењу само ускраћена, већ да западно мишљење управо у облику метафизике, и не знајући то, прикрива догађај тог ускраћивања.

Стога се припремно мишљење нужно задржава у области историјског размишљања. За то мишљење историја није след епоха, већ једна једина близина истог које на неизрачунљиве начине судбине и из променљиве непосредности приступа мишљењу.

Сада је наше размишљање усмерено к Ничеовој метафизици. Његово мишљење је у знаку нихилизма. Тако се назива историјско кретање које је препознао Ниче, а које прожима и претходне векове и које одређује садашње столеће. Своје тумачење тог кретања Ниче сажима у кратку реченицу: „Бог је мртав.”

Могло би се претпоставити да те речи – „Бог је мртав” – изражавају мишљење атеиста Ничеа, мишљење лично и стога једнострано, па га није тешко оповргнути указивањем на чињеницу да у наше време много света иде у цркву подносићи невоље на основу хришћански одређеног поверења у Бога. Али остаје питање да ли су наведене Ничеове речи само егзалтирано схватање мислиоца о којем нећете пропустити да кажете како је он на крају полудео. Може се још упитати: не изговара ли ту Ниче речи које су се у метафизички одређеној историји Запада све време тихо изговарале. Пре него што пожуримо да изнесемо свој суд о тим речима, морамо покушати да их мислимо онако како су оне биле замишљене. Зато је савсвим умесно да се остави по страни свако пренагљено мишљење, које се намеће чим се изговоре те страшне речи.

У оном што следи покушаћемо, размишљајући, да Ничеове речи објаснимо у неким њиховим суштинским аспектима. И још једном да нагласимо: Ничеове речи означавају судбину Запада током његове двохиљадугодишње историје. Не бисмо смели, неприпремљени какви сви јесмо, помислити да ћемо једним предавањем о тим Ничеовим речима променити ту судбину или да ћемо је у најгорем случају довољно упознати. Па ипак, сада је једно потребно – да из размишљања примимо поуку и да на путу поуке учимо да размишљамо.

Али ниједно објашњење не може да се задовољи тиме што ће суштину ствари извући из текста – оно, нимало се тиме не хвалећи, мора ту да приложи и нешто своје. Тај додатак неупућени човек, сматрајући садржајем текста то и то, увек осећа као нешто учитано у текст од стране тумача, и – притежавајући право да суди – подвргава га критици. Ипак, право објашњење никад не разуме текст боље него аутор – али га разуме другачије. Међутим, то-друго мора да буде такво да погађа оно-исто о чему размишља тумачени текст.

Речи „Бог је мртав” Ниче је први пут изговорио у трећој књизи списа *Весела наука* објављеног 1882. године. С тим списом почиње Ничеов пут к уобличењу његовог основног мета-

физичког става. Између тог списка и узалудног труда око обликовања планираног главног дела налази се објављивање књиге *Тако је говорио Заратустра*. Планирано главно дело никад није довршено. Једно време Ниче је намеравао да га назове *Воља за моћ*, с поднасловом „Покушај превредновања свих вредности”.

Чудна мисао о смрти Бога и о умирању богова била је позната већ младом Ничеу. У једној забелешци из времена рада на свом првом спису, *Рођењу и прагедије*, Ниче пише (1870): „Верујем у прагерманску изреку: сви богови морају да умру.” На крају своје расправе *Вера и знање* (1802) млади Хегел пише о „осећању на којем се темељи религија новог времена, о осећању: сâм Бог је мртав...”. Хегел, за разлику од Ничеа, мисли на нешто друго. Па ипак, између њих, Хегела и Ничеа, постоји суштинска веза која се крије у суштини сваке метафизике. И Паскалове речи узете из Плутарха: *Le grand Pan est mort* (*Pensées*, 695), припадају, иако из супротних разлога, истој области.

Чујмо најпре потпун текст одломка бр. 125 из списа *Весела наука*. Одломак носи наслов „Суманути човек” и гласи: *Суманути човек*. – Зар нисте чули за оног суманутог човека који је у пò бела дана упалио фењер, одјурио на трг и тамо без престанка викао: „Тражим Бога! Тражим Бога!” А пошто су се тамо управо били окупили многи који нису веровали у Бога, он је изазвао велик смех. Да ли се изгубио? – питао је један. Да ли је залутао као дете? – питао је други. Или се он претвара? Да ли нас се боји? Да ли је пошао на брод? Путује ли из земље? Тако је гомила викала и смејала се. Суманути човек улетео је међу њих, погледом их стрељајући. „Куд се део Бог?” – узвикнуо је. „Сада ћу вам рећи! Ми смо га убили – ви и ја. Сви смо ми његове убице! А како смо га убили? Како смо могли да попијемо море? Ко нам је дао сунђер да обришемо сав хоризонт? Шта смо урадили одвојивши земљу од сунца? Куда она сада лети? Куда летимо сви ми? Даље од сваког сунца? Зар не падамо непрекидно? И уназад, и на бок, и напред, и на све стране? Постоји ли још 'горе' и 'доле'? Не блудимо ли као кроз бесконачно Ништа? Зар не осећамо дах празног простора? Није ли захладнело? Не спушта ли се непрекидно ноћ и све више и више ноћи? Зар не треба, усред бела дана, да упалимо фењере? И зар не чујемо буку гробара који сахрањују Бога? Не

осећамо ли задах распадања Бога? – чак се и богови распадају! Бог је мртав! Бог остаје мртав! И ми смо га убили! Како да се утешимо, ми убице над убицама? Најсветије и најмоћније што је свет до сада имао искрварило је под ударцима наших ножева – ко ће с нас обрисати крв? Којом водом да се оперемо? Које ћемо покајничке свечаности, које ћемо свете игре морати да измислимо? Није ли величина тог чина превелика за нас? Не морамо ли и сами да постанемо богови како бисмо се показали достојни тог чина? Никад није било већег чина – захваљујући њему, ко год се роди после нас, ући ће у историју вишу него што је била сва историја до сада!” – Ту је суманути човек заћутао и поново погледао своје слушаоце: они су такође слушали и зачуђено га гледали. На крају је бацио фењер на земљу, тако да се он разбио и угасио. „Прерано сам дошао”, рече тада, „још није моје време. Тај нечувени догађај још је на путу, још путује – он још није допро до људских ушију. Муњи и грому потребно је време, светлости звезда потребно је време, делима је потребно време, чак и након што су учињена, да би се видела и чула. Тај чин је, од људи, још увек удаљенији него и најудаљеније звезде – а они су га ипак извршили!” Причало се још да је истога дана суманути човек упадао у цркве и у њима певао *Requiem aeternam deo*. Када су га изводили напоље и тражили да им одговори зашто то чини, он им је сваки пут узвратио једним те истим речима: „Па шта су још те цркве ако нису гробнице и надгробни споменици Божји?”

Четири године касније (1886) Ниче је четирма књигама *Веселе науке* придодео пету с насловом „Ми неустрашиви”. Први одломак те књиге (афоризам 343) назван је: *Шта значи наша ведрина?* Он почиње овако: „Највећи новији догађај – ‘Бог је мртав’, вера у хришћанскога Бога постала је неверодостојна – почиње већ да баца своје прве сенке на Европу.”

Из те реченице јасно је да се Ничеове речи о смрти Бога односе на хришћанскога Бога. Али ништа мање није извесно, и то треба знати од самог почетка, да у Ничеовом мишљењу речи „Бог” и „хришћански Бог”, служе за означавање натчулног света уопште. Бог је назив за област идеја и идеала. Та област натчулног, почев од Платона, тачније речено, од времена касногрчког и хришћанског тумачења Платонове филозофије, сматра се истинским и, у правом смислу речи, ствар-

ним светом. За разлику од њега, чулни свет само је оностран, променљив и стога чисто привидан, нестваран свет. Оностранни свет је долина суза за разлику од горњег света вечног блаженства у оностраности. Ако, као што је то још Кант урадио, чулни свет назовемо у ширем смислу физичким, тада је натчулни свет метафизички свет.

Речи „Бог је мртав” значе: натчулни свет је без делотворне снаге. Он не дарује живот. Дошао је крај метафизици, то јест, за Ничеа, западној филозофији схваћеној као платонизам. Сопствену филозофију Ниче схвата као кретање против метафизике – за њега то значи против платонизма.

Као пуко противкретање она ипак, попут сваког „анти-”, нужно остаје у суштини оног против чега наступа. Ничеово кретање против метафизике, као пуко извртање метафизике, јесте безизлазно заплитање у метафизику, тако да се метафизика ограђује од своје суштине и као метафизика никада није у стању да мисли сопствену суштину. Стога је за метафизику и посредством ње скривено оно што се у њој дешава и што се заправо дешава као метафизика.

Ако је Бог као натчулни темељ и као циљ свега стварног мртав, ако је натчулни свет идеја изгубио своју обавезујућу и, пре свега, своју подстицајну и градителску снагу, тада не остаје више ништа чега би се човек држао и по чему би се равнао. Зато у прочитаном одломку и стоји питање: „Не блудимо ли као кроз бесконачно Ништа?” Речи „Бог је мртав” садрже тврдњу да се то Ништа шири. Ништа ту значи: одсуство натчулног, обавезујућег света. Нихилизам, „најнепријатнији од свих гостију”, стоји пред вратима.

Покушај да се објасне Ничеове речи „Бог је мртав” значи исто што и задатак да се изложи шта Ниче подразумева под нихилизмом и да се тако покаже какав је став самог Ничеа према нихилизму. Пошто се, међутим, реч „нихилизам” често употребљава само ради прављења буке и ради изазивања недоумица, а неретко и као погрдна реч, потребно је да се зна шта она значи. Није свако ко се позива на своју хришћанску веру или на било које метафизичко убеђење, већ тиме изван нихилизма. Али и обрнуто, није нихилист свако ко размишља о Ничему и о његовој суштини.

Реч „нихилист” радо се изговара таквим тоном као да је и сâм тај назив, чак и ако се не размишља док се изговара, већ

довољан као доказ да већ размишљање о Ничему води паду у Ништа и да значи увођење диктатуре Ничег.

Треба уопште да се запитамо да ли реч „нихилизам”, ако се узме строго у оном смислу у којем се мисли у Ничеовој филозофији, има само нихилистичко, то јест негативно, к-ништавном-Ничем-водеће значење. При нејасној и произвољној употреби речи „нихилизам” потребно је стога, већ и пре подробног разматрања оног што о нихилизму каже сам Ниче, да нађемо право с.г.ановиште с којег тек можемо да поставимо питање о нихилизму.

Нихилизам је историјско кретање, а није некакво схватање, некакво учење које неко заступа. Нихилизам покреће историју на начин једва сазнатог темељног процеса унутар судбине западних народа. Нихилизам зато и није само историјска појава међу другим историјским појавама, није само духовно струјање које се у историји Запада среће поред других духовних струјања, – поред хришћанства, хуманизма, просветитељства.

Ако га мислимо у његовој суштини, нихилизам је пре темељно кретање у историји Запада. И дубина тога кретања таква је да његов развој може за последицу да има још само светске катастрофе. Нихилизам је светскоисторијско кретање оних народа који су увучени у сферу утицаја новог века. Зато он и није појава тек садашње епохе, нити је производ тек деветнаестог века, када се, додуше, изоштрио поглед за нихилизам и ушла у употребу сама та реч. Исто тако нихилизам није производ појединих нација, чији мислиоци и писци говоре о нихилизму. Они који умишљају да су од њега слободни можда га најтемељније развијају. Тај најнепријатнији гост непријатан је и зато што не може да каже откуд потиче.

Нихилизам не влада ни само онда кад се пориче хришћански Бог, побија хришћанство или, рецимо, слободномислилачки проповеда примитивни атеизам. Све дотле док гледамо искључиво на то неверје које се одвраћа од хришћанства и на његове појавне облике, поглед нам се задржава на спољашњим и оскудним фасадама нихилизма. Говор суманутог човека баш каже да речи „Бог је мртав” немају ничег заједничког с мишљењем доконих брбљиваца који „не верују у Бога”. До таквих људи без вере нихилизам – судбина њихове историје – још није ни продро.

Све дотле док речи „Бог је мртав” схватамо само као формулу неверја, ми их узимамо у теолошко-апологетском смислу и занемарујемо оно о чему се код Ничеа ради, то јест занемарујемо размишљање које промишља оно што се већ десило с истином натчулног света и с њеним односом према човековој суштини.

Зато се нихилизам, како га је разумео Ниче, не поклапа ни са чисто негативно представљеним стањем, када се више не може веровати у хришћанскога Бога библијског откривења, баш као што ни Ниче под хришћанством не подразумева хришћански живот који је једном, кратко време, постојао пре састављања јеванђеља и пре Павлове мисионарске делатности. За Ничеа, хришћанство је историјска, светскополитичка појава Цркве и њеног захтева за влашћу, појава у оквирима обликовања западног човека и његове нововековне културе. Хришћанство у том смислу и хришћански дух новозаветне вере нису једно те исто. И нехришћански живот може да потврђује хришћанство и да га употребљава као чинилац моћи, баш као што и, обрнуто, хришћанском животу није преко потребно хришћанство. Зато расправа с хришћанством није, ни у ком случају и безусловно, борба с хришћанским духом, баш као што ни критика теологије није већ критика вере чије би тумачење морала да буде теологија. Све дотле док пренебрегавамо та суштинска разликовања, ми остајемо на нивоу безвредних борби погледâ на свет.

У изреци „Бог је мртав” реч „бог”, ако се о њој суштински размисли, замењује натчулни свет идеала који садрже циљ живота, циљ што постоји изнад овоземаљског живота, и који на тај начин одозго и тако на извештан начин споља одређују живот. Када почне да нестаје некривотворена, црквено одређена вера у Бога, када се поготово наука о вери, теологија, ограничава и потискује у њеној улози да служи као меродавно објашњење бивствујућег у целини, тада се тиме ни у ком случају још не разбија основни склоп по којем земаљским, чулним животом влада циљ што сеже у област натчулног.

На место изчезлог ауторитета Бога и несталиг ауторитета Цркве с њеном проповедничком мисијом ступа ауторитет савести, надире ауторитет ума. Против њих устаје социјални инстинкт. Бекство из света у област натчулног замењује се историјским напретком. Онострани циљ вечног блаженства

претвара се у овоземаљску срећу већине. Старање о религијском култу замењује се надахнутим стварањем културе или ширењем цивилизације. Стваралаштво, раније својствено библијском Богу, сада постаје одлика људске делатности. Људско стварање прелази, на крају, у пословање.

Оно што жури да заузме место натчулног света јесу модификације хришћанско-црквене и теолошке интерпретације света, која је своју схему *ordo*-а, хијерархијског поретка бивствујућег, преузела из хеленистичко-јеврејског света, чијем је основном склопу темеље поставио Платон на почетку западне метафизике.

Област суштине и догађаја нихилизма јесте сама метафизика, али увек под претпоставком да, примењујући реч „метафизика“, под њом не подразумевамо неко филозофско учење, а још мање неку посебну филозофску дисциплину, већ да мислимо на основни склоп бивствујућег у целини, под условом да се у том склопу разликују чулни и натчулни свет и да се први ослања на други и да њиме буде одређен. Метафизика је историјски простор у којем судбина постаје то да натчулни свет, идеје, Бог, морални закон, ауторитет ума, напредак, срећа већине, култура, цивилизација губе градитељску снагу и постају ништавни. То суштинско распадање натчулног називамо труљењем. Зато неверје у смислу отпадништва од хришћанског верског учења никад није суштина и темељ нихилизма, већ је оно увек само његова последица; јер може се десити да и само хришћанство представља последицу и одређени израз нихилизма.

На основу тога сазнајемо и последњу заблуду у коју можемо пасти када настојимо да схватимо и да, наводно, оповргнемо нихилизам. Не схвативши нихилизам као историјско кретање које већ дуго траје и чији суштински темељ почиња у самој метафизици, људи подлежу опасној страсти да појаве које су већ и само последице нихилизма сматрају самим нихилизмом или да последице и учинке приказују као узроке нихилизма. Немисаоно се прилагођавајући том начину представљања ствари, људи се већ деценијама привикавају да владавину технике или побуну маса наводе као узроке историјског стања епохе и да духовну ситуацију времена неуморно рашчлањују у складу с таквим аспектима. Али свака, и најзначајнија и најоштроумнија анализа човека и његовог положаја

унутар бивствујућег остаје немисаона и ствара само привид размишљања, све док она пропушта да мисли на место човекове суштине и да то место спознаје у истини бивствовања.

Све док само појаве нихилизма сматрамо самим нихилизмом, став према нихилизму остаје површан. Он, тај став, није у стању ни најмању ситницу да помери с места чак ни онда кад извесну страственост отпора црпе из незадовољства светском ситуацијом, или из половично признатог очајања, или из моралне озлојеђености, или из охоле надмоћности верника над другима.

Насупрот свему томе потребно је једно – да почнемо размишљати. Питајмо стога самог Ничеа шта подразумева под нихилизмом, и оставимо испрва отвореним да ли Ниче тим подразумевањем погађа суштину нихилизма, и може ли је он погодити ако тако схвата нихилизам.

У једном запису из 1887. године Ниче поставља питање (*Воља за моћ*, афоризам 2): „Шта значи нихилизам?“ И одговара: „То да се обезвређују највише вредности.“

Тај одговор је наглашен, и придодато му је следеће објашњење: „Недостаје циљ; недостаје одговор на питање – 'зашто?'“

Према том запису, Ниче схвата нихилизам као историјски процес. Он интерпретира тај процес као обезвређивање досадашњих највиших вредности. Бог, натчулни свет као уистину бивствујући и свеодређујући свет, идеали и идеје, циљеви и разлози, који одређују и носе све бивствујуће и посебно људски живот, – све се то ту представља у смислу највиших вредности. Према још и сада уобичајеном мишљењу, под тим вредностима подразумевају се истинито, добро и лепо: истинито, то јест стварно бивствујуће; добро, то јест оно о чему се свуда ради; лепо, то јест поредак и јединство бивствујућег у целини. Али највише вредности обезвређују се већ и тиме што се увиђа да се идеални свет никада не може остварити у оквирима реалног света. Пољуљана је обавезност највиших вредности. Поставља се питање: чему те највише вредности ако оне у исто време не обезбеђују јемство, путеве и средства остваривања циљева који су у њима постављени?

Али ако бисмо Ничеово одређење суштине нихилизма – нихилизам је обезвређивање највиших вредности – узели саввим дословно, онда бисмо дошли до оног схватања суштине

нихилизма које је у међувремену постало уобичајено и чија се уобичајеност подупире већ самом ознаком „нихилизам“, по којој обезвређивање највиших вредности очигледно значи пропаст. Али за Ничеа нихилизам ни у ком случају није само појава пропадања, већ је нихилизам као основни процес западне историје у исто време и пре свега законитост те историје. Зато је Ничеу и у размишљањима о нихилизму мање важно да историјски опише ток обезвређивања највиших вредности и да на крају из тога израчуна пропаст Запада; нихилизам Ниче мисли као „унутрашњу логику“ западне историје.

Ниче при том схвата да, напоређо с обезвређивањем досадашњих највиших вредности за свет, сам свет ипак не престаје да постоји и да управо тај вредности-лишени свет неминовно гони на постављање нових вредности. Пошто су досадашње највише вредности склоне паду, постављање нових вредности претвара се, у односу на досадашње вредности, у „превредновање свих вредности“. „Не“ досадашњим вредностима потиче из „да“ новим вредностима. Пошто, по Ничеовом мишљењу, за то „да“ нема ни могућности посредовања ни могућности компромиса с досадашњим вредностима, безусловно „не“ припада том „да“ новим вредностима. Да би се безусловно новог „да“ обезбедила од повратка досадашњим вредностима, то јест да би се постављање нових вредности утемељило као кретање против старих вредности, Ниче и ново постављање вредности назива нихилизмом, то јест таквим нихилизмом посредством којег се обезвређивање досадашњих вредности завршава постављањем нових и једино меродавних вредности. Ту меродавну фазу нихилизма Ниче назива „свршеним“, то јест класичним нихилизмом. Под нихилизмом Ниче подразумева обезвређивање досадашњих највиших вредности. Али у исто време он се позитивно односи према нихилизму у смислу „превредновања свих досадашњих вредности“. Зато реч „нихилизам“ остаје вишезначна, и, ако се има у виду крајње значење, она је пре свега двозначна уколико у једном случају означава пуко обезвређивање досадашњих највиших вредности, а у другом и безусловно кретање које је супротно обезвређивању. Двозначно у том смислу већ је и оно што Ниче наводи као предформу нихилизма, песимизам. По Шопенхауеру, песимизам је веровање да у најгорем од свих светова живот није вредан да се живи и потврђује. Према том учењу, живот,

а то значи и бивствујуће као такво у целини, треба оповргавати. Тај песимизам, по Ничеу, јесте „песимизам слабости“. Он свему види само мрачну страну, свакој ствари налази разлог неуспеха и претендује да зна како ће све протећи у знаку свеprisутне несреће. Насупрот томе, песимизам снаге, песимизам као снага ничим се не заваља, види опасност, неће никакве копрене ни премазивања. Он увиђа сву фаталност напрегнутог очекивања да се врати оно што је раније било. Он аналитички продире у појаве и захтева свест о условима и снагама, који упркос свему омогућују да се савлада историјска ситуација.

Суштинскије размишљање показало би како се у оном што Ниче назива „песимизмом снаге“ довршава уздизање нововековног човека у безусловну владавину субјективности у оквирима субјективности бивствујућег. Посредством песимизма у његовим двома формама излазе на видело крајности. Крајности као такве претежу. Тако настаје стање безусловне заострености: или-или. Јавља се „међустање“ у којем, с једне стране, бива очигледно да се досадашње највише вредности не остварују. Свет изгледа као да је лишен вредности. А с друге стране, увиђање свега тога усмерава трагички поглед к извору новог постављања вредности, а да већ тиме свет не добија натраг своју вредност.

С обзиром на уздрману владавину досадашњих вредности може се, наравно, покушати и нешто друго. Наиме, ако је Бог – хришћански Бог – нестао са свог места у натчулном свету, само то место и даље остаје, иако као испражњено. И та испражњена област натчулнога, испражњена област идеалног света још може да се сачува. Празно место чак захтева да се изнова запоседне и да се одатле-ишчезли Бог замени нечим другим. Успостављају се нови идеали. По Ничеу (*Воља за моћ*, афоризам 1021 – из 1887. године), то се дешава помоћу учења о усређивању света и помоћу социјализма, а и помоћу Вагнерове музике – другим речима, то се дешава свуда где је „догматско хришћанство“ већ „одслужило свој век“. Тако се појављује „непотпуни нихилизам“. Ниче о томе каже (*Воља за моћ*, афоризам 28 – из 1887. године): „*Нейойшјуни* нихилизам, његове форме: ми живимо усред њега. Покушаји да се нихилизму умакне без превредновања досадашњих вредности: производе супротно, заостравају проблем.“

Ничеове мисли о непотпуном нихилизму можемо јасније и одређеније формулисати: непотпуни нихилизам замењује, додуше, досадашње вредности другим вредностима, али их и даље поставља на старо место, које се у неку руку чува као идеална област натчулног. Међутим, потпуни нихилизам мора да одстрани чак и само место вредности, да одстрани натчулно као област, па да у складу с тим вредности другачије постави и превреднује.

На основу тога бива јасно: потпуном, довршеном, дакле класичном нихилизму припада, додуше, „превредновање свих досадашњих вредности”, али превредновање не замењује на просто старе вредности новим. Превредновање постаје преокретање начина вредновања. Постављању вредности потребан је нов принцип, то јест принцип из којег ће оно произлазити и у којем ће пребивати. Постављању вредности потребна је друга област. Принцип не може више да буде свет натчулног, свет који је постао беживотан. Зато ће нихилизам који тежи к тако схваћеном превредновању потражити оно најживотијне. Сам нихилизам постаје тако „идеал пребогатог живота” (*Воља за моћ*, афоризам 14 – из 1887. године). У тој новој највишој вредности крије се другачија оцена живота, то јест оног у чему почива одређујућа суштина свега живог. Остаје стога да се запитамо шта Ниче подразумева под животом.

Указивање на различите степене и форме нихилизма показује да је нихилизам у Ничеовој интерпретацији свуда историја у којој се ради о вредностима, постављању вредности, обезвређивању вредности, превредновању вредности, о новом постављању вредности и, на крају и у ствари, о постављању принципа сваког постављања вредности, о таквом постављању при којем све почиње другачије да се вреднује. Највиши циљеви, основи и принципи бивствујућег, идеали и натчулно, Бог и богови – све се то унапред схвата као вредност. Зато Ничеов појам нихилизма довољно разумемо тек онда кад знамо шта Ниче подразумева под вредношћу. И тек на основу тога разумемо речи „Бог је мртав” онако како их је мислио Ниче. У довољној мери објаснити шта Ниче подразумева под речју „вредност” значи доћи до кључа за разумевање његове метафизике.

У деветнаестом веку уобичајено је да се говори о вредностима, да се мисли помоћу њих. Али тек услед ширења Ниче-

ових списа говор о вредностима постао је популаран. Говори се о животним вредностима, о културним вредностима, о вечним вредностима, о хијерархији вредности, о духовним вредностима за које се верује да се налазе, на пример, у антици. Учено бављење филозофијом и реформа новокантовства доводе до филозофије вредности. Граде се системи вредности, а у етици се прате слојевита слагања вредности. Чак се у хришћанској теорији Бог, *summum ens qua summum bonum*, одређује као највиша вредност. Наука се сматра слободном од вредности, и вредновања се пребацују на страну погледâ на свет. Вредност и вредносно постају позитивистичка замена за метафизичко. Што се чешиће говори о вредностима, то је неодређенији сам појам. А неодређеност са своје стране одговара нејасности с којом суштина вредности потиче из бивствовања. Јер ако се претпостави да вредност, на коју се непрекидно позивају, није ништа, она свакако мора своју суштину да има у бивствовању.

Шта Ниче подразумева под речју „вредност”? На чему се темељи суштина вредности? Зашто је Ничеова метафизика метафизика вредности?

У једној белешци (1887-1888) Ниче каже шта подразумева под вредношћу (*Воља за моћ*, афоризам 715): „Гледиште ’вредности’ јесте гледиште *услова одржања, услова њовећања* с обзиром на сложене творевине с релативном трајношћу живота у границама постајања.”

Суштина вредности почива на томе да је она гледиште. Вредност подразумева оно што се има у виду. Вредност значи становиште таквог гледања које смера на нешто или које, како кажемо, рачуна на нешто и при том мора да рачуна с другим. Вредност пребива у унутрашњој повезаности с некаквом количином, с квантумом, с бројем. Зато су вредности (*Воља за моћ*, афоризам 710 – из 1888. године) повезане с „нумеричком и мерном скалом”. Остаје још питање на чему се са своје стране темељи скала повећања и умањење.

Чим се вредност означи као гледиште, из тога следи нешто што је битно за Ничеов појам вредности: као гледиште, вредност се увек поставља гледањем и за гледање. То гледање је такво да оно види уколико је видело; да је оно видело утолико уколико је себи представило оно-виђено као такво и на тај га начин поставило. Тек услед тог представљајућег поставља-

ња тачка која је потребна за смерање на нешто и која тако води видну путању тог гледања, постаје становиште, то јест оно о чему се ради у гледању и у сваком делању које је вођено гледањем. Вредности, дакле, нису најпре нешто по себи, да би се затим, када се укаже прилика, узимале као гледишта.

Вредност је вредност уколико важи. Она важи уколико је постављена како оно о чему се ради. Она тако бива постављена смерањем и гледањем на нешто с чим се мора рачунати. Гледиште, поглед, видокруг – све то подразумева ту вид и гледање у смислу у којем су га одредили Грци, али који је прошао кроз преображај идеје (*idea*) од εἶδος-а до *perceptio*. Гледање је такво представљање које се, од Лајбница па наовамо, очигледније схвата као стремљење (*appetitus*). Све бивствујуће јесте представљајуће уколико бивствовању бивствујућег припада *nisus*, тежња к наступању која нешто наређује излажењу (појављивању) и тако одређује његово долажење. „Нисусност“ свега бивствујућег прихвата себе као такву и за себе поставља гледиште. Гледиште даје поглед који треба да се следи. Гледиште је вредност.

Заједно с вредностима као гледиштима постављају се, по Ничеу, *услови одржања, услови повећања*. Већ тим начином писања – између „услови одржања“ и „услови повећања“ испуштено је „и“ и замењено интерпункцијским знаком – Ниче јасно показује: по својој суштини, вредности су гледишта, и оне су зато увек и услови одржања и услови повећања. Где год се постављају вредности, увек се у виду морају имати обе врсте условљавања, на тај начин да јединствено остају повезане једна с другом. Очигледно само зато што је само представљајуће-стремеће бивствујуће по својој суштини такво да му је потребно то двојно гледиште. За шта су услови вредности као гледишта ако оне у исто време морају да условљавају како одржање тако и повећање?

Одржање и повећање означавају основне црте живота које су неодвојиве једна од друге. Суштини живота припада хтење да се расте, повећање. Свако одржање живота служи повећању живота. Сваки живот који се ограничи на голо одржање, већ је пропадање. Тако, на пример, осигурање животног простора никад живом бићу није циљ, већ само средство повећања живота. И обрнуто, повећани живот појачава ранију потребу за проширењем простора. Међутим, повећање није

могуће ако неко стање не остане одржано као осигурано и тако тек способно за повећање. Зато је живо биће обема-основним-цртама-повећања-и-одржања-повезана, то јест „сложена творевина живота“. Вредности као гледишта управљају гледањем „с обзиром на сложене творевине“. Гледање је сваки пут гледање животног погледа који прожима свако живо биће. Постављајући гледишта за живо биће, живот се у својој суштини показује као нешто што поставља вредности (уп. *Воља за моћ*, афоризам 556 – из 1885-1886. године).

„Сложене творевине живота“ упућене су на услове одржања и постојаности, и то тако да оно-постојано постоји само зато да би у повећању постало непостојано. Трајност тих сложених творевина живота почива на узајамном односу повећања и одржања. Зато је трајност релативна. Она остаје „релативна трајност“ живог бића, а то значи – живота.

По Ничеовим речима, вредност је „гледиште условâ одржања, условâ повећања с обзиром на сложене творевине с релативном трајношћу живота у границама постајања“. Сама по себи неодређена реч „постајање“ ту, као и уопште на појмовном језику Ничеове метафизике, не значи никакво протицање свих ствари, не значи пуко смењивање стања, нити значи некакво одвијање и неодређен развој. „Постајање“ значи ту прелаз од нечега к нечем, значи оно кретање и покретност које Лајбниц у *Монадолоџији* (§ 11) зове *changements naturels* што прожимају *ens qua ens, ens percipiens et appetens*. Тај прожимајући елемент Ниче мисли као основну црту свега стварног, то јест бивствујућег у ширем смислу. Оно што тако одређује бивствујуће у његовој *essentiâ* Ниче схвата као „вољу за моћ“.

Завршавајући своју карактеризацију суштине вредности речју „постајање“, Ниче том речју указује на основну област у коју уопште и једино спадају вредности и постављање вредности. „Постајање“ – то је за Ничеа „воља за моћ“. „Воља за моћ“ на тај је начин основна црта „живота“ – ту реч Ниче често употребљава и у широком значењу; у складу с тим значењем, „живот“ је у оквирима метафизике (уп. Хегела) био поистовећен с „постајањем“. Воља за моћ, постајање, живот, бивствовање у најширем смислу значе на Ничеовом језику једно те исто (*Воља за моћ*, афоризам 582 – из 1885-1886. године, и афоризам 689 – из 1888. године). У границама постајања живот, то јест живо биће обликује се у одговарајуће центре во-

ље за моћ. Према томе, ти центри су творевине власти. Такви-ма Ниче сматра уметност, државу, религију, науку, друштво. Зато Ниче и може да каже (*Воља за моћ*, афоризам 715): „'Вредност' је, у суштини, гледиште за увећавање или смањивање тих владалачких центара” (увећавање или смањивање у погледу њиховог владалачког карактера).

Уколико Ниче у наведеном ограничавању суштине вредности вредност схвата као гледишни услов одржања и повећања живота, а живот види утемељен на постајању као вољи за моћ, воља за моћ показује се као оно што поставља она гледишта. Воља за моћ је оно што на основу свог „унутрашњег принципа” (Лајбниц), као *nisus y esse-y ens*-а, процењује сагласно вредностима. Воља за моћ је темељ нужности постављања вредности и извор могућности вредносне процене. Ниче зато каже (*Воља за моћ*, афоризам 14 – из 1887. године): „*Вредносци и њихова њромена пропорционална су њорасциу моћи онога ко њосциваља вредносциу.*”

Ту је сасвим јасно: вредности су самом-вољом-за-моћ-постављени услови ње саме. Тек када се воља за моћ појављује као основна црта свега стварног, то јест када се обистини и када се, према томе, схвата као стварност свега стварног, показује се откуд потичу вредности и чиме се подупире и усмерава свака вредносна процена. Принцип постављања вредности сада је сазнат. Постављање вредности може убудуће да се изведе „принципијелно”, то јест тако што ће се поћи од бивствовања као основе бивствујућег.

Зато воља за моћ, као тај сазнати а то значи хтени принцип, јесте уједно принцип новог постављања вредности. Оно је ново зато што се први пут изводи свесно, на основу знања свог принципа. Постављање вредности је ново зато што оно самом себи осигурава свој принцип и то осигурање истовремено утврђује као вредност постављену на основу свог принципа. Међутим, воља за моћ, као принцип новог постављања вредности, у односу према досадашњим вредностима уједно је принцип превредновања свих досадашњих вредности. Будући да су досадашње највише вредности, с висине натчулног, владале над чулним, а склон те владавине јесте метафизика, заједно с постављањем новог принципа превредновања свих вредности врши се и преокретање сваке метафизике. То преокретање Ниче сматра превладавањем метафизике. Али сва-

ко такво преокретање само је заплитање у једно те исто што заслепљује само себе и што је постало нераспознатљиво.

Уколико, међутим, Ниче нихилизам схвата као законитост у историји обезвређивања досадашњих највиших вредности, а обезвређивање тумачи у смислу превредновања свих вредности, нихилизам – према Ничеовој интерпретацији – почива на владавини и распаду вредности, а тиме и на могућности постављања вредности уопште. Само постављање вредности темељи се на вољи за моћ. Зато се Ничеов појам нихилизма и Ничеове речи „Бог је мртав” могу довољно мислити тек на основу суштине воље за моћ. Стога ћемо направити последњи корак у расветљавању тих речи ако објаснимо шта Ниче мисли када својој књизи даје такав наслов – *Воља за моћ*.

Тај наслов – *Воља за моћ* – сматра се тако саморазумљивим да се не схвата зашто би се било ко још мучио да посебно објасни тај спој речи. Јер оно што значи воља, то може свако у свако доба да искуси на самом себи. Хтење је стермљење к нечем. Шта значи моћ, то свако из свакидашњег искуства познаје као вршење власти и примену силе. Дакле, воља „за” моћ несмуњиво је тежња да се стекне моћ.

Према том мишљењу, наслов *Воља за моћ* претпоставља две различите чињенице, које се накнадно повезују једна с другом: хтење, на једној, и моћ, на другој страни. Ако коначно запитамо о темељу воље за моћ, како поменуто не бисмо само описивали већ и објаснили, тада произлази да она очигледно, као стремљење к нечем што се још не поседује, потиче из осећања недостатка. Стремљење, вршење власти, осећање недостатка јесу стања (душевне моћи) и начини представљања, које обухватамо у психолошком сазнању. Зато објашњење суштине воље за моћ спада у психологију.

Све то што смо управо изложили о вољи за моћ и о њеној сазнатљивости јесте, додуше, разумљиво, али оно ни у ком погледу не дотиче оно што Ниче мисли у речима „воља за моћ”, и како он то мисли. Наслов *Воља за моћ* представља основне речи коначне Ничеове филозофије. Зато се Ничеова филозофија може назвати метафизиком воље за моћ. Шта значи воља за моћ у Ничеовом смислу, то ми никад не можемо схватити на основу било које популарне представе о хтењу и моћи, већ једино на путу размишљања о метафизичком мишљењу, а то у исто време значи о целини историје западне метафизике.

Следеће објашњење суштине воље за моћ јесте промишљање на основу управо тих повезаности. Међутим, иако се држимо самих Ничеових излагања, ми морамо јасније формулисати оно што је он рекао – јасније него што је он то непосредно урадио. А јасније је за нас увек само оно што је већ постало за нас значајније. Значајно је оно што нам се у свој суштини приближава. У свему што следи мислимо, као што смо и у горе реченом мислили, на основу *суштинне* метафизике, а не само на основу једне од фаза метафизике.

У другом делу књиге *Тако је говорио Заратустра*, која је изашла годину дана после *Веселе науке*, 1883. године, Ниче први пут помиње „вољу за моћ” у контексту из којег се она мора схватити: „Где сам нашао живо биће, нашао сам и вољу за моћ; чак и у вољи слуге нашао сам вољу да буде господар.”

Хтети значи хтети-бити-господар. Тако-схваћена воља чак је и у вољи слуге. Не, додуше, утолико што би слуга настојао да изађе из улоге слуге како би и сам постао господар. Пре слуга као слуга хоће да има неког испод себе коме би у својој служби заповедао и којим би се служио. Тако је он и као слуга господар. И бити-слуга значи хтети-бити-господар.

Воља није никакво жељење и никакво пуко стремљење к нечем, већ хтење само по себи јесте заповедање (уп. *Тако је говорио Заратустра*, I и II део; осим тога, в. *Воља за моћ*, афоризам 668 – из 1888. године). Суштина заповедања састоји се у томе што заповедник јесте господар у зналачком располагању могућностима делатног чињења. Оно што се у заповести заповеда јесте извршење тог располагања. Заповедник (а не тек извршилац заповести) у заповести се повинује том располагању и моћи располагања, а тиме се повинује и самом себи. На тај начин, заповедник је изнад самог себе уколико доводи у опасност и самог себе. Заповедати није исто што и издавати наређења другима; заповедати значи превладавати самог себе, – заповедати је теже него повиновати се. Воља је самосабирање у задатом. Само оном ко није у стању да се самом себи повинује, мора још посебно да се заповеда. К оном што воља хоће, она не стреми као к нечем што још нема. Воља већ има оно што хоће. Јер воља хоће своју вољу. Њена воља је оно што она хоће. Воља хоће саму себе. Она премашује саму себе. Дакле, воља као воља хоће да се узвиси над самом собом, па тако мора у исто време да се одвоји од себе и да се

себи потчини. Ниче зато и може да каже (*Воља за моћ*, афоризам 675 – из 1887-1888. године): „Уопште *хтети* значи исто што и хтети-постати-јачи, хтети-расти...” – „Јачи” ту значи „више моћи”, а то значи: само моћ. Јер суштина моћи је у господарству већ достигнутом степеном моћи. Моћ је моћ само докле док је она повећање моћи и док себи заповеда „више моћи”. Већ пуко успорење повећања моћи, већ пуко остајање на неком степену моћи јесте почетак губљења моћи. Суштини моћи припада да овладава самом собом. То овладавање припада самој моћи и потиче из саме моћи уколико је она заповест и уколико као заповест саму себе овлашћује да овлада одређеним степеном моћи. Тако је моћ, додуше, стално на путу к самој себи, али не као некаква за-себе-постојећа воља која, као стремљење, настоји да стекне моћ. Моћ опуномоћује себе за овладавање одређеним степеном моћи не ради тог степена, већ једино ради тога да би се саме себе домогла у безусловности своје суштине. У складу с тим одређењем суштине воље, хтење је тако мало некакво стремљење да је пре свако стремљење само накнадна или претходна форма хтења.

У наслову *Воља за моћ* реч „моћ” означава само суштину начина на који воља саму себе хоће уколико је она заповедање. Као заповедање, воља се спаја са самом собом, а то значи с оним што она хоће. То самосабирање јесте моћевствовање моћи. Воља за себе не постоји као што не постоји ни моћ за себе. Стога воља и моћ и нису повезане тек у вољи за моћ, већ воља као воља за вољу јесте воља за моћ у смислу опуномоћења за моћ. А суштина моћи је у томе да моћ, као воља која се повинује вољи, прати вољу. Воља за моћ је суштина моћи. Воља за моћ показује сву безусловност воље, воље која као чиста воља хоће саму себе.

Зато се вољи за моћ и не може супротставити воља за нешто друго, на пример „воља за Ништа”; јер и та воља још је воља за вољу, тако да Ниче може да каже (*Генеалозија морала*, Трећа расправа, афоризам 1 – из 1887. године): „...пре ће она (воља) хтети *Ништа*, него не хтети...”

„Хтети Ништа” никако не значи хтети пуко одсуство свега стварног, већ значи хтети управо оно-стварно, али то-стварно увек и свуда хтети као нешто ништавно, па тек посредством тог ништавног хтети уништење. У таквом хтењу моћ себи и даље осигурава могућност заповедања и могућност да буде господар.

Суштина воље за моћ, као суштина воље, јесте основна црта свега стварног. Ниче каже (*Воља за моћ*, афоризам 693 – из 1888. године): воља за моћ јесте „најунутрашњија суштина бивствовања”. „Бивствовање”, у складу с језиком метафизике, значи ту: бивствујуће у целини. Суштина воље за моћ и сама воља за моћ као основна карактеристика бивствујућег стога се и не могу утврдити помоћу психолошког посматрања, већ, обрнуто, сама психологија тек прима своју суштину, а то значи: постављивост и сазнатљивост свога предмета, помоћу воље за моћ. Зато Ниче вољу за моћ не схвата психолошки, него он, обрнуто, психологију изнова одређује као „морфологију и учење о развоју воље за моћ” (*С оне сџране добра и зла*, афоризам 23). Морфологија је онтологија *ѓв-а*, чије се морф $\acute{\alpha}$, преображајем $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ -а сапреображено у *perceptio*, у *appetitus*-у тог *perceptio* појављује као воља за моћ. Чињеница да метафизика, која одувек мисли бивствујуће као $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, *sub-jectum*, с обзиром на његово бивствовање, постаје управо-тако-одређена психологија, само сведочи, као последична појава, о суштинском догађају који се састоји у промени бивствујућости бивствујућег. $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ (бивствујућост) *subjectum*-а постаје субјектитет самосвести која сада на видело износи своју суштину као вољу за вољу. Воља, као воља за моћ, јесте заповест: „Више моћи!” Да би воља, владајући самом собом, превазишла следећи степен своје моћи, неопходно је најпре достићи тај степен, за себе га обезбедити и за себе га утврдити. Обезбедити следећи степен моћи – то је услов који је нужан да би моћ премашила саму себе. Али тај услов није довољан па да воља хоће себе, то јест да постоји хтење-да-се-буде-јачи, да постоји повећање моћи. Воља мора да завири у извесно видно поље, да га пре свега отвори, – само тада ће се и показати могућности које назначују пут повећању моћи. Воља, дакле, мора да постави услов свог самопревазилажења. Воља за моћ мора поготово да постави: услове одржања моћи и повећања моћи. Вољи припада постављање тих међусобно повезаних услова.

„Уопште хтети значи исто што и хтети-постати-јачи, хтети-расти и хтети још и *средсџва* за све то” (*Воља за моћ*, афоризам 675 – из 1887-1888. године).

Суштинска средства јесу од-стране-саме-воље-за-моћ-постављени услови ње саме. Те услове Ниче назива вредности-

ма. Он каже (XIII, афоризам 395 – из 1884. године): „У свакој вољи је *процена*.” Проценити значи: утврдити вредност. Воља за моћ процењује уколико утврђује услов повећања и услов одржања. По својој суштини, воља за моћ је воља која поставља вредности. Вредности су услови одржања, услови повећања, који су унутар бивствовања бивствујућег. Сама воља за моћ, чим се посебно појави у својој чистој суштини, јесте темељ и област постављања вредности. Воља за моћ нема темељ у осећању недостатка, већ је она сама темељ пребогатог живота. Ту живот значи вољу за вољу. „Живети: то већ значи ’проценити’” (*ibidem*).

Уколико хоће да господари самом собом, воља се не смирује ни при каквом обиљу живота. Она моћевствује у преобиљу – у преобиљу сопствене воље. Тако се она, као иста, стално враћа себи као истој. Начин који бивствујуће у целини, чија је *essentia* воља за моћ, егзистира, његова *existentia*, јесте „вечно враћање истог”. Два основна споја речи у Ничеовој метафизици – „воља за моћ” и „вечно враћање истог” – бивствујуће у његовом бивствовању одређују у аспектима који одувек усмеравају метафизику, – *ens qua ens* у смислу *essentiae* и *existentiae*.

Суштински однос између „воље за моћ” и „вечног враћања истог”, однос који тако треба мислити, овде још не може непосредно да се прикаже зато што се у метафизици није размисљало о пореклу разликовања *essentiae* и *existentiae*, нити се о том пореклу питало.

Када метафизика бивствујуће у његовом бивствовању мисли као вољу за моћ, онда она нужно мисли бивствујуће као нешто што поставља вредности. Она све мисли у хоризонту вредности, важења вредности, обезвређивања и превредновања. Метафизика новог века почиње тиме – у томе је њена суштина – што она тражи оно безусловно несумњиво, оно извесно, извесност. Према Декартовим речима, треба *firmum et mansurum quid stabilire*, треба да се успостави нешто чврсто и трајно. То-постојано као предмет довољно је одувек-владајућој суштини бивствујућег као стално присуствујућег, које свуда већ лежи пред нама ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, *subjectum*). И Декарт, као и Аристотел, поставља питање о $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ -у. Уколико Декарт тај *subjectum* тражи на унапред назначеном путу метафизике, он, мислећи истину као извесност, *ego cogito* налази као

оно стално присуствујуће. Тако *ego sum* постаје *subjectum*, то јест субјект постаје самосвест. Субјектитет субјекта одређује се на основу извесности те свести.

Постављајући одржање, то јест обезбеђење опстанка себе саме, као нужну вредност, воља за моћ заједно с тим оправдава и нужност обезбеђења у свему бивствујућем, које као не^ко суштински представљајуће јесте увек и не^ко што се сматра истинитим. Обезбеђење сматрања-истинитим зове се извесност. Тако се, по Ничеовом мишљењу, извесност као принцип нововековне метафизике утемељује тек у вољи за моћ, под претпоставком, наравно, да је истина нужна вредност, а да је извесност нововековни облик истине. То показује у којој се мери у Ничеовом учењу о вољи за моћ као „есенцији” свега стварног довршава нововековна метафизика субјектитета.

Зато Ниче и може да каже: „Питање о вредностима јесте *фундаменталније* од питања о извесности: ово потоње питање стиче сву своју озбиљност тек под претпоставком да се одговорило на питање о вредностима” (*Воља за моћ*, афоризам 588 – из 1887-1888. године).

Али, постављајући питање о вредности, треба пре свега, ако је воља за моћ већ препознана као принцип постављања вредности, да се замислимо над тим шта је на-основу-тог-принципа-нужна вредност, а шта је највиша, том принципу саобразна вредност. Уколико се суштина вредности испољава у томе да буде у-вољи-за-моћ-постављени услов одржања, услов повећања, онда се отвара перспектива за означавање меродавног вредносног склопа.

Одржање управо достигнутог степена моћи воље састоји се у томе да се воља окружује свим оним за чим може у свако доба с поуздањем да досегне како би из тога црпла своју сигурност. То окружје омеђује састојину присуствујућег (οὐσία према свакидашњем значењу те речи код Грка), састојину која је непосредно на располагању вољи. Али то-састојно постаје стојно, то јест оно што је стално на располагању, само тако да се постављањем доводи до стајања. То постављање има начин пред-стављајућег успостављања. Оно-на-такав-начин-састојно јесте трајно. У складу са у-историји-метафизике-владајућом суштином бивствовања (бивствовање = трајућа присутност), то-састојно Ниче назива „бивствујућим”. То-састојно,

опет у складу с начином говора метафизичког мишљења, он често назива „бивствовањем”. Од самог почетка западног мишљења бивствујуће се сматра оним што је истинито и истином, при чему се, међутим, смисао израза „бивствујућ” и „истинит” вишеструко мења. Упркос свим прекретањима и превредновањима метафизике Ниче доследно остаје на путу њеног наслеђа када он оно-што-је-у-вољи-за-моћ-утврђено-за-одржање-воље назива једноставно бивствовањем, или бивствујућим, или истином. Према томе, истина је услов постављен у суштину воље за моћ, то јест услов одржања моћи. Истина, као тај услов, јесте вредност. Али, будући да воља може штети само располажући нечим састојним, истина је вредност која је на основу суштине воље за моћ нужна за ту вољу. Реч „истина” сада не значи ни нескривеност бивствујућег, ни подударане сазнања с предметом, ни извесност као разборито достављање и обезбеђивање представљеног. Истина је сада, и то у суштинскоисторијском пореклу из поменутих начина њеног суштастоковања, састојно обезбеђење састојине окружја из којег воља за моћ хоће саму себе.

С обзиром на обезбеђење управо достигнутог степена моћи истина је нужна вредност. Али она није довољна да се достигне неки степен моћи; јер оно-састојно, само по себи, никад није у стању да да оно што је пре свега потребно вољи како би као воља превазишла себе, то јест најпре стекла могућности заповедања. Те могућности пружају се само захваљујући прозирућем погледу напред који припада суштини воље за моћ; јер, као воља за више м^дћи, воља је сама по себи перспективно усмерена к могућностима. Отварање и достављање таквих могућности јесте онај услов за суштину воље за моћ који, као у дословном смислу пред-ходни, надвисује нај-пре-поменути услов. Зато Ниче каже (*Воља за моћ*, афоризам 853 – из 1887-1888. године): „Али истина се не сматра највишом мером вредности, нити се сматра највишом моћи.”

Стварање могућности воље на основу којих се воља за моћ ослобађа за саму себе јесте за Ничеа суштина уметности. У складу с тим метафизичким појмом Ниче, говорећи о уметности, не мисли само, а ни понајпре, на естетску област делања уметника. Уметност је суштина свег хтења, које отвара перспективе и запоседа их: „Уметничко дело, када се оно појављује без уметника, на пример као тело, као организација

(пруски официрски кор, језуитски ред). У којој је мери уметник само претходни степен. Свет као уметничко дело које рађа само себе...” (Воља за моћ, афоризам 796 – из 1885-1886. године)

Из-воље-за-моћ-схваћена суштина уметности састоји се у томе да уметност најпре подстрекава к самој себи вољу за моћ и подстиче је на самопревазилажење. Будући да вољу за моћ као стварност стварног често назива животом, у чему се чује утихњујући одјек ζωή-а и φύσις-а раних грчких мислилаца, Ниче може рећи да је „уметност велики стимуланс живота” (Воља за моћ, афоризам 851 – из 1888. године).

Уметност је у-суштини-воље-за-моћ-постављени услов за то да се воља за моћ као воља која она јесте уздигне до моћи и да може ту моћ повећати. Будући да на тај начин условљава, уметност је вредност. Као тај услов, који у хијерархији условљавања претходи обезбеђивању састојине и тако претходи сваком условљавању, она је вредност која тек отвара сву висину успона. Уметност је највиша вредност. У односу на вредност истине она је виша вредност. Свака од те две вредности на свој начин дозива другу. Те две вредности, у свом вредносном односу, одређују јединствену суштину воље за моћ, воље која у себи поставља вредности. Воља за моћ јесте стварност стварног или, ако се израз узме у ширем смислу него што га је Ниче употребљавао: бивствовање бивствујућег. Ако метафизика мора да изрази бивствујуће у погледу његовог бивствовања и ако тиме на свој начин именује основу бивствујућег, тада основни став метафизике воље за моћ мора да изрази ту основу. Тај основни став изражава које су вредности постављене саобразно суштини и у којој су вредносној хијерархији унутар суштине вредности-постављајуће воље за моћ као „есенције” бивствујућег оне постављене. Тај став гласи: „Уметност је вреднија од истине” (Воља за моћ, афоризам 853 – из 1887-1888. године).

Основни став метафизике воље за моћ јесте вредносни став.

Из тог највишег вредносног става бива јасно да је постављање вредности као такво у ствари двоструко. У том постављању – свеједно да ли очигледно или не – увек се постављају једна нужна и једна довољна вредност, али обе из преовлађујуће спрегнутости једне с другом. Та двострукост у постављању вредности одговара његовом принципу. Воља за

моћ јесте оно одакле се подржава и усмерава постављање вредности као такво. Из јединства своје суштине воља за моћ захтева и тражи услове повећања и одржања саме себе. Поглед на двоструку суштину постављања вредности посебно суочава мишљење с питањем о суштинском јединству воље за моћ. Уколико воља за моћ јесте „есенција” бивствујућег као таквог, а рећи то значи изразити оно-истинито метафизике, ми, мислећи о суштинском јединству воље за моћ, постављамо себи питање о истинитости тог-истинитог. Тиме доспевамо на највишу тачку те и сваке метафизике. А шта значи ту највиша тачка? Шта имамо у виду, објаснимо на примеру суштине воље за моћ, остајући при том у границама које су постављене нашем садашњем разматрању.

Суштинско јединство воље за моћ не може да буде ништа друго него сама воља за моћ. Оно је начин на који воља за моћ као воља доноси себе пред саму себе. Оно њу саму поставља у њено сопствено испитивање и пред њега на тај начин да она тек у таквом испитивању репрезентује саму себе чисто и тиме у свом највишем облику. Али репрезентација ту никако није накнадни приказ, већ на-основу-ње-одређена презентација јесте начин на који и као који воља за моћ *јесће*.

Али тај начин на који воља за моћ јесте, у исто је време начин на који она саму себе ставља у нескривеност саме себе. А у томе почива њена истина. Питање о суштинском јединству воље за моћ јесте питање о начину на који постоји она истина у којој воља за моћ јесте као бивствовање бивствујућег. А та истина у исто је време истина бивствујућег као таквог, истина у облику које јесте метафизика. Дакле, истина о којој сада питамо није истина коју сама воља за моћ поставља као нужни услов бивствујућег као бивствујућег, већ она истина у којој већ су(т)ствује услове-постављајућа воља за моћ као таква. То Једно у чему она су(т)ствује, њено суштинско јединство, дотиче саму вољу за моћ.

А каква је, постављамо сада питање, та истина бивствовања бивствујућег? Она може да се одреди само на основу тога чега је она истина. Али, уколико се унутар нововековне метафизике бивствовање бивствујућег одредило као воља и тиме као самохтење, а самохтење већ је само по себи самознање, тада оно-бивствујуће, ὑποκειμενον, *subjectum* су(т)ствује на начин самознања. Бивствујуће (*subjectum*) презентује себе, и то

самом себи на начин оног *ego cogito*. Та самопрезентација, репрезентација (пред-стављање), јесте бивствовање бивствујућег *qua subjectum*. Самознање постаје субјект као такав. У самознању скупља се све знање и оно што се може знати. То је скупљање знања, као што је горје скупљање гора. Субјективност субјекта као такво скупљање јесте *co-agitatio (cogitatio), conscientia*, са-вест, *conscience*. А *co-agitatio* већ је *sámo ūo sebi velle*, хтети. Заједно са субјектношћу субјекта појављује се, као њена суштина, воља. Нововековна метафизика, као метафизика субјектности, мисли бивствовања бивствујућег у смислу воље.

Субјектности, као њено прво суштинско одређење, припада да представљајући субјект осигурава самог себе, а то значи да увек осигурава и своје представљено као такво. У складу с таквим осигурањем истина бивствујућег као извесност има карактер сигурности (*certitudo*). Самознање, у којем је извесност као таква, остаје са своје стране подврста досадашње суштине истинитости, то јест исправности (*rectitudo*) представљања. Али исправност се сада више не састоји у уједначењу с нечим присуствујућим које је немишљено у његовој присутности. Исправност се сада састоји у савређењу свега-што-треба-да-се-представи с правом мером која је постављена у захтеву за знањем, захтеву од стране *res cogitans sive mens*. Тај захтев иде у правцу сигурности која се састоји у томе да се све-што-треба-да-се-представи и представљање збијају у јасност и разветност математичке *ideae* и ту скупљају. *Ens* је *ens co-agitatum perceptionis*. Представљање је сада исправно ако води рачуна о том захтеву за сигурношћу. На тај начин показано као исправно, оно је као *правó* зготовљено и стоји на располагању, оно је оправдано. Истина бивствујућег у смислу самоизвесности субјектности јесте у ствари, као сигурност (*certitudo*), оправдање представљања и свега-у-њему-представљеног, оправдање пред њему-својственом јасношћу. Оправдање (*justificatio*) јесте извршење *justitiae* и на тај начин сама правда. Будући да је субјект увек субјект, он се уверава у своју сигурност. Он себе оправдава пред захтевом за праведношћу који је *sám* поставио.

На самом почетку новог века изнова је искрсло питање како човек у целини бивствујућег, а то значи: пред најбивствујућом основном свега бивствујућег (пред Богом), може да по-

стане и да буде сигуран у постојаност себе самог, то јест свог спасења. То питање о извесности спасења јесте питање оправдања, то јест правде (*justitiae*).

У границама нововековне метафизике Лајбниц први мисли *subjectum* као *ens percipiens et appetens*. Мислећи *vis* својствен *ens*-у, он први јасно мисли вољну суштину бивствовања бивствујућег. У духу новог века он истину бивствујућег мисли као извесност. У двадесет и четири тезе о метафизици Лајбниц каже (теза 20): *justitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*. Ти *mentes*, то јест *res cogitantes*, сагласно тези 22, јесу *primariae Mundi unitates*. Истина као извесност јесте осигурање сигурности, јесте поредак (*ordo*) и опште утврђивање, то јест до-готовљавање и з-готовљавање (*perfectio*). Карактер осигурања првог и правог бивствујућег у његовом бивствовању јесте *justitia* (правда).

У свом критичком заснивању метафизике Кант последње самоосигурање трансценденталне субјектности мисли као *quietio juris* трансценденталне дедукције. То самоосигурање јесте правно питање оправдања представљајућег субјекта који је самом себи своју суштину утврдио у само-праведност свог „ја мислим”.

У суштини истине као извесности – ако се извесност мисли као истина субјектности, а истина субјектности као бивствовање бивствујућег – скрива се правда искушена на основу оправдања сигурности. Она, додуше, влада као суштина истине субјектности, али се у оквирима метафизике субјектности ипак не мисли као истина бивствујућег. Правда, напротив, мора свакако, као *sámo-себе-знајуће* бивствовање бивствујућег, да дође пред мишљење нововековне метафизике чим се бивствовање бивствујућег појави као воља за моћ. Воља за моћ зна себе као суштинску постављачицу вредности, која себе осигурава постављањем вредности као услова своје суштинске постојаности и која тако сама према себи стално постаје праведна и која у том постајању јесте правда. У правди и као правда, особена суштина воље за моћ мора себе репрезентивати, а то значи, ако се мисли у духу нововековне метафизике, бити. Као што је у Ничеовој метафизици мисао о вредности фундаменталнија од основне мисли о извесности у Декартовој метафизици, уколико извесност као исправност може да важи само ако важи као највиша вредност, тако се у епохи

када се западна метафизика довршава код Ничеа, схватљива самоизвесност субјектности показује као оправдање воље за моћ примерено правди која влада у бивствовању бивствујућег.

Већ у једном ранијем и познатијем спису, у другом од *Несавремених разматрања* насловљеном са „О корисности и штетности историје по живот” (1874), Ниче на место објективности историјских наука поставља „правду” (одељак 6). Ниче иначе ћути о правди. Тек у пресудним годинама – 1884. и 1885. – када се пред његовим мисаоним погледом „воља за моћ” налази као основна црта бивствујућег, он записује две мисли о правди, а да их не објављује.

Прва белешка (1884) носи наслов „Путеви слободе”. Она гласи: „Правда као градилачки, издвајалачки, ништитељски начин мишљења који проистиче из вредносних процена; највиши репрезентивни самог живог” (XIII, афоризам 98).

Друга белешка (1885) гласи: „Правда као функција широко-сагледавајуће моћи, – она се уздиже изнад малих перспектива добра и зла, има, дакле, шири хоризонт *корисности* – намеру да одржи нешто што је *више* од ове или оне личности” (XIV, афоризам 158).

Подробно објашњење тих мисли изашло би изван оквира овде-предузетог размишљања. Сада ће бити довољно ако се укаже на суштинску област у коју спада правда о којој мисли Ниче. Да бисмо се припремили за разумевање правде коју у виду има Ниче, морамо искључити све представе о правди које потичу из хришћанског, хуманистичког, просветитељског, грађанског и социјалистичког морала. Јер Ниче правду никако не схвата као у првом реду одређење етичке и правне области. Напротив, он је мисли полазећи од бивствовања бивствујућег у целини, то јест од воље за моћ. Праведно је оно што је саобразно правом. А оно што је правдо, одређује се на основу оног што је бивствујуће као бивствујуће. Зато Ниче каже (XIII, афоризам 462 – из 1883. године): „Правдо = воља да се овековечи дати однос моћи. Задовољство тиме јесте претпоставка. Све што је вредно поштовања довлачи се да би се право показало као нешто вечно.”

Ту спада и белешка из следеће, 1884. године: „Проблем *иправде*. Наиме, прво и најмоћније јесте управо воља и снага за надмоћност. Тек владалац накнадно утврђује ’правду’, то јест мери ствари по својој мери; ако је *врло моћан*, он тада може

да иде врло далеко у *доушљању* и признавању индивидуума-*покушаваоца*” (XIV, афоризам 181). Ма колико, а то је сасвим у реду, Ничеов метафизички појам правде одударао од уобичајене представе о стварима, он, тај појам, ипак погађа суштину правде, правде која је на почетку довршења нововековног раздобља већ исторична у оквирима борбе за власт над Земљом и која стога изричито или не, прикривено или отворено, одређује целокупно човеково делање у том раздобљу.

Правда, како је мисли Ниче, јесте истина бивствујућег које постоји на начин воље за моћ. Али Ниче такође нити је правду изричито мислио као суштину истине бивствујућег, нити је на основу те мисли говорио о метафизици довршене субјектности. Правда је, међутим, истина бивствујућег која је одређена самим бивствовањем. Као та истина, она је сама метафизика у њеном нововековном довршењу. У метафизици као таквој крије се разлог што Ниче, мада и може нихилизам да метафизички схвати као историју постављања вредности, ипак не може да мисли суштину нихилизма.

Ми не знамо који је скривени облик био сачуван за метафизику воље за моћ, – облик који би се склопио на основу суштине правде као њене, правдине, истине. Једва да је изречен њен основни став, а при том ни као став у таквој форми. Наравно, особена је ставачност тог става унутар те метафизике. Наравно, први вредносни став није прва премиса дедуктивног система ставова. Ако речи „основни став метафизике” прихватимо опрезно – у смислу да оне означавају суштинску основу бивствујућег као таквог, то јест да бивствујуће означавају у јединству његове суштине, тада су оне довољно широке и сложене да већ према врсти метафизике сваки пут одреде темељно начин њенога говора.

Ниче је и у другој форми изрекао први вредносни став метафизике воље за моћ (*Воља за моћ*, афоризам 822 – из 1888. године): „Имамо *уметности* да не бисмо *старадали од истине*.”

Тај став о метафизичком суштинском, а то ту значи: вредносном, односу између уметности и истине не смемо, наравно, схватити у складу са својим свакидашњим представама о истини и уметности. Ако се то деси, све постаје банално, и ми се – а то је тек кобно – лишавамо могућности да покушамо да се суштински разрачунамо са скривеном позицијом самодо-

вршавајуће метафизике целе светске епохе како бисмо тако своју историјску суштину ослободили од замагљивања изведених историографијом и погледима на свет.

У последњој поменутој формули основног става метафизике воље за моћ уметност и истина мишљене су као први облици власти воље за моћ у односу на човека. Како уопште треба да се мисли суштински однос истине бивствујућег као таквог према човековој суштини унутар метафизике у складу с њеном суштином, то је од нашег мишљења још скривено. То питање једва да је и постављено, а услед превласти филозофске антропологије оно је страшно замршено. У сваком случају, било би погрешно ако би се формула вредносног става сматрала доказом да Ниче филозофизира егзистенцијално. То он никада није радио. Он је мислио метафизички. Ми још нисмо зрели за строгост оне мисли коју је Ниче забележио у време када је размишљао о свом главном делу – *Вољи за моћ*: „Око јунака све се претвара у трагедију, око полубога – у сатирску игру; а око Бога – зар не? можда све постаје ’свет’?” (*С оне сипране добра и зла*, афоризам 150 [1886])

Ипак је време да научимо увиђати како Ничеово мишљење, иако оно, гледано историјски и буквално узето, мора да покаже другачије лице, није мање садржајно ни мање строго од мишљења Аристотела, који у четвртој књизи *Метафизике* став противречности мисли као прву истину о бивствовању бивствујућег. Уобичајено, али због тога не мање сумњиво повезивање Ничеа с Кјеркегором темељи се на неувиђању, и то због несхватања суштине мишљења, да Ниче као метафизички мислилац чува близину према Аристотелу. Аристотелу је Кјеркегор, иако га он чешће помиње, суштински далек. Јер Кјеркегор није мислилац, већ религиозни писац, и то не један међу осталима, већ једини који је примерен судбини своје епохе. У томе је његова величина, ако говорити тако није већ неспоразум.

У основном ставу Ничеове метафизике заједно са суштинским односом вредности „уметност” и „истина” именује се и суштинско јединство воље за моћ. На основу суштинског јединства бивствујућег као таквог одређује се метафизичка суштина вредности. Вредност је у-вољи-за-моћ-постављен-за-ту-вољу двоструки услов ње саме.

Будући да Ниче бивствовање бивствујућег схвата као вољу за моћ, његово мишљење мора да мисли у правцу вред-

ности. Зато и треба да се свуда пре свега постави питање о вредности. То питање схвата само себе као историјско питање.

Како стоје ствари с досадашњим највишим вредностима? Шта значи обезвређивање тих вредности у односу на превредновање свих вредности? Будући да се мишљење-у-складу-с-вредностима темељи у метафизици воље за моћ, Ничеово тумачење нихилизма као процеса обезвређивања највиших вредности и превредновања свих вредности јесте метафизичко тумачење, и то у смислу метафизике воље за моћ. Уколико, међутим, Ниче сопствено мишљење, учење о вољи за моћ као „принципу новог постављања вредности” поима у смислу правог довршења нихилизма, он нихилизам не схвата више само негативно – као обезвређивање највиших вредности, већ и позитивно, то јест као превладавање нихилизма, јер сада-јасно-схваћена стварност стварног, воља за моћ, постаје извор и мера новог постављања вредности. Нове вредности непосредно одређују људско представљање и у исто време подстичу људско дељање. Човеково биће уздиже се у другу димензију дешавања.

У прочитаном одломку, афоризму 125, из *Веселе науке* суманути човек о људском чину, о убиству Бога које су извршили људи, говори овако: „Никад није било већег чина – захваљујући њему, ко год се роди после нас, ући ће у историју вишу него што је била сва историја до сада!”

Са свешћу да „Бог је мртав” почиње свест о радикалном превредновању досадашњих највиших вредности. Сам човек прелази према тој свести у другу историју, која је виша зато што се у њој принцип сваког постављања вредности, воља за моћ, посебно схвата и прихвата као стварност стварног, као бивствовање свега бивствујућег. Самосвест, у којој нововековни човек има своју суштину, прави тиме последњи корак. Она хоће саму себе као извршиоца безусловне воље за моћ. Завршено је пропадање меродавних вредности. Превладан је нихилизам – став „да се обезвређују највише вредности”. Онај човек који своју човечност хоће као вољу за моћ и ту човечност схвата као нешто што припада стварности која је у целини одређена вољом за моћ, – тај човек бива одређен суштинским обликом човека који облик превазилази досадашњег човека.

Име за суштински облик човека, човека који превазилази досадашњег човека, гласи „натчовек”. Под тим Ниче не под-

разумева неког појединца у којем способности и намере обичног човека имају огромне размере. „Натчовек” није ни она врста људи која настаје тек на путу примене Ничеове филозофије на живот. Име „натчовек” означава суштину човека који као нововековни човек почиње да улази у довршење суштине своје епохе. „Натчовек” је човек који *јесће* на основу стварности одређене вољом за моћ, и који *јесће* за ту стварност.

Човек чија суштина јесте суштина хтена из воље за моћ јесте натчовек. Хтење те тако хтене суштине мора да одговара вољи за моћ као бивствовању бивствујућег. Зато заједно с мишљењем које мисли вољу за моћ, нужно искрсава и питање: у који се облик из-бивствовања-бивствујућег-хтена суштина човека мора претворити и развити да би задовољила вољу за моћ и тако била у стању да преузме власт над бивствујућим? Неочекивано и пре свега непредвиђено, човек се, из бивствовања бивствујућег, суочава са задатком да преузме власт над Земљом. Да ли је досадашњи човек довољно размишљао на који се начин у међувремену појављује бивствовање бивствујућег? Да ли је досадашњи човек сигуран да његова суштина има зрелости и снаге да би одговарала захтеву тог бивствовања? Или се досадашњи човек само испомаже изговорима и заобилазним путевима, који га увек изнова одвраћају од тога да схвати оно што јесте? Досадашњи човек хтео би да остане досадашњи човек, а у исто време он је већ онај кога хоће бивствујуће чије бивствовање почиње да се појављује као воља за моћ. Досадашњи човек у својој суштини још није ни припремљен за бивствовање, које је у међувремену почело сасвим да влада бивствујућим. У том бивствовању влада нужност да човек превазиђе досадашњег човека, не из чистог задовољства и не зарад пукe самовоље, већ једино ради бивствовања.

Ничеова мисао која мисли натчовека потиче из мишљења које онтолошки мисли бивствујуће као бивствујуће и тако се покорава суштини метафизике, а да ту суштину ипак не може да схвати у оквирима метафизике. Стога за Ничеа, као и за целокупну метафизику до њега, остаје скривено у којој се мери човекова суштина одређује из суштине бивствовања. Стога се у Ничеовој метафизици нужно сакрива темељ суштинске везе између воље за моћ и суштине натчовека. Али у сваком сакривању истовремено већ влада и појављивање. *Existentia*

која припада *essentia*-и бивствујућег, то јест вољи за моћ, јесте вечно враћање истог. У-њему-мишљено бивствовање садржи однос према натчовеку. Али тај однос у својој бивствовању-саобразној суштини нужно остаје немишљен. Зато ни самом Ничеу није јасно у каквој је вези са суштином метафизике мишљење које натчовека мисли у лику Заратустре. Зато и карактер књиге *Тако је говорио Заратустра* као дела остаје скривен. Тек када будуће мишљење буде у стању да ту „Књигу за све и ни за кога” мисли заједно са Шелинговим *Испрживањима о суштини људске слободе* (1809), а то у исто време значи с Хегеловим делом *Феноменологија духа* (1807), а то у исто време значи с Лајбницовом *Монадологијом* (1714), и да та дела не мисли само метафизички, већ и из суштине метафизике, тада ће бити утемељени како право и дужност, тако и тло и видокруг за расправљање с тим делом.

Лако је бити огорчен због идеје и лика натчовека, идеје и лика који су сами припремили сопствено неразумевање, и своје огорчење приказати као оповргавање, – лако је то и неодговорно. Тешко је преузети ону велику одговорност из које је Ниче размишљао о суштини оног човека који се у бивственој судбине воље за моћ одређује за преузимање власти над Земљом. Суштина натчовека није никаква заштитна повела за распомамљену самовољу. Она је у-самом-бивствовању-утемељен закон дугог ланца највећих самосавлађивања која човека тек чине зрелим за бивствујуће што као бивствујуће припада бивствовању које као воља за моћ доводи до појављивања своју вољну суштину и тим појављивањем твори епоху, то јест последњу епоху метафизике.

Досадашњи човек зове се у Ничеовој метафизици досадашњим зато што је његова суштина, додуше, одређена вољом за моћ како основном цртом свега бивствујућег, али он ипак вољу за моћ није схватио и прихватио као ту основну црту. Човек који превазилази досадашњег човека преузима вољу за моћ као основну црту свега бивствујућег у своје хтење и тако хоће самог себе у смислу воље за моћ. Све бивствујуће *јесће* као бивствујуће које је постављено у тој вољи. Оно што је раније на начин циља и мере условљавало и одређивало суштину човека, изгубило је снагу деловања – снагу безусловну, непосредну, а пре свега свуда беспрекорно делотворну. Онај натчулни свет циљева и мера више не побуђује и не носи живот.

Тај свет и сâм је постао бживотан: мртав. Ту и тамо биће још хришћанске вере. Али љубав која влада у том свету није делатно-делотворни принцип оног што се сада дешава. Натчулна основа натчулног света, мишљена као делотворна стварност свега стварног, постала је нестварна. То је метафизички смисао метафизички мишљених речи „Бог је мртав”.

Да ли ћемо и даље затварати очи пред истином тих речи коју треба тако мислити? Ако ћемо то чинити, те речи – због те чудне заслепљености – не постају, наравно, неистините. Бог још није жив Бог ако и даље покушавамо да овладамо стварним, а да пре тога, са овом озбиљношћу, не поставимо питање о стварности тога стварнога, а да не поразмислимо да ли је човек сазрео за суштину у коју је отргнут из бивствовања, да ли је за њу толико сазрео да ту судбину може издржати на основу своје суштине, а не уз лажну помоћ пуких предузетих мера.

Покушај да се без илузија схвати истинитост речи о смрти Бога нешто је друго од исповедања Ничеове филозофије. Ако бисмо тако мислили, тада се таквим одобравањем не би служило мишљењу. Неког мислиоца поштујемо само онда кад мислимо. А то захтева од нас да мислимо све оно суштинско што се у његовој мисли мислило.

Ако су Бог и богови, у смислу објашњеног метафизичког искуства, мртви и ако се воља за моћ свесно хоће као принцип сваког постављања условâ бивствујућег, то јест као принцип постављања вредности, тада власт над бивствујућим као таквим у облику власти над Земљом прелази на човеково ново, вољом за моћ одређено хтење. Први део књиге *Тако је зговорио Заратустра*, део који је објављен годину дана после *Веселе науке*, 1883. године, Ниче завршава с речима: „*Сви су богови мртви: сада хоћемо да живи најчовек!*”

Могли бисмо, занемарујући нијансе, помислити да те речи значе: власт над бивствујућим прелази с Бога на човека, или, још више занемарујући нијансе, да помислимо: Ниче на место Бога поставља човека. Они што тако мисле, мисле, наравно, мало божански о суштини Бога. Никад човек не може да се постави на место Бога зато што човекова суштина никад не досеже до суштинске области Бога. Може, међутим, у поређењу с том немогућношћу, да се догоди нешто много непријатније, а о чијој суштини једва да смо и почели да размишља-

мо. Место које, ако мислимо метафизички, припада Богу јесте место узроковалачког оделовљавања бивствујућег и одржања бивствујућег као нечег створеног. То место Бога може да остане празно. Уместо њега може да се отвори друго, у метафизичком смислу одговарајуће место које није идентично ни са суштинском облашћу Бога ни са суштинском облашћу човека, а с којим опет човек успоставља посебно-назначен однос. Натчовек не заузима, и никад не може да заузме, место Бога; место на које је усмерено хтење натчовека јесте друга област, област другог утемељења бивствујућег, бивствујућег у његовом другом бивствовању. То друго бивствовање бивствујућег у међувремену је – а то означава почетак нововековне метафизике – постало субјектност.

Све бивствујуће сада је или оно-стварно као предмет или оно-делујуће као попредмеђивање у којем се образује предметност предмета. Попредмеђивање, пред-стављајући, доставља предмет оном *ego cogito*. У том достављању *ego* се показује као оно што лежи у темељу сопственог чињења (пред-стављајућег до-стављања), то јест као *subjectum*. Субјект је субјект за самог себе. Суштина свести јесте самосвест. Стога је све бивствујуће или објект субјекта или субјект субјекта. Бивствовање бивствујућег свуда почива у стављању-себе-пред-самог-себе и тако у по-стављању-себе. У оквирима субјектности бивствујућег човек устаје у субјективност своје суштине. Човек ступа у своје устајање. Свет постаје предмет. У том устајалачком попредмеђивању свега бивствујућег оно што најпре мора да се стави на располагање пред-стављању и ус-постављању, Земља, помера се у средиште људског постављања и распостављања. Сама Земља може себе да покаже још само као предмет насртања које се у човековом хтењу организује као безусловно попредмеђивање. Природа се свуда појављује – зато што се она хоће из суштине бивствовања – као предмет технике.

Из времена када је настао одломак „Суманути човек”, то јест из 1881-1882. године, потиче и следећа Ничеова белешка: „Долази време када ће се водити борба за власт над Земљом – она ће се водити у име *основних филозофских учења*” (XII, 441).

Тиме се не каже да ће борба за неограничено искоришћавање Земље као сировинске области и за илузија-лишену упо-

требу „људског материјала” у служби безусловног опуномоћења воље за моћ уи у своју суштину, тиме се, дакле, не каже да ће та борба прибећи непосредном позивању на неку филозофију. Напротив, може се претпоставити да филозофија као учење, као културна творевина ишчезне, да она и може ишчезнути у свом садашњем облику зато што је – уколико је била права – већ изразила на свом језику стварност стварног, а тиме бивствујуће као такво већ увела у историју његовог бивствовања. „Основна филозофска учења” не значе доктрине научника, већ језик истине бивствујућег као таквог, истине која је сама метафизика у облику метафизике безусловне субјектности воље за моћ.

У својој историјској суштини, борба за власт над Земљом већ је последица чињенице да се бивствујуће као такво појављује на начин воље за моћ, а да ипак није већ сазнато или чак појмљено као та воља. Ионако доктрине о делању које су у оптицају и идеологије представљања никад не изричу оно што јесте и што се зато догађа. С почетком борбе за власт над Земљом епоха субјектности хита свом крају. Том њеном крају припада то да се бивствујуће – бивствујуће које јесте у смислу воље за моћ – у сваком погледу уверава у сопствену истину о самом себи, па зато бива и свесно ње. Освешћење је нужан инструмент хтења – хтења које хоће из воље за моћ. С обзиром на попредмећивање, то освешћење дешава се у облику планирања. У области човековог устајања у самохтење оно се дешава посредством непрекидног рашчлањивања историјске ситуације. Метафизички мишљена, та ситуација увек је станица субјектове акције. Свака анализа ситуације, знала то она или не, темељи се у метафизици субјектности.

„Велико подне” јесте време најсветлије светлине, то јест свести која је безусловно и у сваком погледу постала свесна сама себе као оног знања што се састоји у томе да се свесно хоће воља за моћ као бивствовање бивствујућег и да се, устајући ка себи, издржи, као такво хтење, свака нужна фаза попредмећивања света, па да се тако осигура стална састојина бивствујућег за најједнообразније и најравномерније хтење. У хтењу те воље човеку се, међутим, намеће нужност да хоће и услове таквог хтења. То значи: постављати вредности и све оцењивати према вредностима. На тај начин вредност одређује све бивствујуће у његовом бивствовању. То нас ставља

пред питање: Шта *јесће* сада, у епохи када очигледно започиње безусловна владавина воље за моћ и када та очигледност и сама отвореност те очигледности постају функција те воље? Шта јесте? Ми не питамо о догађајима и чињеницама, за које се у области воље за моћ, већ према потреби, могу прибавити и одстранити сведочанства.

Шта јесте? Ми не питамо о овом или оном бивствујућем, већ о бивствовању бивствујућег. И чак пре питамо: како ствари са самим бивствовањем? Па ни то не питамо случајно, већ с обзиром на истину бивствујућег као таквог, истину која себе показује у облику метафизике воље за моћ. Како ствари стоје с бивствовањем у епохи владавине безусловне воље за моћ, владавине која отпочиње?

Бивствовање је постало вредност. Успостављање сталне постојаности састојине јесте нужан, од саме воље за моћ постављен услов осигурања ње саме. Ипак, може ли се бивствовање више ценити него да буде посебно уздигнуто до вредности? Али, тиме што се поштује као вредност, бивствовање је већ срозано до услова који је поставила сама воља за моћ. Већ пре тога сáмо бивствовање лишено је достојанства своје суштине уколико му се уопште придаје цена и на тај начин поштује. Ако се на бивствовање бивствујућег удари печат вредности и ако се тиме унапред одлучи о његовој суштини, онда је унутар те метафизике, а то значи увек унутар истине бивствујућег као таквог током те епохе, уништен сваки пут ка искусивању самог бивствовања. Говорећи тако, ми претпостављамо оно што можда никако не бисмо смели претпостављати, претпостављамо да је једном већ постојао такав пут к самом бивствовању и да је мишљење бивствовања већ мислило бивствовање као бивствовање.

Не сећајући се бивствовања и његове истине, западно мишљење од самог почетка мисли бивствујуће као такво. У међувремену је оно мислило бивствовање само у таквој истини бивствујућег, тако да и о том називу, „бивствовању”, оно говори доста нејасно, придајући му вишезначност која је неразмршена зато што није искушена. То мишљење, које се више не сећа самог бивствовања, јесте једностран и свеносећи, па зато загонетан и неискушен догађај западне историје, која у међувремену тежи да се рашири до светске историје. Напослетку је у метафизици бивствовање спало на ниво вредности.

Тиме се доказује да бивствовање није допуштено као бивствовање. Шта то значи?

Како ствари стоје с бивствовањем? Никако. А шта ако се тек тиме наговештава досад-скривена суштина нихилизма? Тада би мишљење у вредностима било чисти нихилизам? Али Ниче ипак метафизику воље за моћ схвата управо као превладавање нихилизма. И заиста, докле год се нихилизам схвата само као обезвређивање највиших вредности и докле год се воља за моћ мисли као принцип превредновања свих вредности на основу новог постављања највиших вредности, метафизика воље за моћ јесте превладавање нихилизма. Али у том превладавању нихилизма вредносно мишљење уздиже се до принципа.

Ако ипак вредност не допушта бивствовању да буде бивствовање, да буде оно што оно јесте као само бивствовање, тада је тек тобожње превладавање нихилизма довршење нихилизма. Јер метафизика сада не само да не мисли само бивствовање, већ се то не-мишљење прикрива привидом да оно ипак, процењујући бивствовање као вредност, бивствовање мисли на најдостојнији начин, тако да свако питање о бивствовању бива и остаје сувишно. Ако је ипак, у поређењу с мишљењем самог бивствовања, мишљење што све мисли у складу с вредностима нихилизам, онда је већ и Ничеово искуство нихилизма, да је он обезвређивање највиших вредности, нихилистичко. Тумачење натчулног света, тумачење Бога као највиших вредности не мисли се на основу самог бивствовања. Последњи ударац Богу и натчулном свету састоји се у томе да се Бог, бивствујуће бивствујућег, срознава до највише вредности. Најтежи ударац против Бога није то што се Бог сматра несазнатљивим, није то што се постојање Бога показује недоказивим, већ то што се Бог који се сматра стварним уздиже до највише вредности. Јер тај ударац не долази од доконах људи који не верују у Бога, већ од верника и њихових теолога, који говоре о најбивствујућијем од свега бивствујућег, а да им никад не падне на памет да мисле о самом бивствовању, како би при том опазили да су то мишљење и оно говорење, ако се посматрају са становишта вере, напосто богохуљење уколико се мешају у теологију вере.

И тек сада слабашна светлост почиње да продира у таму питања које смо хтели да поставимо Ничеу још док смо слушали одломак о суманутом човеку: како се уопште може до-

годити да људи буду у стању да убију Бога? Али, очигледно, Ниче управо то и мисли. Јер у целом одломку само су две реченице издвојене курзивом. Једна гласи: „*Ми смо га убили*”, мисли се на Бога. Друга гласи: „...*а они су га ипак извршили*”, то јест људи су извршили тај чин, убили су Бога, иако до дана данашњег ништа нису чули о томе.

Издвојене реченице дају нам тумачење речи „Бог је мртав”. Те речи не значе исто као кад би неко, поричући Бога и подлога мрзећи, рекао: Бога нема. Речи „Бог је мртав” значе нешто много горе: Бог је убијен. И тек сада излази на видело пресудна мисао. Међутим, то само отежава разумевање. Јер речи „Бог је мртав” могле су се раније разумети и у смислу обавештења – обавештења о томе да се Бог сам по себи удалио из своје живе присутности. Али да су Бога убили други, да су га убили чак и људи, то је незамисливо. Сам Ниче чуди се због те мисли. Једино зато његов суманути човек непосредно после пресудних речи: „*Ми смо га убили* – ви и ја. Сви смо ми његове убице!” – једино зато он и поставља питање: „А како смо га убили?” Ниче објашњава то питање тако што га, у виду три слике, понавља: „Како смо могли да попијемо море? Ко нам је дао сунђер да обришемо сав хоризонт? Шта смо урадили одвојивши земљу од сунца?”

На последње питање могли бисмо да одговоримо овако: шта су људи урадили одвојивши земљу од сунца, о томе нам говори европска историја последња три и по столећа. Али шта се у темељу те историје десило с бивствујућим? Ниче, говорећи о повезаности земље и сунца, не мисли само на коперниковски обрт у нововековном схватању природе. Реч „сунце” подсећа нас у исто време на Платонову причу. У тој причи сунце и област његове светлости јесу окружење у којем се бивствујуће појављује према свом изгледу, према својим лицима (идејама). Сунце образује и омеђује хоризонт у којем се показује бивствујуће као такво. „Хоризонт” значи натчулни свет као уистину бивствујући свет. То је истовремено целина која све обухвата и која све у себе укључује као море. Земља, као човеково боравиште, одвојена је од сунца. Област по-себи-бивствујућег натчулног не налази се више као меродавна светлост изнад човека. Сав хоризонт је обрисан. Целину бивствујућег као таквог, море, попио је човек. Јер човек је устао у јаство оног *ego cogito*. Тим устајањем све бивствујуће постаје

предмет. Бивствујуће, као оно-објективно, испија се у иманенцију субјективности. Хоризонт више не светли сâм од себе. Он је још само становиште које је постављено у вредносним постављањима воље за моћ.

Користећи се трима сликама (сунце, хоризонт, море), које су за мишљење, по свему судећи, још и нешто друго а не само слике, три нам питања објашњавају шта значи тај догађај – убиство Бога. Убиство значи одстрањење по-себи-бивствујућег натчулног сџета које је извршио човек. Убиство означава догађај у којем се бивствујуће као такво не уништава потпуно, али свакако постаје другачије у свом бивствовању. У том догађају другачији постаје и човек, пре свега човек. Он постаје онај који одстрањује бивствујуће у смислу по-себи-бивствујућег. Људско устајање у субјективност претвара бивствујуће у предмет. А оно-предметно јесте оно што је заустављено представљањем. Одстрањење по-себи-бивствујућег, убиство Бога, врши се осигурањем постојане састојине, осигурањем помоћу којег човек себи осигурава материјалне, телесне, душевне и духовне састојине, и све то ради своје сопствене сигурности, која хоће власт над бивствујућим као над могућом предметношћу како би одговарала бивствовању бивствујућег – вољи за моћ.

Осигурање као пружање сигурности темељи се у постављању вредности. Постављање вредности подвело је под себе све-по-себи-бивствујуће и тиме га, као за-себе-бивствујуће, докрајчило, убило. Тај последњи ударац у убиству Бога задаје метафизика, која – као метафизика воље за моћ – остварује мишљење у смислу мишљења у вредностима. Али у том последњем ударцу, којим је бивствовање дотучено и претворено у пуку вредност, сâм Ниче више не препознаје оно што тај ударац, с обзиром на сâмо бивствовање, јесте. Међутим, зар сâм Ниче не каже: „Сви смо ми његове убице! – ви и ја!”? Да, каже; дакле, Ниче још и метафизику воље за моћ схвата као нихилизам. Наравно; па ипак, то за Ниче значи само да метафизика као противкретање у смислу превредновања свих досадашњих вредности врши на најенергичнији начин – најенергичнији зато што је неопозив – раније-започето „обезвређивање досадашњих највиших вредности”.

Али управо ново постављање вредности извођено на основу принципа сваког постављања вредности Ниче више не мо-

же да мисли као убиство и као нихилизам. То ново постављање вредности више није обезвређивање у хоризонту самохотеће воље за моћ, то јест у перспективи вредности и постављања вредности.

А како ствари стоје са самим постављањем вредности ако се оно мисли у односу на бивствујуће као такво, а то значи у исто време с обзиром на бивствовање? Тада је мишљење у вредностима радикално убијање. Оно не само да бивствујуће као такво обара у његовом бивствовању по себи, већ оно савим одбацује бивствовање. Бивствовање – ако је оно још потребно – може да важи само као вредност. Вредносно мишљење метафизике воље за моћ јесте у највећој мери смртоносно зато што уопште не допушта да сâмо бивствовање уђе у свој узлазак, а то значи у животност своје суштине. Мишљење у вредностима унапред не допушта самом бивствовању да су(т)ствује у својој истини.

Али, то убијање у корену – зар тако поступа само метафизика воље за моћ? Зар само тумачење бивствовања као вредности не допушта самом бивствовању да буде бивствовање које оно јесте? Ако би било тако, тада би метафизика пре Ничеа морала сâмо бивствовање да спозна у његовој истини, морала би да га мисли или бар да пита о њему. *Али ми нигде не налазимо њакво сјознање самог бивсјивовања.* Нигде се не сусрећемо с мишљењем које истину самог бивствовања, а тиме и саму истину, мисли као бивствовање. Ништа томе слично не мисли се ни онда кад се у преплатоновском мишљењу, почетку западног мишљења, припрема развој Платонове и Аристотелове метафизике. Додуше, ἔστιν (ἐόν) γὰρ εἶναι значи сâмо бивствовање. Али тиме се присуствовање баш не мисли као присуствовање на основу његове истине. Историја бивствовања почиње, и то нужно, *са заборавом бивсјивовања.* Значи да ствар није у метафизици као метафизици воље за моћ ако сâмо бивствовање у својој истини остаје немишљено. То чудно изостајање ствар је метафизике као такве. Али шта је метафизика? Знамо ли њену суштину? Може ли она сама да зна ту суштину? Ако је она и поима, поима је метафизички. Али метафизички појам о метафизици увек заостаје за њеном суштином. То важи и за сваку логику, под претпоставком да је она уопште још у стању да мисли оно што је λόγος. Свака метафизика метафизике и свака логика филозофије, ако

покушају да се на било који начин попну изнад метафизике. неминовно падну испод ње, не дознавши куд су то пале.

Међутим, у нашем размишљању бар је једна црта у суштини нихилизма постала јаснија. Суштина нихилизма почива у историји, у складу с којом у појављивању бивствујућег-као-таквог-у-целини ствари са самим бивствовањем и његовом истином никако не стоје, то јест истина бивствујућег као таквог сматра се бивствовањем будући да истина бивствовања изостаје. У епохи када почиње довршење нихилизма, Ниче је, додуше, схватио неке црте нихилизма, али их је протумачио у духу нихилизма и на тај начин потпуно „затрпао“ њихову суштину. Суштини нихилизма Ниче ипак није никад спознао, баш као што је никад није спознала ни метафизика пре њега.

Ако ипак суштина нихилизма почива у таквој историји да у појављивању бивствујућег-као-таквог-у-целини истина бивствовања изостаје, и ако, дакле, ствари са самим бивствовањем и његовом истином не стоје никако, тада је метафизика, као историја истине бивствујућег као таквог, у својој суштини нихилизам. А ако је метафизика и нешто више – историјски темељ западне историје и европски одређене светске историје, онда та светска историја јесте нихилистичка у сасвим другом смислу.

Мишљен на основу судбине бивствовања, *nihil* нихилизма значи да ствари с бивствовањем не стоје никако. Бивствовање не излази на светлост своје суштине. У појављивању бивствујућег као таквог само бивствовање изостаје. Истина бивствовања отпада. Она остаје заборављена.

Тако се и добија да је нихилизам у својој суштини историја која се догађа са самим бивствовањем. Тада излази да се у суштини самог бивствовања садржи то да оно остаје немишљено зато што се повлачи. Само бивствовање повлачи се у своју истину. Оно се склања у њу и, склањајући се, скрива само себе.

Имајући у виду такво његово скривалачко склањање сопствене суштине, ми можда дотичемо суштину тајне у облику које тајне су(т)ствује истина бивствовања.

Према томе, метафизика баш и не би била пуко пропуштање питања о бивствовању, питања о којем треба касније да се размишља. Уз то, она не би била никаква заблуда. Метафизика би се, као историја истине бивствујућег као таквог, догађа-

ла из судбине самог бивствовања. Метафизика би у својој суштини била тајна самог бивствовања – тајна немишљена зато што је скривена. Да ствари стоје другачије, мишљење које се труди да се држи оног о чему треба да мисли, да се држи бивствовања, не би могло да непрекидно поставља питање: Шта је метафизика?

Метафизика је епоха у историји самог бивствовања. Али у својој суштини метафизика је нихилизам. Суштина нихилизма припада историји у облику које само бивствовање су(т)ствује. Ако Ништа – ма на који начин – указује на бивствовање, историјом-бивствовања-одређени нихилизам могао би у најмању руку да нам назначи област у чијим је границама суштина нихилизма спознатљива, како би он постао нешто мишљено које се тиче нашег сећања. Ми смо се навикли да у речи „нихилизам“ чујемо пре свега дисонантност. Али ако почнемо да размишљамо о историјскобивствовној суштини нихилизма, у пуко чујење дисонантности одмах се увлачи нешто сумњиво. Реч „нихилизам“ значи да је у оном што она именује, *nihil* (Ништа) суштинско. Нихилизам значи: са *свим* у сваком погледу ствари не стоје никако. А *све* – то је бивствујуће у целини. Али у сваком од својим аспеката бивствујуће стоји ако се схвата као бивствујуће. Нихилизам тада значи да с бивствујућим-као-таквим-у-целини ствари не стоје никако. Међутим, бивствујуће јесте оно што оно јесте и како оно јесте, из бивствовања. Под претпоставком да је свако „јесте“ из бивствовања, суштина нихилизма састоји се у томе да са самим бивствовањем ствари не стоје никако. Само бивствовање јесте бивствовање у својој *исштини*, а истина припада бивствовању.

Ако у речи „нихилизам“ чујемо други тон у којем одзивања суштина оног што смо горе поменули, онда другачије чујемо и језик оног метафизичког мишљења које је схватило понешто од нихилизма, а да ипак није било у стању да мисли његову суштину. Можда ћемо једнога дана, с тим другим тоном у ушима, сасвим другачије него досад размишљати о епохи довршења нихилизма, довршење које отпочиње. Можда ћемо тада сазнати да ни политичке, ни економске, ни социолошке, ни техничке, ни научне перспективе, чак ни метафизичке и религијске перспективе нису довољне да би се мислило оно што се догађа у тој светској епохи. Оно што та епоха поста-

вља као задатак мишљењу, није неки дубоко скривени сми-сао, већ нешто што нам је врло близу – нешто што нам је нај-ближе, а поред чега смо стално пролазили само зато што је оно такво. А пролазећи тако, ми стално вршимо – а да то и не примећујемо – оно убијање бивствовања бивствујућег.

А да бисмо то приметили, да бисмо научили да то приме-ћујемо, биће нам довољно већ и то да размислимо о оном што о смрти Бога каже суманути човек, и како он то каже. Можда сада нећемо пречути оно што се на почетку тумаченог одлом-ка каже – да је суманути човек „без престанка викао: Тражим Бога! Тражим Бога!”

У ком је смислу тај човек луд? Он је померио памећу. Јер, он је померен из равни досадашњег човека, равни у којој се идеали натчулног света који су постали нестварни издају за оно-стварано, док се остварује њихова супротност. Тај човек, који је померио памећу, померио се изван досадашњег чове-ка. Па ипак, он се на тај начин само потпуно примакао пред-одређеној суштини досадашњег човека, а предодређена су-штина досадашњег човека јесте да он буде *animal rationale*. Тај тако померени човек нема стога ничег заједничког с оним јав-ним зајавалима „која не верују у Бога”. Јер та зајавала нису неверници зато што им је Бог као Бог постао неверодостојан, већ зато што су се сами одрекли могућности да верују уколи-ко више не могу да траже Бога. Они више не могу да траже зато што више не мисле. Јавна зајавала уклонила су мишље-ње и замениле га брбљањем, које наслућује нихилизам свуда где сматра да је угрожено његово мњење. Та и даље преовла-давајућа заслепљеност према нихилизму настоји на тај начин да у себи угуши страх од мишљења.

Насупрот томе, луди човек јесте – и то је очигледно после првих реченица тумаченог одломка, а још је очигледније на-кон последњих реченица тог одломка – луди човек, дакле, је-сте онај који тражи Бога тако што запознаје за њим. Можда је ту стварно мислилац крикнуо *de profundis*? А ухо нашег ми-шљења? Зар оно још не чује тај крик? Оно га неће чути све дотле док не почне да мисли. Мишљење почиње тек онда кад схватимо да је већ-вековима-слављени ум најтврдокорнији противник мишљења.

ЧЕМУ ПЕСНИЦИ?

„...и чему песници у оскудно време?” – пита Хелдерлин у елегији „Хлеб и вино”. Данас једва да и разумемо то питање. А како тек да схватимо одговор који даје Хелдерлин?

„...и чему песници у оскудно време?” Реч „време” ту значи епоху којој и сами још припадамо. За Хелдерлиново историј-ско искуство, појава и жртвена смрт Христа означавају поче-так краја дана богова. Спушта се ноћ. Откако су „јединстве-на тројица” – Херакле, Дионис и Христос – напустила свет, ве-че епохе примиче се њеној ноћи. Светска ноћ шири своју таму. Епоха је одређена изостанком Бога, „недостајањем Бога”. Не-достајање Бога које је искусио Хелдерлин ипак не спречава да хришћански однос према Богу и даље постоји у појединци-ма и у црквама, нити оно обезвређује тај однос. Недостајање Бога значи да никакав бог људе и ствари више не скупља у се-бе на очигледан и недвосмислен начин и да таквим скупљање не уређује светску историју ни човеково пребивање у њој. Ме-ђутим, недостајање Бога наговештава нешто још горе. Не са-мо да су одбегли богови и Бог, већ се и сјај божанства угасио у светској историји. Време светске ноћи је оскудно време за-то што постаје све оскудније. Оно је већ постало тако оскуд-но да није више у стању да недостајање Бога уочи као недо-стајање.

Због тог недостајања свет остаје без темеља на коме почи-ва. Реч „бездан” изворно значи тло и темељ према којем, као најнижем, нешто виси. Али у оном што следи треба „без” у ре-чи „бездан” схватити као потпуно одсуство темеља. Темељ је

тло у које се пушта корен и на којем се стоји. Епоха која је изгубила темељ виси у бездани. Под претпоставком да је уопште за то оскудно време још остао неки окрет, он, тај окрет, може једнога дана да се деси само ако се свет фундаментално, а то сада значи: недвосмислено, окрене од бездани. У епохи светске ноћи бездан света мора да се искуси и да се издржи. А за то је потребно да постоје они који сежу у бездан.

Окрет епохе неће се догодити тако што ће, у неком тренутку, пред нама искрснути неки нови бог – или стари, поново. Куд бог да се врати ако му претходно људи нису припремили обитавалиште? Како да обитавалиште бога буде по мери бога ако пре тога сјај божанства није почео да светли у свему што јесте?

Богови који „су некад постојали” „враћају” се само у „право време” – то јест онда кад се с људима догоди обрт на правом месту и на прави начин. Зато Хелдерлин – у недовршеној химни „Мнемосина”, која је настала убрзо после елегике „Хлеб и вино” – каже (IV, 225):

...Не могу
Небесници све. Наиме, сежу
Смртници пре у бездан. Обрт је, дакле,
С њима. Дуго је
Време, али догађа се
Истинитост.

Дуго је оскудно време светске ноћи. Дуго она мора да потраје како би дошла до половине. У поноћ те ноћи оскудност времена је највећа. Тада оскудно време није више кадро ни да искуси своју оскудност. Та немоћ због које је замрачена чак и оскудност оскудног стања јесте напросто оскудност времена. Оскудност се потпуно замрачује услед тога што се она појављује још само као потреба која тежи задовољењу. Па ипак, светску ноћ треба замислити као судбину која се догађа с ове стране песимизма и оптимизма. Можда се светска ноћ сада примиче половини. Можда је сада светско време, у потпуности, оскудно време. А можда и није, још није, и даље није, упркос неизмерној невољи, упркос свој патњи, упркос безименој патњи, упркос све већем неспокојству, упркос растућој пометњи. Дуго је време зато што чак ни ужас, узет као темељ обр-

та, не може ништа све док се не деси обрт са смртницима. А са смртницима ће се десити обрт када нађу пут до своје суштинне. Та суштина почива на томе да они пре него небесници сежу у бездан. Смртници су, када мислимо о њиховој суштини, ближи одсуствовању зато што их је дотакло присуствовање, које је стари назив за бивствовање. Али будући да присуствовање себе у исти мах скрива, оно је само већ одсуствовање. Тако бездан склања и бележи све. У химни „Титани” (IV, 210) Хелдерлин за бездан каже да је „свебележећа”. Ко међу смртницима мора, пре него други смртници и другачије него они, да сегне у бездан, сазнаће обележја која бележи бездан. За песника, то су трагови одбеглих богова. По Хелдерлиновом искуству, Дионис, бог вина, тај траг доноси доле без-божницима – у мрак њихове светске ноћи. Јер бог винове лозе, у њој и у њеном плоду, чува суштинску наспрамност земље и неба као место свадбене свечаности људи и богова. Ако игде, онда само у области тог места могли су се трагови одбеглих богова још очувати за без-божне људе.

„...и чему песници у оскудно време?”

Хелдерлин бојажљиво ставља одговор у уста свом пријатељу, песнику Хајнзеу, коме се обраћа у елегичи. Тај одговор гласи:

Али они су, кажеш, као свештеници бога вина
који су од земље до земље ходили у светој ноћи.

Песници су смртници који, озбиљно певајући о богу вина, слуте траг одбеглих богова, остају на њиховом трагу и тако сродним смртницима крче пут к обрту. Међутим, стар, у којем једино богови јесу богови, јесте њихово божанство. Елемент тог етра, оно у чему само божанство још су(т)ствује, јесте светост. Елемент етра за долазак одбеглих богова, светост, јесте траг одбеглих богова. Али ко је кадар да наслути такав траг? Трагови су често неприметни, и увек су остатак једва наслућеног указивања. Бити песник у оскудно време значи: певајући пазити на трагове одбеглих богова. Зато песник у време светске ноћи изриче оно што је свето. Стога је светска ноћ, у Хелдерлиновом језику, света ноћ.

Суштини песника који је у такво време заиста песник пада да због оскудности времена поетско питање постану за њега пре свега песничко биће и песнички позив. Зато „песници у оскудно време” морају нарочито да стварају суштину поезије. Тамо где се то догађа можемо претпоставити да постоје песници који су на путу к судбини светске епохе. Ми остали морамо научити да чујемо шта кажу *тхи* песници – под претпоставком да себе, у погледу времена које скрива бивствовање јер га *ж*клања, не обманемо тиме што време израчунавамо само из бивствујућег тако што бивствујуће рашчлањујемо.

Што се више светска моћ приближава поноћи, то искључивије влада оскудност на тај начин да повлачи своју суштину. Не само да се изгубила светост као траг према божанству, већ су се готово избрисали чак и трагови који воде к том изгубљеном трагу. Што се више губе трагови, то је мање у стању смртни појединац, који сеже у бездан, да тамо пазу на знакове и наговештаје. Утолико строже тада важи да свако најдаље доспе једино ако иде тако далеко колико може да иде путем који му је додељен. Трећа строфа исте елегije која пита „и чему песници у оскудно време?” изриче закон којем су потчињени такви песници:

Једно је извесно: нек је подне, ил поноћ
Нек је близу, увек постоји мера
Заједничка свима, ал сваком је додељено и своје,
Па свако од нас иде и стиже тамо куд може.

У свом писму Белендорфу од 2. децембра 1802. Хелдерлин пише: „... и филозофска светлост око мог прозора сад је моја радост; да сам запамтио како сам овамо стигао!”

Песник има на уму свој пут к месту одређеном оним сијањем бивствовања које је свој карактеристичан облик добило као подручје западне метафизике у њеном самодовршењу. Хелдерлинова мислилачка поезија имала је удела у обликовању тог подручја песничког мишљења. Његова поезија станује на том месту тако присно као ниједно друго песничко стварање у његово време. Место на које је стигао Хелдерлин јесте очигледност бивствовања која и сама припада судбини бивствовања и која је, из те судбине, намењена песнику.

Али можда је та очигледност бивствовања унутар довршене метафизике уједно већ највећи заборав бивствовања. А шта ако је тај заборав скривена суштина оскудности оног што је оскудно у времену? Тада, наравно, не би било времена за естетско бекство у Хелдерлинову поезију. Тада не би било тренутка да се од песниковог лика направи извештачени мит. Тада не би било прилике да се његова поезија, као издашан извор, злоупотреби за филозофију. Али би постојала, и постоји, једина потреба да, трезвено размишљајући, у оном што каже његова поезија докучимо оно што није изречено. То је путања историје бивствовања. Доспемо ли на ту путању, она ће мишљење увести у историјскобивствовни дијалог с поезијом. Тај дијалог књижевни историчари неминовно сматрају ненаучним насиљем над свим оним што је, по њиховом схватању, чињеница. Филозофи тај дијалог сматрају бескорисним скретањем у сањарење. Судбина, међутим, иде својим путем, нимало не марећи за све то.

Да ли ми савременици срећемо, на том путу, неког савременог песника? Срећемо ли управо оног песника кога данас често и брзоплето довлаче у близину мишљења и кога прекривају с много недовршене филозофије? Али, поставимо то питање јасније, с прикладном оштрином.

Да ли је Рајнер Марија Рилке песник у оскудно време? Како се његова поезија односи према оскудности времена? Колико дубоко она сеже у бездан? Где стиже песник – под претпоставком да иде тамо куд може?

Све Рилкеове значајне песме, стрпљиво скупљане, налазе се у двема танким збиркама – у *Девинским елегијама* и у *Сонетима Орфеју*. Дуг пут који води до тих песама, и сâм је пут који истражује на песнички начин. Идући тим путем, Рилке касније схвата оскудност времена. Време је оскудно не само зато што је Бог мртав, већ и зато што смртници једва да су свесни чак и своје смртности и што једва да су у стању да с њом изађу на крај. Смртници још не поседују своју суштину. Смрт се повлачи у загонетност. Тајна бола остаје скривена. Љубав се није научила. Смртници, међутим, постоје. Они постоје уколико језик постоји. Песма се још задржава изнад њихове оскудне земље. Певачева реч још није изгубила траг светости. О томе говори песма из *Сонетâ Орфеју* (Први део, XIX):

И свет брзо се мења
као облици облака,
све довршено враћа се
у искон.

Изнад промене и тока,
шире и слободније,
још траје твоја уводна песма,
бсже с лиром.

Патње се нису спознале,
љубав се није научила,
и шта нас у смрт удаљује,

то није разоткрито.
Једино песма над земљом
посвећује и слави.

Међутим, чак се ни траг светости не препознаје. Остаје нерешено да ли светост још доживљујемо као траг који води божанскости божанског, или: да ли наилазимо још само на траг што води светости. Остаје нејасно шта би могао да буде траг који води трагу. Остаје спорно како би нам се показао такав један траг.

Време је оскудно зато што му недостаје нескривеност суштине бола, смрти и љубави. Сама та оскудна је оскудна зато што се повлачи подручје суштине у које заједно спадају бол, смрт и љубав. Скривеност постоји уколико подручје у које они заједно спадају јесте бездан бивствовања. Али још остаје песма која именује земљу над којом пева. Шта је сама песма? Како је смртник способан за њу? Одакле пева песма? Колико дубоко она сеже у бездан?

Да би се оценило да ли је и колико је Рилке песник у оскудно време, е да би се тако знало чему песници, покушајмо да с неколико речи означимо стазу према бездани. Као ти знакови послужиће нам неколико основних речи из значајне Рилкеове поезије. Оне се могу разумети само у вези с облашћу из које су изговорене. Та област јесте истина бивствујућег у облику у којем се она, ова истина, развила после Ничеовог довршења западне метафизике. Рилке је песнички, на свој на-

чин, искусио и издржао нескривеност бивствујућег која је била уобличена тим довршењем. Погледајмо како се бивствујуће-као-такво-у-целини показује Рилкеу. Да бисмо уочили ту област, обратићемо пажњу на песму која припада Рилкеовим зрелим поетским остварењима, али која је настала после њих.

Ми нисмо припремљени за тумачење елегија и сонета јер област из које они говоре, у свом метафизичком устројству и јединству још није довољно промишљена на основу суштине метафизике. Из два разлога тешко је да се она тако промишља. Прво, зато што Рилкеова поезија, по рангу и месту у историји бивствовања, заостаје за Хелдерлиновом. А онда, зато што ми једва познајемо суштину метафизике и што смо неискусни у казивању бивствовања.

За тумачење елегија и сонета нисмо само неприпремљени, већ на њега немамо ни права зато што суштинска област дијалога између поезије и мишљења може само полако да се упозна, достигне и промисли. Ко би се данас усудио да каже како исто тако добро познаје суштину поезије као и суштину мишљења и како је, уз то, довољно јак да суштину обога доведе у највећи несклад и тако заснује њихов склад?

Сам Рилке није објавио песму коју ћемо овде разматрати. Она се налази на 118. страни у тому *Сабраних њесама* који се појавио 1934. године, и на 90. страни у збирци *Касне њесме* објављеној 1935. године. Песма је без наслова. Рилке ју је написао у јуну 1924. У писму Клари Рилке од 15. августа 1924, из Мизоа, песник пише: „Али ја нисам у свему био тако немаран и лењ, срећом барон Луцијус добио је свог лепог *Малџеа* још *џре* мог одласка у јуну; његово писмо у којем се захваљује, дуго је чекало, спремно да ти се пошале. Прилажем и импровизоване стихове које сам за њега уписао у први том дивног издања у кожи.”

Према напомени приређивача *Писама из Мизоа* (стр. 404), импровизовани стихови које у том писму помиње Рилке јесу следећа песма:

Као што природа препушта бића
одважности њиховог потмулог задовољства и ниједно
посебно не штити у тлу и грању,
тако и ми пратемељу свога бивствовања

нисмо више драги; оно нас одважује. Само што ми,
више још него биљка или животиња,
идемо *заједно* с том одважношћу, хоћемо је, понекад
смо и

одважнији (и не из користољубља)
него што је сâм живот, за дах

одважнији... То ствара за нас, изван заштите,
сигурност, тамо где делује сила теже
чистих сила; оно што нас најзад склања јесте
наша незаштићеност и да смо је тако, када смо
видели да прети, окренули к отвореном

како бисмо је, у најширем кругу, негде
где нас закон дотиче, потврдили.

Ту песму Рилке назива „импровизованим стиховима”. Управо то што је у њима непредвиђено, отвара нам перспективу у којој је Рилкова поезија доступнија нашем мишљењу. У овом тренутку светске историје морамо тек научити да је, разуме се, и поетско стварање ствар мишљења. Узмимо ту песму као вежбу у поетском размишљању.

Структура песме је једноставна. Прелази су јасни. Они показују четири дела: стихови 1-5; 5-10; 10-12; 12-16. Почетку „Као што природа...” одговара у стиху 4/5 „тако и ми...”. На „ми” односи се „Само” у стиху 5. То „Само” ограничава, али као одлика. Она се наводи у стиховима 5-10. Стихови 10-12 кажу шта може та одлика. У стиховима 12-16 мисли се оно у чему се она заправо састоји.

Оним „Као што природа... тако и ми” на почетку, човеково бивствовање улази у тему песме. Поређење супротставља људско биће осталим бићима. То су жива бића, биљка и животиња. Почетак Осме девинске елегике, правећи исто поређење, сва бића зове „створење”.

Поређење изједначава различите ствари да би показало разлику. Једнаке су различите ствари, биљка и животиња, с једне стране, и човек, с друге стране, уколико се подударују у истом. То-исто јесте однос који они као бивствујуће имају према свом темељу. Темelj бића јесте природа. Темelj човека није само сличне врсте као темelj биљке и животиње. Темelj је

у оба случаја исти. Он је природа као „пуна природа” (*Сонети Орфеју*, Други део, XIII).

Природу морамо овде мислити у широком и суштинском смислу у којем Лајбниц употребљава реч *Natura* писану великим почетним словом. Та реч значи бивствовање бивствујућег. Бивствовање су(т)ствује као *vis primitiva activa*. То је почетна моћ која све скупља у себе и које на тај начин свако бивствујуће препушта њему самом. Бивствовање бивствујућег јесте воља. Воља је самозбирајуће скупљање сваког *ens*-а у њега самог. Свако бивствујуће, као бивствујуће, јесте у вољи. Оно *jesu*е као нешто хтено. Нека то значи: бивствујуће није тек и само као нешто хтено, већ оно сâмо јесте, уколико јесте, на начин воље. Само као нешто хтено, бивствујуће је оно што је, сваки пут на свој начин, хотилачко.

Оно што Рилке назива природом није супротстављено историји. Пре свега, природа се ту не схвата као предметна област природне науке. Такође, природа није супротстављена уметности. Она је темelj за историју и уметност и природу у ужем смислу. У овде употребљеној речи „природа” још се чује одјек раније речи *Φύσις* која се изједначава и са *ζωή* што преводимо као „живот”. Међутим, у раном мишљењу суштина живота није се схватала биолошки, већ као *Φύσις*, као оно што узлази. У деветом стиху наше песме „природа” се зове и „живот”. Природа, живот ту значе бивствовање у смислу бивствујућег-у-целини. Ниче је једном, у белешци из 1885-1886. године (*Воља за моћ*, афоризам 582), написао: „Бивствовање – о њему немамо друге представе него 'живети'. – Како, дакле, нешто мртво може 'бити'?”

Природу, уколико је она темelj оног бивствујућег које смо ми сами, Рилке зове „пратемelj”. То показује да у темelj бивствујућег човек сеже дубље него друго бивствујуће. Темelj бивствујућег назива се од давних времена, бивствовањем. Однос утемељитељског бивствовања према утемељеном бивствујућем исти је у оба случаја – и код човека, и код биљке и животиње. Он се састоји у томе да бивствовање сваки пут „препушта” бивствујуће „одважности”. Бивствовање отпушта бивствујуће у одважност. То одбацујуће отпуштање јесте право одважење. Бивствовање бивствујућег јесте тај однос одбачаја према бивствујућем. Дато бивствујуће јесте оно-одважено. Бивствовање је напросто одважност. Оно одважује нас, људе. Оно од-

важује жива бића. Бивствујуће јесте уколико увек остаје одважено. Међутим, бивствујуће се одважује на бивствовање, то јест на одважење. Стога је бивствујуће и само одважујуће; оно је препуштено одважности. Бивствујуће јесте уколико иде заједно с одважношћу у коју се отпушта. Бивствовање бивствујућег јесте одважност. Та одважност почива на вољи која се, почев од Лајбница па наовамо, наговештава разговетније него у-метафизици-откривено бивствовање бивствујућег. Воља о којој овде треба мислити није апстрактно уопштење психолошки схваћеног хтења. Људско, метафизички искушено хтење пре је само хтена супротност вољи као бивствовању бивствујућег. Представљајући природу као одважност, Рилке је мисли метафизички, полазећи од суштине воље. Та суштина још се скрива – како у вољи за моћ, тако и у вољи као одважности. Воља су(т)ствује као воља за вољу.

Песма ништа непосредно не каже о темељу бивствујућег, то јест о бивствовању као одважности по себи. Али ако бивствовање као одважност јесте однос одбачивања и ако тако у одбачају задржава чак и оно што је одважено, онда нам песма посредно каже понешто о одважности говорећи о оном што је одважено.

Природа одважује жива бића „и ниједно посебно не шти-ти”. Исто тако, ми људи, као они који су одважени, „нисмо више драги” одважности која нас одважује. И једно и друго значе: одважности припада одбаченост у опасност. Одважити значи ставити на коцку. Хераклит мисли бивствовање као век света, а век света – као дечју игру (Фрагмент 52): Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, παροσέων παιδὸς ἢ βασιλῆιν. „Век света је дете што се игра коцкицама; власт је детиње игре.” Ако би оно-што-је-одбачено остало изван опасности, оно не би било оно-што-је-одважено. Међутим, бивствујуће би остало изван опасности ако не би било заштићено. Немачке речи повезане са „заштитити” јесу: *Schutz* (заштита), *Schütze* (стрелац), *schützen* (заштитити); оне припадају речи *schiessen* (пуцати), као што *Buck* (испупчење, чворуга), *bücken* (погнути, савити) припадају речи *biegen* (искривити, повити). *Schiessen* (пуцати) значи *schieben* (гурати, турити, метнути, намакнути): намакнути резу. Кров се меће изнад зидова. На селу се и данас каже: сељанка *schiesst ein*, то јест уобличено тесто меће у пећ да се пече. Заштити је оно што се гура напред, што се меће испред. Оно не до-

звољава да опасност нешто учини оном-што-је-угрожено, да га уопште и дотакне. Оно-што-је-заштићено поверено је заштитнику. Наш старији и богатији језик употребио би речи као што су *verlaubt, verlobt* – вољен. Насупрот томе, оно-што-је-незаштићено није више „драго”. Биљка, животиња и човек – уколико су уопште нешто бивствујуће, то јест уколико су одважени – подударају се у томе да нису посебно заштићени. Али будући да се ипак разликују у свом бивствовању, и у њиховој незаштићености постојаће разлика.

Као одважени, они који нису заштићени ипак нису напуштени. Кад би то били, тада би били исто тако мало одважени као кад би били заштићени. Изложени само уништењу, они више не би били у равнотежи. У средњем веку реч *die Wage* (равнотежа) још значи исто што и реч *die Gefahr* (опасност). То је ситуација у којој нешто може да испадне овако или онако. Зато се справа која се креће нагињући се на једну или другу страну зове *die Wage* (вага). Она игра и уравнотежује се. Реч *die Wage*, у значењу опасности и као назив за справу, потиче од *wägen, wegen*, бити на путу, то јест ићи, бити у покрету. *Be-wägen* значи проузроковати да се буде на путу и тако покренути: заљуљати, *wiegen*. Оно што се љуља зове се тако зато што је у стању да унесе равнотежу, *die Wage*, у игру кретања. Оно што се љуља има тежину. Одважити значи: ставити у кретање игре, ставити на вагу, изложити опасности. Тиме је оно-одважено, додуше, незаштићено; али зато што лежи на ваги, оно је задржано у одважности. Оно је ношено. Његов темељ склања га у себе. Оно-одважено, као нешто бивствујуће, јесте оно-хтено; задржано у вољи, оно само остаје на начин воље и одважује се. Тако је оно-одважено без-брижно, *sine cura, securum*, то јест сигурно. Само уколико оно-одважено почива сигурно у одважности, оно може да следи одважност, да је следи у незаштићеност одваженог. Незаштићеност одваженог не само да не искључује сигурност у свом темељу, већ је нужно укључује. Оно-што-је-одважено иде заједно с одважношћу.

Бивствовање, које све-бивствујуће држи у равнотежи, тако увек вуче бивствујуће к себи – к себи као средишту. Бивствовање, као одважност, све бивствујуће, као оно-што-је-одважено, држи у том повлачењу (примању). Међутим, то средиште вучења (примања) истовремено се повлачи из свега бивствујућег. На тај начин средиште препушта бивствујуће

одважењу којим се бивствујуће одважује. У том скупљалачком отпуштању крије се метафизичка, на основу бивствовања мишљена суштина воље. Привлачеће, свепосредујуће средиште бивствујућег, одважност, јесте моћ која оном-што-је-одважено дарује притегу, то јест тежину. Одважност је сила тэже. О сили тэже говори једна од Рилкеових касних песама (*Касне ђесме*, стр. 156), управо тако насловљена – „Сила тэже”:

Средиште, како вучеш себе
из свега, поново задобијајући себе
чак и из стварј у лету: средиште, најјаче од свега!
Човек који стоји: као пиће кроз жеђ,
сила тэже обрушава се кроз њега.
Али из спавача пада,
као из ниског облака,
обилна киша тежине.

Насупрот физичкој гравитацији, о којој обично слушамо, сила тэже поменута у тој песми јесте средиште бивствујућег у целини. Зато га Рилке зове „нечувено средиште” (*Сонетии Орфеју*, Други део, XXVIII). Оно је темељ као „медијум” који у медијацији једно бивствујуће држи према другом бивствујућем и који све скупља у игру одважности. Нечувено средиште јесте „вечни саиграч” у светској игри бивствовања. У истој песми у којој се бивствовање поетски узима као одважност, посредујуће повлачење (примање) одређује се (стихови 11 и 12) као „сила тэже чистих сила”. Чиста сила тэже, нечувено средиште свеколиког одважења, вечни саиграч у игри бивствовања јесте одважност.

Одбацијући оно-што-је-одважено, одважност га истовремено држи у равнотежи. Одважност отпушта оно-што-је-одважено, отпушта га, додуше, тако да она оно-одбачено не отпушта ни у шта друго него у вучење к средишту. Оном-што-је-одважено дато је то вучење к средишту. У том вучењу, одважност оно-што-је-одважено сваки пут приноси к себи. Нешто принети, нечим се однекуд снабдети, обезбедити себи допремање нечег, назива се: *es beziehen* – повлачити (примати) нешто од неког. То је изворно значење речи *der Bezug* (повлачење, примање). Ми још говоримо о примању робе, плате, електричне енергије. Вучење које, као одважност, вуче и до-

тиче све бивствујуће и које држи све бивствујуће вукући га к себи, јесте напосто *der Bezug*. Та реч основна је реч значајне поезије Рилкеове, и она се појављује у спојевима као што су: *der reine Bezug* (чисто повлачење или примање), *der ganze*, (целокупно), *der wirkliche* (стварно), *der klarste* (најјасније), *der andere Bezug* (друго повлачење или примање – то јест исто повлачење или примање, али у другом смислу).

Ми Рилкеову реч *der Bezug* разумемо само половишно (а што у том случају значи да је уопште не разумемо) ако је схватамо само на основу речи *die Beziehung* (однос, одношење), а реч *die Beziehung* схватамо у смислу релације. Своје погрешно тумачење употпуњујемо ако то одношење представљамо као самоодношење људског Ја на предмет. Ово значење, то јест „односити се на”, јесте касније у историји језика. Додуше, Рилкеова реч *der Bezug* употребљава се и у том значењу, али она нема то значење у првом реду, већ само на основу изворног значења. Израз „целокупни *Bezug*” није уопште замислив ако *der Bezug* представљамо као пуку релацију. Сила тэже чистих сила, нечувено средиште, чисто повлачење или примање, целокупно повлачење или примање, пуна природа, живот, одважност јесу једно те исто.

Сви наведени називи означавају бивствујуће као такво у целини. У метафизици се за бивствујуће-као-такво-у-целини уобичајно и назив „бивствовање”. Према песми, природу треба замишљати као одважност. Реч „одважност” ту означава у исто време одважујући темељ и оно-одважено у целини. Та двозначност нити је случајна, нити је довољно да је само приметимо. У њој недвосмислено говори језик метафизике.

Свако одважено јесте, као такво и такво бивствујуће, пуштено у целину бивствујућег и почива у темељу целине. Дато бивствујуће, ове или оне врсте, *jesiie* увек према привлачењу којим се оно задржава у вучењу целокупног повлачења (примања). Врста привлачења унутар повлачења (примања) јесте начин односа према средишту као чистој сили тэже. Природа се стога приказује када се каже на који је начин оно-одважено сваки пут повучено (примљено) у вучење к средишту. Према томе, оно-одважено тада је у сваком тренутку у-сред бивствујућег у целини.

Целокупно повлачење (примање), коме је свако бивствујуће препуштено као оно-одважено, Рилке радо зове „оно-

-отворено". Тај израз јесте други основни израз његове поезије. У Рилковом језику, „отворен” означава оно што не затвара. Оно не затвара зато што не ограђује. Оно не ограђује зато што је у себи слободно од свих ограда. Оно-отворено је велика целина свега што је одграђено. Оно пушта да на-чисто-повлачење-(примање)-одважена бића вуку као она која су вучена – пушта их да вуку, тако да она разноврсно настављају да вуку једно к другом, а да при том не наилазе ни на какве ограде. Вукући као тако вучена, она се стапају с безграничним, с без-коначним. Она се не растварају у ништавно Ништа, али улазе у целину отвореног.

Оно што Рилке означава речју „оно-отворено”, ни у ком се случају не одређује отвореношћу у смислу нескривености бивствујућег која пушта да бивствујуће као такво присуствује. Ако бисмо покушали да оно што Рилке подразумева под отвореним тумачимо у смислу нескривености и нескривеног, тада бисмо морали да кажемо: оно што Рилке искусила као оно-отворено, јесте управо оно-затворено, неосветљено, које наставља да вуче у безгранично, тако да не може да сретне нешто необично, нити може уопште нешто да сретне. Где се нешто среће, одмах се појављује ограда. Где постоје ограничења, оно-што-је-ограничено бива потиснуто к себи, па тако бива савијено к самом себи. Ограничење извија, затвара однос према отвореном и чини сâм тај однос извијеним. Ограничење унутар безграничног успостављено је људским представљањем. Наспрамност с којом се човек суочава не допушта му да буде непосредно у отвореном. Она на изванредан начин искључује човека из света и ставља га пред свет, при чему „свет” значи бивствујуће у целини. Насупрот томе, оно-светско јесте сâмо-оно-отворено, целина непредметног. Али и назив „оно-отворено”, попут речи „одважност”, јесте, као метафизички назив, двосмислен. Он значи како целину одграђених повлачења (примања) чистог повлачења (примања), тако и отвореност у смислу свуда-владајућег одграђења.

Оно-отворено пушта унутра. Али пустити-унутра ипак не значи: јемчити улазак и приступ у оно-затворено, као да оно-скривено треба себе да разоткрије како би се појавило као нешто нескривено. Пустити-унутра значи: увући и уклопити у неосветљену целину вучења чистог повлачења (примања). Пуштање-унутра, као начин на који оно-отворено јесте, има ка-

актер укључујућег повлачења (примања) на начин силе тече чистих сила. Што је мање оном-што-је-одважено ускраћен улазак у чисто повлачење (примање), то више оно припада великој целини отвореног. Зато Рилке бића која су одважена да непосредно уђу у ту велику целину и која у њој почивају у равнотежи, зове „на-велико-навикнуте ствари” (*Касне њесме*, стр. 22). Човек није међу њима. Песма која пева о том различитом односу живих бића и човека према отвореном јесте Осма девинска елегича. Разлика почива на различитим степенима свести. Почев од Лајбница па наовамо, разликовање бивствујућег у том погледу јесте нешто уобичајено у нововековној метафизици.

Шта Рилке подразумева под речју „оно-отворено”, показује нам писмо што га је у последњој години живота (25. 2. 1926) написао једном руском читаоцу који га је питао о Осмој елегичи (уп. М. Бец, *Рилке у Француској. Сећања – њисма – докуменџи*, 1938, стр. 289). Рилке пише: „Појам 'отвореног', који сам покушао да предложим у тој елегичи, морате схватити *иџако* да степен свести животиње животињу ставља у свет, а да она ниједног тренутка свет не поставља наспрам себе (као што то ми радимо); животиња је у свету; ми стојимо *иџред њим* захваљујући особеном обрту и повећању наше свести.” Рилке затим наставља: „Под речју оно-отворено не подразумевам, дакле, небо, ваздух, нити простор; *они су*, такође, 'предмет', па су тако *ораџие* и затворени за онога ко посматра и суди. Животиња, цвет, вероватно *јесте* све то, а да себи не полаже рачуна о томе, па тако пред собом и изнад себе има ону неописиво отворену слободу која можда има своје (врло непостојане) еквиваленте код нас само у првим љубавним тренуцима, када човек у другом, у вољеној особи, види сопствену огромност, и у човековој преданости Богу.”

Биљка и животиња пуштене су у отворено. Оне су „у свету”. То „у” значи: неосветљене, оне су увучене у вучење чистог повлачења (примања). Однос према отвореном, колико ту уопште још и може бити речи о неком „према”, јесте несвесни однос само стремеће-вукућег гранања у целину бивствујућег. С повишавањем свести, суштина које, за нововековну метафизику, јесте представљање, повишавају се стајање и наспрамно стајање предмета. Што је виша његова свест, то је свесно биће искљученије из света. Зато је човек, да се по-

служимо речима из Рилкеовог писма, „пред светом”. Он није пуштен у отворено. Човек стоји наспрам света. Он не живи у вучењу и на ветру целокупног повлачења (примања). Наведено место из писма помаже нам да боље разумемо „оно-отворено”, нарочито тиме што Рилке ту изричито пориче да се оно-отворено може мислити у смислу отворености неба и простора. Још удаљенија од Рилкеове поезије, која остаје у сенци ублажене Ничеове метафизике, јесте мисао о отвореном у смислу суштински почетнијег светљења бивствовања.

Све што непосредно припада отвореном, бива од отвореног узето у вучење привлачења средишта. Зато, од свега одваженог, отвореном припада најпре оно што је по својој суштини укочено, тако да у таквој укочености никад не тежи нечем што би стајало насупротив њему. Оно што тако су(т)ствује, јесте „у потмулом задовољству”.

Као што природа препушта бића
одважности њиховог потмулог задовољства...

„Потмуо” се ту употребљава у смислу „пригушен”: не избијајући из вучења безграничног вучења-даље које се не омета непрекидним вучењем тамо-амо у којем свесно представљање пренагљује. „Потмуо”, као потмули тон, значи и оно што почива у дубини и има природу носача. „Потмуо” се не узима у негативном смислу „тупог” или „тешког”. Потмуло задовољство Рилке не замишља као нешто ниско и безначајно. Оно сведочи о припадности на-велико-навиклих ствари природе целини чистог повлачења (примања). Зато Рилке, у једној касној песми, и може да каже: „Нека нам бивствовање цвета буде велико” (*Касне њесме*, стр. 89; уп. *Сонети Орфеју*, Други део, XIV). Као што се на горенаведеном месту из Рилкеовог писма мисли о човеку и живим бићима с обзиром на различит однос њихове свести према отвореном, тако се у песми говори о „бићима” и о „нама” (људима) с обзиром на наш различит однос према одважности:

...Само што ми,
више још него биљка или животиња,
идемо заједно с том одважношћу...

Да човек још више него биљка и животиња иде заједно с одважношћу, могло би понајпре значити да је човек још не-сметаније него та бића пуштен у отворено. Оно „више” чак би и морало да то значи кад „заједно с” не би било наглашено. Нагласак на „заједно с” не значи да се тиме више иде заједно без сметњи, већ значи: за човека, ићи заједно с одважношћу јесте нешто посебно представљено и јесте нешто намеравано његовом намером. Одважност и оно што она одважује, природа, бивствујуће у целини, свет, истакнути су за човека, истакнути из пригушености одграђеног повлачења (примања). Али куда је, и чиме је, постављено оно што је тако постављено? Природа се човековим представљањем доводи пред човека. Човек ставља пред себе свет као целину свега предметног, и ставља себе пред свет. Човек себи доставља свет, и себи испоставља природу. То из-постављање морамо мислити у његовој широкој и разноликој суштини. Човек преудешава природу тамо где она не задовољава његово представљање. Човек испоставља (производи) нове ствари где му оне недостају. Човек премешта ствари где му сметају. Човек поставља нешто између себе и ствари које га одвраћају од његове намере. Човек излаже ствари када их хвали да би их продао и да би се оне користиле. Човек излаже када испоставља сопствено дело и велича свој посао. Разноврсним испостављањем (произвођењем) свет се зауставља и устаљује. Оно-отворено постаје предмет и тако бива окренуто људском бићу. Наспрам света као предмета сâм човек ставља себе, и поставља себе као онога који намерно спроводи читаво то испостављање.

Донети нешто пред себе тако да то-што-је-донето, као нешто што је претходно представљено, одређује све начине испостављања у сваком погледу, основна је црта понашања које познајемо као хтење. Хтење о којем је овде реч јесте из-постављање (про-из-вођење), и то у смислу попредмеђивања које себе намерно спроводи. Биљка и животиња немају хтења зато што, суспрегнуте у свом задовољству, никад оно-отворено не доносе пред себе као предмет. Оне не могу ићи заједно с одважношћу као с нечим представљеним. Зато што су пуште-не у отворено, чисто повлачење (примање) никад није предметна другост њима самима. Човек, међутим, иде заједно с одважношћу зато што је он у-наведеном-смислу-хотеће биће:

...Само што ми,
више још него биљка или животиња,
идемо заједно с одважношћу, хоћемо је...

Хтење о којем овде говоримо јесте себе-спровођење чија је намера већ поставила свет као целину испостављивих (производљивих) предмета. То хтење одређује суштину нововековног човека, мада он у први мах није свестан његове далеке импликације и мада већ данас не може да зна на основу које воље као бивствовања бивствујућег јесте хтено то хтење. Таквим хтењем нововековни човек испоставља себе као оног који у свим односима према оном што јесте, па тако и према самом себи, устаје као себе-спроводећи испостављач (произвођач) и ово устајање установљује као безусловну власт. Целина предметне састојине, састојине у облику које се свет појављује, остављена је себе-спроводећем испостављању (произвођењу), њему је предата и тако потчињена његовом наређењу. Хтење има у себи карактер наређења; јер намерно себе-спровођење јесте начин на који се ситуационост испостављања (произвођења) и предметност света скупљају у безусловно и стога потпуно јединство. У том самоскупљању испољава се заповедни карактер воље. А посредством тог карактера, у току нововековне метафизике, излази на видело дуго скривена суштина одавно су(т)ствујуће воље као бивствовања бивствујућег.

Према томе, и људско хтење може бити на начин себе-спровођења само тако да оно унапред све, а да га и не прегледа, насилно увлачи у своју област. За то хтење, све – унапред и стога убудуће – незадрживо постаје материјал себе-спроводећег испостављања (произвођења). Земља и њена атмосфера постају сировина. Човек постаје људски материјал који се одређује за претпостављене циљеве. Неусловљено установљавање безусловног себе-спровођења намерног испостављања (произвођења) света у стање људског наређења јесте процес који проистиче из скривене суштине технике. Тек у модерно време та суштина почиње да се одвија као судбина истине бивствујућег у целини, док су дотад њене расејане појаве и покушаји били уграђени у обухватну област културе и цивилизације.

Модерна наука и тотална држава, као нужне последице суштаства технике, истовремено су њена пратња. Исто важи и

за средства и форме, који су постављени за организацију светског јавног мњења и свакодневних људских представа. Не само да се све живо технички попредмећује у гајењу и искористићавању, већ је у пуном замаху напад атомске физике на појаве свега живог као таквог. У ствари, суштина самог живота треба да се испоручи техничком из-постављању (про-из-вођењу). Чињеница да ми данас, са свом озбиљношћу, у резултатима и у становишту атомске физике откривамо могућности доказивања људске слободе и установљавања нове вредносне теорије јесте знак владавине техничког представљања чији је развој одавно већ померен из области појединчевих личних погледа и мњења. Суштинска моћ технике показује се и тамо где се, такорећи у споредним областима, још покушава да се уз помоћ традиционалних вредности овлада техником; али у тим настојањима ипак се већ користе техничка средства, која нису само спољашње форме. Јер, уопште узев, коришћење машинских постројења и производња машина нису већ сама техника, него једино њој-саобразни инструмент помоћу којег она своју суштину смешта у предметност својих сировина. Чак и то да човек постаје субјект, а свет – објект, јесте последица себе-смештајуће суштине технике, а не обрнуто.

Уколико Рилке оно-отворено искусива као непредметност пуне природе, свет хотећег човека мора за њега, насупрот томе и на одговарајући начин, да се издваја као оно што је предметно. Обрнуто, поглед који гледа на неокрњену целину бивствујућег добија из појава долазеће технике знак који га усмерава к оним областима из којих би можда могло да стигне превладавање техничког – превладавање које би на изворни начин било обликотворно.

Безобличне обликовине техничке продукције пробијају се пред отворено чистог повлачења (примања). Ствари које су некад настале, брзо ишчезавају. Оне више не могу да кроз попредмећивање покажу оно што им је својствено. У писму од 15. новембра 1925. Рилке пише:

„Још су нашим дедовима 'кућа', 'бунар', познати им торањ, чак њихова одећа, њихов огртач значили нешто бесконачно више, били бесконачно приснији; готово свака ствар била им је суд у којем су налазили нешто људско и коме су нешто људско додавали. Сада овамо надиру, из Америке, ствари празне и небитне, ствари лажне, айраје живоша ... Кућа у америч-

ком смислу, америчка јабука или тамошња винова лоза нема *ничег* заједничког с кућом, плодом, грожђем, у које су улазиле нада и замишљеност наших предака..." (*Писма из Мизоа*, стр. 335 и даље).

Али тај американизам није ништа друго него концентрирано повратно деловање хтене суштине нововековне Европе на Европу којој су, наравно, у Ничеовом довршењу метафизике, унапред наговештене бар области суштинске проблематичности света у којем бивствовање почиње да влада као воља за вољу. Не угрожава американизам тек нас, данашње људе, него је неискушена суштина технике угрожавала већ наше претке и њихове ствари. Рилкеово размишљање није умесно зато што покушава да спасе ствари наших предака. Мислећи-унапред опсежније, морамо сазнати шта је то што постаје проблематично заједно са стварскошћу ствари. Већ и раније – 2. марта 1912 – Рилке пише из Девина: „Свет се повлачи у себе; јер и ствари, са своје стране, чине исто премештајући све више своју егзистенцију у вибрацију новца и ту развијајући за себе неку врсту духовности која већ сада премашује њихову опипљиву реалност. У време којим се бавим” (Рилке има на уму XIV столеће) „новац је још био злато, још метал, лепа ствар, најподеснија за руковање и најразумљивија од свих ствари” (*Писма 1907-1914*, стр. 213 и даље). А још десет година раније, у *Књизи о ходочашћу* (1901), другом делу *Часловца*, он је објавио пророчке стихове (*Сабрана дела*, том II, стр. 254):

Краљеви света стари су
и неће имати наследника,
Синови умиру већ као дечаци,
а њихове бледе кћери дале су
болесне круне сили.
Руља их разбија у ситан новац,
савремени господар света
у ватри их развлачи у машине
које тутњајући служе његовом хтењу;
али срећа није с њима.
Руда тугује за завичајем. И хоће
да напусти новац и точкове,
који је уче празном животу.
Из фабрика и благајни

вратиће се она у жиле
отворених планина,
које ће се затворити за њом.

На место оног што је некад-опажена световна садржина ствари поклањала из себе, све се брже, безобзирније и потпуније гура предметност техничке владавине над Земљом. Она, та владавина, не само да све бивствујуће поставља као испостављиво (производљиво) у процесу продукције, него и продукте продукције доставља путем тржишта. У себе-спроводећем испостављању (произвођењу), човечност човека и стварскост ствари растварају се у израчунату тржишну вредност тржишта које не само да Земљу обухвата као светско тржиште, него и, као воља за вољу, тргује у суштини бивствовања и тако све бивствујуће потчињава рачунској трансакцији која најжилавије влада тамо где јој бројеви нису потребни.

У Рилкеовој песми човек се замишља као биће које је одважено на хтење, – замишља се као биће које је, а да то није већ искусило, хтено у вољи за вољу. На тај начин хотећи, човек може да заједно с одважношћу тако иде да себе самог, као неког ко себе спроводи, достави као циљ свега што чини и ради. Тако је човек одважнији него биљка и животиња. Дакле, он је и другачије него оне угрожен.

Такође, ниједно од тих бића (биљака и животиња) није посебно заштићено, иако су пуштена у отворено и ту осигурана. Насупрот томе, човек, као биће које хоће себе, не само да није посебно заштићен целином бивствујућег, већ је и незаштићен (стих 13). Као представљач и испостављач (произвођач), он стоји пред отвореним које је заграђено. Тиме су он сâм и његове ствари изложени све већој опасности да постану пуки материјал и функција попредмећивања. Сама намера себе-спровођења шири област опасности да човек изгуби своје сопство у безусловном испостављању (произвођењу). Опасност која се надвила над човекову суштину потиче из саме те суштине. А човекова суштина ипак почива на томе да бивствовање повлачи (прима) човека. Тако је човек својим себе-хтењем угрожен у суштинском смислу, то јест потребна му је заштита; али управо зато што је његова суштина таква, он је у исто време не-заштићен.

Та „наша незаштићеност” (стих 13) разликује се од непостојања посебне заштите за биљку и животињу у истој мери у којој се њихово „потмуло задовољство” разликује од човековог себе-хтења. Разлика је бесконачна зато што не постоји прелаз од потмулог задовољства ка попредмеђивању у себе-спровођењу. Али то себе-спровођење не ставља човека само „изван заштите”; спровођење попредмеђивања света уништава, све одлучније, чак и могућност заштите. Технички изграђујући свет као предмет, човек намерно и потпуно запречује себи пут у отворено, који је ионако већ затворен. Себе-спроводећи човек јесте функционер технике – без обзира да ли он то, као појединац, зна и хоће или не зна и неће. Он не само да стоји пред отвореним а изван отвореног, већ се посредством попредмеђивања света окреће нарочито од „чистог повлачења” („чистог примања”). Човек се раздваја од чистог повлачења (примања). Човек доба технике стоји, тим раз-двајањем, према отвореном. То раздвајање није раздвајање од..., већ раздвајање према...

Техника је човековим-себе-спровођењем-постављено безусловно уређење безусловне незаштићености на темељу у-свој-предметности-владајућег одвраћања према чистом повлачењу (примању) у облику којег нечувено средиште бивствујућег вуче к себи све чисте силе. Техничка продукција јесте организација раздвајања. Реч „раздвајање” (*Abschied*), у управо одређеном значењу, јесте следећа основна реч значајне Рилкеове поезије.

Атомска бомба, о којој се много говори, као посебна на-права за убијање, није оно-смртоносно. Оно што човеку већ одавно прети смрћу, и то смрћу његове суштине, јесте безусловност пуког хтења у смислу намерног себе-спровођења у свему. Оно што човека угрожава у његовој суштини јесте на-вољи-засновано мњење да човек мирољубивим ослобађањем, преобликовањем, похрањивањем и усмеравањем природних енергија може човечност учинити за сваког подношљивом и у целини срећном. Али мир те мирољубивости само је у-свом-трајању-неосујеђени неспокој помаме одлучно самопоузданог себе-спровођења. Оно што човека угрожава у његовој суштини јесте мњење да се то спровођење испостављања (производње) може одважити без опасности ако, уз то, и други интереси – можда интереси вере – остану да важе. Као да за суштински

однос у који је човек премештен техничким хтењем-к-целини-бивствујућег, може у споредној некој структури да постоји издвојено пребивалиште које би нудило више него повремена склањања у самообмане, у које спада и бекство ка грчким боговима. Оно што човека угрожава у његовој суштини јесте мњење да техничко испостављање (производња) доводи свет у ред, док управо то уређивање утапа свако *ordo*, то јест сваки ранг, у једнообразност испостављања (производње) и тако унапред уништава област могућег порекла ранга и признања из бивствовања.

Није тек тоталност хтења опасност, већ само хтење у облику себе-спровођења унутар света који је допуштен само као воља. На-основу-те-воље-хтено хтење већ се одлучило за безусловно наређење. Том одлуком оно је већ испоручено тоталној организацији. Али пре свега, сама техника спречава свако искуство суштине технике. Јер, потпуно се уобличавајући, техника развија у наукама неку врсту знања којем је ускраћено да икада продре у област суштине технике, а камоли да размисли о пореклу њене суштине.

Суштина технике само полако излази на светлост дана. Тај дан је светска ноћ која је претворена у пуки технички дан. Тај дан је најкраћи дан. Њиме прети једна једина бескрајна зима. Сада не само да заштита себе ускраћује човеку, већ и неокрњеност целог бивствујућег остаје у тами. Оно-здрavo-и-читаво повлачи се. Свет није читав; он је без светости. Тиме не само да оно-свето, као траг који води божанству, остаје скривено, већ и траг који води светом, оно-здрavo-и-читаво, као да је избрисан. Осим ако још неки смртници нису у стању да виде да прети оно-неизлечиво, оно-несвето, као такво. Они би морали да примете опасност која се надвила над човеком. Опасност се састоји у претњи која се тиче човекове суштине у његовом односу према самом бивствовању, али не и у случајним погиплима. Та опасност јесте заиста опасност. Она се крије у бездани која је испод свега бивствујућег. Да би се видела и показала опасност, морају да постоје такви смртници који пре сежу у бездан.

Али где постоји опасност, расте
и оно спасоносно.

(Хелдерлин, IV, 190)

Можда је још у несветости свако друго спасење које долази оданде *где* заиста јесте опасност. Свако спасење помоћу неког, ма колико у доброј намери замишљеног привременог средстава остаје пуки привид за човека који је угрожен у својој суштини, – остаје за њега пуки привиди за све време трајања његове судбине. Спасење мора доћи оданде где постоји обрт са смртницима у њиховој суштини. Има ли смртника који пре сежу у бездан оскудног и оскудности оскудног? Ти најсмртнији међу смртницима били би најодваженији. Они би били још одважнији него себе-спроводсће људско биће које је већ одважније него биљка и животиња.

Рилке каже (у петом стиху и у стиховима који после њега следе):

...Само што ми,
више још него биљка или животиња,
идемо *заједно* с том одважношћу, хоћемо је,...

а затим наставља:

...понекад смо и
одважнији (и не из користољубља)
него што је сâм живот, за дах
одважнији...

Човек није само по својој суштини одважнији него биљка и животиња. Човек је понекад чак одважнији „него што је сâм живот”. Живот ту значи: бивствујуће у свом бивствовању: природа. Човек је понекад одважнији него одважност, бивствујући него бивствовање бивствујућег. Али бивствовање је темељ бивствујућег. Ко је одважнији него темељ, одважује се да пође тамо где недостаје сваки темељ, – одважује се да пође у бездан. Али ако је човек одважено биће које иде заједно с одважношћу тако што је хоће, онда они људи који су понекад још одважнији морају и још јаче хтети. Међутим, може ли се то хтење појачати па да пређе оквире безусловности намерног себе-спровођења? Не може. Тада они који су понекад одважнији могу јаче хтети само ако је њихово хтење другачије по својој суштини. Тада хтење и хтење не би одмах била иста. Они који из суштине хтења хоће јаче, више су у складу с во-

љом као бивствовањем бивствујућег. Они пре одговарају бивствовању које се показује као воља. Они јаче хоће уколико су вољнији. Ко су ти вољнији који су одважнији? На то питање песма, чини се, не даје експлицитан одговор.

Додуше, у стиховима 8-11, на одречан и неодређен начин, каже се понешто о онима који су одважнији. Ти одважнији не одважују се из користољубља, ради сопствене личности. Они не покушавају нити да стекну предност, нити да служе својој себичности. Такође, они – иако су одважнији – не могу да се размећу неким изузетним достигнућима. Јер они су само мало одважнији: „...за дах одважнији...” Оно „више” њихове одважности јесте тако мало као дах који остаје краткотрајан и неприметан. На основу тих наговештаја не можемо закључити ко су ти који су одважнији.

Насупрот томе, стихови 10-12 кажу шта доноси то одважење које се одважује да превазиђе оквире бивствовања бивствујућег:

...То ствара за нас, изван заштите,
сигурност, тамо где делује сила теже
чистих сила...

Као и сва бића, ми смо бивствујући само као они који су одважени у одважности бивствовања. Али будући да, као хотећа бића, идемо заједно с одважношћу, ми смо одваженији и тако пре изложени опасности. Уколико се учвршћује у намерном себе-спровођењу и уколико се безусловним попредмећивањем смешта у раздвајање према отвореном, човек тада сâм повећава своју незаштићеност.

Насупрот томе, одважније одважење ствара за нас сигурност. То се, наравно, не догађа тако што оно подиже заштитни бредом око оног што је незаштићено, јер би тада заштита била постављена само на оним местима на којима она недостаје. А за то би опет било потребно испостављање (произвођење). Ово испостављање (произвођење) могуће је само у попредмећивању. Међутим, попредмећивање нас затвара према отвореном. Одважније одважење не пружа никакву заштиту. Али оно ствара за нас сигурност. Сигуран, *securus, sine cura* значи: без бриге. Брињење ту има карактер намерног себе-спровођења на путевима и помоћу средстава безусловног испоста-

вљања (производње). Без те бриге ми смо само онда кад своју суштину не постављамо искључиво у област испостављања (производње) и добављања, у област корисних и заштитљивих ствари. Сигурни смо тек тамо где нити рачунамо с незаштићеним нити рачунамо на заштиту која је постигнута у хтењу. Сигурност постоји само изван попредмеђивајућег одвраћања од отвореног, „изван заштите”, изван раздвајања према чистом повлачењу (примању). То чисто повлачење (примање) јесте нечувено средиште свег привлачења, привлачења које све увлачи у безгранично и повлачи (прима) за средиште. Ово средиште је „тамо” где делује сила теже чистих сила. Сигурност је безбедно почивање у вучењу целокупног повлачења (примања).

Одважније одважење, хотећије од сваког себе-спровођења зато што је вољно, „ствара” за нас сигурност у отвореном. Стварати значи: црпти. Из извора црпти значи: узети оно што избија и донети оно што је примљено. Одважније одважење вољног хтења ништа не израђује. Оно прима и даје оно што је примило. Оно доноси тако што у његовој пуноћи развија оно што је примило. Одважније одважење извршава, али не испоставља (не производи). Само одважење које постаје одважније зато што је вољно, може примајући да извршава.

Стихови 12-16 описују оно у чему се састоји одважније одважење, које се одважује да изађе изван заштите и које нам изван заштите пружа сигурност. Сигурност ни у ком случају не уклања незаштићеност која је постављена намерним себе-спровођењем. Уколико је човекова суштина апсорбована у попредмеђивање бивствујућег, она остаје незаштићена усред бивствујућег. Тако незаштићен, човек управо остаје – на начин недостајања – у вези са заштитом и на тај начин остаје унутар заштите. Насупрот томе, сигурност је изван сваке везе са заштитом: „изван заштите”.

Чини се, дакле, да сигурности и томе да је постижемо, напада одважење које прекида сваку везу са заштитом и незаштићеношћу. Али то се тако само чини. У ствари, ако мислимо из перспективе целокупног повлачења (примања), ми тада најзад искусујемо оно што нас на крају, а то значи унапред, ослобађа бриге незаштићеног себе-спровођења (стих 12 и даље):

...оно што нас најзад склања јесте
наша незаштићеност...

Како да нас склања незаштићеност ако само оно-отворено јемчи склоњеност, док се незаштићеност састоји у сталном раздвајању према отвореном? Незаштићеност може да склања само онда кад се одвраћање-према-отвореном обрће, тако да се она окреће к отвореном – и враћа у отворено. Тако је незаштићеност, као обрнута, она која склања. „Склонити” значи ту, прво, да обртање одвраћања врши склањање, и друго, да на известан начин и сама незаштићеност јемчи сигурност. Оно што нас склања јесте

наша незаштићеност и да смо је тако, када смо
видели да прети, окренули к отвореном...

Оно „и” јесте прелаз к објашњењу које каже на који је начин могуће оно што изненађује: да наша незаштићеност изван заштите пружа сигурност. Незаштићеност, наравно, никад нас не склања ако је ми окрећемо само од случаја до случаја – кад год прети. Она нас склања једино ако смо је већ окренули. Рилке каже: „...да смо је тако...окренули к отвореном...”. У изведеном окретању садржи се карактеристичан начин окретања. У изведеном окретању, незаштићеност је унапред, као целина, окренута у својој суштини. Карактеристична црта окретања састоји се у томе да смо незаштићеност видели као оно што прети. Тек такво виђење види опасност. Оно види да незаштићеност као таква прети нашој суштини губитком припадности отвореном. На том виђењу мора да почива изведено окретање. Незаштићеност је тада окренута „к отвореном”. Видевши опасност као опасност по нашу суштину, морали смо да изведемо обртање одвраћања-према-отвореном. То значи: само отворено морало је да се окрене к нама на начин који нам допушта да своју незаштићеност окрећемо к њему

како бисмо је, у најширем кругу, негде
где нас закон дотиче, потврдили.

Шта је најшири круг? Рилке вероватно мисли на отворено, и то у одређеном смислу. Најшири круг окружује све што јесте. Окруживање об-једињује све бивствујуће, и то тако да оно, у уједињујућем Једном, јесте бивствовање бивствујућег. Али шта значи „бивствујућ“? Додуше, песник бивствујуће-у-целини означава именима „природа“, „живот“, „отворено“, „чисто повлачење“ („чисто примање“). Служећи се уобичајеним језиком метафизике, он ту округлу целину бивствујућег назива чак и „бивствовањем“. Али не сазнајемо шта је суштина бивствовања. Међутим, зар Рилке не говори о тој када бивствовање назива одважношћу која све одважује. Па наравно. Дакле, такође смо покушали да, у мислима, оно што-је-тако-означено пратимо унатраг до нововековне суштине бивствовања бивствујућег, до воље за вољу. Па ипак, оно што је речено о најширем кругу не каже нам ништа одређено када покушамо да оно-што-је-поменуто мислимо као целину бивствујућег, а окруживање – као бивствовање бивствујућег.

Као мислиоци, сећамо се, наравно, чињенице да се већ на самом почетку бивствовање бивствујућег мислило с обзиром на окруживање. Али ту сферичност бивствовања мислимо сувише немарно и увек само површно ако већ нисмо питали и спознали како у почетку су(т)ствује бивствовање бивствујућег. Έόν, бивствујуће, έόντα-а, бивствујућег у целини, зове се Έν, уједињујуће Једно. Шта је, међутим, то окружујуће Једно као основна црта бивствовања? Шта значи бивствовање? Έόν, бивствујућ, значи: присуствујућ, и то присуствујућ у нескривеном. А у присуствовању крије се излагање нескривености која допушта да присуствујуће су(т)ствује као такво. Међутим, једино је само присуствовање присуствујуће – присуствујуће које свуда као оно-исто у сопственом средишту и као то средиште јесте сфера. Сферичност се не састоји у обухватајућем оптоку, већ у откривајућем средишту које, светлећи, склања нешто присуствујуће. Сферичност уједињења и само уједињење имају карактер откривајућег светљења унутар којег нешто присуствујуће може да присуствује. Зато Парменид (Фрагмент VIII, 42) έόν, присуствовање присуствујућег, зове εἰκικλος σφαίρη. Ту добро заокругљену куглу треба мислити као бивствовање бивствујућег у смислу откривајуће-светлећег уједињења. Тај ујединитељ, који свуда тако уједињује, даје нам повода да га зовемо светлећом љуском која управо не обухвата

као откривајућа, већ сама, светлећи, отпушта у присуствовање. Ту куглу бивствовања и њену сферичност никад не смемо да представљамо као предмет. А можемо ли онда да је представљамо као непредмет? Не можемо; то би било само вербално изврдавање. Сферичност треба мислити на основу суштине исконског бивствовања у смислу откривајућег присуствовања.

Да ли Рилкеове речи о најширем кругу значе ову сферичност бивствовања? Не само да за то немамо никаквог упоришта, већ и означавање бивствовања бивствујућег као одважности (воље) говори апсолутно против тога. Па ипак, сам Рилке, једном приликом, говори о „кугли бивствовања“, и то у контексту који се непосредно односи на тумачење исказа о најширем кругу. У писму од 6. јануара 1923. (уп. Инзелов алманах 1938, стр. 109) Рилке пише: „...као и Месец, живот сигурно има страну која је трајно окренута од нас и која није његова супротност, већ његова допуна савршености, потпуности, стварне, целе и пуне сфере и кугле бивствовања.“ Иако не смемо да придајемо важности фигуративном односу према небеском телу представљеном као предмет, ипак је јасно да Рилке ту мисли сферичност не с обзиром на бивствовање у смислу светлеће-уједињујућег присуствовања, већ с обзиром на бивствујуће у смислу потпуности свих његових страна. Ту-поменуто кугла бивствовања, то јест бивствујућег у целини, јесте оно-отворено као оно-затворено чистих сила које се неограничено преливају једна у другу и тако делују једна према другој. Најшири круг јесте целовитост целокупног повлачења (примања) привлачења. Том најширем кругу одговара, као најјачи центар, „нечувено средиште“ чисте силе теже.

Незаштићеност окренути к отвореном значи: незаштићеност унутар најширег круга „потврдити“. На тај начин рећи „да“ могуће је само тамо где целина круга јесте у сваком погледу не само пунобројна већ и истобројна, и где је она као таква већ пред нама, па је, дакле, *positum*. *Positum*-у може да одговара само *postio*, а никад *negatio*. Чак и оне стране живота које су окренуте од нас треба, уколико оне јесу, узимати позитивно. У већ поменутом писму од 13. новембра 1925. читамо: „Смрт је *στῆρανα живοῦτα* која је окренута од нас, коју ми нисмо осветлили“ (*Писма из Мизоа*, стр. 332). Смрт и царство мртвих припадају целини бивствујућег као друга страна. Та

област је „друго повлачење” („друго примање”), то јест друга страна целокупног повлачења (целокупног примања) оног што је отворено. У најширем кругу кугле бивствујућег постоје области и места, који – окренути од нас – изгледају као да су нешто негативно, али који нису такви ако, мислећи, сместимо све у најшири круг бивствујућег.

Из перспективе отвореног, чини се да је и незаштићеност, као раздвајање према чистом повлачењу (примању), нешто негативно. Раздвојалачко себе-спровођење попредмеђивања хоће свуда постојаност испостављених (произведених) предмета и пушта само ту постојаност да важи као бивствујуће и позитивно. Себе-спровођење техничког попредмеђивања јесте стална негација смрти. Том негацијом сама смрт постаје нешто негативно; она напосто постаје нешто непостојано и ништавно. Ако ипак незаштићеност окренемо к отвореном, окрећемо је к најширем кругу бивствујућег унутар којег незаштићеност можемо само да потврђујемо. Окретање к отвореном јесте одрицање од давања негативног значења оном што јесте. Али шта је бивствујућије, а то значи, ако мислимо у нововековном духу, извесније од смрти? У наведеном писму од 6. јануара 1923. каже се да треба „реч 'смрт' читати без негације”.

Ако незаштићеност као такву окрећемо к отвореном, онда је у њеној суштини, то јест као раздвајање према целокупном повлачењу (примању), враћамо у окретање к најширем кругу. Тада нам само остаје да потврдимо оно што је тако враћено. Али то потврђивање не значи Не преокренути у Да, већ оно-позитивно признати као оно-што-већ-лежи-пред-нама и као оно-присуствујуће. То чинимо тако што допуштамо да окренута незаштићеност унутар најширег круга припадне тамо „где нас закон дотиче”. Рилке не каже: неки закон. Он нема у виду ни неко правило. Он мисли на оно што „нас дотиче”. Ко смо ми? Ми смо хотијои који на начин намерног себе-спровођења постављају свет као предмет. Ако смо дотакнути из најширег круга, то дотицање тиче се наше суштине. Дотакнути значи: ставити у покрет. Наша суштина ставља се у покрет. Тицањем се протреса хтење, тако да тек тада суштина хтења излази на видело и почиње да се креће. Тек тада хтење постаје вољно.

Али шта је то што нас из најширег круга непосредно дотиче? Шта је то од чега се сами ограђујемо и чега се сами лишавамо у свом обичном хтењу да попредметимо свет? То је друго повлачење (друго примање): смрт. Смрт је та која смртнике дотиче у њиховој суштини и њих тако поставља на пут к другој страни живота и тако у целину чистог повлачења (чистог примања). Смрт тако скупља у целину оног што је већ постављено, скупља у *positum* целокупног повлачења (целокупног примања). Као то скупљање постављања (*des Setzens*), она је *das Ge-setz* (у-став, закон), онако као што је *das Gebirg* (горје) скупљање *der Berge* (горâ) у целину њиховог вучења. Тамо где нас закон (устав) дотиче јесте, унутар најширег круга, место на којем окренути незаштићеност можемо позитивно да пустимо у целину бивствујућег. Тако-окренута незаштићеност најзад нас склања у отворено, изван сваке заштите. Али како је то окретање могуће? На који начин може да се догоди преокрет раздвајајућег одвраћања према отвореном? Вероватно само тако да нас тај преокрет најпре окреће најширем кругу и нама самима у нашој суштини допушта да свратимо у њега. Област сигурности мора тек да нам буде показана, она мора најпре да нам буде доступна као могуће поље преокрета. А оно што нам пружа сигурност и с њом уопште саму димензију сигурности јесте оно одважење које је понекад одважније него што је сâм живот.

Али то одважније одважење не задаје себи посла ту и тамо на нашој незаштићености. Оно не покушава да промени ову или ону врсту попредмеђивања света. Оно пре окреће незаштићеност као такву. Одважније одважење смешта заправо незаштићеност у њој својствену област.

Шта је суштина незаштићености ако се она састоји у попредмеђивању које почива на намерном себе-спровођењу? Наспрамастојност света постаје *својна* у представљајућем испостављању (представљајућем произвођењу). То представљање презентује. Али оно-презентно јесте презентно у представљању које има карактер прорачунавања. То представљање не познаје ништа што је очигледно. Оно што можемо видети када гледамо ствари, слика коју оне нуде непосредном чулном опажању, отпада. Рачуналачко испостављање (рачуналачка производња) технике јесте „чињење без слике” (Девета девинска елегџа). Намерно себе-спровођење, у својим нацрти-

ма, поставља пред очигледну слику пројект само израчунате творевине. Свет, када уђе у наспрамност измишљене творевине, постављен је у нечулно, у невидљиво. То што тако стоји дугује своју презентацију постављању чија делатност припада *res cogitans*-у, то јест свести. Сфера предметности предмета остаје унутар свести. Оно што је невидљиво у наспрамности припада унутрашности иманенције свести.

Али ако је незаштићеност раздвајање према отвореном, а раздвајање ипак при тада попредмеђивању које припада невидљивости и унутрашности рачуналачке свести, онда суштинска сфера незаштићености јесте невидљивост и унутрашност свести.

Уколико се, међутим, окретање незаштићености к отвореном унапред тиче суштине незаштићености, окретање незаштићености јесте окретање свести, и то *унутар* сфере свести. Сфера невидљивости и унутрашности одређује суштину незаштићености, али и начин окретања незаштићености к најширем кругу. Тако оно чему се суштинска унутрашност и невидљивост морају окренути како би нашле оно што им је својствено, може само да буде само најневидљивије невидљивог и најунутрашњије унутрашњег. У нововековној метафизици, сфера невидљиве унутрашности одређује се као област презентације израчунатих предмета. Ту сферу Декарт описује као свест оног *ego cogito*.

Готово истовремено с Декартом, Паскал открива логику срца насупрот логици рачуналачког ума. Унутрашност и невидљивост простора срца нису само унутрашњије од унутрашности рачуналачког представљања, па стога и невидљивије, већ оне у исто време сежу даље него област само испостављивих (производљивих) предмета. Тек у невидљивој и најдубљој унутрашности срца човек је склон оном што треба волети: склон је својим прецима, својим умрлима, својој деци, својим потомцима. Све то припада најширем кругу, који се сада показује као сфера презентације целокупног, неокрњеног повлачења (целокупног, неокрњеног примања). Додуше, и та презентација, као и она уобичајене свести рачуналачког испостављања (рачуналачког произвођења), јесте презентација иманенције. Међутим, унутрашност неуобичајене свести остаје унутрашњи простор у којем је за нас све изван бројчаности рачуна, па се – слободно од такве оградe – може прелити у одграђену целину отвореног. С обзиром на своју презентацију, то

што се прелива и што је изван броја извире у унутрашности и невидљивости срца. Последње речи Девете девинске елегике, која пева о човековој припадности отвореном, гласе: „Тубивствовање изван броја извире ми у срцу.”

Најшири круг бивствујућег јесте презентан у унутрашњем простору срца. Ту целина света постиже, у свим својим повлачењима (примањима), једнако суштинску презентацију. Зато Рилке, језиком метафизике, каже „тубивствовање”. Читава презентација света јесте „светско тубивствовање” у најширем смислу. То је друго име за отворено, друго због другачијег начина именовања које сада мисли о отвореном уколико се представљајуће-исповестљајуће (производеће) одвраћање-према-отвореном окренуло из иманенције рачуналачке свести к унутрашњем простору срца. Срчани унутрашњи простор за светско тубивствовање назива се стога и „унутрашњи простор света”. „Светски” значи целину бивствујућег.

У писму из Мизоа од 11. августа 1923. Рилке пише:

„Ма колико 'спољашњи простор' био велик, тешко да би он, са својим сидералним растојањима, издржао поређење с димензијама, с дубинском димензијом нашег унутрашњег бића, којем није потребно чак ни пространство свемира да би у себи било малтене несагледиво. Ако је, дакле, мртвима, ако је, дакле, онима који долазе потребно обитавалиште, које би им уточиште било пријатније и прикладније од тог имагинарног простора? Све ми се више чини да наша уобичајена свест живи у врху пирамиде чија се основа у нама (и у извесној мери под нама) тако потпуно шири да ми уколико се више у њу спуштамо, утолико се општије стапамо са стварима које су – независне од простора и времена – дате у нашем земаљском, у најширем смислу светском тубивствовању.”

Насупрот томе, наспрамност света урачунава се у представљању које барата простором и временом као величинама рачуна и које о суштини времена исто тако мало зна као и о суштини простора. Ни Рилке не иде даље у размишљању о просторности унутрашњег простора света, нити он пита: није ли унутрашњи простор света, будући да ипак даје обитавалиште светској презентацији, том презентацијом утемељен у временитости чије суштинско време, заједно са суштинским простором, чини исконско јединство оног простор-времена у облику којег чак и само бивствовање су(т)ствује.

Рилке, међутим, покушава да у оквиру сферичности ново-вековне метафизике, то јест у оквиру сфере субјективности као сфере унутрашње и невидљиве презентације, човоковом-себе-спроводећом-суштином-постављену незаштићеност тако разуме да нас сама та незаштићеност, као окренута незаштићеност, склања у најунутрашњију и најневидљивију област најширег унутрашњег простора света. Незаштићеност као таква склања. Јер она, као нешто унутрашње и невидљиво, даје човековој суштини знак за окретање раздвајања-према-отвореном. Окретање упућује у најунутрашњију област унутрашњости. Стога је окретање свести унутрашње опозивање иманенције предмета представљања у презентацију унутар простора срца.

Докле год је човек апсорбован само у намерно себе-спровођење, није само он сам незаштићен, већ су незаштићене и ствари уколико су постале предмети. У томе, додуше, лежи и преображај ствари у оно што је унутрашње и невидљиво. Али тај преображај замењује пролазност ствари измишљеним творевинама израчунатих предмета. Израчунати предмети испостављени су (произведени су) за коришћење. Што се они брже искористе, то је већа потреба да се они још брже и још лакше замене. Трајност презентације предметних ствари није њихова самоопстојност у њима-својственом свету. Постојаност испостављених (произведених) ствари као пуких предмета трошења јесте замена (сурогат).

Као што нашој незаштићености припада ишчезавање припадних ствари унутар превласти наспрамности, тако и сигурност наше суштине захтева спасавање ствари из пуке наспрамности. Спас се састоји у томе да ствари унутар најширег круга целокупног повлачења (примања) могу почивати у себи самама, а то значи да могу неограничено почивати једна у другој. Можда, чак, окретање наше незаштићености к светском тубивствовању-унутар-унутрашњег-простора-света мора почети тако што ћемо пролазити и стога привремени карактер предметних ствари окренути од унутрашње и невидљиве области само испостављајуће (производеће) свести а према правој унутрашњости простора срца и ту му допустити да невидљиво настаје. У писму од 13. новембра 1925. (*Писма из Мизоа*, стр. 335) читамо дакле:

„...наш задатак јесте да ову привремену, пролазну земљу утиснемо у себе тако дубоко, с толико патње и страсти да њена суштина 'на невидљив начин' васкрсне у нама. *Mi smo ýčele nevidljivoĝa. Nous butions éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.*” (Ми непрекидно скупљамо мед видљивога да бисмо га ускладиштили у велику златну кошницу Невидљивога.)

Унутрашње опозивање нашу суштину, која хоће само себе да спроведе, и њене предмете окреће према најунутрашњијој невидљивој области простора срца. Ту је тада све унутра: не само да то остаје окренуто према тој правој унутрашњости свести, већ унутар те унутрашњости једна се ствар, ослобођена свих ограда, окреће к другој. Унутрашњост унутрашњег простора света одграђује, за нас, оно-отворено. Само оно што тако задржавамо у свом срцу (*par coeur*), само то заиста знамо срцем. У тој унутрашњости ми смо слободни, изван смо односа према предметима који су постављени око нас и који нам само наизглед пружају заштиту. У унутрашњости унутрашњег простора света постоји сигурност изван заштите.

Али – опет постављамо питање – како може то унутрашње опозивање већ иманентне наспрамности свести да се догоди у најунутрашњијој области срца? Оно се тиче унутрашњег и невидљивог. Јер, како оно што се изнутра опозива, тако и место на које се оно опозива, такве је природе. Унутрашње опозивање јесте окретање раздвајања к сврћању у најшири круг отвореног. Ко је међу смртницима способан за тај окрећући опозив?

Песма, додуше, каже да нам се сигурност наше суштине пружа тако што су људи „понекад и одважнији... него што је сам живот, за дах одважнији...”.

Шта је то на се одважују ти који су одважнији? Песма, изгледа, прећуткује одговор. Зато ћемо, мислећи, поћи песми у сусрет, а осим тога послужимо се и другим песмама.

Постављамо питање: шта би још могло да буде одважено што би било одважније него сам живот, то јест сама одважност, то јест одважније него бивствовање бивствујућег? У сваком случају и у сваком погледу, оно-што-је-одважено мора да буде такво да се тиче сваког бивствујућег уколико оно јесте нешто бивствујуће. Такве је врсте бивствовање, и то тако да оно није никаква посебна врста међу осталим врстама, већ начин бивствујућег као таквог.

Ако је бивствовање специфичност бивствујућег, чиме бивствовање може још да буде премашено. Само њим самим, само његовом особеношћу, и то на начин да оно, бивствовање, нарочито уђе у своју особеност. Тада би бивствовање било нешто својеврсно што себе напросто премашује (*transcendens* напросто). Али то надилажење не иде преко и горе к нечем другом, већ овамо к себи самом и натраг у суштину своје истине. Само бивствовање премерава тај прелазак-овамо и јесте само његова димензија.

Када то мислимо, ми искусиамо у самом бивствовању да у њему лежи њему-припадајуће „више” и тако могућност да и тамо где се бивствовање мисли као одважност може владати нешто што је одважније и од самог бивствовања, уколико бивствовање ми обично представљамо из перспективе бивствујућег. Бивствовање, као оно само, премерава своју област која се омеђава (*τέμνειν, tempus*) тако што бивствовање су(т)ствује у речи. Језик је област (*templum*), то јест кућа бивствовања. Суштина језика не исцрпљује се у значењу, нити је језик само нешто што има карактер знака или бројке. Будући да је језик кућа бивствовања, ми доспевамо до бивствујућег тако што стално идемо кроз ту кућу. Када идемо к бунару, када идемо кроз шуму, ми већ идемо кроз реч „бунар”, кроз реч „шума”, чак и ако не изговарамо те речи и не мислимо ни на шта што је у вези с језиком. Ако мислимо полазећи од храма бивствовања, ми можемо да наслутимо шта одважују они који су понекад одважнији од бивствовања бивствујућег. Они одважују област бивствовања. Они одважују језик. Свако бивствујуће, предмети свести и ствари срца, себе-спроводећи људи и одважнији људи, сва бића – свако на свој начин – јесу, као бивствујуће, у области језика. Зато је повратак из области предмета и њиховог представљања у најунутрашњију област простора срца изводљив, ако је уопште негде изводљив, *једино у области језика*.

У Рилкеовој поезији, бивствовање бивствујућег одређено је метафизички као светска презентација, а та се презентација односи на репрезентацију у свести, без обзира да ли свест има карактер иманенције рачуналачког представљања или карактер унутрашњег окретања к отвореном које је доступно захваљујући срцу.

Цела сфера презентације присутна је у казивању. Наспрамност испостављања (произвођења) налази се у исказивању рачуналачких ставова и теорема ума који иде од става до става. Ум овладава облашћу себе-спроводеће незаштићености. Не само да је ум установио посебан систем правилâ за своје казивање, за λόγος као објашњавајућу предикацију, већ је сама логика ума организација власти намерног себе-спровођења у наспрамности. У окретању предметног представљања, логика срца одговара казивању унутрашњег опозива. У обе области, које су метафизички одређене, влада логика зато што унутрашње опозивање треба да створи сигурност помоћу саме незаштићености и изван заштите. То склањање тиче се човека као оног бића које има језик. Он има језик унутар метафизички обележеног бивствовања, има га на начин да га узима унапред и само као нешто што има у руци, попут личне имовине, и, дакле, као ручку свог представљања и понашања. Зато је λόγος-у, казивању као органону, потребна организација помоћу логике. Само унутар метафизике постоји логика.

Али ако је при стварању сигурности човек дотакнут законом целог унутрашњег простора света, он је дотакнут у својој суштини, то јест у томе да он, као биће које хоће себе, јесте већ казивалац. Пошто, ипак, сигурност стварају одважнији, одважнији морају да одважују језик. Одважнији одважују казивање. Али ако област тог одважења, језик, на јединствен начин припада бивствовању изнад којег и изван којег не може бити ничег другог његове врсте, у ком правцу онда треба да се каже оно што морају казиваоци да кажу? Њихово казивање тиче се унутрашњег опозивајућег окретања свести које нашу незаштићеност окреће к невидљивој области унутрашњег простора света. Њихово казивање, зато што се оно тиче окретања, говори не само из обе области, већ и из јединства тих двеју области, уколико се то јединство већ догодило као спасоносно сједињење. Зато, где је целина бивствујућег мишљена као оно-отворено чистог повлачења (примања), унутрашње опозивајуће окретање мора да буде казивање које оно-што-има-да-каже казује бићу које је већ сигурно у целини бивствујућег зато што је извршило претварање оног-што-је-видљиво-у-представи у оно-невидљиво срца. То је биће у чисто повлачење (примање) увучено једном и другом страном кугле бивствовања. То биће, за које једва да још постоје гра-

нице и разлике између повлачења (примања), јесте биће које управља нечувеним средиштем најширег круга и које том средишту допушта да се појави. То биће, у Рилкеовим *Девинским елегијама*, јесте Анђео. То име опет је једна основна реч Рилкеове поезије. Као „оно-отворено”, „повлачење” („примање”), „раздвајање”, „природа”, она је основна реч зато што оно-што-је-у-њој-казано мисли целину бивствујућег из перспективе бивствовања. У писмо од 13. новембра 1925. (*Писма из Мизоа*, стр. 337) Рилке г.ише:

„Анђео из *Елегија* јесте оно створење у којем претварање видљивог у невидљиво, претварање које ми вршимо, изгледа већ изведено. – Анђео из *Елегија* јесте оно биће које јемчи да ће се у невидљивом спознати реалност вишег реда.”

Само дубље објашњење суштине субјектности може да покаже у којој мери, унутар довршења нововековне метафизике, бивствовању бивствујућег припада однос према таквом једном бићу, у којој мери то биће, Рилкеов Анђео, упркос свој разлици у садржају, јесте *метафизички идентично* с ликом Ничеовог Заратустре.

Песма мисли бивствовање бивствујућег, природу, као одважност. Свако бивствујуће је одважено у одважење. Као нешто одважено, оно лежи на ваги. Вага је начин на који бивствовање увек важе бивствујуће, то јест држи га у покрету вагања. Свако-одважено је у опасности. Области бивствујућег могу да се разликују према врсти односа који оне имају према ваги. С обзиром на вагу, мора и природа Анђела да постане јаснија, под претпоставком да је он створење вишег реда у целој области бивствујућег.

Биљка и животиња, „у одважности њиховог потмулог задовољства”, безбрижно су задржани у отвореном. Њихова им телесност не смета. Својим нагонима, жива бића су уљуљана у отворено. Додуше, она такође остају угрожена, али не у својој суштини. Биљка и животиња леже тако на ваги да се вага увек уравнотежује у спокоју сигурности. Вага на којој се одважују биљка и животиња, још не досеже до области оног што је суштински и зато стално несмирено. И вага на којој је одважен Анђео остаје изван оног што је несмирено – али не зато што не припада, већ зато што више не припада области несмиреног. У складу с бестелесношћу Анђела, смутња која може да настане због оног чулно видљивог, претворила се у оно

што је невидљиво. Анђео су(т)ствује захваљујући смиреном спокоју уравнотеженог јединства обеју области у оквиру унутрашњег простора света.

Насупрот томе, човек је, као биће које намерно спроводи себе, одважен у незаштићеност. У рукама човека који је тако одважен, вага опасности је суштински несмирена. Човек који хоће себе, свуда рачуна са стварима и људима као с предметима. Оно с чим се тако рачуна постаје роба. Све се уређује увек другачије и увек изнова. Раздвајање-према-чистом-повлачењу (примању) настањује се у немиру стално вагајуће ваге. Својим попредмећивањем света раздавајање – против своје намере – подстиче несталност. Тако одважен у незаштићеност, човек се креће у медијуму послова и „промена”. Себе-спровodeћи човек живи од улагања свог хтења. Он, у ствари, живи ризикујући своју суштину унутар вибрације новца и важења вредности. Као тај стални мењач и посредник, човек је „трговац”. Он стално вага и одвагује, а ипак не зна праву тежину ствари. Он, такође, никад не зна шта у њему самом има заправо тежину и претеже. У једној од касних песама (*Касне њесме*, стр. 21 и даље) Рилке каже:

Ах, ко зна шта у њему претеже.

Благост? Ужас? Погледи, гласови, књиге?

У исто време, међутим, човек који је изван сваке заштите, може „сигурност” да црпи окрећући незаштићеност као такву к отвореном и претварајући је у срчани простор невидљивог. Догоди ли се то, тада оно-што-је-несмирено-у-незаштићености прелази тамо где се у уравнотеженом јединству унутрашњег простора света појављује биће које начин на који то јединство уједињује, доводи до светљења и које тако репрезентује бивствовање. Вага опасности прелази тада из области рачуналачког хтења к Анђелу. Из Рилкеовог касног периода сачувана су четири стиха који очигледно представљају почетак неке веће песме (*Сабрана дела*, т. III, стр. 438). За сада нема потребе да се ишта више каже о њима. Они гласе:

Кад из трговчеве руке
вага пређе

к оном Анђелу који је, на небесима,
умирује и утишава уравнотежењем простора...

Уравнотежавајући простор јесте унутрашњи простор света уколико он даје простора светској целини отвореног. Тако он једном и другом повлачењу (примању) јемчи појављивање њиховог уједињујућег јединства. То јединство, као читава кугла бивствовања, окружује све чисте силе бивствујућег тако што кружи кроз сва бића, без-коначно их (та бића) одграђујући. Све то постаје презентно кад вага пређе. Кад она прелази? Ко допушта да вага пређе од трговца к Анђелу? Ако се такво прелажење уопште дешава, тада се оно догађа у области ваге. Елемент ваге јесте одважност, бивствовање бивствујућег. О језику смо посебно размишљали као о области бивствовања.

Уобичајени живот савременог човека јесте обични живот себе-спровођења на незаштићеном тржишту мењача. Насупрот томе, прелажење ваге к Анђелу јесте нешто необично. Оно је необично чак и у смислу да оно не представља само изузетак унутар правила, већ да оно човека, с обзиром на његову суштину, изузима из правила заштите и незаштићености. Зато се прелажење дешава „понекад”. „Понекад” ту никако не значи: каткад и произвољно; „понекад” значи: ретко и у право време у сваки пут јединственом случају на јединствен начин. Прелажење ваге од трговца к Анђелу, то јест преокрет раздвајања, догађа се као унутрашње опозивање у унутрашњи простор света онда кад постоје људи који су „понекад...и одважнији...за дах одважнији...”.

Зато што се ти-који-су-одважнији упуштају са самим бивствовањем, па се стога одважују да уђу у област бивствовања, у језик, они су казиваоци. Па ипак, није ли човек тај који по својој природи има језик и који се стално упушта с њим? Наравно да јесте. Тада и онај ко хоће на уобичајен начин, одважује казивање већ у рачуналачком испостављању (произвођењу). Свакако. Али тада они који су одважнији не могу да буду они који само казују. Казивање одважнијих мора нарочито да одважује кажу. Они-одважнији јесу само ти који они јесу када они јесу казиваоци на вишем степену.

Ако се у представљачком и испостављачком (произвођачком) односу према бивствујућем понашамо, у исто време, да-

јући исказе, онда такво казивање није оно што се хтело. Исказивање остаје пут и средство. За разлику од тога, постоји казивање које се нарочито упушта у кажу, а да ипак не размишља о језику, због чега би и језик постао предмет. Улажење у кажу јесте обележје казивање које следи нешто што треба да се каже – само да би се то казало. Оно што треба да се каже било би тада оно што по суштини припада области језика. То је, када мислимо метафизички, бивствујуће у целини. Његова целовитост је неокрњеност чистог повлачења (примања), здрава читавост отвореног уколико оно, то отворено, прави у себи простора за човека. То се догађа у унутрашњем простору света. Тај простор дотиче човека када се он, у унутрашњем опозивању преокрета, окреће к простору срца. Они-одважнији шкодљивост незаштићености окрећу к читавости светског тубивствовања. То је оно што треба да се каже. У казивању оно се окреће к човеку. Они-одважнији казују више на начин певача. Њихово певање је окренуто од сваког намерног себе-спровођења. То није хтење у смислу жељења. Њихова песма не иште нешто што би требало да се испостави (да се произведе). У песми, унутрашњи простор света даје простор унутар себе. Песма тих певача није исказе и није трговина.

Казивање оних-одважнијих које више казује јесте песма. Али,

песма је тубивствовање,

каже трећи сонет из Првог дела *Сонетâ Орфеју*. Реч „тубивствовање” на том је месту употребљена у традиционалном значењу присуствовања и као синоним за бивствовање. Певати, нарочито казивати светско тубивствовање, казивати из крепкости целокупног чистог повлачења (примања) и казивати само то, значи: припадати области самог бивствујућег. Та област, као суштина језика, јесте само бивствовање. Певати песму значи: присуствовати у самом присуствујућем, значи: тубивствовати.

Али казивање које казује више, догађа се само понекад зато што су за њега способни једино они који су одважнији. Јер оно остаје тешко. Оно-тешко је у томе да се изведе тубивствовање. Оно-тешко не састоји се само у потешкоћи да се уобли-

чи језичко дело, већ и у томе да се од казујућег дела још прижељкујућег гледања ствари, од дела очију, пређе к „делу срца”. Песма је тешка зато што певање више не сме да буде искање, већ мора да буде тубивствовање. За бога Орфеја, који безкочно пребива у отвореном, песма је нешто лако, али не и за човека. Зато друга строфа поменутог сонета и поставља питање:

Али кад ми јесмо?

Нагласак је на „јесмо”, а не на „ми”. Није спорно да ми припадамо бивствујућем и да смо у том смислу присутни. Али је спорно кад ми јесмо тако да наше бивствовање јесте песма, и то песма чије певање не одјекује било где, већ заиста јесте певање, песма чије звучање не приања уз нешто што је коначно постигнуто, него која се већ разбила у звуку да би су(т)ствovalo једино оно што се отпевало. У-гом-виду-казујући јесу људи онда кад су одважнији него само бивствујуће. Ти-одважнији јесу, према песми, „за дах одважнији...”. Поменути сонет овако се завршава:

Уистину певати јесте други дах.
Дах за ништа. Лахор у богу. Ветар.

У својим *Идејама за филозофију историје човечанства* Хердер пише: „Дах наших уста постаје слика света, тип наших мисли и осећања у другој души. Од покренутог поветарца зависе све људско што су људи на земљи икад мислили, хтели, чинили, и што ће чинити; јер сви бисмо ми још лутали по шумама да око нас није подухивао тај божански дах и да нам није лебдео на уснама попут чаробног звука” (*Дела*, приредили Зуфан и др., XIII, стр. 140 и даље).

Дах за који они-одважнији јесу одважнији не значи само није пре свега једва приметну, зато што је нестајућа, меру разлике, већ значи непосредно реч и суштину језика. Они који су за дах одважнији, пуштају се с језиком. Они су казиваоци који више казују. Јер тај један дах за који су они одважнији није казивање уопште, већ тај један дах јесте други дах, јесте казивање другачије него што је иначе људско казивање. Други дах не иште више ово или оно наспрамно; он је дах за ништа. Пе-

вачево казивање казује читаву целину светског тубивствовања које на невидљив начин нуди свој простор у срчаном унутрашњем простору света. Песма ни не иде за оним што треба да се каже. Песма је припадање целини чистог повлачења (примања). Певање је вучено вучењем ветра нечувеног средишта пуне природе. Сама песма јесте „ветар”.

Тако наша песма ипак на песнички недвосмислен начин каже ко су они који су одважнији него што је сам живот. То су они који су „за дах одважнији...”. У тексту песме, после реч „за дах одважнији”, не следе узалуд три тачке. Оне говоре оно што се прећутало.

Они-одважнији јесу песници, али песници чија песма нашу незаштићеност окреће к отвореном. Зато што преокрећу раздвајање-према-отвореном и што његову шкољивост опозивају у читаву целину, ти песници певају спасоносну целину усред несветог. Опозивајући преокрет већ је надмашио одвраћање-према-отвореном. Он је „испред сваког раздвајања” и стоји изнад свега наспрамно у срчаном унутрашњем простору света. Преокрећуће унутрашње опозивање јесте одважење које се одважује из суштине човека уколико он има језик и уколико он јесте казивалац.

Нововековни човек, међутим, назива се хотиоцем. Они-одважнији поседују јаче хтење уколико они хоће на другачији начин него што намерно себе-спровођење попредмећивања света хоће. Њихово хтење неће ништа те врсте. Ако хтење остаје само себе-спровођење, они неће ништа. Они неће у том смислу ништа зато што су вољнији. Они пре одговарају вољи која, као сама одважност, све чисте силе вуче к себи као чисто целокупно повлачење (примање). Хтење одважнијих јесте вољност оних који више казују, оних који су од-решити, који нису више затворени у раздвајању према вољи; управо као та воља, бивствовање хоће бивствујуће. Вољна сушттина одважнијих казује више-казујући (према речима Девете девинске елегике):

Земљо, зар није то што ти хоћеш: невидљиво да нестанеш у нама? – Зар ти није сан да једном невидљива будеш? Земљо! невидљива! Шта је, ако не преображај, твој хитни налог? Земљо, вољена, хоћу!

У невидљивом унутрашњем простору света, простора као чије се светско јединство појављује Анђео, крепкост светски бивствујућег постаје видљива. Светост може да се појави тек у најширем кругу спасоносног. Песници који су од одважније врсте, на путу су, на трагу светости. Њихова песма изнад земље посвећује. Њихово певање слави неокрњеност кугле бивствовања.

Несветост као несветост води нас на траг здравог-и-читавог. Оно-што-је-здро-во-и-читаво маше оном-што-је-свето, позивајући га. Свето везује божанско. Божанско приближава бога.

Одважнији искусивају незаштићеност у несветом. Они смртницима, у тами светске ноћи, донесе траг одбеглих богова. Као певачи оног-што-је-здро-во-и-читаво, они-одважнији су „песници у оскудно време”.

Обележје тих песника састоји се у томе да њима суштина поезије постаје спорна зато што су они, на поетски начин, на трагу к оном што треба да се каже. На трагу к спасоносном, Рилке стиже до песничког питања: кад постоји песма која суштински пева. То питање не стоји на почетку песничког пута, већ тамо где Рилкеово казивање стиже до песничког позива оне врсте песника која одговара долазећој светској епохи. Та епоха није епоха распада, епоха пропасти. Као судбина, она почива у бивствовању и полаже право на човека.

Хелдерлин је пред-ходник песника у оскудно време. Зато не може да га надмаши ниједан песник ове светске епохе. Претходник, међутим, не одлази у будућност, већ он долази из ње, тако да је будућност присутна једино у доласку његове речи. Што се чистије дешава долазак, то суштинскије бива њено остајање. Што с већом скривеношћу оно-што-долази сачува себе у предсказујућем казивању, то је чистији долазак. Зато би било погрешно ако би се мислило да ће Хелдерлиново време доћи тек онда кад „цео свет” буде разумео његову поезију. У том наказном облику она никад неће доћи; јер сопствена оскудност епохе јесте оно што њој, епохи, ставља на располагање снаге којима она, не знајући шта чини, спречава да Хелдерлинова поезија постане савремена.

Претходник не може да буде надмашен; такође, он није нешто пролазно; јер његова поезија остаје као нешто што је су(т)ствовало. Оно-су(т)ствујуће доласка скупља се натраг у

судбину. Оно што на такав начин никад не упада у ток пролажења, унапред превазилази сваку пролазност. Оно-што-је-само-прошло јесте без судбине чак и пре него што је прошло. Насупрот томе, оно-што-је-су(т)ствовало учествује у судбини. Оно за шта се претпоставља да је вечно, само скрива одложено пролазност, одложено у празнину трајања-лишеног Сада.

Ако је Рилке „песник у оскудно време”, онда само његова поезија одговара на питање у коју сврху је он песник, к чему је на путу његова песма, куда песник спада у судбини светске ноћи. Та судбина одлучује шта остаје судбинско у тој поезији.

АНАКСИМАНДРОВ ФРАГМЕНТ

Сматрају га најстаријим фрагментом западног мишљења. Анаксимандар је, наводно, живео на острву Самосу од краја седмог до средине шестог века пре н. е.

Према општеприхваћеном тексту фрагмент гласи:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

”Одакле ствари настају, ту оне морају и да нестану по нужности; јер, оне морају да плате глобу и мора им се судити за њихову неправедност, по реду времена.”

Тако преводи млади Ниче у својој 1873. завршеној расправи чији је наслов: *Филозофија у трагичком раздобљу Грка*. Та расправа је објављена тек тридесет година касније, 1903, после Ничеове смрти. Њена основа су предавања која је Ниче почетком седамдесетих година прошлог века држао у Базелу под насловом „Преплатоновски филозофи, с интерпретацијом изабраних фрагмената”.

Исте те године (1903), када је Ничеова расправа о преплатоновским филозофима постала позната јавности, појавила се књига Хермана Дилса *Фрагменти пресократоваца*. Она садржи текстове који су критички одабрани по методима савремене класичне филологије, заједно с преводом. Дело је посвећено Вилхелму Дилтају. Дилс овако преводи Анаксимандров фрагмент:

„Али оно из чега ствари настају, у томе оне и ишчезавају по нужности; јер, оне једна другој плаћају казну и глобу за своје рђаве поступке, у одређено време.”

Преводи – Ничеов и Дилсов – проистичу из различитих намера и побуда. Па ипак, они готово да се и не разликују. Дилсов превод је у понечем дословнији. Али кад је неки превод само дослован, он није нужно и веран. Веран је тек онда кад његови изрази јесу речи које говоре из језика саме ствари.

Важније од општег слагања двају превода јесте схватање Анаксимандра које им је основа. Анаксимандра Ниче убраја међу преплатоновце, а Дилс међу пресократовце. Обе ознаке значе исто. Неизречена мера за тумачење и оцену раних мислилаца јесте филозофија Платонова и Аристотелова. Њих двојица важе за грчке мислиоце који су меродавни унапред и унатраг. То мишљење, идући преко хришћанске теологије, учврстило се као опште и до дана данашњег непољуљано убеђење. Чак и тамо где се у међувремену филолошко и историјско истраживање подробније бави филозофима пре Платона и Аристотела, платоновски и аристотеловски појмови и представе – с нововековним изменама – још су нит водила у тумачењу. То је случај чак и онда кад се налажењем паралела у класичној археологији и књижевности покушава да се одреди оно што је архаично у раном мишљењу. Остаје се при класичним и класицистичким представама. Говори се о архаичној логици а да се и не помишља да логика постоји тек у платоновској и аристотеловској школи.

Просто занемаривање каснијих представа неће нам помоћи у превођењу с једног на други језик ако најпре не видимо како стоји са ствари коју треба да преведемо. А та ствар овде јесте ствар мишљења. Водећи рачуна о филолошки објашњеном језику, ми морамо у превођењу да мислимо пре свега на ствар. Зато нам у покушају да преведемо фрагмент тога раног мислиоца могу помоћи само мислиоци. Кад год потражимо такву помоћ, узалуд ћемо је тражити.

Млади Ниче на свој начин успоставља, додуше, жив однос према личности преплатоновских филозофа, али његова тумачења текстова сасвим су обична, ако не и површна. Хегел је једини западни мислилац који је мислећи искусио историју мишљења. Али управо он ништа не каже о Анаксимандровом

фрагменту. Штавише, и Хегел дели владајуће убеђење о класичном карактеру платоновске и аристотеловске филозофије. Он даје основу за класификацију раних мислилаца као пре-платоновских и пресократовских филозофа управо тиме што их схвата као преаристотеловце.

У својим предавањима о историји грчке филозофије, на месту где говори о изворима за сазнање најстарије епохе филозофије, Хегел каже следеће: „Аристотел је најиздашнији извор. Старије мислиоце он је посебно и темељно проучавао и пре свега на почетку своје *Метифизике* (а и на другим местима), као историчар, говорио о њима редом. Он је колико филозоф толико и научник; на њега се можемо ослонити. За грчку филозофију ми не можемо учинити ништа боље него да се посветимо првој књизи његове *Метифизике*” (*Дела*, XIII, стр. 189).

Оно што ту Хегел, у првим деценијама деветнаестог века, препоручује својим слушаоцима, тога се, у Аристотелово време, већ држао Теофраст, његов ученик и први наследник у вођењу Перипатоса. Теофраст је умро око 286. пре н.е. Он је аутор списа под насловом $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\iota$, „Мишљења оних који говоре о φύσει ὄντα”. Аристотел их такође зове φυσιολόγοι, имајући у виду ране мислиоце који се баве стварима природе. Φύσις значи небо и земљу, биљке и животиње, а на изванредан начин и људе. Та реч означава посебну област бивствујућег која је код Аристотела, као и у Платоновској школи, одвојена од ἦθος-а и λόγος-а. Φύσις нема више широко значење укупности бивствујућег. Врсту бивствујућег у смислу φύσει ὄντα Аристотел на почетку тематских разматрања *Физике*, то јест онтологије тих φύσει ὄντα, издваја насупрот τέχνη ὄντα. Φύσει ὄντα су оно што себе производи настајући из самог себе; τέχνη ὄντα производе се људским планирањем и стварањем.

Када Хегел за Аристотела каже да је колико филозоф толико и научник, то онда значи: ране мислиоце Аристотел историјски гледа у видокругу и по мерику своје *Физике*. За нас то значи: преплатоновске и пресократовске филозофе Хегел схвата као преаристотеловце. После Хегела, двојно мишљење учврстило се као опште схватање о филозофији пре Аристотела и Платона: (1) рани мислиоци, постављајући питања о првим почецима бивствујућег, најчешће су само природу узимали као предмет свога представљања; (2) њихови искази

о природи неодређени су и недовољни у поређењу са сазнањем природе које је у међувремену стечено у платоновској и аристотеловској школи, код стоичара и у медицинским школама.

Теофрастов спис $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\iota$ постао је главни извор за историјскофилозофске уџбенике у доба хеленизма. Ти уџбеници уједно су прописивали тумачење још очуваних оригиналних списа раних мислилаца и утемељили каснију доксографску традицију у филозофији. Не само садржај већ и стил те традиције обележио је однос каснијих мислилаца – чак и после Хегела – према историји мишљења.

Око 530. године н.е. новоплатоновац Симпликије написао је обиман коментар о Аристотеловој *Физици*. У њему је он навео Анаксимандров фрагмент и тако га сачувао за западни свет. Тај фрагмент Симпликије је преузео из Теофрастовог дела $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\iota$. Од времена када је Анаксимандар изговорио своју изреку – ми не знамо ни где је, ни како је, ни коме је он њу казао – па до тренутка када је Симпликије ту изреку забележио у свом коментару протекло је више од хиљаду година. Између времена Симпликијевог бележења и садашњега тренутка лежи пак хиљаду и по година.

Може ли Анаксимандров фрагмент с хронолошко-историјске дистанце од две и по хиљаде година још нешто да нам каже? На основу чега треба он да говори? Само зато што је најстарији? По себи, старинско и антикварно немају никакве тежине. Сем тога, иако је тај фрагмент најстарији међу онима које смо предањем добили, ми ипак не знамо да ли је он и најранији фрагмент своје врсте у западном мишљењу. То можемо претпоставити под условом да о суштини Западна мислимо полазећи од оног о чему тај рани фрагмент говори.

Али шта древности даје право да се обрати нама, вероватно најпознијим позницима филозофије? Да ли смо ми позници историје што сада хита своје крају, крају који све докочава у нарастајућем јаловом поретку једноличности? Или се у хронолошко-историјској удаљености фрагмента крије исторична близина нечега неказаног, нечега што ће говорити у временима која долазе?

Да ли се налазимо пред највећом променом наше целе планете, пред епохом у којој ће се Земља наћи у големој неизвесности? Да ли се суочавамо са вечером ноћи која најављује дру-

гу зору? Да ли полазимо на пут к тој историчној области Земљиног вечера? Да ли земља вечери¹ тек долази? Да ли ће та земља вечери преко Окцидента и Оријента и пролазећи кроз оно европско постати место нове, на исконскији начин судбинске историје? Да ли смо ми који данас живимо људи „земље вечери“ у смислу који се јавља нашим преласком у светску ноћ? Шта ће нам све оне чисто историјске филозофије историје ако нас оне само заслепљују прегледима своје прикупљене грађе, ако историју објашњавају а да никад не размишљају, полазећи од суштине историје, о темељима свог начина објашњавања догађаја и, полазећи од самог бивствовања, о суштини историје? Јесмо ли ми позници који јесмо? А јесмо ли у исто време и претходници зоре сасвим другачијег доба које је за собом већ оставило наше данашње историографске представе о историји?

Ниче, на основу чије сувише грубо схваћене филозофије Шпенглер предсказује пропаст Запада у смислу западног историчног света, пише у *Пунџу и његовој сенци* (1880): „Могуће је високо стање човечанства у којем ће Европа нација да буде мрачни заборав, али у којем ће Европа *и даље да живи* у тридесет врло старих а никад незастарелих књига...“ (афоризам 125).

Свака историја предсказује оно-што-долази на основу својих садашњошћу одређених слика о прошлости. Историја је стално разарање будућности и историчног односа према доласку судбине. Историзам не само да данас није превазиђен већ он тек сада улази у стадијум свог ширења и учвршћивања. Техничка организација светске јавности путем радија и штампе која већ заостаје за њим јесте прави облик владавине историзма.

Можемо ли ипак да зору једнога доба насликамо и прикажемо другачије него што то чини историја? Можда је за нас историја још незаобилазно средство за предочавање историчнога. Али то никако не значи да је историја сама по себи кадра да унутар историје обликује однос према историји далеко-сежан у дословном смислу.

Древност која прожима Анаксимандров фрагмент припада зори раних времена у земљи вечери. А шта ако је оно-рано претекло све-касно, ако је чак оно-најраније највише прете-

¹ Land des Abends, Abend-Land. Немачка именица das Abendland значи Запад, западне земље, а дословно „вечерња земља“, „земља вечери“. – *Прим. прев.*

кло оно-најкасније? Некадашњост зоре судбине тада би, као некадашњост, дошла до краја (ἔσχατον), то јест до одласка досад-скривене судбине бивствовања. Бивствовање бивствујућег скупља се (λέγεσθαι, λόγος) у крај своје судбине. Досадашња суштина бивствовања нестаје у своју још скривену истину. Историја бивствовања скупља се у тај одлазак. Скупљање у тај одлазак као скупљање (λόγος) у крајњу тачку (ἔσχατον) његове досадашње суштине јесте есхатологија бивствовања. Као нешто судбинско, само бивствовање јесте у себи есхатолошко.

Међутим, у изразу „есхатологија бивствовања“ ми реч „есхатологија“ не схватамо као назив теолошке или филозофске дисциплине. Есхатологију бивствовања ми мислимо на начин који одговара начину на који треба мислити феноменологију духа, то јест из историје бивствовања. Сама феноменологија духа чини фазу у есхатологији бивствовања уколико се бивствовање као апсолутни субјектитет неусловљене воље за моћ скупља у крајњу тачку своје досадашње, метафизиком одређене суштине.

Ако мислимо из есхатологије бивствовања, онда једнога дана морамо очекивати некадашњу зору у зори која долази; данас морамо учити да о тој некадашњој зори размишљамо кроз оно што ускоро предстоји.

Уколико смо кадри да кадгод чујемо фрагмент, он нам више неће зазвучати као тврдња која је историјски одавно за нама. Такође, неће нас завести узалудна намера да историјски, то јест филолошко-психолошки израчунавамо шта је онда у човеку по имену Анаксимандар из Милета заиста постојало као стање његовог представљања света. Али, ако једном чујемо оно што говори Анаксимандров фрагмент, шта нас спутава у нашем покушају да га преведемо? Како ћемо доћи до оног што је речено у фрагменту, тако да оно сачува превод од произвољности?

Ми смо везани за језик фрагмента. Везани смо за свој матерњи језик. У оба случаја ми смо битно везани за језик и за искуство његове суштине. Та везаност је шира и строжа али и невидљивија од мерила свих филолошких и историјских чињеница, које своју чињеничност само позајмљују од ње. Докле год не искусимо ту везаност, сваки превод фрагмента мора да изгледа сасвим произвољно. Али и тада кад смо везани оним што је речено у фрагменту, не само превод већ и веза-

ност задржава привид насилности, као да оно што ту треба да се чује и да се каже нужно трпи насиле.

Тај фрагмент мишљења може да се преведе само у мисаоном дијалогу с оним што он каже. Међутим, мишљење је певање, и то не само врста песништва у смислу поезије и песме. Мишљење бивствовања јесте изворни начин певања. У мишљењу језик најпре долази до језика, то јест улази у своју суштину. Мишљење значи диктат истине бивствовања. Оно је изворно *dictare*. Мишљење је прापесништво које претходи свакој поезији, али и песничком у уметности, пошто уметност своје дело обликује у области језика. Свако певање у том ширем и ужем смислу поетскога јесте у својој основи мишљење. Поетизујућа суштина мишљења чува владање истине бивствовања. Зато што пева када мисли, превод који жели да пусти да најстарији фрагмент мишљења сам говори нужно изгледа насилан.

Ми ћемо покушати да преведемо Анаксимандров фрагмент. То тражи да оно што је речено на грчком преведемо на наш немачки језик. Ради тога потребно је да се наше мишљење, пре превођења, преведе к оном што је речено на грчком. Мислилачко превођење к оном што говори у том фрагменту јесте скок преко понора. Тај понор није само хронолошко-историјска дистанца од две и по хиљаде година. Он је шири и дубљи. Њега је тешко прескочити углавном зато што стојимо баш на његовој ивици. Ми смо понору тако близу да не можемо узети адекватан залет за одраз и дуг скок, па нам је зато скок прекратак, ако нам недостатак довољно чврстог одскочишта уопште и допусти да се одразимо.

О чему се у фрагменту говори? Питање је још двосмислено, па зато и непрецизно. Оно може да значи: испитати оно о чему фрагмент нешто каже; оно може, такође, да значи оно што фрагмент каже. Дословније преведен, фрагмент гласи:

„Али из чега је стварима настанак, и нестанак у то настаје сходно оном што је нужно; јер оне једна другој узвраћају правдом и плаћају казну за неправедност сходно времена распореду.”

Према уобичајеном схватању, ту се говори о настанку и нестанку ствари. Ту се означава природа тога процеса. Настанак и нестанак враћају се онамо одакле су потекли. Ствари се

развијају, ствари пропадају. Тако оне показују врсту плодореда у непроменљивој економији природе. Наравно, размена процеса изградње и распадања само се грубо схвата као општа карактеристика природнога дешавања. Према томе, променљивост свих ствари још није егзактно представљена у врсти њиховог кретања сходно њиховим тачним мерним односима. Још недостаје одговарајућа формула закона кретања. Суд каснијег напретка довољно је попустљив да не куди то почетничко истраживање природе. Чак се сматра да је у реду што почетно посматрање природе описује процесе у стварима сходно познатим догађајима у људском животу. Зато се у Анаксимандровом фрагменту говори о правди и неправедности у стварима, о казни и глоби, о испаштању и отплати. Морални и правни појмови мешају се у његовој слици о природи. У том погледу већ Теофраст критикује Анаксимандра због *ποητικωτέροισ ὀρθῶς ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*, то јест због коришћења поетичнијих речи за оно што хоће да каже. Теофраст мисли на речи *δίκη, τίσις, ἀδικία, δίδοναι δίκην*...

Пре свега треба да утврдимо о чему фрагмент говори. Тек тада ми ћемо моћи да проценимо шта он каже о оном о чему говори.

Граматички гледано, фрагмент се састоји од две реченице. Прва почиње: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς ὄντι...* Реч је о *ὄντι*; *τὰ ὄντι*, дословно преведено, значи: бивствујуће. Множина средњег рода појављује се као *τὰ πολλὰ*, „мноштво” у смислу разноврсности бивствујућег. Али *τὰ ὄντι* не значи произвољну нити безграничну разноврсност већ значи *τὰ πάντα*, укупност бивствујућег. Зато *τὰ ὄντι* значи разноврсно бивствујуће у целини. Друга реченица почиње: *δίδοναι γὰρ αὐτὰ...* Ово *αὐτὰ* односи се на *τοῖς ὄντι* у првој реченици.

Фрагмент говори о разноврсном бивствујућем у целини. Али бивствујућем не припадају само ствари. У најпотпунијем смислу, „ствари” нису само ствари природе. Људи, ствари које је човек произвео, и човековим делањем и пренебрегавањем изазвана стања и створене околности припадају, такође, бивствујућем. Исто тако, бивствујућем припадају демонске и божанске ствари. Све то не само да такође јесте, већ је бивствујућије од луких ствари. Аристотеловско-теофрастовска претпоставка да *τὰ ὄντι* јесу *φύσει ὄντι*, природне ствари у ужем смислу, нема никаквог основа. Она нама није од кори-

сти у превођењу. Али ни превод τὰ ὄντα као „ствари” не погађа оно о чему се говори у фрагменту.

Ако, међутим, отпада претпоставка да су у фрагменту посреди искази о стварима природе, онда отпада и свака основа за тврдњу да се оно што се мора строго природнонаучно представити тумачи још морално и правно. С одбацивањем претпоставке да фрагмент тежи к научном сазнању ограничене области природе, излишна постаје и хипотеза да су се у то време моралне и правне ствари тумачиле помоћу дисциплина које зовемо „етика” и „јуриспруденција”. Порицање таквих граница између дисциплина никако не значи да се у она рана времена није знало за право и моралност. Али ако начину на који обично размишљамо у оквиру дисциплина (као што су физика, етика, филозофија права, биологија, психологија) нема места, ако недостају границе између тих струка, онда не постоји ни могућност прекорачења или неоправданог преношења представа из једне области у другу. Тамо где се не појављују границе између дисциплина ипак не владају нужно само безгранична неодређеност и непрекидно протицање. Напротив, ту се може разматрати од сваког поједностављења ослобођен особени склоп чисто мишљене ствари.

Речи δίκη, ἀδικία, τίσις имају широко значење које се не може омеђити границама посебне дисциплине. „Широк” не значи ту: раширен, расплут или разводњен, већ далекосежан, богат, мисаоно садржајан. А управо стога оне су речи подесне да се разматрање усмери на разноврсну целину у њеном суштинском јединству. Да би се то догодило, мора се, наравно, у мишљењу разабрати уједињена целина разноврсног, с њеним сопственим карактеристикама, чисто у њој самој.

Тај начин допуштања да разноврсно бивствује у свом јединству дође пред суштински поглед све је друго само није врста примитивног и антропоморфног представљања.

Да бисмо уопште превели оно о чему се у фрагменту говори, ми морамо – пре било каквог превођења – да свесно одбацимо све неадекватне претпоставке. На пример, да се ради о филозофији природе, затим да се ту уносе неподесне моралне и правне ствари, па да у игру улазе врло специјализоване представе из посебних области природе, етике или права, и најзад да још преовлађује примитивно доживљавање које свет тумачи некритички, антропоморфно, па зато прибегава цоетским изразима.

Међутим, чак и то одбацивање свих претпоставки кад год видимо да су неосноване није довољно док год пропуштамо да се, послушајући, приближимо оном о чему се у фрагменту говори. Дијалог с раногрчким мишљењем биће плодоносан тек када се догађа такво послушвање. Дијалогу је својствено да његов разговор говори о истом, и то из припадности истом. Сходно тексту, фрагмент говори о ὄντα, изражавајући шта ὄντα обухватају и како стоји ствар с ὄντα. Говори се о бивствујућем тако што се казује о бивствовању бивствујућег. О бивствовању се говори као о бивствовању бивствујућег.

На врху довршења западне филозофије изговорене су следеће речи: „Постајању *υἱσιν* карактер бивствовања – то је *врхунска воља за моћ*.” Тако пише Ниче у једној белешци чији је наслов „Рекапитулација”. На основу рукописа, морамо је ставити у 1885. годину, када је Ниче, по завршетку *Ζαρωσύσιπρε*, планирао своје системско метафизичко главно дело. „Бивствовање” које Ниче ту мисли јесте „вечно враћање истог”. Вечно враћање истог јесте начин непрекидног трајања на који сама воља за моћ хоће себе и обезбеђује своје сопствено присуствовање као бивствовање постајања. На крају довршења метафизике бивствовање бивствујућег долази до речи.

Стари фрагмент ранозападног мишљења и позни фрагмент скорашњег западног мишљења усмеравају разговор на исто, али оно што кажу није истоветно. Међутим, када ми, полазећи од неистоветног, говоримо о истом, аутоматски је испуњен основни услов за мисаони дијалог између садашњих и раних времена.

Или то само тако изгледа? Да ли се иза тога привида налази провалија између језика нашег мишљења и језика грчке филозофије? Било како било, тек, узимајући да τὰ ὄντα значи „бивствујуће” а да εἶναι не значи ништа друго него „бити”, ми ћемо прећи преко сваке провалије и, уза све разлике између тих епоха, с раним мислиоцима бићемо у области истог. Превод τὰ ὄντα и εἶναι као „бивствујуће” и „бити” обезбеђује нам то исто. Или ми морамо најпре, како бисмо доказали непобитну тачност тога превода, да подастремо обимне текстове грчких филозофа? Сва тумачења грчке филозофије већ почињају на том преводу. Сваки речник даје нам најширу информацију о томе да εἶναι значи „бити”, εἶστιν „је, јесте”, ὄν „бивствујућ” и τὰ ὄντα „оно бивствујуће”.

Тако је то заиста. Ни ми не намеравамо да у то посумњамо. Ми нећемо питати да ли је *ὄν* тачно преведено као „бивствујућ” а *εἶναι* као „бити”. Само ћемо упитати да ли се при том исправном превођењу исправно и мисли. Само ћемо упитати да ли се у том најобичнијем од свих превода ишта мислило.

Да видимо. Испитајмо себе и друге. Показује се да се при том тачном превођењу све губи у двосмислена и непрецизна значења. Показује се да се увек-пренагљене приближности обичнога превода не сматрају маном, нити оне ометају истраживање и приказивање. Можда се чине големи напори како би се докучило шта су Грци стварно замишљали у речима као што су: *θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις*, или у речима као што су: *idéa, téχνη, énérgεια*. Ми ипак не мислимо да су таква и слична настојања свуда узалудна и да ничему не воде, док год она у довољној мери не осветле област над областима, то јест док год довољно не осветле *ὄν* и *εἶναι* у њиховој грчкој суштини. Али само што смо *εἶναι* назвали облашћу, а „област” се – сходно начину логичког тумачења *γένος*-а и *κοινόν*-а – схвата већ у смислу општег и обухватног. То обухватање (*concipere*) на начин представљајућег појма унапред се сматра једино могућим начином схватања бивствовања, који се и тада још допушта кад се бежи у дијалектику појмова или у непојмовну област магијских знакова. Потпуно се заборавља да моћ појма и тумачење мишљења као поимања почивају само на немишљењу, зато што је неискушена, суштини *ὄν*-а и *εἶναι*-а.

Најчешће ми, не двоумећи се, речима *ὄν* и *εἶναι* придајемо оно што имамо у виду код одговарајућих (али непромишљаних) речи свога матерњег језика: „бивствујуће” и „бивствовање”. Тачније, ми никад грчким речима не приписујемо значење. Њих узимамо непосредно из оног што приближно разумемо и што им је већ дало уобичајену разумљивост свога сопственог језика. Ми грчким речима не придајемо ништа осим попустљиве немарности површног мишљења. То може довести до неприлика када, на пример, *εἶναι* и *ἔστιν* прочитамо у Тукидидовом историјском делу, или *ἦν* и *ἔσται* код Софокла.

А шта бива ако *τὰ ὄντα, ὄν* и *εἶναι* проговоре у језику као основне речи мишљења, као кључне речи не само некога појединачног мишљења него читавога западног мишљења? Тада ће испитивање језика употребљеног у преводу открити следеће стање ствари:

нити је јасно и утврђено шта ми сами мислимо у речима свога сопственог језика „бивствујућ” и „бити”;

нити је јасно и утврђено да ли се оно што ми сваки пут имамо у виду односи на оно што Грци кажу у речима *ὄν* и *εἶναι*.

Нити је јасно и утврђено шта речи *ὄν* и *εἶναι*, у грчком мишљењу, значе;

нити се при таквом стању ствари може икад испитати да ли и у којој мери наше мишљење одговара мишљењу Грка.

Ти једноставни односи потпуно су замршени, и о њима се уопште не мисли. али у њима, и лебдећи изнад њих, раширила се бескрајна прича о бивствовању. Повезана с формалном тачношћу превода *ὄν*-а и *εἶναι*-а као „бивствујућ” и „бити”, ношена замршеним стањем ствари, прича о бивствовању обмањује. Али у тој збрци не лутамо само ми савременици. У њу су већ миленијумима прогнана свако представљање и излагање, која смо наследили од грчке филозофије. Та збрка није проузрокована ни немарношћу филологије ни недовољним историјским истраживањем. Она потиче из понора односа у којима је бивствовање присвојило суштину западног човека. Зато се збрка не може отклонити ни тиме што ћемо неком дефиницијом дати прецизније значење речима *ὄν* и *εἶναι*, „бивствујућ” и „бити”. Међутим, покушај да се непрекидно пази на ту збрку и да се њена постојана моћ искористи за неко решење могао би да буде прилика за другачију судбину бивствовања. Већ припрема такве прилике била би довољан разлог да се унутар још постојеће збрке започне дијалог с раним мишљењем.

Што смо ми толико упорни да о мишљењу Грка мислимо на грчки начин, то никако није зато што намеравамо да обликујемо, у многочему примеренију, слику о грчкој древности као о једној од минулих епоха људског рода. Ми не тражимо оно-што-је-грчко ни због самих Грка ни због унапређења науке; нити то тражимо само због јаснијег дијалога, већ једино с обзиром на оно што би се у таквом дијалогу покренуло, под условом да се само од себе покрене. То је оно исто што се судбински тиче Грка и нас, мада на различите начине. То је оно што доноси зору мишљења у судбину земље вечери. Тек на основу те судбине Грци постају Грци у историјском смислу.

У нашем начину говорења, „грчко” не значи народну нити националну особеност, не значи културну ни антрополошку

својственост. Оно-што-је-грчко јесте зора оне судбине у којој бивствовање осветљава себе у бивствујућем и тако присваја човеку суштину, која се историјски развија као нешто судбинско, сачувана у бивствовању и бивствовањем додељивана, не бивајући никад од бивствовања одвојена.

Грчка древност, хришћанство, нововековна времена, планетарне ствари и Запад тумачен као земља вечери – о свему томе ми размишљамо полазећи од основне карактеристике бивствовања коју оно пре скрива у $\Lambda\eta\theta\eta$ -и него што је открива као $\Lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ -у. Али то скривање његове суштине и суштинског доласка јесте карактеристика у којој бивствовање себе исконски осветљава, и то толико да га мишљење једноставно не следи. Само бивствујуће не улази у ту светлост бивствовања. Нескривеност бивствујућег, светлина која му је зајемчена, потамњује светлост бивствовања.

Откривајући се у бивствујућем, бивствовање се повлачи.

На тај начин бивствовање, осветљавајући бивствујуће, лутањем збуњује бивствујуће. Бивствујуће је прешло у лутање којим оно окружује бивствовање и ствара област заблуде (у смислу кнежевине или поетске области). Заблуда је суштинско подручје историје. У заблуди оно-историјски-суштинско пролази поред оног што је једнако бивствовању. Зато се оно што се историјски јавља, нужно тумачи погрешно. Током тога погрешног тумачења судбина чека исход своје сетве. Судбина онима којих се тиче пружа могућност судбинскога и злобнога. Судбина се окушава на судбини. Човекова неспособност да види себе одговара самоскривању светљења бивствовања.

Без лутања не би било односа судбине према судбини, не би било историје. Временска дистанца и узрочни след припадају, додуше, историји, али нису историја. Ако смо исторични, ми нисмо ни на великом ни на малом растојању од оног што је грчко. Али ми лутамо к њему.

Откривајући се у бивствујућем, бивствовање се повлачи.

Тако бивствовање са својом истином остаје при себи. То остајање при себи јесте рани начин његовог откривања. Рани знак остајања-при-себи јесте Λ - $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Доносећи не-скривеност, Λ - $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ утемељује скривеност бивствовања. А скривање остаје карактеристика одрицања које остаје при себи.

То светлеће остајање-при-себи с истином његове суштине можемо звати $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ бивствовања. Али та реч, позајмљена од стоичара, овде не значи – као код Хусерла – оно-методско искључења аката тетичке свести у попредмеђивању. Епоха бивствовања припада самом бивствовању. Она се мисли из искуства заборавља бивствовања.

Из епохе бивствовања долази епохална суштина његове судбине, у којој је права историје света. Сваки пут када бивствовање у својој судбини остаје при себи, свет се догађа нагло и неочекивано. Свака епоха светске историје јесте епоха лутања. Епохална суштина бивствовања припада скривеном временском карактеру бивствовања и обележава у-бивствовању-мишљену суштину времена. Оно што се иначе подразумева под том речи „време” јесте само празнина привида времена, привида изведеног из бивствујућег које се схвата предметно.

Екстатични карактер ту-бивствовања јесте за-нас-понај-пре-искушљиво одговарање епохалном карактеру бивствовања. Епохална суштина бивствовања предочава екстатичну суштину ту-бивствовања. Ек-систенција човека издржава оно-што-је-екстатично и тако чува оно-што-је-епохално у бивствовању чијој суштини припада „ту” а на тај начин и ту-бивствовање.

У оном што ми називамо „грчко” лежи, епохално мишљење, почетак епохе бивствовања. Тај почетак, о којем такође треба мислити епохално, јесте зора судбине у бивствовању из бивствовања.

Мало шта зависи од оног што ми од прошлости представљамо и излажемо; али штошта зависи од начина на који се сећамо оног што је судбинско. Можемо ли се ми икад сећати а да не мислимо? Ако се мишљење ипак догоди, ми занемарујемо захтеве кратковидог мњења и отварамо се захтеву судбине. Да ли тај захтев говори у раној изреци Анаксимандровој?

Нисмо сигурни да њен захтев говори нашој суштини. Остаје питање да ли блесак бивствовања, то јест муња (Хераклит, Фр. 64), удара у наш однос према истини бивствовања, или: да ли још само слаби одблесци већ прохујале временске непогоде бацају бледу светлост у наше познавање прошлости.

Да ли нам фрагмент говори о $\theta\upsilon\tau\alpha$ у њиховом бивствовању? Да ли ми разабиремо оно што он каже, $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ бивствујућег? Да ли кроз збрку лутања светлосни зрак још продире к

нама из оног што ὄντα и εἶναι значе на грчком? Само у светлини тога светлосног зрака ми још можемо прећи к оном што се каже у фрагменту, да бисмо га тада превели у мисаоном дијалогу. Можда збрка која прожима употребу речи ὄντα и εἶναι, „бивствујуће” и „бити”, мање настаје због чињенице да језик не може све рећи адекватно него због тога што ми не можемо довољно јасно да мислимо о ствари. Лесинг је једном рекао: „Језик може да изрази све о чему јасно мислимо.” На нама је да будемо стремни за праву прилику која ће нам допустити да јасно мислимо о ствари о којој фрагмент говори.

Склони смо да тражену прилику видимо у самом Анаксимандровом фрагменту. У том случају ми још не поклањамо довољно пажње оном што начин превођења захтева.

Јер, потребно је, пре тумачења фрагмента, и не тек помоћу фрагмента, да пређемо к извору оног што говори у фрагменту, то јест к τὰ ὄντα. Тај израз наговештава извор из којег фрагмент говори, а не само оно што он изражава. То из чега он говори већ је, пре сваког изговарања, оно што је речено грчким језиком у свакодневном говору као и у његовом ученом коришћењу. Зато ми морамо прилику која ће нас пусти да пређемо к оном извору да потражимо најпре изван фрагмента; то мора бити прилика која ће нам допустити да сазнамо шта τὰ ὄντα, мишљено на грчком, значи. Осим тога, ми морамо најпре изван фрагмента да останемо и због тога што још нисмо омеђили његов дословни текст. То омеђивање врши се најпосле (то јест у самој ствари пре свега) на основу знања о оном што се у раним временима мислило, или што се могло мислити, у таквом избору речи, насупрот оном што владајуће представе нашега доба налазе у њему.

Горенаведени и преведени текст из Симпликијевог коментара о Аристотеловој *Физици* обично се узимао као Анаксимандров фрагмент. Међутим, у коментару фрагмент се не наводи тако јасно да бисмо са сигурношћу могли тврдити где Анаксимандрова изрека почиње а где се завршава. Још и данас, одлични познаваоци грчког језика прихватају текст фрагмента у облику који смо дали на почетку својих размишљања.

Али већ је заслужни и значајни познавалац грчке филозофије Џон Бернет, коме треба да захвалимо за Оксфордско издање Платона, у својој књизи *Почеци грчке филозофије* посумњао да Симпликијев навод почиње тамо где се обично узи-

ма да почиње. Насупрот Дилсу, Бернет пише (уп. друго издање 1908, немачки превод 1913, стр. 43, Напомена 4): „Дилс ... допушта да прави навод почне с речима ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ... Грчки обичај да се навод помеша с текстом говори против тога. Ретко кад грчки писац непосредно започиње дословни навод. Осим тога, сигурније је да се Анаксимандру не припишу изрази γένεσις и φθορά у значењу које они као *termini technici* имају код Платона.”

На основу тога Бернет доказује да Анаксимандрове речи почињу тек с κατὰ τὸ χρεῶν. За искључење оног што претходи тим речима говори оно што Бернет уопште каже о грчком навођењу. С друге стране, његове опаске о терминолошком коришћењу речи γένεσις и φθορά не могу се прихватити у облику у којем их даје. Тачно је да γένεσις и φθορά постају појмовни термини с Платоном и Аристотелом и њиховим школама. Али γένεσις и φθορά старе су речи које су већ Хомеру познате. Анаксимандар не мора да их користи као појмовне термине. Он их још не може тако употребљавати зато што му појмовни језик нужно остаје стран. Јер, тек на основу тумачења бивствовања као ἰδέα-е појмовни језик је могућ, па је тада и отад свакако и незаобилазан.

Па ипак, цела реченица која стоји испред κατὰ τὸ χρεῶν више је, по склопу и тону, аристотеловска него архаична. Исту карактеристичну позност открива и оно κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν на крају општеприхваћеног текста. Ко се одлучи да одбаци онај део текста који је Бернету сумњив, не може а да не одбаци и општеприхваћени крај фрагмента. У том би случају као Анаксимандрове оригиналне речи остале само следеће речи:

... κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

... по нужности; јер, оне плаћају једна другој казну и глобу за своју неправедност.

То су управо речи које Теофраст има у виду када каже да Анаксимандар говори на један више поетски начин. Откако сам пре неколико година још једном размислио у том целом, у мојим предавањима често обрађиваном питању, склон сам

да те речи прихватим као непосредне, праве речи Анаксимандрове, али под условом да се речи које претходе тим речима не одбаце већ да се на основу строгости и речитости њихове мисли задрже као посредно сведочанство о Анаксимандровом мишљењу. Тиме се тражи да ми управо речи $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ схватимо онако како су мишљене на грчком, па биле оне претпојмовне речи или платоновско-аристотеловски појмовни термини.

Према томе, $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ никако не значи оно-генетско у смислу нововековно схваћеног развоја, нити $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ значи појаву супротну развоју – неку врсту регресије, опадања или закржлавања. Пре треба $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ мислити из $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -а и унутар $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -а: као начине светлећег настајања и нестајања. Наравно, ми можемо $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ да преведемо као настајање, али то настајање морамо замислити као кретање које допушта да свешто-настаје напушта скривеност и иде к нескривености. Можемо, наравно, $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ да преведемо као ишчезавање; међутим, да ишчезавање морамо да замислимо као одлажење које опет напушта нескривеност и удаљава се и склања у скривеност.

Анаксимандар је вероватно говорио о $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ -у и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ -и. Остаје питање: да ли се то десило у облику наслеђене реченице, иако тако парадоксални склопови речи као што су $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ἔστιν (ја бих то тако читао) и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ γίνεταί, „на-стајање *jesiće*” и „ишчезавање на-стаје”, говоре опет у прилог једног старог језика. $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ је излажење и долажење у нескривеност. $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ значи одлажење-и-удаљавање-у-скривеност оног што је дошло из нескривености. Излажење у... и одлажење у... *hosiō-* је у нескривености између оног што је скривено и оног што је нескривено. Она започињу долазак и одлазак оног што је дошло.

Анаксимандар мора да је говорио о оног што је назначено у $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ -у и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ -и. Да ли је он при том заиста поменуо $\tau\acute{\alpha}$ ὄντα, остаје отворено питање, иако ништа не говори против тога. $\text{Ἄ}\tau\acute{\alpha}$ у другој реченици, због простора у којем говори, а и због повратне спреге друге реченице с $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ τὸ χρεῶν, не означава ништа друго него на-претпојмован-начин-искушено бивствујуће у целини: $\tau\acute{\alpha}$ πολλὰ, $\tau\acute{\alpha}$ πάντα, „бивствујуће”. Ми и даље $\tau\acute{\alpha}$ ὄντα зовемо „бивствујуће” а да још нисмо објаснили шта ὄν и εἶναι значе када се мисле на грчком. Али смо у међувремену добили слободније поље како бисмо то објаснили.

Пошли смо од општеприхваћеног текста фрагмента. У претходном разматрању текста одбацили смо уобичајене претпоставке које одређују његово тумачење. При том смо открили нит водиљу у оног што говори у $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ -у и $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ -и. Фрагмент говори о оног што, излазећи, долази у нескривеност и што, дошавши, из нескривености одлази удаљавајући се.

Међутим, оно што своју суштину има у таквом доласку и одласку пре бисмо назвали постајућим и пролазећим, то јест пролазним, него бивствујућим; јер, одавно смо се навикли да насупрот постајању стављамо бивствовање, као да постајање није ништа, па да чак ни не припада бивствовању, које се одавно схвата само као пуко трајање. Али ако постајање *jesiće*, онда бивствовање морамо мислити тако суштински да оно просто-напросто не обухвата постајање на празан појмовни начин, него да бивствовање носи и обележава постајање ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – $\phi\theta\omicron\rho\alpha$) на свој сопствени, суштински начин.

Зато ми сада не разматрамо да ли и с којим правом постајуће представљамо као пролазно, већ: на коју суштину бивствовања Грци мисле када у области ὄντα-а прилажење и одлажење схватају као основну црту доласка.

Када Грци кажу $\tau\acute{\alpha}$ ὄντα, шта се појављује у њиховом језику? Где постоји, изван Анаксимандровог фрагмента, упутство које би нас тамо пре-вело? Пошто реч у првопоменутом питању, са свим својим модификацијама: ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι, говори свуда кроз језик – и чак пре него што њу мишљење збиља изабере за своју основну реч – потребно је да искористимо прилику која у погледу предмета, времена и области којој припада лежи изван филозофије и која са сваког становишта претходи казивању мишљења.

Такву прилику налазимо код Хомера. Захваљујући њему ми имамо једно место које није пуко место на којем се реч само лексикално појављује. То је пре место које песнички изражава оно што ὄντα значи. Пошто сав λέξις лексикалног претпоставља оно-мишљено λεγόμενον-а, ми ћемо се одрећи празног нагомилавања места која служе као доказ, а која у таквим случајевима често доказују само то да ниједно од њих није промишљано. Уз помоћ тог радо коришћеног метода очекује се да ће повезивањем неког необјашњеног места с другим исто тако необјашњеним местом све бити одједном јасно.

Место које ми желимо да размотримо налази се на почетку прве књиге *Илијаде*, стихови 68–72. Оно нам пружа прилику да пређемо к оном што Грци означавају речју ὄντα, под условом да допустимо да нас песник пренесе на обалу ствари о којој је ту реч.

За следеће указивање потребна је претходна опаска која се тиче историје језика. Наша опаска не претендује да тај филолошки проблем адекватно представи, а још мање да га реши. Код Платона и Аристотела ми налазимо речи ὄν и ὄντα као појмовне термине. Каснији термини „онтички” и „онтолошки” изведени су из њих. Међутим, језички гледано, ὄν и ὄντα вероватно су нешто мало окрњени облици првобитних речи ἔόν и ἔόντα. Само у тим потоњим речима сачуван је звук који их повезује с ἔστιν и εἶναι. Епсилон у ἔόν и ἔόντα јесте епсилон корена ἔσ у ἔστιν, *est, esse* и *ist* („је”, „јесте”). Насупрот томе, ὄν и ὄντα појављују се као бескорени партиципски завршеци, као да посебно означавају оно што морамо мислити у облику речи који су каснији граматичари назвали μετοχή, *participium*: учешће у вербалном и номиналном значењу речи.

Тако ὄν значи „бивствујућ” у смислу: *биџи* бивствујуће; али ὄν у исто време означава и *бивсџивујуће* које јесте. У двојности партиципског значења ὄν-а крије се разлика између „бивствујућ” и „бивствујућег”. Оно што смо сада изложили, а што на први поглед личи на граматичко цепидлачење, јесте збиља загонетка бивствовања. Партицип ὄν реч је за оно што се у метафизици појављује као трансцендентална и трансцендентна трансценденција.

Архаични језик и, такође, Парменид и Хераклит увек користе ἔόν и ἔόντα.

Али ἔόν, „бивствујућ”, није само сингулар партиципа ἔόντα, „бивствујуће”, већ ἔόν означава оно што је сингуларно као такво, што је сингуларно у свом нумеричком јединству и што је на сингуларан и уједињујући начин једно пре сваког броја.

Могли бисмо претерујући, али ипак доприносећи истини, тврдити да судбина Запада зависи од превода речи ἔόν, под претпоставком да се превођење састоји у прелажењу к истинитости оног што ἔόν значи.

Шта нам Хомер каже о тој речи? Нама је познат положај Ахајаца испред Троје на почетку *Илијаде*. Већ девет дана ку-

га, коју је послао Аполон, бесни у грчком логору. На скупу ратника Ахил позива пророка Калханта да објасни срџбу бога.

... τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος
ὅς ἤδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν „Ἴλιον εἶσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων”

... међ њима устане Калхант
Тесторов син, од свију што најбоље толкује птице.
Он је садашњост знао да види, будућност и прошлост,
ахејским лађама он је под Илиј пут показиво
врачањем својим, а тим га обдарио Фебо Аполон.²

Пре него што пусти Калханта да говори, Хомер га назива видеоцем. Ко припада видеоцима јесте онај ὅς ἤδη... „који је знао...”; ἤδη је плусквамперфект перфекта οἶδεν, „он је видео”. Тек када је видео, човек заиста и види. „Видети” значи „видело се”. Оно што је виђено дошло је и остаје му наочиглед. Виделац је увек већ видео. Видевши унапред, он предвиђа. Он види футур из перфекта. Када каже да виделац види тако што је већ видео, песник то да је виделац видео мора рећи у плусквамперфекту: ἤδη, он беше видео. Шта је виделац видео унапред? Очигледно само оно што при-суствује у светљењу које прожима његово виђење. Оно што је виђено у таквом виђењу може да буде само оно што присуствује у нескривености. Али шта присуствује? Песник наводи три ствари: τά τ' ἔόντα, бивствујуће, τά τ' ἐσσόμενα, бивствујуће које постаје, и πρό τ' ἔόντα, некадашње бивствујуће.

Прво што закључујемо из тих песничких речи јесте да се τά ἔόντα разликује од τά ἐσσόμενα и πρό ἔόντα Дакле, τά ἔόντα означава бивствујуће у смислу присутнога. Када ми данас кажемо „присутан”, тада или имамо на уму оно што је „сада”, и то представљамо као нешто у времену; „сада” је фаза у временском току. Или „присутан” повезујемо с „предметним”. „Предметно”, као објективно, односи се на представљајућег субјекта. Али ако нам је „присутан” потребно да бисмо бли-

² Превео Милош Н. Ђурић. Хајдегер користи Фосов превод. – Прим. њрев.

же одредили ἐόντα, тада „присутан” морамо схватити из суштине ἐόντα-а, а не обрнуто. Међутим, ἐόντα је такође оно што је прошло и оно што је будуће. Оба су врста присуствујућег, то јест неприсутно присуствујућег. Оно-присутно-присуствујуће Грци, објашњавајући, називају и τὰ παρόντα; παρά значи „при”, у смислу прићи нескривености. *Gegen* у *gegenwärtig* (присутан) не значи наспрам субјекту, већ значи отворену област (*die offene Gegend*) нескривености у којој и унутар које борави оно што је пришло. Дакле, као својство ἐόντα-а, „присутан” значи исто што и то да је нешто пришло како би неко време боравило у области нескривености. Поменуто на првом месту па на тај начин наглашено, ἐόντα – које се тиме јасно разликује од παρόντα и ἔσσομενα – означава за Грке оно што је присутно, под претпоставком да је у наведеном смислу дошло да неко време борави унутар нескривености. Такво долажење јесте прави долазак, јесте присуствовање оног што је заиста присутно. Оно што је прошло и оно што је будуће такође су присутна, али изван области нескривености. Оно-неприсутно-присуствујуће јесте оно-што-је-одсутно. Као такво, оно се суштински односи на оно-присутно-присуствујуће утолико што или долази у област нескривености или из ње одлази. Чак и оно што је одсутно јесте нешто присутно и, као одсутно из те области, присуствује у нескривености. Оно што је прошло и оно што је будуће такође су ἐόντα. Εὖν дакле, значи: присутан у нескривености.

Из тог објашњења ἐόντα-а следи закључак да и унутар грчког искуства оно-што-је-присутно остаје двосмислено и да такво мора да буде. С једне стране, τὰ ἐόντα значи оно-присутно-присуствујуће, а с друге, и све присуствујуће: присутно-су(т)ствујуће и неприсутно-су(т)ствујуће. Међутим, оно-у-ширем-смислу-присуствујуће ми никад не смемо да сходно свом појмовном мишљењу представимо као општи појам присуствујућег насупрот посебном присуствујућем; јер, у ствари, управо присутно-присуствујуће и у-њему-владајућа нескривеност прожимају су(т)ствовање одсуствујућег као неприсутно-присуствујућег.

Виделац стоји пред присуствујућим, у његовој нескривености, која је истовремено осветлила скривеност одсуствујућег као одсуствујућег. Виделац види уколико је све видео као присуствујуће; καί, и само зато, ἤθεσ' ἤψατ', он је могао бродо-

вље Ахајаца да доведе до Троје. Он је то могао да уради захваљујући богомданој μαντοσύνη. Виделац, ὁ μάντις, јесте μανόμενος, бесомучник. А у чему се састоји суштина бесомучности? Бесомучник је изван себе. Он је отишао. Питамо: отишао – куда? и отишао – од чега? Отишао је од пуке навале оног што лежи пред нама, оног-само-присутно-присуствујућег, и отишао је к одсуствујућем и уједно к присутно-присуствујућем, утолико што је присутно-присуствујуће увек само нешто-приспело оног одлазећег. Виделац је изван себе у јединој области присуствовања на-сваки-начин-присуствујућег. Зато он може из те области да изађе и да се врати оног што је управо присутно, на пример куги која све више узима маха. Бесомучност видеочеве одсутности не састоји се у томе да он праска, преврће очима и млатара удовима. Проста мирноћа телесне прибраности може да прати бесомучност виђења.

Видеоу је све присуствујуће и одсуствујуће скупљено и сачувано у једном присуствовању. Стара немачка реч *war* („пажња”) значи „заштита”. Ми је још налазимо у *wahrnehmen* („опазити”), то јест *in die Wahr nehmen* („узети у обзир”), у *gewahren* („угледати”) и *verwahren* („заштитити”). *Wahren* („чување”) треба да схватимо као светлеће и скупљајуће збрињавање. Присуствовање чува у нескривености оно-присутно-присуствујуће и оно-неприсутно-присуствујуће. Виделац говори из чувања (*Wahr*) оног што је присутно. Он је предсказивач (*der Wahr-Sager*).

Овде узимамо чување у смислу светлећег и збрињавајућег скупљања, које се указује као досад-скривена основна црта присуствовања, то јест бивствовања. Ми ћемо једнога дана научити да о својој изанђалој речи *Wahrheit* („истина”) размишљамо полазећи од речи *Wahr* („чување”), и спознаћемо да је истина чување бивствовања и да бивствовање као присуствовање припада том чувању. Као заштита бивствовања, чување припада пастиру, који с буколиком идиличношћу и природном мистиком има тако мало везе да он може постати пастир бивствовања само ако настави да чува простор ништине. То двоје значи исто. И једно и друго човек је у стању само унутар отворености ту-бивствовања.

Виделац је онај који је већ видео укупност присуствујућег у присуствовању; на латинском: *vidit*; на немачком: *er steht im Wissen* („он зна”). „Да се видело” јесте суштина знања. У „да се

видело” увек је постојало још нешто сем довршења оптичког процеса. У „да се видело” однос према присуствујућем повукао се иза сваког чулног и нечулног схватања. Зато се „да се видело” односи на светлеће присуствовање. Виђење се не одређује оком него светљењем бивствовања. Присуство у светљењу спаја сва људска чула. Суштина виђења, оно „да се видело”, јесте знање. Знање обухвата виђење. Оно се сећа присуствовања. Знање је сећање бивствовања. Зато је Μνῆσιοςὐνη мајка муза. Знање није наука у нововековном смислу. Знање је мисаоно примећивање чувања бивствовања.

Куд су нас пре-веле Хомерове речи? К' ἑόντα. Бивствујуће Грци спознају као присутно-присуствујуће и неприсутно-присуствујуће, спознају га као оно што присуствује у нескривености. Реч „бивствујућ” којом преводимо ὄν сада више није без снаге; „бити” као превод εἶναι-а и сама та грчка реч нису више брзоплето употребљена лажна имена за произвољне и нејасне представе о нечем неодређено општем.

У исти мах се показује да је бивствовање као присуствовање присуствујућег већ по себи истина, под условом да суштинну истину схватамо као светлеће и збрињавајуће скупљање; под условом да се ослободимо касније метафизичке предрасуде – данас прихваћене као нешто очигледно – да је истина својство бивствујућег или бивствовања. Бивствовање, та реч изговорена сада с размишљањем, јесте εἶναι као присуствовање. Оно је, на скривен начин, својство истине, али наравно не истине као карактеристике божанског или људског сазнања, и свакако не својство у смислу квалитета. Затим, јасно је постало: τὰ ἑόντα на двосмислен начин означава како оно-присутно-присуствујуће тако и оно-неприсутно-присуствујуће које, схваћено у односу на оно-присутно-присуствујуће, јесте оно што је одсутно. Али оно-присутно-присуствујуће не лежи као одсечени комад између оног што је одсутно. Ако је оно-присуствујуће у првом плану виђења, онда све су(т)ствује заједно, једно доноси друго са собом, једно пушта друго да иде. Оно-присутно-присуствујуће-у-нескривености пребива у нескривености као у отвореној области. Оно што пребива (или борави) у тој области излази у њу из скривености и долази у нескривеност. Али оно-присуствујуће *јесће* пребивајуће или долазеће уколико, такође, већ напушта нескривеност и одлази к скривености. Оно-присутно-присуствујуће пребива неко

време. Оно пребива у долажењу и одлажењу. Пребивање је прелаз из доласка у одлазак. Оно-присуствујуће јесте оно што у сваком случају пребива. Пребивајући у прелазу, оно још пребива у доласку и већ пребива у одласку. Оно-неко-време-пребивајуће, оно-присутно-пребивајуће, су(т)ствује из одсуствовања. То треба рећи управо о заиста-присуствујућем, које би наше уобичајено представљање да искључи из сваког одсуствовања.

Τὰ ἑόντα означава јединствену разноврсност оног што неко време пребива. Свако-тако-присуствујуће-у-нескривености присуствује, на свој начин, уз све остало.

И најзад, још нешто схватамо из Хомерових стихова: τὰ ἑόντα, такозвано бивствујуће, никако не значи ствари природе. У датом случају песник користи ἑόντα за положај Ахајаца испред Троје, за срџбу бога, за бешњење куге, за ломаче на којима су спаљивани лешеве, за беспомоћност старешина итд. У Хомеровом језику τὰ ἑόντα није филозофски појмовни термин већ промишљено и мисаоно казана реч. Тим изразом не означавају се ни само ствари природе ни објекти који стоје на супрот људском представљању. И човек спада у ἑόντα-а; он је онај-присуствујући који – светлећи, разабирући и на тај начин скупљајући – пушта оно-присуствујуће да као такво су(т)ствује у нескривености. Ако се у Калхантовој песничкој ознаци оно-присуствујуће замишља у односу на видеочево виђење, онда то за грчко мишљење значи да видеалац као онај који је видео јесте неко ко је присутан и ко у изузетном смислу припада целини оног што је присутно. Али то не значи да оно што је присутно није ништа друго него објект који потпуно зависи од видеочевог субјективитета.

Τὰ ἑόντα, оно-присутно-присуствујуће и оно-неприсутно-присуствујуће, јесте неупадљиво име оног о чему се изричито говори у Анаксимандровом фрагменту. Та реч означава оно што се, као још-не-речено, неречено у мишљењу, обраћа сваком мишљењу. Та реч означава оно што од сада, било изговорено или не, заокупља целокупно западно мишљење.

Али тек неколико деценија касније, не с Анаксимандром већ с Парменидом, ἑόν (присуствујућ) и εἶναι (присуствовати) постају основне изговорене речи западног мишљења. То се, наравно, не дешава зато што је, како уобичајено погрешно схватање још инсистира, Парменид бивствујуће тумачио „ло-

гички”, полазећи од потврдне реченице и њене копуле. Унутар грчког мишљења тако далеко није отишао ни Аристотел када је о бивствовању бивствујућег размишљао полазећи од κατηγορία-е. Аристотел је бивствујуће разаберао као оно што за исказивање већ лежи пред нама, то јест као оно што је неко време присутно у нескривености. Он чак није морао да ὑποκείμενον, супстанцију, тумачи полазећи од субјекта потврдне реченице, пошто је суштина супстанције, οὐσία-е, у смислу παρούσα-е, већ била општепозната. Али о присутности присуствујућег ни Аристотел није размишљао полазећи од предметности реченичног предмета, већ као ο ἐνέργεια-и, која је провалијом одвојена од *actualitas*-а *actus*-а *purus*-а средњовековне схоластике.

У сваком случају, Парменидово ἔστιν не значи „је” које је копула реченице. Оно именује ἔόν, оно-присутно присуствујућег. ἔστιν одговара чистом захтеву бивствовања пре раздвајања на прву и другу οὐσία-у, на *existentia*-у и *essentia*-у. При том се, међутим, ἔόν мисли из скривене и нескривене пуноће нескривености ἔόντα-а, која је била позната раним Грцима а да они нису били кадри ни принуђени да саму ту суштинску пуноћу искусе у сваком погледу.

Из мисаоног искуства непојмовно казаног ἔόν-а ἔόντα-а изговорене су основне речи раног мишљења: Φύσις и Λόγος, Μοῖρα и Ἔρις, Ἀλήθεια и Ἔν. Тек преко Ἔν-а, које треба да у мислима вратимо међу основне речи, ἔόν и εἶναι постају речи које изричито назначују оно што је присутно. Тек из судбине бивствовања, као судбине Ἔн-а, нововековно доба – после суштинских промена – улази у епоху монадологије супстанције, епоху која се завршава у феноменологији духа.

Није Парменид бивствовање тумачио логички, али је свакако логика – поникавши из метафизике и њоме истог часа завладавши – довела до тога да је суштинско богатство бивствовања, скривено у раним основним речима, остало закопано. Тако је бивствовање могло да дође до кобног ранга најпразнијег и најопштијег појма.

Али од зоре мишљења „бивствовање” значи присуствовање присуствујућег у смислу светлећег и збрињавајућег скупљања које се промишља и означава као Λόγος. Λόγος (λέγε-ιν, прибирати, скупљати) искушен је из Ἀλήθεια-е, из разоткривалачког збрињавања. У двојакој суштини Ἀλήθεια-е крије

се промишљана суштина Ἔρις-а и Μοῖρα-е, који истовремено значе Φύσις.

У језику тих основних речи, промишљаних из искуства присуствовања, чују се речи из Анаксимандровог фрагмента: δίκη, τίσις, ἀδικία.

Захтев бивствовања који говори у тим речима, одређује филозофију у њеној суштини. Филозофија није настала из мита. Она настаје само из мишљења и у мишљењу. Али мишљење јесте мишљење бивствовања. Мишљење не настаје. Оно јесте када бивствовање су(т)ствује. Међутим, пад мишљења у науку и у веру јесте зла коб бивствовања.

У зору судбине бивствовања говори се о бивствујућем, ο τὰ ἔόντα-ма. Шта од скривене пуноће тога-о-чему-се-говори обелодањује Анаксимандров фрагмент? Према вероватно правом тексту, фрагмент гласи:

... κατὰ τὸ χρεὼν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

У стандардном преводу:

... по нужности; јер, оне једна другој плаћају казну и глобу за своју неправедност.

Фрагмент се још састоји од две реченице; од прве су остале само завршне речи. Почећемо с разматрањем друге реченице.

Αὐτὰ се односи на оно што се помиње у претходној реченици. Антецедент може да буде само τὰ ὄντα, присуствујуће у целини, присутно и неприсутно присуствујуће у нескривености. Да ли се то изричито означава и речју ἔόντα, може остати отворено пошто је текст непоуздан. Αὐτὰ се односи на све присуствујуће које су(т)ствује неко време: на богове и људе, храмове и градове, море и копно, орла и змију, дрво и грм, ветар и светлост, камен и песак, дан и ноћ. Присуствујуће је повезано у сједињености присуствовања, јер све присуствује са свим у свом пребивању, једно пребива с другим. То мноштво (πολλά) није низ одвојених предмета, иза којих стоји нешто што их обухвата као целину. Пре у присуствовању као таквом влада скупно пребивање скривеног скупљања. Зато Хераклит, уо-

чавајући ту скупљалачко-ујединилачку и разоткривалачку суштину у присуствовању, "Εν (бивствовање бивствујућег) назива Λόγος-ом.

Али како, пре тога, Анаксимандар спознаје укупност присуствујућег, које заједно пребива у нескривености? Шта, у основи, свуда прожима оно што је присутно? Последња реч у фрагменту даје нам одговор. С њом морамо почети превод. Та реч означава основну црту оног што је присутно: ἡ ἀδικία. Дослован превод гласи: „неправедност”. Да ли је, међутим, тај дословни превод и веран, то јест: да ли се речју којом се преводи ἀδικία води рачуна о оном о чему се у фрагменту говори? Да ли нам је пред очима αὐτὰ, целина оног што је присутно пребивајући неко време у нескривености?

Како је оно-што-је-неко-време-присутно неправедно? Шта је неправедно у томе што-је-присутно? Није ли право оног-што-је-присутно да у сваком случају пребива неко време, да неко време траје, и да тако испуњава своје присуствовање?

Реч ἀ-δικία значи, пре свега, да δικη изостаје. Δίκη се обично преводи као „право”. У преводима фрагмента δικη се преводи чак као „казна”. Ако одолимо својим правно-моралним представама, ако се држимо оног о чему се говори, онда допире до нас да нешто није у реду где год ἀδικία влада. То значи: нешто је изглобљено. Али о чему је реч? О оном што је присутно пребивајући неко време. Међутим, где има узглобљења у овом што је присутно? Где је ту бар једно узглобљење. Како може оно што је присутно без узглобљења да буде ἄδικον, то јест изглобљено?

Фрагмент јасно каже: оно-што-је-присутно јесте у ἀδικία-и, то јест оно је изглобљено. Али то не значи да оно више није присутно. Нити то, пак, значи: оно-што-је-присутно јесте изглобљено само понекад или можда само с обзиром на неко од својих својстава. Фрагмент каже: присуствује је, као присуствујуће које оно јесте, изглобљено. Присуствовању као таквом изглобљење мора припадати заједно с могућношћу изглобљења. Оно што је присутно јесте оно што пребива неко време. Пребивање-неко-време су(т)ствује као прелазни долазак у одлазак. Пребивање-неко-време су(т)ствује између прилажења и одлажења. Између тога двојног одсу(т)ствовања су(т)ствује присуствовање свега-што-пребива-неко-време. У то „између” узглобљено је оно-што-пребива-неко-време.

То „између” је спој сходно којем је узглобљено оно-што-пребива-неко-време, од свог доласка овамо до свог одласка онамо. Присуствовање оног-што-пребива-неко-време пробија се у то „овамо” доласка и у то „онамо” одласка. Присуствовање је, у оба смера, спојем упућено к одсуствовању. Присуствовање су(т)ствује у таквом споју. Оно-што-је-присутно на-стаје прилажењем и не-стаје одлажењем, и једно и друго у исти мах, и то зато што оно пребива неко време. Пребивање-неко-време су(т)ствује у споју.

Али тада је оно-што-пребива-неко-време управо у споју свог присуствовања, а никако није, то можемо сада рећи, у дисјункцији, ἀδικία-и. Међутим, фрагмент каже да јесте. Он говори из суштинског искуства да је ἀδικία основна црта ἐόντα-а.

Оно-што-пребива-неко-време су(т)ствује када пребива у споју, који присуствовање смешта између двоструког одсуствовања. Али, као оно што је присутно, оно-што-пребива-неко-време – и само оно – може да борави у свом пребивању. Оно-што-је-дошло може чак инсистирати на свом пребивању само да би остало присутније у смислу постојаности. Оно-што-пребива-неко-време истрајава на свом присуствовању. Тако оно себе изузима из свог прелазног пребивања. Оно се шепури у својеглавом истрајавању, не марећи више за остало што је присутно. Оно – као да је то начин да се пребива – упорно остаје при даљем трајању и опстајању.

Су(т)ствујући у споју пребивања, оно-што-је-присутно напушта тај спој и јесте, као оно-што-пребива-неко-време, у дисјункцији. Све-што-пребива-неко-време налази се у дисјункцији. Присуствовању присуствујућег, ἐόν-у ἐόντα-а, припада ἀδικία. Тада би „налазити се у дисјункцији” било суштина свега што је присутно. Тако би се у том раном фрагменту мишљења објелоданио песимизам – да не кажемо: нихилизам – грчког искуства бивствовања.

Каже ли, међутим, фрагмент да се суштина оног-што-је-присутно састоји у дисјункцији? Каже и не каже. Додуше, фрагмент означава дисјункцију као основну црту оног што је присутно, али само да би рекао:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δικην ... τῆς ἀδικίας.

„Оне морају да плате глобу”, преводи Ниче; „оне морају да плате казну”, преводи Дилс, „за своју неправедност”. Али у фрагменту се нигде не говори о плаћању, глоби и казни; у њему се, такође, не каже да је нешто кажњиво или да за нешто мора уследити освета по мишљењу оних који правду изједначују с осветом.

Међутим, несмотрено изговорена „неправедност ствари” објашњена је (на основу промишљане суштине оног што је неко време присутно) као дисјункција у пребивању. Дисјункција се састоји у томе да оно-што-пребива-неко-време покушава да остане при пребивању схваћеном само као постојаност. Пребивање као истрајавање јесте, ако се оно промишља из споја борављења, устанак у корист чистог трајања. Постојаност истиче себе у самом присуствовању, које пушта да оно-што-је-присутно борави неко време у области нескривености. У том бунтовном борављењу оно-што-пребива-неко-време инсистира на чистој постојаности. Тада оно што је присутно су(т)ствује без споја борављења и против тога споја. Фрагмент не каже да се оно што је неко време присутно губи у дисјункцији. Он каже да оно-што-пребива-неко-време с обзиром на дисјункцију $\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$, даје спој.

Шта овде значи „дати”. Како оно-што-пребива-неко-време, оно-што-су(т)ствује-у-дисјункцији, може дати спој? Може ли оно дати оно што нема? Ако оно уопште нешто даје, не предаје ли оно спој? Куда и како све-оно-што-је-неко-време-присутно даје спој? Ми морамо јасније да питамо, то јест да питамо из саме ствари.

Како присуствујуће као такво да да спој свога присуствовања? Овде-поменуто давање може се састојати само у начину присуствовања. Давање није само предавање. Изворније је давање у смислу додавања. Такво давање пушта да нечем другом припадне оно што му ваљано припада. Оно што припада присуствујућем јесте спој његовог пребивања, који га узглобљује у прилажење и одлажење. У споју оно-што-пребива-неко-време задржава своје пребивање. Тако оно не нагиње дисјункцији пуког трајања. Спој припада неко-време-пребивајућем, које, опет, припада споју. Спој је ред.

$\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$, промишљано из бивствовања као присуствовања, јесте уређујући и спајајући Ред. $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$, дисјункција, јесте Неред. Треба само да ову великим почетним словом написану

реч замислимо у свој њеној величини, у њеној пуној језичкој снази.

Оно-што-је-неко-време-присутно присуствује уколико пребива, уколико, пребивајући, настаје и нестаје, уколико, пребивајући, издржи спој преласка из доласка у одлазак. То пребивајуће издржавање преласка јесте узглобљива постојаност оног што је присутно. Узглобљива постојаност не инсистира на пуком трајању. Она не тоне у дисјункцију. Она превазилази не-ред. Пребивајући у свом пребивању, оно-што-пребива-неко-време пушта да ред припадне његовом су(т)ствовању као присуствовању. $\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ означава то „пустити да припадне”.

Присуствовање оног-што-је-неко-време-присутно не састоји се у $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$ -и као таквој, у не-реду, већ се састоји у $\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$... $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$, састоји се у томе што оно-што-је-присутно увек допушта припадање реда. Оно-присутно-присуствујуће није нешто што је одсечено па гурнуто између оног-неприсутно-присуствујућег. Оно-присутно-присуствујуће јесте присутно уколико себи допусти да припадне неприсутном:

$\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$... $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$... $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$,

– оне, исте, допуштају да ред припадне (превазилажењем) не-реда.

Искуство бивствујућег у његовом бивствовању, искуство о којем је овде реч, није песимистичко и није нихилистичко; оно није ни оптимистичко. Оно је трагичко. Али рећи то – охолост је. На трагу суштине трагичког вероватно ћемо се наћи не када трагичко објашњавамо психолошки или естетски, већ тек када разматрамо његову суштинску форму, бивствовање бивствујућег, промишљајући $\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$... $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

Оно што је неко време присутно, $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$, присуствује када допусти да спајајући ред припадне. Кома припада ред споја, и куд он спада? Кад и на који начин све-оно-што-је-неко-време-присутно даје ред? Фрагмент непосредно не каже ништа о томе, бар не они његови делови које смо досад размотрили. Али ако своју пажњу усмеримо на онај још-непреведен део, фрагмент, изгледа, јасно каже коме је, или чему је, $\delta\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ упућено:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ

– све оно што је неко време присутно допушта да ред припадне ἀλλήλοισ, допуштају једно другом да му ред припадне. Тако, најчешће, читамо текст. Ἀλλήλοισ повезујемо с δίκην и τίσιν, ако то уопште јасније представљамо и посебно наводи-мо, као Дилс – док Ниче преко тога потпуно прелази у свом преводу. Међутим, мени се чини да непосредна веза ἀλλήλο-ις-а с διδόναι δίκην καὶ τίσιν није језички потребна, нити је она оправдана самом ствари. Зато нам остаје да из саме ствари упитамо: да ли се ἀλλήλοισ односи непосредно и на δίκην, или: не односи ли се оно пре само на τίσιν, које је одмах испред ње-га. Одлука о томе зависи како преводимо καὶ, које се налази између δίκην и τίσιν. Али то је одређено оним што τίσις ту значи.

Τίσις се најчешће преводи као „глоба”. То нас наводи да διδόναι преведемо као „платити”. Све што је неко време присутно плаћа глобу, плаћа је као казну (δίκη). Суд је потпун. Ништа не недостаје, чак ни неправедност – иако, наравно, нико тачно не зна у чему се она састоји.

Додуше, τίσις може да значи „глоба”, али не мора, пошто се тиме не даје суштинско и изворно значење те речи. Јер, τίσις јесте „цењење”. Нешто ценити значи: то поштовати и тако дати цењеном задовољење у оном што оно јесте. Суштинска последица цењења, задовољења, може у добром да буде доброчинство, а у односу на оно што је рђаво – глоба. Али пуко објашњавање речи не доводи нас до ствари у речи употребљеној у фрагменту, ако већ, као код ἀδικία и δίκη, не размишљамо из ствари о којој се говори у фрагменту.

Према фрагменту, αὐτὰ (τὰ ἔοντα), неко-време-присуствујућа-бића, налазе се у не-реду. Боравећи, она пребивају. Она истрајавају. Јер, у прелазу из доласка у одлазак она, оклевајући, пролазе кроз своје пребивање. Она истрајавају: држе се себе. Када оно-што-пребива-неко-време истрајава пребивајући, онда оно следи, истрајно, склоност да устраје у таквом истрајавању и чак устрајава на истрајавању. Оно упорно остаје при постојаном трајању и не мари за δίκη, ред у пребивању.

Али на тај начин оно-што-пребива-неко-време рогуши се на свако друго које такође пребива неко време. Ниједно не пази на пребивајуће су(т)ствовање другога. Све-што-преби-

ва-неко-време безобзирно је једно према другом, свако савладано оним што се садржи у његовом пребивајућем присуствовању, то јест жудњом да се устраје. Зато се све-што-пребива-неко-време не препушта пукој безобзирности. Сама безобзирност нагони га на устрајност, тако да оно још присуствује као оно што је присутно. Присуствујуће-у-целини не распада се просто на безобзирне јединице; оно се не растура тако да једно нема везе с другим. Пре, тако сада каже фрагмент:

διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοισ

– све-што-пребива-неко-време пушта да једно другом припада: обзирност једнога према другом. Превод τίσις-а као „обзирност” боље се подудара са суштинским значењем поштовања и цењења. Он је промишљан из ствари, из присуствовања оног-што-пребива-неко-време. Али реч „обзирност” сувише непосредно значи за нас људску црту, док се τίσις употребљава неутрално (зато што је суштинскије) за све што је присутно: αὐτὰ (τὰ ἔοντα). Нашој речи „обзирност” не недостаје само потребна ширина, већ и тежина да би говорила као преводеша реч за τίσις у фрагменту и као реч која одговара δίκη-и, реду.

Наш језик има једну стару реч коју ми данас, што је доста занимљиво, познајемо само у негативном облику, а осим тога, само у форми ниподаштавања – познајемо је као реч *Unfug* (неред). Та нам реч обично указује на нешто попут непристојног и протачког понашања, на нешто што се уради на груб начин.

Исто тако, ми још употребљавамо реч *ruchlos* у значењу „погрдан” и „сраман”: „без мара” (*ohne Ruch*). Ми више ни не знамо шта значи *Ruch* (мар). Средњовисоконемачка реч *ruoche* значи „брижљивост”, „брига”. Брига се стара да нешто остане у својој суштини. То старање, када се из оног-што-пребива-неко-време промишља у односу на присуствовање, јесте τίσις, мар. Наша реч *geruhen* /изволе(ва)ти, благо(из)волети, достојати се/ упућује на *Ruch*, и нема никакве везе с *Ruhe* (спокој, мирноћа); *geruhen* значи: ценити нешто, дати или допустити да нешто буде оно само. Оно што смо рекли о речи „обзир”, да је она у вези с људским односима, важи и за *ruoche*. Али ми ћемо искористити застарелост речи, поново ћемо је усвојити

у њеној суштинској ширини и одговарајући δίκη-и као реду говорићемо о τίσις-у као μάру.

Ако се све-што-пребива-неко-време не растура потпуно у безграничној упорности отварања к пуком упорном опстајању, да би тако у истој тежњи једно друго истиснуло из присутно-присуствујећег, онда оно допушта да ред припадне, διδόναι δίκην. Уколико све-што-пребива-неко-време даје ред, тада једно другом допушта, у узајамном односу, да му припадне μάρ, διδόναι ... καὶ τίσις ἁλλήλοισ. Тек када смо о τὰ ἑόντα већ мислили као о присуствујућем а о присуствујућем као о целини оног-што-пребива-неко-време, ἁλλήλοισ добија значење које има у фрагменту: унутар отворене области нескривености једно-пребивајуће присуствује с другим-пребивајућим. Док год не мислимо о τὰ ἑόντα, ἁλλήλοισ остаје име за неодређени узајамни однос у нејасној разноврсности. Уколико строже у ἁλλήλοισ-у мислимо о разноврсности оног-што-пребива-неко-време, утолико разговетнији бива нужни однос ἁλλήλοισ-а с τίσις-ом. Што се разговетније тај однос појављује, то јасније спознајемо да διδόναι ... τίσις ἁλλήλοισ, марити једно за друго, јесте начин на који све-што-пребива-неко-време борави уопште као присуствујуће, то јест διδόναι δίκην, даје ред. Καὶ између δίκην и τίσις није само празни везник „и“. Оно значи суштински след. Ако све што је присутно даје ред, онда се то дешава овако: све-што-је-присутно као оно-што-пребива-неко-време мари једно за друго. Превазилажење не-реда врши се заправо пуштањем да μάρ припадне. То значи: као суштински след не-реда, не-ма́ρ, немање мара, појављује се у ἀδικία-и.

διδόναι ... αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἁλλήλοισ τῆς ἀδικίας

– све-што-пребива-неко-време допушта једно другом да му ред, а тако и μάρ, припадне (у превазилажењу) не-реда.

„Пустити да припадне” јесте, као што καὶ показује, нешто двоструко. Јер, су(т)стовање ἑόντα-а двоструко је одређено. Оно-што-пребива-неко-време присуствује из споја између доласка и одласка. Оно присуствује у том „између” двоструког одсуствовања. Оно-што-пребива-неко-време присуствује у „увек” свога борављења. Оно присуствује као присутно-присуствујуће. С обзиром на своје борављење свако-пребивајуће придаје μάρ, па чак и борављење, другом-пребивајућем.

Али коме оно-што-је-присутно допушта да му припадне ред споја?

Друга реченица фрагмента, коју смо управо размотрили, не даје одговор на то питање. Али она нас упућује. Јер, ми смо прескочили једну реч: διδόναι γὰρ αὐτὰ ... допуштају, наиме, да припадне. Γὰρ, „јер” или „наиме”, уводи образложење. У сваком случају, друга реченица осветљава у којој се мери оно-што-је-казано-у-претходној-реченици понаша онако као што је казано.

Шта каже превод друге реченице фрагмента? Он каже да је ἑόντα, оно-што-је-присутно, као оно-што-пребива-неко-време, пуштено у не-ред лишен μάρα; он вели како све-што-је-тако-присутно превазилази не-ред пуштајући једно другом да му припадну ред и μάρ. То пуштање припадања јесте начин на који оно-што-пребива-неко-време пребива и тако присуствује као оно што је присутно. Друга реченица фрагмента означава оно-што-је-присутно на начин његовог присуствовања. Фрагмент говори о оном-што-је-присутно преко његовог присуствовања. Он присуствовање смешта у светлину оног о чему се мисли. Друга реченица објашњава присуствовање присуствујућег.

Зато прва реченица мора назначити само присуствовање и чак обим у којем оно одређује присуствујуће као такво; само тако друга реченица обрнуто, упућујући натраг на прву реченицу помоћу γὰρ-а, може да из присуствујућег објасни присуствовање. Присуствовање, у односу на присуствујуће, увек је оно сходно чему присуствујуће су(т)ствује. Прва реченица наводи присуствовање сходно којем ... Од прве реченице остављене су само последње три речи:

... κατὰ τὸ χρεών

То је преведено: „... по нужности”. Засад ћемо τὸ χρεών оставити непреведено. Али и тако ми већ можемо размислити о двема стварима које се тичу τὸ χρεών-а и које проистичу из објашњене друге реченице и њене повратне спреге с првом реченицом. Прва ствар: оно означава присуствовање присуствујућег, и друга: у χρεών-у се, ако оно мисли присуствовање присуствујућег, мисли на неки начин однос присуствовања према присуствујућем, искључиво уколико однос бивствовања пре-

ма бивствујућем може да потекне само из бивствовања и да почива у суштини бивствовања.

Реч *κατά* претходи *τὸ χρεών*-у. Она значи: „одозго надоле”, „овамо”, „с оне на ову страну”. *Κατά* упућује натраг на нешто из којег нешто ниже су(т)ствује као из нечег вишег и као из нечег из којег је оно проистекло. То у односу на шта се *κατά* изговара има у себи нагиб по којем је нешто друго испало овако или онако.

Али у нагибу чега и следствено чему присуствује су(т)ствује као присуствује ако не у нагибу присуствовања и следствено присуствовању? Оно-што-неко-време-пребива-у-присутности пребива *κατά τὸ χρεών*. Ма шта ми мислили о *τὸ χρεών*-у, тај израз је најраније име за оно о чему смо размишљали као о *ἔόν*-у *ἔόντα*-а; *τὸ χρεών* је најстарије име у којем мишљење изражава бивствовање бивствујућег.

Оно-што-неко-време-пребива-у-присутности присуствује тако што превазилази не-ред лишен *μάρα*, *ἄδικία*-у, која као суштинска могућност влада у самом пребивању. Присуствовање присуствујућег *jesiē* такво превазилажење. Ово превазилажење дешава се када све-што-пребива-неко-време пушта једно другом да му припадне ред, а на тај начин и *μάρ*. Одговор на питање: коме припада ред, сада је дат. Ред припада оном дуж чега су(т)ствује присуствовање, то јест превазилажење. Ред је *κατά τὸ χρεών*. У овом тренутку, мада тек издалека, почиње да светли суштина *χρεών*-а. Ако се *χρεών*, као суштина присуствовања, суштински односи на присуствујуће, тада у том односу мора бити да *τὸ χρεών* распоређује ред, а тиме и *μάρ*. *Χρεών* распоређује да дуж њега оно-што-је-присутно пушта да ред и *μάρ* припадну. *Χρεών* оставља присуствујућем такво распоређивање и тако му даје начин његовог долажења као пребивање оног што неко време пребива.

Оно-што-је-присутно присуствује када превазилази „не” у не-реду, оно *α-ἄδικία*-е. То *ἄλό* у *ἄδικία* одговара оном *κατά χρεών*-а. Прелазно *ἄρ* у другој реченици повезује једно с другим.

Досад смо покушавали да мислимо само о оном што *χρεών* значи сходно другој реченици фрагмента која упућује на ово *χρεών*, а да не питамо о самој речи. Шта значи *τὸ χρεών*? Прву реч у тексту фрагмента објашњавамо на крају зато што је сходно ствари прва. Којој ствари? Ствари присуствовања при-

суствујућег. Али ствар бивствовања јесте да бивствовање *бив-сiвyуjећe* бивствује.

Лезичка форма тога загонетног вишезначног генитива указује на генезу, порекло присуствујућег из присуствовања. Али са суштином тих двеју речи скривена остаје и суштина тога порекла. И не само то, него чак и однос између присуствовања и присуствујућег остаје непромишљан. Од самог се почетка чини да су присуствовање и присуствујуће, свако понаособ, нешто за себе. Само присуствовање неприметно постаје нешто присутно. Представљено као нешто присутно, оно је дигнуто изнад свега другог што је присутно и тако постаје оно-највише што је присутно. Чим се помене присуствовање, већ се замишља нешто присутно. У ствари, присуствовање као такво не разликује се од оног-што-је-присутно. Оно важи само као оно-најопштије-и-највише у присуствујућем, па дакле као нешто-присутно у присуствујућем. Суштина присуствовања, а с њом и разлика између присуствовања и присуствујућег, остаје заборављена. *Заборав бивсiвyовања јесiе заборав разлике између бивсiвyовања и бивсiвyуjећe*.

Међутим, заборав разлике никако није последица заборавности мишљења. Заборав бивствовања припада самоскривајућој суштини бивствовања. Она припада тако суштински судбини бивствовања да зора те судбине почиње као разоткривање присуствујућег у његовом присуствовању. То значи: историја бивствовања почиње заборавом бивствовања, тиме што се бивствовање – заједно са својом суштином, својим разликовањем од бивствујућег – држи себе. Разлика отпада. Она остаје заборављена. Иако се две стране у разлици, присуствујуће и присуствовање, откривају, оне то не чине *као* да се разликују. Пре се чак и рани траг разлике брише тако што се присуствовање појављује као нешто присутно и потиче из оног-највишег што је присутно.

Заборав разлике, којим почиње судбина бивствовања, да би се у њој довршио, ипак није недостатак већ најбогатији и највећи догађај у којем се расплиће историја западног света. То је догађај метафизике. Оно што сада *jesiē* налази се у сенци већ претходне судбине заборава бивствовања.

Међутим, разлика између бивствовања и бивствујућег, као нешто заборављено, може да продре у наше искуство само ако се већ открила заједно с присуствовањем присуствујућег и та-

chen, brauchen, Brauch, значи: нешто његовој сопственој суштини испоручити и то као нешто-што-је-тако-присутно задржати у чувалачкој руци.

У преводу τὸ χρεῶν-а употреба се мисли као оно што су(т)ствује у самом бивствовању. *Bruchen, frui*, није више изговорено само од уживалачког понашања човековог и тиме у односу на било шта бивствујуће, па нека то-бивствујуће буде и највише-бивствујуће (*fruitio Dei* као *beatitudo hominis*), него употреба сада значи начин на који само бивствовање су(т)ствује као однос према бивствујућем који присуствујућем прилази као присуствујућем, који је повезан с присуствујућим као таквим: τὸ χρεῶν.

Употреба оно-што-је-присутно испоручује његовом присуствовању, то јест његовом пребивању. Употреба додељује оном-што-је-присутно део његовог пребивања. Пребивање додељено сваки пут оном-што-пребива почива на споју који оно-што-је-присутно углављује, на прелазан начин, између двоструког од-су(т)ствовања (доласка и одласка). Спој о-кончава и о-граничава оно-присуствујуће као такво. Оно што је неко време присутно, τὰ ἔόντα, су(т)ствује у граници (πέρας).

Као додељивање дела споја, употреба је достављајуће спајање: распоређивање реда а с њим и мара. Употреба испоручује ред и мар тако што она задржава за себе оно што је испоручено, прикупља га к себи и збирњава га, као оно што је присутно, у присуствовање.

Међутим, употреба – која, распоређујући ред, о-кончава оно што је присутно – испоручује границу па је зато као τὸ χρεῶν уједно τὸ ἄλειρον, оно што је без границе, јер је његова суштина у слању границе пребивања оном што је неко време присутно.

Према предању које Симпликије наводи у свом коментару о Аристотеловој *Физици*, Анаксимандар је, наводно, рекао да оно што је присутно потиче суштински из оног што су(т)ствује без границе: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄλειρον. Оно што су(т)ствује без границе није спојено редом и маром, није оно што је присутно, већ: τὸ χρεῶν.

Распоређујући ред и мар, употреба пушта оно што је присутно да пребива и препушта га његовом пребивању. Али тиме је оно у сталној опасности да се из пребивајућег истрајавања скамени у пуко трајање. Тако употреба суштински остаје

уједно испоручивање присуствовања у не-ред. Употреба припаја то „не“.

Зато оно-што-је-неко-време-присутно присуствује само када оно пушта да припадне ред а с њим и мар: да припадне с обзиром на употребу. Оно-што-је-присутно присуствује κατὰ τὸ χρεῶν, дуж линије употребе. Употреба је распоредилачко-чувалачко скупљање оног-што-је-присутно у његово присуствовање, присуствовање које неко време траје сходно сваком појединачном случају.

Превод τὸ χρεῶν-а као „употреба“ није резултат етимолошко-лексикалног размишљања. Избор речи „употреба“ потиче из настојања да се мишљење које покушава да мисли о разлици у суштини бивствовања, преведе на судбински почетак заборава бивствовања. Реч „употреба“ мишљењу је диктирана у искуству заборава бивствовања. Од оног о чему заправо треба да се размишља вероватно је у τὸ χρεῶν-у остао неки траг. Тај траг убрзо ишчезава у судбину бивствовања, која се у светској историји одвија као западна метафизика.

Анаксимандров фрагмент, размишљајући о присуствујућем у његовом присуствовању, осветљава оно што τὸ χρεῶν значи. У-фрагменту-промишљано χρεῶν јесте прво и најмисаоније тумачење оног што су Грци искусили у имену Μοῖρα као додељивање дела. Μοῖρα-и су потчињени богови и људи. Τὸ Χρεῶν, употреба, јесте уручујуће испоручивање оног-што-је-у-сваком-појединачном-случају-присутно у пребивање у нескривености.

Τὸ Χρεῶν збрињава још-скривену суштину светлећег и збрињавајућег скупљања. Употреба је скупљање: ὁ Λόγος. Из промишљане суштине Λόγος-а одређује се суштина бивствовања као уједињујућег Једног: "Ев-а. Парменид мисли о том истом "Ев-у. Он о јединству тога-што-уједињује мисли изричито као о Μοῖρα-и. (Фр. VIII, 37). Промисљана из суштинског искуства бивствовања, Μοῖρα одговара Хераклитовом Λόγος-у. Суштина Μοῖρα-е и Λόγος-а мисаоно је наговештена у Анаксимандровом Χρεῶν-у.

Трагати за утицајима и зависностима међу мислицима значи погрешно схватити мишљење. Сваки мислилац зависи – зависи од наговора бивствовања. Даљина те зависности одлучује о слободи од збуњујућих утицаја. Што је зависност даља, то је моћнија слобода мишљења, то је већа опасност да оно ми-

моиће оно о чему се некад размишљало а да ипак – можда само тако – мисли исто.

Наравно, у свом сећању ми позници морамо најпре да мислимо о Анаксимандровом фрагменту како бисмо промишљали оно о чему су размишљали Парменид и Хераклит. Ако тако поступи-мо, онда отпада погрешно тумачење да је филозофија првог учење о бивствовању, а филозофија потоњег учење о постајању.

Да бисмо ипак размишљали о Анаксимандровом фрагменту, потребно је да најпре, увек изнова, направимо једноставан корак: ми морамо прећи к оном што свагда-неизговорена реч $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ значи. А она значи: присуствовање у нескривености. У њој се скрива још и ово: *само њприсусиџовање доноси са собом нескривеност*. Сама нескривеност јесте присуствовање. Обоје су исто, али не и једнако.

Оно-присутвујуће јесте оно што присутно и неприсутно су(т)ствује у нескривености. Заједно с Ἀλήθεια -ом која припада суштини бивствовања, Ἀλήθεια остаје потпуно непромишљана, па према томе непромишљана остају и „присутно” и „неприсутно”, то јест подручје отворене области у коју долази свако-присутвујуће и у којој се развија и ограничава једно-к-другом-присутвовање свега-што-неко-време-пребива.

Пошто бивствујуће јесте присутвујуће на начин оног-што-неко-време-пребива, оно може, дошавши у нескривеност, у њој пребивајући, да се појави. Појављивање је суштинска последица присуствовања и врста присуствовања. Тек оно-што-се-појављује, и само оно, може, промишљано увек с обзиром на своје присуствовање, да покаже лице и изглед. Само мишљење које је унапред мислило бивствовање у смислу присуствовања у нескривености може присуствовање присутвујућег да мисли као $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ -у. Међутим, оно-што-неко-време-пребива-у-присутности уједно пребива као нешто што је из-ведено у нескривеност. Оно је доведено када, из себе ничући, само себе произведе; или, оно је доведено када га човек произведе. У оба случаја оно што је дошло у предњи план нескривености јесте у извесном смислу $\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$, које се у грчком језику замишљало као нешто из-ведено. Присуствовање присутвујућег може, с обзиром на у светлости присуства промишљани $\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ -карактер присутвујућег, да се искуси као оно што су(т)ствује у из-ведености. Из-веденост је присуствовање присутвујућег. Бивствовање бивствујућег је $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$.

$\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ о којој Аристотел мисли као о основном својству присуствовања, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ -а; $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ о којој Платон мисли као о основном својству присуствовања; Λόγος о којем Хераклит мисли као о основном својству присуствовања; Μοῖρα о којој Парменид мисли као о основном својству присуствовања; Χρεών о којем Анаксимандар мисли као о су(т)ствујућем у присуствовању – сви ти називи значе исто. У скривеном богатству истог сваки мислилац је на свој начин мислио о јединству уједињујућег Једног, о Ἔν-υ .

Међутим, убрзо долази епоха бивствовања када се $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ преводи као *actualitas*. Оно-грчко нестаје, и до дана данашњег реч се појављује још само у латинском лику. *Actualitas* постаје *Wirklichkeit* (стварност). Стварност постаје објективитет. Али чак и објективитету потребан је карактер присуствовања да би остао у својој суштини, у предметности. То је презентација у репрезентацији представљања. Пресудни обрт у судбини бивствовања као $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -е лежи у прелазу на *actualitas*.

Може ли узрок томе да буде пуки превод? Можда ћемо ипак научити да проценимо шта се може догодити у превођењу. Прави судбински сусрет с историјским језиком јесте тихи догађај. У догађају, међутим, говори судбина бивствовања. У који језик прелази земља вечери?

Сада ћемо покушати да преведемо Анаксимандров фрагмент:

... κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

... дуж линије употребе; јер, све-што-пребива-неко-време допушта једно другом да му ред, а тако и маp, припадне (у превазилажењу) не-реда.

Нити ми можемо научно да докажемо ваљаност превода, нити смемо да га једноставно прихватимо верујући овом или оном ауторитету. Научни доказ не допире далеко, а веровању нема места у мишљењу. О преводу можемо размишљати само ако мислимо о фрагменту. Али мишљење је певавање истине бивствовања у историјском дијалогу између мислилаца.

Зато нас фрагмент никад неће ословити све док га објашњавамо само историографски и филолошки. Он ће се огласити тек када своје сопствене захтеве уобичајеног представљања оставимо по страни, питајући се у чему се састоји садашња замршеност судбине света.

Човек је већ почео да поковава целу Земљу и њену атмосферу, да у виду енергије присваја скривене силе природе и да историјски ток потчињава планирању и уређивању које изводи светска влада. Тај исти пркосни човек није у стању да једноставно каже шта *јесће*; да каже *шће* ово *јесће*; да каже да нека ствар *јесће*.

Целина бивствујућег је *један* предмет једне једине воље за освајањем. Једноставност бивствовања закопапа је у једном једином заборавању.

Који је смртник кадар да премери провалију те замршености? Смртник може покушати да испред те провалије затвори очи. Он може гајити илузију за илузијом. Провалија неће нестати.

Теорије о природи и историји не уклањају замршеност. Оне све ствари заплићу до нераспознатљивости јер се и саме хране збрком, која прекрива разлику између бивствујућег и бивствовања.

Има ли уопште спаса? Спас долази онда, и само онда, када опасност *јесће*. Опасност *јесће* када само бивствовање иде до свога краја и када заборава који потиче из самога бивствовања направи обрт.

А шта ако бивствовање у својој суштини *јојребује* суштину човекову? Ако се суштина човекова састоји у мишљењу истине бивствовања?

Тада мишљење мора да пева уз загонетку бивствовања. Оно зору оног о чему се мислило приближава оном о чему треба да се мисли.

НАПОМЕНА

Извор уметничког дела. – Прва верзија чини садржај предавања које је одржано 13. новембра 1935. у Уметничко-научном друштву у Фрајбургу и. Бр. и које је поновљено јануара 1936. у Цириху на позив Савеза студената Циришког универзитета. Верзија која је ушла у ову књигу садржи три предавања у Слободној немачкој надбискупији у Франкфурту на Мајни 17. и 24. новембра и 4. децембра 1936. Поговор је делимично написан касније.

Доба слике светиа. – Ово предавање одржано је 9. јуна 1938. под насловом *Заснивање нововековне слике светиа јомоћу метафизике* као последње у циклусу предавања који су организовала Друштва уметничко-научно, природнонаучно и медицинско у Фрајбургу и. Бр., и чија је тема била *Заснивање слике светиа у новом веку*. Додаци су написани у исто време, али том приликом нису били излагани.

Хегелов јојам искуства. – Садржај ове расправе разматран је у једној више дидактичкој форми на семинарским вежбама о Хегеловој *Феноменологији духа* и о Аристотеловој *Метафизици* (Књига IV и Књига X) 1942-1943. године и истовремено изложен у два предавања мањем броју слушалаца. Хегелов текст преузет је из сада-меродавног критичког издања *Феноменологије духа*, које је приредио Јоханес Хофмајстер и које је објављено 1937. године у Мајнеровој Филозофској библиотеци.

Ничеове речи „Бо̄ је мр̄ѿав”. – Главни делови били су током 1943. године излагани, у неколико наврата, пред мањим бројем слушалаца. Садржај овог рада почива на предавањима о Ничеу која су држана између 1936. и 1940. године, током пет семестара на универзитету у Фрајбургу и. Бр. Циљ тих предавања био је да се Ничеово мишљење, као довршење западне метафизике, схвати на основу историје бивствовања.

Чему ђесници? – Ово предавање одржано је у најужем кругу слушалаца, а поводом двадесет година од смрти Рајнера Марије Рилкеа (Рилке је умро 29. децембра 1926). Што се тиче самог текста, треба упоредити истраживање Ернста Цина у Еуфориону, нова серија, т. 37 (1936), стр. 125 и даље.

Анаксимандров фра̄мен̄ѿ. – Овај рад је узет из расправе написане 1946. године. – Што се тиче критике текст, уп. и Фр. Дирлмајер, „Реченица Анаксимандра из Милета”, Рајнски музеј за филологију, нова серија, т. 87 (1938), стр. 376-382. Прихватим издвајање текста, али не и образложење тог издвајања.

*

* *

У међувремену, радови који су ушли у ову књигу прегледани су више пута, а понегде и појашњени. Постигнути ниво размишљања и структура остали су, а тиме и променљива употреба језика.

Валтер Бимел
**О композицији
и јединству
Шумских њушева**

договор

У рукописној верзији Предговора за *Шумске њуџеве* налазе се следеће реченице:

„Ако се посматра споља, ова књига је збирка предавања о предметима који нису међусобно повезани. Ако мислимо полазећи од саме ствари, све је у скривеном и строгом складу.”

Покушаћемо да следимо тај склад како бисмо донекле показали нацрт тог Хајдегеровог дела. Стога је потребно да се присетимо основних мисли у прилозима од којих је књига састављена. Овај приказ је само средство за невољу. Да би се поновило оно што је Хајдегер рекао, требало би током неколико семестара држати семинар.

„Извор уметничког дела” (1935-1936) поставља питање о суштини уметности разматрајући „делски карактер дела” (58). Уметност се схвата са становишта истине. „Истина бивствујућег ставила је себе у дело” (23). А „бити дело значи поставити свој свет” (30). Ту имамо нов појам света у поређењу с оним који је дат у *Бивсјивовању и времену*. Сама истина схвата се као чистина и двоструко скривање. Не-истина је темељна скривеност (уш. тајну у Хајдегеровом тексту „О суштини истине”). Истина се схвата као прасукоб „у којем се осваја она отворена средина у коју бивствујуће ступа и из које оно себе ставља натраг у само себе” (38).

Начин дешавања истине јесте делско биће дела. „Сијање уклопљено у дело јесте лепота” (39). Чување припада уметничком делу и његовом сијању. Захтева се „стајање у отворе-

ности бивствујућег која се дешава у делу” и „...трезвено стајање у невиђеној големости истине која се истина дешава у делу” (48). Зашто се истина која се дешава, означава као „невиђено голема”? Будући да не знамо за њу – тако бих протумачио тај исказ – она нам није присна; иако смо усред ње, ми не постављамо питање о њој. Основна мисао тог првог текста јесте однос између уметности и истине, при чему се истина више не схвата у традиционалном смислу, а ни уметност се више не схвата као мимезис нити као учинак уживања (естетика).

„Доба слике света” (1938) – У том тексту истражује се збивање које можемо назвати утемељењем новог века. „Основни процес новог века јесте освајање света као слике. Реч 'слика' сада значи: творевина представљачког произвођење. У том представљачком произвођењу човек се бори за положај у којем он може да буде оно бивствујуће које целокупном бивствујућем даје меру и одређује правац” (75). У Додацима том тексту налазимо следеће значајно место:

- „Суштина неког основног метафизичког става обухвата:
1. начин на који човек јесте човек, а то значи он сâм; карактер сопствости, која се никако не поклапа с јактвом, већ се одређује повезаношћу с бивствовањем као таквим;
 2. тумачење суштине бивствовања бивствујућег;
 3. пројект суштине истине;
 4. смисао саобразно којем је човек у том и у другом случају мера” (83).

Руку под руку с посубјективењем човека иде нови пројект природе, којим се тражи да нововековна природна наука буде математичка – тиме је створена претпоставка за нововековну технику, јер је она, нововековна техника, само последица те метафизичке промене. У техници и посредством технике човек постаје господар природе.

Променом нововековне метафизике, то јест утемељењем нововековне метафизике створена је претпоставка за нововековни облик науке. Наука није супротност метафизици, већ је последица промене метафизике. У „Добу слике света” конкретно се истражује како се заједно с променом метафизике мења и знање о бивствујућем, знање о самом човеку и човеково пребивање усред бивствујућег. У исти мах имамо промену суштине истине. Истина постаје извесност – то онда изискује однос с бивствујућим које јемчи извесност, а ово, опет,

изискује пројект бивствујућег, пројект који омогућује егзактну схватљивост бивствујућег – што је изведено у математичком пројекту природе.

Метафизика, наука и техника припадају једна другој; оне су последица метафизички догођене истине (уп. и Хајдегерово предавање „Ствар”).

У „Хегеловом појму искуства” Хајдегер потанко тумачи Хегелов Увод у *Феноменологију духа*, а тиме истовремено тумачи развој нововековне метафизике од Декарта до Хегела, код кога „се оно-уистину-бивствујуће испоставило као оно-стварно чија стварност јесте дух. А суштина духа темељи се на самосвести” (102). Зашто наслов гласи: „Хегелов појам искуства”? У петнаестом одељку текста каже се:

„Због те нужности већ и сâм тај пут к науци јесте наука, па је тиме она по својој садржини наука *искусџва свесџи*” (101).

Самозвесност знања јесте медијум у којем се крећемо; самосвест стиче искуство, и она је оно што тек у стеченом искуству постаје самосвест. Први став о свести гласи овако: „Међутим, свест сама за себе јесте свој *џојам*”, а у односу на искуство: „Свест даје своје мерило у њој самој” (132).

Знање се одваја од предмета; то одвајање (апсолвенција) јесте претпоставка за самоизвесно знање као апсолут; наука тако стиже до парусије апсолута. Значајан нацрт историје метафизике, нацрт у којем се полази од одређења *џв-а*, налазимо на стр. 137 и даље. Хајдегер најзад указује на момент воље који је укључен у Хегелов појам свести:

„Став: искуство свести јесте скептицизам који се свршава, и став: феноменологија је голгота апсолутног духа, спајају почетак и крај дела. Међутим, суштина 'Феноменологије духа' није дело као достигнуће неког мислиоца, већ дело као стварност саме свести. Пошто је феноменологија искуство, бивствујућост бивствујућег, она је скупљање самопојављивања у појављивање из сијања апсолута.

Скупљалачко самоприбирање јесте пак неизговорена суштина воље. Воља хоће себе у парусији апсолута код нас. Сама *феноменологија* јесте бивствовање, на чији начин апсолут по себи и за себе јесте код нас. То бивствовање хоће уколико воља јесте његова суштина” (158).

Тај цитат заслужује да му се посвети читав један семинар. Ми ћемо се задовољити тиме што ћемо рећи да Хајдегер у Хегеловој *Феноменологији* – а такође у његовој *Лоџици* – види пресудно тумачење саморазвијајуће истине метафизике. Хегел је врхунац позиције која је у Декарту нашла свог утемељитеља: ту је свест постала апсолутна свест, што је могуће само онда кад се бивствујуће-као-такво мисли и тумачи као дух. У тој интерпретацији Хајдегер нам истовремено даје преглед метафизике од њеног почетка, а нарочито преглед нововековне метафизике почев од Декарта па преко Лајбница до Канта, Фихтеа, Шелинга и Хегела, који је њен врхунац.

У тексту „Ничеове речи 'Бог је мртав'” Хајдегер показује Ничеа као вероватно завршни стадијум метафизике:

„Због обрта који је извршио Ниче, метафизици остаје још само изокретање у своју несутину. Натчулно постаје непостојани производ чулног” (163).

Сам Ниче ток западне историје тумачи метафизички – „као успон и развој ниҳилизма” (164). Смрћу Бога шири се Ништа. „Ниҳилизам, најнепријатнији од свих гостију”, стоји пред вратима” (169). За Ничеа, обезвређивање свих вредности јесте законитост историје.

Израз „ниҳилизам” вишезначан је: непотпуни ниҳилизам запоседа упражњено место заменом: социјализмом, вагнеризмом. Ниче, међутим, хоће нов принцип постављања вредности – оно-живо (176). Одржање и повећање су принцип живота. Воља поставља вредности:

„Воља за моћ је темељ нужности постављања вредности и извор могућности вредносне процене.”

Хајдегер затим каже:

.....вредности су самом-вољом-за-моћ-постављени услови ње саме. Тек када се воља за моћ појављује као основна црта свега стварног, то јест када се обистини и када се, према томе, схвата као стварност свега стварног, показује се откуд потичу вредности и чиме се подупире и усмерава свака вредносна процена” (180).

Извесност као принцип нововековне метафизике тек је у вољи за моћ посебно утемељена:

„Као што је у Ничеовој метафизици мисао о вредности фундаменталнија од основне мисли о извесности у Декартовој метафизици, уколико извесност као исправност мо-

же да важи само ако важи као највиша вредност, тако се у епохи када се западна метафизика довршава код Ничеа, схватљива самоизвесност субјектности показује као оправдање воље за моћ примерено правди која влада у бивствовању бивствујућег” (191-192).

„Натчулна основа натчулног света...постала је нестварна. То је метафизички смисао метафизички мишљених речи 'Бог је мртав'” (198). Натчовек није заузео место Бога, али он делује у области субјектности:

„Све бивствујуће сада је или оно-стварно као предмет или оно-делујуће као попредмеђивање у којем се образује предметност предмета. Попредмеђивање, пред-стављајући, до-ставља предмет оном *ego cogito*. У том достављању *ego* се показује као оно што лежи у темељу сопственог чињења (пред-стављајућег до-стављања), то јест као *subjectum*. Субјект је субјект за самог себе. Суштина свести јесте само-свест” (199).

Из тога, у крајњој линији, следи:

„Сама Земља може себе да покаже још само као предмет насртања које се у човековом хтењу организује као безусловно попредмеђивање. Природа се свуда појављује – зато што се она хоће из суштине бивствовања – као предмет технике” (199).

Хајдегер показује следеће: оно што Ниче означава као тобожње превладавање ниҳилизма, повредностављење бивствовања, јесте довршење ниҳилизма:

„Јер метафизика сада не само да не мисли само бивствовање, већ се то не-мишљење прикрива привидом да оно ипак, процењујући бивствовање као вредност, бивствовање мисли на најдостојнији начин...” (202)

Штавише, показује се да целокупна историја метафизике постаје ниҳилизам:

„Бивствовање не излази на светлост своје суштине... Истина бивствовања отпада. Она остаје заборављена” (206).

Тумачење Ничеа (уп. и предавања о Ничеу, која су објављена касније) завршава се необичном реченицом:

„Мишљење почиње тек онда кад схватимо да је већ-вековима-слављени ум најтврдокорнији противник мишљења” (208).

На ту реченицу, због које је Хајдегер, наизглед, ирационалист, увек су се позивали његови противници. Додуше, реч је

о чудном неком ирационализму – о ирационализму којем је стало до мишљења. А знамо ли већ шта значи „мишљење“?

„Чему песници?“ (1946) – Већ у интерпретацији Ничеа Хајдегер указује на значај уметности – сада се она, у предавању под насловом „Чему песници?“, посебно тематизује, али не тематизује се уметност уопште, већ уметност у одређеном историјском тренутку. Тај тренутак, тачније: ту епоху, нарочито је Хелдерлин опевао; то је епоха „недостајања Бога“, после Христове смрти – после нестанка Диониса и Херакла:

„Недостајање Бога значи да никакав бог људе и ствари више не скупља у себе на очигледан и недвосмислен начин и да таквим скупљањем не уређује светску историју ни човеково пребивање у њој...Време светске ноћи је оскудно време зато што постаје све оскудније. Оно је већ постало тако оскудно да није више у стању да недостајање Бога учини као недостајање“ (209).

У то време потребни су песници који „певајући“ пазе „на трагове одбеглих богова“ (211).

После увода, где се на Хелдерлиновом примеру показује зашто песници морају нарочито да стварају суштину поезије, почиње интерпретација Рилкеа – почиње с питањем да ли је Рилке песник у оскудно време (почев од 213. стране).

За Рилкеа, време је оскудно зато што смртници не познају смрт, патњу ни љубав (*Сонети Орфеју*, Први део, XIX). *Сонети Орфеју* и *Девинске елегије* значајни су врхунци Рилкеовог стваралаштва. Хајдегер бира песму коју Рилке назива „импровизованим стиховима“ – бира је да би објаснио његове основне речи: природу као пратемел (217), бивствовање као одважност (218 и даље), „чисту силу тјече“, „нечувено средиште“, „чисто повлачење“ („чисто примање“) /221/, „оно-отворено“ (222) – при чему се појам „отвореног“ јасно разликује од отвореног у Хајдегеровом смислу. За Хајдегера, оно-отворено јесте обележје човека, а код Рилкеа – оно-отворено јесте обележје створења.

За Хајдегера, Рилке је остао у области истине бивствујућег, у области која је и Ничеова област.

Али песник, као одважнији човек, није усмерен само на испостављање (произвођење) и добављање; то бива јасно из Рилкеовог схватања силе тјече чистих сила, силе тјече која нема никакве везе с природнонаучном гравитацијом. Унутра-

шњи простор срца у супротности је с израчунатим простором света:

„Унутрашње опозивање нашу суштину, која хоће само себе да спроведе, и њене предмете окреће према најунутрашњијој невидљивој области простора срца...Унутрашњост унутрашњег простора света одрађује, за нас, оно-отворено...Унутрашње опозивање јесте окретање раздвајања к свраћању у најшири круг отвореног“ (243).

Шта, међутим, може да буде одважније од живота? *Језик*.

„Језик је област (*templum*), то јест кућа бивствовања“ (244).

Они одважнији одважују језик; зато је ту могуће окретање к простору срца. Целокупно повлачење (примање) – уједињење обеју области (области живота и области смрти) – извршио је Анђео. Анђео је ујединио видљиво и невидљиво – због тога је Рилке створио Анђела. Додуше, по Хајдегеровом мишљењу, Рилкеов Анђео и Ничеов Заратустра метафизички су једно те исто. (О томе ће још бити речи.)

Они-одважнији – казиваоци – певачи. „Њихово певање је окренуто од сваког намерног себе-спровођења. То није хтење у смислу жељења“ (249). У *Сонетима* се јасно каже – песма је тубивствовање. Али кад ми јесмо? Ако припадамо чистом повлачењу (примању).

„Зато што преокрећу раздвајање-према-отвореном и што његову шкодљивост опозивају у читаву целину, ти песници певају спасоносну целину усред несветог. Опозивајући преокрет већ је надмашио одвраћање-према-отвореном. Он је 'испред сваког раздвајања' и стоји изнад свега наспрамног у срчаном унутрашњем простору света“ (251).

На крају, још овај цитат:

„Они (песници) смртницима, у тами светске ноћи, доносе траг одбеглих богова. Као певачи оног-што-је-здрово-и-читаво, они-одважнији су „песници у оскудно време““ (252).

Хелдерлин је први то сазнао и опевао. Зато је он ненадмашан.

„Анаксимандров фрагмент“ (1946) – Хајдегер најпре објашњава потешкоће у превођењу тог фрагмента. Битно је да се схвати сама ствар, а ту нам једино мислиоци могу помоћи. Хегел, који је мислећи искусио историју мишљења, ништа не каже о Анаксимандровом фрагменту. У фрагменту је реч о ђвта у смислу τὰ πάντα, али то нису φύσει ὄντα. Δίκε, ἀδικία и τί-

σις имају шире значење – те се речи не могу разумети помоћу јуриспруденције. Поставља се питање: шта је у том фрагменту Анаксимандрово, а шта је касније додато. По Хајдегером мишљењу, дословни превод Анаксимандровог фрагмента морао би да гласи овако:

„Али из чега је стварима настанак, и нестанак у то настаје сходно оном што је нужно; јер оне једна другој узвраћају правдом и плаћају казну за неправедност сходно времена распореду” (260).

Од тога би, као Анаксимандрове оригиналне речи, остале само следеће речи:

„...по нужности; јер, оне плаћају једна другој казну и глобу за своју неправедност” (269).

Али претходни део, у којем је реч о γένεσις καὶ φθορά, не може тек тако да се изостави. Γένεσις се мисли на основу φύσις-а – умаћи скривености:

„Фрагмент говори о оно што, излазећи, долази у нескривеност и што, дошавши, из нескривености одлази удаљавајући се” (271).

Бивствовање се не мисли као супротност постајању, већ оно носи и прожима постајање. Хајдегер то објашњава позивајући се на Хомера – ослања се на значења речи: ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι.

Виделац види оно-присутно, оно-прошло и оно што, бивствујући, постаје. Уз то иде објашњење двозначности речи εἶναι – та реч значи: оно-присутно-присуствујуће, а онда и све присуствујуће – присутно и неприсутно у исти мах.

За Грке, бивствујуће је „присутно-присуствујуће и неприсутно-присуствујуће, ...оно што присуствује у нескривености” (276). Као присуствовање присуствујућег, бивствовање је по себи већ истина као „светлеће и збрињавајуће скупљање”; εἶναι је, „на скривен начин, својство истине” (276).

Неколико деценија касније εἶναι и εἶναι постају, код Парменида, основна реч мишљења: “Εν. И Хајдегер, схвативши то, каже:

„Тек из судбине бивствовања, као судбине “Εν-а, нововековно доба – после суштинских промена – улази у епоху монадологије супстанције, епоху која се завршава у феноменологији духа” (278).

Почев од 279. странице Хајдегер се посвећује само интерпретацији Анаксимандровог фрагмента, коју нећемо потанко разматрати. Уз сав значај који се приписује том фрагменту, ипак се каже да већ ту, на почетку, „суштина присуствовања, а с њом и разлика између присуствовања и присуствујућег, остаје заборављена” (289), а затим се додаје:

„Историја бивствовања почиње заборавом бивствовања, тиме што се бивствовање – заједно са својом суштином, својим разликовањем од присуствујућег – држи себе. Разлика отпада. Она остаје заборављена. Иако се две стране у разлици, присуствујуће и присуствовање, откривају, оне то не чине као да се разликују. Пре се чак и рани траг разлике брише тако што се присуствовање појављује као нешто присутно и потиче из оног-највишег што је присутно” (289). Преводећи τὸ Χρεῶν као „употреба”, Хајдегер не поступа етимолошки, већ – зато што је о том стању ствари промислио и што га је схватио – он је кадар да тај израз пре-веде:

„Τὸ Χρεῶν збрињава још-скривену суштину светлећег и збрињавајућег скупљања. Употреба је скупљање: ὁ Λόγος. Из промишљане суштине Λόγος-а одређује се суштина бивствовања као уједињујућег Једног: “Εν-а. Парменид мисли о том истом “Εν-у. Он о јединству тога-што-уједињује мисли изричито као о Μοῖρα-и. (Фр. VIII, 37). Промишљана из суштинског искуства бивствовања, Μοῖρα одговара Хераклитовом Λόγος-у. Суштина Μοῖρα-е и Λόγος-а мисаоно је наговештена у Анаксимандровом Χρεῶν-у” (293).

Текст се завршава с указивањем на суштину мишљења – на човеков однос према бивствовању. Толико – ради подсећања – о оном што је изложено у *Шумским њушјевима*.

*

* *

Ако бисмо сада поставили питање о јединству и композицији прилога који сачињавају *Шумске њушјеве*, намеће се следећи одговор: у радовима „Доба слике света”, „Хегелов појам искуства”, „Ничеове речи ‘Бог је мртав’” и „Чему песници?” Хајдегер даје нешто што би се могло назвати приказом историје метафизике новог века. У „Добу слике света” дознајемо

како је променом метафизике с Декартом, а то у исто време значи поизвеностављењем истине, представљеношћу бивствујућег, створена претпоставка за нововековну природу науку, и како у њој и посредством ње следи промена човековог односа према бивствујућем, то јест човек се односи према бивствујућем као према нечем чиме треба овладати, загосподарити. Подсећамо на то да захтев за извесношћу изискује егзактан пројект природе и да се он, тај захтев, реализује у математичком пројекту природе. У том пројекту природе већ се имплицитно садржи техника, то јест одређени начин опхођења с бивствујућим с обзиром на расположивост бивствујућег. Тек сада човек постаје субјект, бивствујуће постаје оно што је човек пред-ставио, истина постаје извесност, човек ступа у центар.

Ако смо у „Добу слике света” имали ситуацију на почетку метафизике новог века, онда у „Хегеловом појму искуства” имамо врхунац те метафизике. Навешћемо, ради подсећања, неколико реченица:

„Истина се пре тога сматрала подударанем представљања с бивствујућим. Она је била карактер представљања. Али, као извесност, истина је сада само представљање уколико се оно само себи доставља и уколико је у себе уверено као репрезентација. Знaност која се уверила у своје знање, и то пред самом собом и код саме себе, тиме се већ повукла из сваког упоједињеног представљања предмета. Она се више не повезује с предметима да би у том повезивању имала у себи оно што је истинито” (107).

Самоодвајање свести од предметне релације Хајдегер означава као *ајсолвенцију*. Потпуност самоодвајања која се ту захтева, одвајање у сваком погледу, Хајдегер назива *ајсолвирањем*. Апсолвенција и апсолвирање омогућују свести да се ослободи „једностране везе с предметима и пуког представљања предмета” (108). То ослобађање Хајдегер назива *ајсолуцијом*. Из повезаности апсолвенције, апсолвирања и апсолуције треба мислити карактер апсолутности, о којем је реч код Хегела. „Једино оно-истинито у смислу безусловне самозвесности јесте апсолут” (108).

У *Феноменологији духа* Хегел жели да покаже „оно што наука (то јест филозофија) као апсолутно сазнавање хоће. Наука хоће на свој начин само оно што хоће и апсолут” (108).

Зато Хегел може да тврди како воља апсолута јесте „да по себи и за себе буде већ код нас” (108). Рад појма о којем раду говори Хегел, значи „настојање самог апсолута да се избори за улазак у апсолутност свог самопоимања из безусловне самозвесности” (110). Хајдегер даје и врло јасно одређење дијалектичког: Хегел „оно-дијалектичко мисли из суштине искуства... Одлучујући и суштински момент искуства састоји се у томе да у искуству за свест настаје нови истински предмет. Битно је настајање новог предмета као настајање истине, а није битно то да се предмет као нешто насупротно узме к знању” (144).

Врхунац позиције метафизике можемо разумети само ако смо претходно схватили шта се догодило на почетку новог века. Ма колико различити били текстови „Доба слике света” и „Хегелов појам искуства”, у њима се разматра једно те исто – разматра се историја нововековне метафизике. У тексту о Хегелу, на своје велико изненађење, налазимо и указивање на технику које није лако протумачити, а које ћемо овде само навести:

„Природно знање живи у свим облицима духа, живи у сваком од њих на свој начин, живи чак и у облику апсолутног знања, које се догађа као апсолутна метафизика, а само мали број мислилаца може понекад то да види. Тој метафизици позитивизам XIX и XX века тако је мало нашкодио да штавише савремени технички свет у свом безусловном захтеву није ништа друго него природна свест која на начин свог мњења безусловну, саму себе осигуравајућу успостављивост свега бивствујућег реализује у незадрживом попредмећивању свега и свачега” (118).

После приказа врхунца метафизике следи интерпретација вероватног краја метафизике код Ничеа.

Ниче се појављује као преокретач платонизма. Његова филозофија не посматра се само у светлости обрачуна с нихилизмом – она се посматра и као облик нихилизма, управо због тумачења бивствујућег као вредности коју поставља воља. С ишчезавањем ауторитета Бога никако није нестало и сваки ауторитет. Уз то следећи цитат:

„На место ишчезлог ауторитета Бога и несталог ауторитета Цркве с њеном проповедничком мисијом ступа ауторитет савести, надире ауторитет ума. Против њих уста-

је социјални инстинкт. Бекство из света у област натчулног замењује се историјским напретком. Онострани циљ вечног блаженства претвара се у овоземаљску срећу већине” (171-172).

Оно што се дешава с Ничеом посматра се у склопу историје метафизике:

„*Ousija* (бивствујућост) *subjectum*-а постаје субјектитет самосвести која сада на видело износи своју суштину као вољу за вољу” (184).

Повезаност оба Ничеова основна појма: воља за моћ и вечно враћање истог јесу, по Хајдегеровом мишљењу, одређења бивствујућег на основу *essentiae* и *existentiae*.

У тексту „Ничеове речи 'Бог је мртав'”, на разним местима, имамо јасна указивања на историју метафизике, као, на пример, на страницама 185-186, 189 и даље, 203-204.

Ако се не може оспорити сагласност прва три рада, која нас воде к трима пресудним тачкама новековне метафизике, а тиме ни Хајдегерово настојање да нам објасни историју те метафизике, намеће нам се питање: које место, с тим у вези, припада следећем раду, то јест интерпретацији Рилкеа?

Хронолошки гледано, интерпретација Рилкеа води нас у садашњост. Јер, било је постављено питање у којој је мери Рилкеовој поезији догађа с обзиром на осветљење тог времена. При том су се показале две ствари; прво, Хајдегер тумачи Рилкеа тако да он припада Ничеовом метафизичком простору, што је довело до готово провокативног изједначавања Заратустре и лика Анђела; друго, Хајдегер је, међутим, показао да се код Рилкеа догађа и нешто друго што можемо означити као зачетак превладавања метафизике воље. Рилкеов унутрашњи простор срца схвата се као супротност израчунатом простору света, иако Хајдегер приговара Рилкеу што не размислија поближе о пространству унутрашњег простора света. Уз то иде још један моменат. У том раду сазнајемо нешто више од оног што Хајдегер назива разговором између певања и мишљења. За њега је, додуше, пример таквог једног разговора дат у тумачењу Хелдерлина, па стога и није случајно што интерпретација Рилкеа почиње и завршава се с указивањем на Хелдерлина – али тумачење Рилкеа такође је таква једна врста разговора, у којем, додуше, један саговорник остаје увелико везан за

област коју други саговорник настоји да превлада. Не смемо, затим, заборавити да је за Хајдегера уметност пресудан начин да се успостави однос према бивствовању. Када он у тумачењу Рилкеа наводи Хелдерлинове стихове који се појављују и у другом његовим радовима:

Али где постоји опасност, расте
и оно спасоносно, (231)

онда се тиме указује управо на могућност уметности да схвати опасност и да нас из ње избави, да пронађе нове путеве.

Четири поменути рада несумњиво припадају области новековне метафизике, или тачније речено: ти радови су разумевалачка тумачења догађања новековне метафизике, од Декарта до Ничеа односно Рилкеа, то јест до садашњег тренутка. То би било јединство заснивалачког момента. Што се тиче распореда тих радова, треба рећи да је он историјски, то јест да следи ток метафизике. Тај одговор тешко да се може оспорити; па ипак, он није довољан, не смемо остати при њему чак и ако сасвим занемаримо чињеницу да први и последњи рад у *Шумским њушевима* још нисмо разматрали у овом свом покушају да дамо кратак преглед Хајдегерове књиге с тим насловом.

Шта смо, у тој првој етапи, превидели, односно прескочили? То ћемо сада видети. Поћи ћу од једног места у Хајдегеровом тумачењу Рилкеа, места које је повезано управо с тематиком нашег колоквијума.

Након што је објаснио значење отвореног код Рилкеа (Рилке каже: што је свест виша, то је свесно биће искљученије из света, – теза која је супротна хајдегеровском значењу отвореног, будући да је за Хајдегера само тубивствовање „отворено”), Хајдегер у екскурсу истражује човеково пред-стављање, онако како је оно, то пред-стављање, одређујуће за нови век:

„Природа се човековим пред-стављањем доводи пред човека. Човек ставља пред себе свет као целину свега предметног, и ставља себе пред свет. Човек себи доставља свет, и себи испоставља природу. То из-постављање морамо мислити у његовој широкој и разноликој суштини” (225).

Разни начини испостављања (произвођења) јесу: преудешавање природе, испостављање (произвођење) у смислу

прављења нових ствари, премештање ствари које сметају човеку, излагање ствари ради продаје, испостављање дела. Човек је онај „који намерно спроводи читаво то испостављање” (225).

То понашање испостављања јесте хтење:

„Таквим хтењем нововековни човек испоставља себе као оног који у свим односима према оном што јесте, па тако и према самом себи, устаје као себе-спроводећи испостављач (произвођач) и ово устајање установљује као безусловну власт” (226).

За Хајдегера тиме у нововековној метафизици „излази на видело дуго скривена суштина одавно су(т)ствујуће воље као бивствовања бивствујућег” (226). То, међутим, не значи ништа друго него да у том односу према свету који се мора покоравати субјектовом наређењу, на видело излази суштина технике. Техника се показује „као судбина истине бивствујућег у целини” (226). Модерна наука није претпоставка технике, већ је истовремено, заједно с тоталном државом, њена „пратња” (226).

„Не само да се све живо технички попредмеђује у гајењу и искоришћавању, већ је у пуном замаху напад атомске физике на појаве свега живог као таквог. У ствари, суштина самог живота треба да се испоручи техничком из-постављању (про-из-вођењу)” (227).

А прихватајући већ познато тумачење из „Доба слике света”, Хајдегер сада каже:

„Чак и то да човек постаје субјект, а свет – објект, јесте последица себе-смештајуће суштине технике, а не обрнуто” (227).

На овом месту врло смо далеко од уобичајених расправа о предностима и опасностима технике; штавише, сада се техника појављује у хоризонту који можемо назвати историјскобивственим. А будући да је у расправи пошао од разматрања појма отвореног, Хајдегер сада може рећи:

„Технички изграђујући свет као предмет, човек намерно и потпуно забрањује себи пут у отворено, који је ионако већ затворен. Себе-спроводећи човек јесте функционер технике – без обзира да ли он то, као појединац, зна и хоће или не зна и неће” (230).

А мало даље налазе се следећи редови:

„Атомска бомба, о којој се много говори, као посебна на-права за убијање, није оно-смртоносно. Оно што човеку већ одавно прети смрћу, и то смрћу његове суштине, јесте безусловност пуког хтења у смислу намерног себе-спровођења у свему” (230).

Ту видимо основну опасност нашег света, која се састоји у томе што се човекова суштина редукује на хтење, и то на хтење у смислу Ничеове воље за моћ као темељне црте свега бивствујућег.

„Није тек тоталност хтења опасност, већ само хтење у облику себе-спровођења унутар света који је допуштен само као воља” (231).

Могло би се сада помислити да се тој опасности можемо супротставити једино из области у којој је и она сама утемељена, то јест из области модерне технике. Хајдегер, међутим, каже:

„Али пре свега, сама техника спречава свако искуство суштине технике. Јер, потпуно се уобличавајући, техника развија у наукама неку врсту знања којем је ускраћено да икада продре у област суштине технике, а камоли да размисли о пореклу њене суштине” (231).

Тај исказ може да се повеже с другим Хајдегеровим тврдњама на основу којих му се приговара да је противник науке: наука не мисли. Шта то значи? То никако не значи да у науци нема великих духовних достигнућа – треба само да укажемо на напредак у медицинским наукама, да укажемо на њихове успехе о којима се пре педесет година није могло ни сањати. То што је данашњи човек кадар да на друге планете пошаље инструменте ради добијања разних података о њима јесте јединствено научно-техничко достигнуће којим може да се поноси.

Међутим, сва та достигнућа не наводе човека да постави питање о суштини технике – а да постави то питање вероватно га неће навести ни она будућа достигнућа, још чудноватија, још сензационалнија. Техничко схватање човек прихвата као дато, прихвата га као успех, као напредак, али не поставља питање шта се с човеком дешава у техничком схватању и шта се дешава с његовим светом.

Управо величанствени успеси, ефикасност, корисност, напредак у који нико не сумња, онемогућују да се постави пи-

тање о оном што се догађа у техници. То Хајдегер има на уму када говори о спречености да се доспе у област суштине технике или чак да се направи још један корак и да се постави питање о пореклу суштине технике. А то не значи ништа друго него да се може поставити питање о таквом нечем као што је бивствовање, о таквом нечем као што је истина, због тога што то уопште не лежи у хоризонту науке. Дешавање у чијем смо средишту, а да о томе не мислимо, на сажет се начин описује следећим ставом:

„Суштина технике само полако излази на светлост дана. Тај дан је светска ноћ која је претворена у пуки технички дан” (231).

Та размишљања о данашњем времену као о епохи одређеној техником требало би, међутим, да имају само егземпларни карактер. Никако не би требало да она *Шумске џуџеве* сведу на питање о техници, иако се ово питање стално појављује у тој Хајдегеровој књизи, што сада нећемо подробно разматрати. Пре би требало да наведени пример подстакне на нешто друго – на покушај да се Хајдегеров поступак схвати примереније него што је то у први мах могуће. Другим речима: у књизи *Шумски џуџеви* не налазимо само тумачења историје метафизике (захваљујући *Шумским џуџевима* метафизика нам бива јаснија, што је већ само по себи значајна ствар), већ у тим радовима налазимо тематизовану и Хајдегерову сопствену позицију. То ћемо сада објаснити. Могли бисмо, као наслов, да ставимо ово: Како Хајдегер схвата оно што ради? Како он може, с места до којег је продро, да о метафизици дозна више него што она сама зна о себи?

У „Анаксимандровом фрагменту” Хајдегер поставља следеће питање: ко смо ми и која је ово епоха у којој се налазимо: „Да ли смо ми позници историје што сада хита свом крају, крају који све докочава у нарастајућем јаловом поретку једноличности?” (257) (Ту се из тумачења Рилкеа преузима мисао о *ordo*-у, тачније: о псеудопоретку.)

Следи затим читав низ питања којима је, међутим, заједничко то да се наша епоха не посматра једноставно као крај, већ као могућност промене у смислу новог почетка. „Да ли се сучавамо с вечером ноћи која најављује другу зору?” (257-258)

„Да ли земља вечери тек долази? Да ли ће та земља вечери преко Окцидента и Оријента и пролазећи кроз оно

европско постати место нове, на исконскији начин судбинске историје?” (258)

Низ питања, која се протежу готово преко целе те странице, завршава се следећим питањима:

„Јесмо ли ми позници који јесмо? А јесмо ли у исто време и претходници зоре сасвим другачијег доба које је за собом већ оставило наше данашње историографске представе о историји?” (258)

Није нимало случајно што су та питања тако јасно изложена управо у последњем раду. Можемо покушати да покажемо како се, почев од првог рада, све јасније говори о оном што смо назвали Хајдегеровом сопственом позицијом. Она се у последњем раду показује код једног привидно ограниченог питања, то јест код питања како треба разумети историју. Али за Хајдегера је то питање основно. „Историја је стално разарање будућности...” (258). Како Хајдегер може да то тврди?

„Свака историја предсказује оно-што-долази на основу својих садашњошћу одређених слика о прошлости” (258).

Историја себе спутава оним што зна о прошлости, тачније речено: спутава себе представама које она на основу садашњости ствара о прошлости. Тако-схваћена прошлост затим се посматра као руководна слика за оно-што-долази. Тачније речено: оно-што-долази не може се другачије замислити него као наставак прошлости, чак се оно-што-долази предсказује на тај начин репетиције прошлости. Шта је последица свега тога? Човек постаје слеп за могућу будућност која напросто није оживљавање прошлости. Зашто је то, по Хајдегеру, судбоносно? Ево горенаведеног цитата у целини:

„Историја је стално разарање будућности и историчног односа према доласку судбине” (258).

Шта то значи? Сасвим конкретно говорећи, ако историју не можемо схватити другачије него као стално понављајућу метафизику, и ако је метафизика (укратко речено: ради успостављања везе) заборав бивствовања, онда се унапред губи могућност другачијег приступа бивствовању.

У тумачењу Анаксимандра Хајдегер не жели да зору схвати на основу садашњости и да је тако, на нужан начин, погрешно схвати, него хоће да је разуме као оно што, као оно-рано, у исто време надмашује, претиче оно-што-долази-касније:

„А шта ако је оно-рано претекло све-касно, ако је чак оно-најраније највише претекло оно-најкасније?” (258-259)

С тим у вези Хајдегер ствара нов појам, то јест „есхатологију бивствовања” (259). Шта тај појам значи? Он значи да до-сада-скривена судбина бивствовања одлази:

„Досадашња суштина бивствовања нестаје у своју још скривену истину. Историја бивствовања скупља се у тај одлазак” (259).

Хајдегер, радч објашњења, каже да „феноменологија духа чини фазу у есхатологији бивствовања”. Јер се у „феноменологији духа” појављује „бивствовање као апсолутни субјектитет неусловљене воље за моћ” (259). А то значи да се бивствовање, у виду у којем га мисли метафизика, појављује у својој крајњој форми.

„Нестајање у своју још скривену истину” разумем тако да се најављује нешто што није више метафизички мишљена истина, већ истина самог бивствовања. Да историја – опет кратко речено – јесте оно што је од стране бивствовања удешено. Само бивствовање јесте оно што се догађа у историји.

Тако, на другом једном месту у тексту о Анаксимандру, Хајдегер, о свом настојању да оно-грчко разуме грчки а не модерно, каже следеће:

„Оно-што-је-грчко јесте зора оне судбине у којој бивствовање осветљава себе у бивствујућем и тако присваја човекову суштину, која се историјски развија као нешто судбинско, сачувана у бивствовању и бивствовањем додељивана, не бивајући никад од бивствовања одвојена” (266).

Код Грка се дешава оно што Хајдегер зове светљењем бивствовања, догађај који заиста обликује историју. Посредством тог светљења човеку бива доступно бивствујуће, бивствујуће постаје нескривено – али то чиме се најпре омогућује та нескривеност, светлост самог бивствовања, не схвата се, о томе се не мисли. Тако може да наступи оно што Хајдегер назива сабором бивствовања у метафизици. „Откривајући се у бивствујућем, бивствовање се повлачи. На тај начин бивствовање, осветљавајући бивствујуће, лутањем збуњује бивствујуће. Бивствујуће је прешло у лутање којим оно окружује бивствовање и ствара област заблуде (у смислу кнежевине или поетске области). Заблуда је суштинско подручје историје” (266).

За остајање-при-себи бивствовања Хајдегер као доказ узима Ἄ-λήθεια-у:

„Доносећи не-скривеност, Ἄ-λήθεια утемељује скривеност бивствовања. А скривање остаје карактеристика одрицања које остаје при себи” (266).

За ово Хајдегер ствара нов термин – ἐποχή бивствовања. Тиме се не мисли на Хусерлово стављање у заграде, то јест на појам који се тиче методолошког поступања филозофије, већ на догађај који влада у самом бивствовању:

„Из епохе бивствовања долази епохална суштина његове судбине, у којој је права историја света. Сваки пут када бивствовање у својој судбини остаје при себи, свет се догађа нагло и неочекивано. Свака епоха светске историје јесте епоха лутања”* (267).

Шта је, међутим, с човековим односом према бивствовању, или другим речима: какав је однос тубивствовања према бивствовању? Тешко питање, с којим се и сам Хајдегер дуго борио. То питање, у нешто општијим цртама формулисано, гласи: зар човек није нешто друго него биће које мора да подноси судбину бивствовања, или: да ли је само бивствовање упућено на човека? У првом случају – да то формулишемо опет у нешто општијим цртама – Хајдегер би бивствовање мислио као нову форму божанског, то јест, у основи узев, као модификацију метафизике, што би значило да и сам ипак остаје у оквирима метафизике.

На том месту текста о Анаксимандру каже се:

„Екстатични карактер ту-бивствовања јесте за-нас-понај-пре-искушљиво одговарање епохалном карактеру бивствовања.” (То се може разумети тако да Хајдегерово тумачење човека у *Бивствовању и времену* јесте први приступ мишљењу бивствовања.) „Епохална суштина бивствовања предочава екстатичну суштину ту-бивствовања. Ек-систенција човека издржава оно-што-је-екстатично и тако чува оно-што-је-епохално у бивствовању чијој суштини припада ту`а на тај начин и ту-бивствовање” (267).

С једне стране, ту имамо догађај бивствовања, а с друге, допринос који тубивствовање има да да. Захваљујући том цитату ја видим нешто попут упућености-једног-на-друго бивствовања и ту-бивствовања.

* Зато што остајање-при-себи не допушта да бивствовање постане доступно.

На једном ранијем месту текста о Анаксимандру налази се реченица:

„Поетизујућа суштина мишљења чува владање истине бивствовања” (260).

Пре свега, изненађени смо што се мишљење доводи у везу с певањем. Ради објашњења, наводимо и следећу реченицу: „Мишљење бивствовања јесте изворни начин певања” (260). При том свакако треба да се бивствовање схвати на двоструки начин: бивствован е је оно на шта се мишљење усмерава, и бивствовање је у исто време оно што се мишљењу обраћа. Зато је Хајдегер и могао да каже: „Мишљење значи диктат истине бивствовања” (260). Та реченица никако се, дакле, не може схватити тако да је бивствовање дело мишљења, такорећи производ фантазије. Зашто, међутим, Хајдегер, у том контексту, уопште употребљава израз „певати”? Зато што, по њему, певати значи отворити област језика, преместити у ту област, а то уједно значи отворити област отворености. Отвореност није напросто дата, већ се мора посебно отворити, а то се, по Хајдегеру, догађа у мишљењу – које онда у исто време може да буде означено као певање. Оно-спевавано јесте истина бивствовања.

Имамо ли у *Шумским йуџевима* да се још гдегод говори о односу између бивствовања и ту-бивствовања. То ћемо сада истражити.

Тумачење Анаксимандровог фрагмента завршава се с указивањем:

„Али мишљење је певавање истине бивствовања у историјском дијалогу између мислилаца” (295).

Ту се поново преузима идеја о певавању, али за разлику од ранијег места ту се каже да се то певавање дешава у дијалогу између мислилаца, да се, дакле, не може тек тако певати оно што се тиче бивствовања. У општим цртама описује се и ситуација у којој се налазимо:

„Човек је већ почео да покорава целу Земљу и њену атмосферу, да у виду енергије присваја скривене силе природе и да историјски ток потчињава планирању и уређивању које изводи светска влада. Тај исти пркосни човек није у стању да једноставно каже шта *јест*; да каже *ишиа* ово *јест*; да каже да нека ствар *јест*.”

Целина бивствујућег је *један* предмет једне једине воље за освајањем. Једноставност бивствовања закопана је у једном једином забору” (296).

Међутим, какве то има везе с нашим питањем о односу између човека и бивствовања? С тим питањем завршава се последња расправа у *Шумским йуџевима*:

„А шта ако бивствовање у својој суштини *йойребује* суштину човекову? Ако се суштина човекова састоји у мишљењу истине бивствовања?” (296)

То је опет она узајамна упућеност с којом смо се већ били суочили. Човек мора да преузме и да чува отвореност, светлост бивствовања, и утолико је бивствовању потребан човек. Сам човек, опет, налази своју суштину, већ у зависности од тога како он одговара истини бивствовања, а то значи: колико је спреман да мисли ту истину – то јест истину бивствовања у смислу $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ -е.

На почетку рада о Ничеу каже се:

„Промишљање Ничеове метафизике постаје размишљање о ситуацији и месту данашњег човека, чија је судбина у погледу њене истине још слабо истражена” (164).

Ту је такође реч о истини бивствовања, и Хајдегер изричито каже:

„Припремном мишљењу стало је до тога да осветли простор унутар којег би само бивствовање могло човека – у погледу његове суштине – опет да прими у почетни однос” (164).

Мишљење, додуше, не треба да се схвати у смислу деловања саобразног вољи, али оно ипак може да покрене нешто у односу на човеков положај према бивствовању, а можемо такође рећи: у односу на искусивање бивствовања. С тим у вези Хајдегер објашњава оно што назива припремним мишљењем – он га упоређује с делатношћу сејача који сеје а да не зна да ли ће сам икад видети плодове, и који, да би уопште могао да сеје, мора обрадити поље, а пре тога пронаћи поље „које је због неизбежне превласти тла метафизике морало да остане непознато. Треба то поље најпре наслутити, затим пронаћи, а онда обрадити. Треба први пут проћи стазом што води к том пољу. Много је још-непознатих пољских путева. Сваком мислиоцу ипак је додељен само један, његов пут...да би га се на крају држао као свога пута, који

му ипак никад не припада, и да би казивао оно што може да се искуси на том и ни на којем другом путу” (164).

С тим у вези Хајдегер изричито указује на тешкоћу која настаје због тога што припремно мишљење тражи да се људи за њега васпитавају, да се васпитавају „усред наука” (165), а да њима, људима, ипак не овлада научни начин поступања.

„Мислити усред наука значи проћи поред њих, а не презрети их” (165).

У тексту о Ничеу Хајдегер говори такође о свом поступку и о својој идеји водили:

„Један догађај непрекидно закупа мишљење – реч је о томе да се, додуше, у историји западног мишљења, од самог почетка, бивствујуће мисли с обзиром на бивствовање, а да ипак истина бивствовања остаје немишљена и да као могуће искуство није мишљењу само ускраћена, већ да западно мишљење управо у облику метафизике, и не знајући то, прикрива догађај тог ускраћивања” (165).

Да би то могао рећи, Хајдегер је, дакле, морао да нађе место изван метафизике, а то је место одређено близином бивствовању „које на неизрачунљиве начине судбине и из променљиве непосредности приступа мишљењу” (165). Или, како се на другом једном месту у истом раду каже, реч је о томе да се „мисли на место човекове суштине и да се то место спознаје у истини бивствовања” (173). О односу између човека и бивствовања поставља се питање које је кључно:

„...да ли је човек сазрео за суштину у коју је отргнут из бивствовања, да ли је за њу толико сазрео да ту судбину може издржати на основу своје суштине, а не уз лажну помоћ пуких предузетих мера” (198).

Хајдегерово критика метафизике лако може погрешно да се разуме, да се разуме тако као да је метафизика свесно пропустила нешто што је требало да уради. Али управо пред крај текста о Ничеу налазимо, у вези с нихилизмом, следеће место:

„Тада излази да се у суштини самог бивствовања садржи то да оно остаје немишљено зато што се повлачи...Према томе, метафизика баш и не би била пуко пропуштање питања о бивствовању, питања о којем треба касније да се размишља. Уз то, она не би била никаква заблуда. Метафизика би се, као историја истине бивствујућег као таквог, догађала из судбине самог бивствовања. Метафизика би у сво-

јој суштини била тајна самог бивствовања – тајна немишљена зато што је скривена” (206-207).

Хипотетички формулишући те исказе, Хајдегер хоће да каже како припремно мишљење мора да размисли и о тој могућности. Јер, ако, у ствари, историја треба да буде догађај бивствовања, онда метафизика не може произвољно да избегне тај догађај. Онда ми пре морамо да ту историју мислимо заједно с тајанственом суштином самог бивствовања. Онда ми морамо покушати да у тој историји мислимо једну карактеристику самог бивствовања, то јест његово самоускраћивање. Можемо ли рећи да се тим мишљењем уноси промена у човеков однос према бивствовању? На основу разних места у *Шумским њушевима*, ја бих тако протумачио ту ствар. Наводим, ради подсећања, следећи цитат:

„Припремно мишљењу стало је до тога да осветли простор унутар које би само бивствовање могло човека – у погледу његове суштине – опет да прими у почетни однос” (164).

Вратимо се уводном питању о јединству *Шумских њушева*. На самом почетку поменуо сам необјављени Предговор, из којег сам био узео само две реченице. Сада наводим, у целини, тај Предговор:

„Будућем човеку предстоји да подробно објасни суштину и историју западне метафизике. Тек у том размишљању бива изводљив прелаз у човеково тубивствовање које је планетарно одређено, и то светскоисторијско тубивствовање бива достигну као утемељено.

Шумски њушеви су покушаји таквог размишљања. Ако се посматра споља, ова књига је збирка предавања о предметима који нису међусобно повезани. Ако мислимо полазећи од саме ствари, све је у скривеном и строгом складу.

Ниједним од путева не може се ићи ако се другим путевима није ишло. У свом јединству, они показују део мисаоног пута којим је писац, пошавши од *Бивствовања и времена*, покушао, у међувремену, да иде.

Ти путеви лутају.

Али они никад нису залутали.”

Сада постављамо питање: у чему се састоји склад тих текстова? Предлажемо следећи одговор: у мишљењу суштине историје. У „Извору уметничког дела” историја се мисли као

сукоб света и земље, а сама истина приказује се као пра-сукоб. Делско биће дела чак се схвата као дешавање. У „Добу слике света” тумачи се почетак новог века – реч је, дакле, опет о дешавању које се ту догађа и које је један од услова свега што ће затим уследити. У тумачењу Хегела показује се врхунац нововековне историје, а у тумачењу Ничеа – њен крај. У раду „Чему песници?” указује се на везу певања и мишљења и на положај песника у двадесетом веку, у којем је Ничеова метафизика још одредбени чинилац, али у којем већ постоје и зачеци промене. У тексту о Анаксимандру Хајдегерово мишљење усредсређује се на само себе – у расправљању с првим мислиоцем западне историје. Ту такође сазнајемо како Хајдегер мисли историју и шта је том мишљењу задато; чак сазнајемо да се историја не може изједначити с историјом метафизике, иако захваљујући расправљању с метафизиком и с оним што се у њој догодило, можемо на нов начин разумети историју.

У ствари, јединство *Шумских њушева* јесте јединство Хајдегеровог мишљења, а то мишљење јединствен је покушај да се историја разуме као судбина бивствовања. Потребно је дубље, пажљивије, дубље тумачење да бисмо се само и приближили том покушају. Јер, иако Хајдегер каже да га је читавог живота заокупљало само једно питање, то питање је тако важно да спреже мноштво феномена – што је требало да покажемо на примеру *Шумских њушева*.

Садржај

| | |
|--|-----|
| Извор уметничког дела | 7 |
| Доба слике света | 60 |
| Хегелов појам искуства | 91 |
| Ничеове речи „Бог је мртав” | 163 |
| Чему песници? | 209 |
| Анаксимандров фрагмент | 254 |
| Напомена | 297 |
| | |
| Валтер Бимел, О композицији и јединству <i>Шумских њушева</i> | 301 |