

Др Радмило Вучић:

ШТА ЈЕ ФИЛОЗОФИЈА?

„Велики победници, од Александра до Цезара, и од Цезара до Наполеона снажно су утицали на живот следећих поколења. Али укупан износ тога утицаја пада до безначајности ако се упореди са целокупном изменом навика и људског менталитета произведеним од низа мислилаца од Талеса до данашњих дана, људи лично без власти али у крајњој линији управљача света.“

Ујтед

УВОД

Од почетка свога постојања нашао се човек пред сплетом питања о себи и свету око себе. Не само да је за њега било потребно да одговори на та питања ради одржања — то му је било осигурано већ великим бројем животних снага, нагона и инстинката — био је то захтев његовога духа, који је од својих првих облика постојања хтео да сазна зашто, како, чему његов живот, као и целокупна стварност која га свестрано окружује. Он је гледао на све што је у њему и око њега јер је његов дух тежио сазнању целокупности ствари и себе у њој.

„Ми налазимо себе и живимо у Обухватноме, које никад не може да буде предмет“ (сазнања), каже кратко Јасперс. Мада немамо сигуран пут ка коначном решењу тога незаобилазног проблема, ми његовом решењу тежимо без прекида. И најбоље снаге духа посвећују се томе; највећи таленти развијају се бавећи се њиме и дају културна добра. Без тога човек би само вегетирао. Идући за одговором на то питање он не само да је мењао свој начин живота и понашања, већ се и унутрашње изграђивао.

На први поглед, сваки филозоф одређује свој предмет истраживања и указује на свој приступ њему. Међутим, кад боље загледамо видимо нешто заједничко у мишљењу свију њих: сви они имају пред својим унутрашњим оком целокупност свега што допире до свести мисаоног човека. И то не универзум као природу у целини, као дат у стварност, већ универзум као Биће, као стварност по себи, универзум као праизвор, смисао и крајњи циљ свега, па и човека у њему.

Према томе, кад је реч о филозофији не можемо се зауставити на оној области која се обично обележава тим именом. Филозофија

је уствари свуда где год се освешћује, где се духовно-целински доживљава целокупност ствари и то доводи до израза. Свако знање, свака вештина, свако умење чини „техне“, средство за мишљење које се њиме служи, и указује на пут којим долази до свог задовољења праизворна тежња духа у његовом јављању, развоју и постигнућу. Велики доживљај би био кад бисмо упознали законе психе уколико је њима подложна, али само зато што бисмо се ефикасно служили њима у задовољењу те исконске тежње.

Платон је казао да филозофија полази од чуђења. Уствари, није то чуђење већ фасцинираност, згранутост, застајање пред нечим што је загонетно већ као опажено, тим пре као постојање уопште. Неизмерност стварности, чињеница да она већ постоји представља за човеков ум загонетку која се коначно не може решити али се нужно и непрекидно решава.

Има у томе један моменат који полази од мисаоног човека, од духа који доживљеном бескрају тежи, упућује се, жуди за њиме, осећа се недовољив од њега, и уколико то није онда тежња да се та одвојеност премости. Све што је у било каквој граници јавља се ту као супротно ономе што се целим бићем схвата као надгранично.

Прва непосредна последица тог доживљаја је застајање — „стао ми је дах“ — пасивност уколико се осећа као изван нас, али активност уколико нас веже јака тежња њему, нека врста привлачности, упућености. Тек у следећем моменту — не временском — долази до размишљања обојеног интелектом. Примитиван човек није типично рационално биће али је ништа мање религиозан него наши рационализовани савременици.

Дакле, филозофирање не није непосредно из чуђења већ из тога застајања пред свестрано неизмерним и другим од нас. Тек постепено то стање постаје „јасно и разветно“ чуђење као целосно-лично питање о човеку и његовом односу према праизвору. Ово бива тек у свом рационализованом облику. Пре тога је оно скоро безлично и једва наговештава предмет претстављања у скулптури, песми, обреду, магији примитивног човека.

Филозофија полази од нечега што је пре искуства, што њега условљава, омогућује, дакле пре саме мисаоности у њеној чистоти, а којом је човек снабдевен од почетка свога постојања. Она се обраћа самом доживљају света и пита се о самом Бићу, о свеукупности, о законитости у њој, о сазнајној вредности свога сусрета са њом. Она обраћа пажњу нечему што је дато већ самим животом, и то пре свега и једино у животу човека. Сама мисао није у животу и евентуално бићу самог живота. Она је освешћење прадоживљаја односа човек-прабиће.

Ако не бисмо са Керном ову чисту мисаоност обележили као ре-акцију на живот, и назвали је „чиста рефлексија“, већ у њој видели живи, чисто духовни израз животног полета — можда би било боље рећи духовно-стваралачког полета — ми бисмо област филозофије, област духа, чисте мисаоности обележили као сазнање тога, у себи најживотнијег, ако не најживотног момента у универзалном току ствари. Сва разгранатост живота коју називамо културом збива се у свету мишљења, ума, духа у његовој целини. Јер фи-

лозофија је акција, не реакција, она је најживотнији део живота, да се тако изразимо више ради јасноће него ради егзактности. Иако упућена надживотном, свеукупности, чини она срж духа, суштину живота, биће човекове егзистенције.

Тако је могућно да филозофија има пред собом не само целокупну стварност већ и саму себе. Мисаоност, ум, дух пита се о себи, својим моћима и постигнућима, не само о свету. Другачије речено: предмет филозофирања чини не само историја филозофије већ и сама суштина свега што је створио човеков дух у својој разноврсној активности.

Целокупност сазнања обухвата филозофија, и то не само рационалног у ужем смислу, већ и непосредног, предрационалног. Рационални моменат у сазнању претставља његов завршни део, док му претходи један акт духа који се назива интуицијом, слутњом, зрењем. Гете каже: „Да нисам антиципацијом већ носио у себи свет, остао бих поред својих здравих очију слеп, а свако истраживање и искуство било би ништа друго него узалудан труд.“

Схваћен као функција људски дух је упућен у два правца: од живота ка мисли, и од мисли ка животу. Први долази као тежња да се у свет духа пренесе, преузме, у њему преради оно што у животу указује на присуство надживотнога. Тако постаје први део онога што чини културу. Други иде од надживотнога, неусловљенога, надискуственога, идејнога ка животу, који се тиме делимично формира, упућује осмишљава.

То раскршће чини човека духовним бићем и резултира у његову културу. Тај сусрет два света у њему освешћен је, описиван на безброј начина до сада. Али, мада су сви покушаји да се наткрили остали неуспешни њему има да се захвали свест о јављању, изграђивању, постојању једне више стварности од природне. Једино у човеку никла је свест о могућности и присуству ње, која је изнад временско-просторнога, која је не само изван законитости природе, већ одређује смисао и правац човековог живота.

Значи да сусрет са свеукупношћу ставља мисаоног човека пред питања која је Кант формулисао на познати начин: „Шта могу да знам?“ — „Шта треба да радим?“ — „Чему смем да се надам?“ — и: „Шта је човек?“

Без обзира да ли се уопште може доћи до коначног одговора, човек себи поставља питање о суштини свога сусрета са праизвором. Из те, исконске мисаоности човекове поникла је целокупна култура. Филозофија се јавља где год се човек пита о своме односу не само према своме свету, према својој непосредној околини, већ и према праизвору свега. Из тога прадоживљаја, који провобитно изгледа као слутња, као једно мутно, недиференцирано сазнање развила се постепено она импозантна област духа коју данас називамо филозофијом.

Ако бацимо поглед на историју људске мисли видимо лако да једна од главних области активности духа долази до најјачег утицаја на целину погледа на свет. Сваки мислилац унутрашње је одређен у изграђивању свога света мисли основним доживљајем света као истине или лепоте, светости или добра. Његов став према свету одређује

његов духовни лик. Ј. Г. Фихте каже: „Коју филозофију неко изабере. . . зависи од тога какав је човек. Јер филозофски систем није мртав намештај, који се произвољно може одбацити или узети, већ је он освешћен духом човека који га има“.¹ Није тешко у Кантовим или Вајтедовим делима сагледати филозофирање научно оријентисаног духа, у Кајзерлинговим уметнички смисао, итд. Дакле, у том свом тражењу одговора на питање о бићу по себи, које прати цео културни развој, изградио је човек извесне области манифестовања свога духа, и у свакој од њих створио себи донекле специфичну слику не само о своме животу већ и о свеобухватној стварности.

Тако у опште области културног рада спадају, како споменусмо, наука и уметност, морал и религија. Оне се јављају постојањем човека, чине израз његовог бића, и одвајају га од осталог живог света. Оне уобличавају не само његов живот већ и његов дух, његов поглед на свет. У њима човек није игра природних сила, већ иступа као онај који духом обрађује свој сусрет са стварношћу. Његов унутрашњи живот је ту главни, док је природа, цео дати свет и његов извор, предмет његовог доживљавања, материјал који он духом обрађује. И у тој обради он ствара с в о ј у слику о свету, о целокупности ствари, о стварности као осмишљеном јединству. Наће се мисаони човек пред светом и не само реагује на њега, већ му активно приступа и обрађује, сазнаје га, доживљава према склоностима и моћима свога духа. Као дух, као целина личности он ствара слику о свету будући при томе активан не само умом већ и емоцијама и вољом. При томе његов свет не чини само дата, чулима опажена и опажана природа, већ целокупност ствари, универзум као процес који има свој постанак, смисао и крајњи циљ.

Може се рећи да није филозофија само онде где се филозофира по позиву. Мисаон је човек од искони, од свога постанка и јер је одређен као такав. Он филозофира као религиозно биће, као уметник и научник, он сређује у прегледну целину све постигнуто на сложеном и узајамно повезаном раду — дакле постаје у ужем смислу филозоф. Филозоф је религиозно-морални мислилац, филозоф је уметник који доживљава Естетске стварности, филозоф је научник који упућује своју мисао природи, целокупности дате стварности и пита се о њеном бићу.

Укратко речено: та исконска мисаоност човека изражава се као: 1. религија, знање поникло из доживљаја свеукупности као светости, као Апсолута, као Бога, праизвора и крајњег циља свега. 2. Може се то доживети као добро, као морал, као доживљај везаности свега догађања у универзалном току ствари. 3. Свет доживљен као природа буди појам, свест, знање о истини. 4. Доживљај самог стварања, уздицања из хаоса у свет реда, форме, хармоније показује се као одлика Естетскога у свеукупном стваралаштву.

Тако религиозни мислилац у средишту свога држања према стварности има Апсолут, и пружа слику могућних односа према њему. Он изграђује не само структуру религиозног духа у себи, већ пружа одговарајућу слику о апсолутној стварности.

¹ Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, II, 441

Одговарајуће видимо код осталих духовних структура, изграђених са сопственом полазном тачком према стварности. Условљен и изворан, тај став одређује цео правац духовног осликавања стварности. О свима ће бити речи. Укратко ћемо скицирати погледе на свет и унутрашњу структуру мислилаца који доживљавају стварност као свето или добро, као истину или лепоту. Тако ће се видети да они који чине прекретницу у развоју људске мисли полазе од себе, од свога прадоживљаја стварности.

Од тога се мора поћи при тражењу одговора на питање: Шта је филозофија? У целини духа, у његовом првобитном ставу према стварности има филозофија свој корен, у његовом бићу, у том доживљају који је изворан и целостан, заснован на целокупности духа који се не задовољава одговором на питање о сад и овде, већ тражи продор до суштине целокупности ствари.

Р е л и г и ј а. Већ примитиван човек, наивни дух активан је у том свом тражењу одговора на основна питања која га прате до највиших ступњева каснијег развоја. Он осећа, мисли, проживљава целином свога душевног живота постојање једног вишег, свеобухватног света, једне стварности која је моћнија од њега, али са којом он може да ступи у узајамни однос. Он чара, врача тражи од те надмоћи оно што му је потребно или јој се обраћа да га ослободи онога што га боли, што је по њега зло. При томе он ствара извесне симболе, врши извесне обреде, чини одређене поступке којима верује да утиче на свемоћну силу која управља светом и самим њиме.

Буди се, на тај начин, религија у својим првобитним облицима, да би се даље развијала до својих највиших облика. Ниче она из самог бића човековог да би остала један од најснажнијих његових израза.

М о р а л. Долази са тиме до свог израза и доживљавање добра-зла, у свима његовим појавним облицима. Већ у првим моралним доживљајима везаним за лично добро или зло најављује се свест о добру и злу по себи, о постојању једног поретка чије важење може да се види у раду и твору човека, али и у универзалном току ствари.

Планинарећи као млад студент застао сам једном на једном високом пропланку Копаоника да предахнем. Наилази стадо оваца и за њиме један старац. После уобичајеног поздрава запитам га: „Како живиш, стриче?“ Дирљиво смиреним тоном он ми одговори: „Ето, газим ову земљу још који дан, док ме Господ не позове да положим рачуна о свему своме животу“.

Већ сам научио био у школи да је филозоф онај који застане пред свеукупношћу са питањем: Шта сам ја пред њом или у њој? Да ли мој живот значи нешто у универзалном току ствари, или пролази као што прође дах поветарца не остављајући никаква трага за собом? Ево, и овај скромни чобанин, можда и неписмен, застао је пред нечим што обухвата све наше животе, сва наша дела. И он је поставио себи питање које од човека чини филозофа. Он је осетио: постоји веза између мене и свеукупности. Ту лежи основа моралне свести.

У м е т н о с т. Ако поћемо даље видимо да се у првим изразима духа показују још и смисао за лепо, за форму и хармонију, за целину и склад у самом стваралаштву. Као процес стваралаштво може да

одговара естетским захтевима или не. Сви религиозни изрази већ примитивног духа сведоче о његовом уметничком смислу, који је такође првобитан, који не постаје у искуству већ само долази до израза у њему. Уобличавање разних манифестација духа у вези је са доживљајем једне формативне стварности. Стваралаштво у датоме учесник је универзалног стваралаштва, које се доживљава изворно, у целински поглед на свет, у уметничко схватање света и живота. Добија она и свој филозофски израз. Тако имамо филозофију са гледишта уметности, приступање целокупности ствари као естетском процесу, виђење Нумена као уметничког ствараоца.

Као уметник доживљава човек стварност као Естетско, као лепо и узвишено, трагично, комично... Тим својим доживљајем открива он стваралаштво као такво. Свет у њему и свет по себи представља се ту као акт, као бивање, као постајање. У свему томе има реда и хармоније, има целинског и уједињавајућег, има осмишљеног и у себи завршеног. Универзални ток ствари показује ту тежњу ка савршенству. То је процес у коме од хаоса постаје свет реда, хармоније и форме. То изражава симбол, слика, резбарија примитивног уметника, то дело највишега у савременој уметности. И све то у вези са тежњом ка савршенству, приметној у свакој човековој активности.

Н а у к а. Ако бацимо поглед на свет остварен природом, променама вођеним законитошћу у њој и независном од нас, нађемо се пред целином природе као проблемом. Видимо да долазимо из природе, она чини средину у којој живимо и добрим делом одређује наше животне облике. Најзад се враћамо њој. Да ли ћемо, упознајући природу не само олакшати свој живот, већ можда јасније сагледати решење нашег основног проблема: нашег места у целокупности ствари.

Укратко речено: исконска мисаоност човекова изражава се као: 1. религија, знање поникло из доживљаја свеукупности као светости, као Апсолута, као Бога, праизвора и крајњег циља свега. 2. Може се то доживети као добро, као морал, као доживљај веза и међусобних обавеза сваког догађања универзалног тока ствари. 3. Доживљај самог стварања, уздизања из хаоса у свет реда, форме, хармоније показује се као одлика Естетскога у свеукупности, у апсолутном стваралаштву. То код мисаоног човека долази до израза у уметности. 4. Свет доживљен као датост, као природа буди свест и изграђује појам истине о њој, дакле ствара науку.

I Део

МУДРОСТ

Народна мудрост. Бацимо легитимичан поглед на народну мудрост која ниче из првог логички израженог сусрета човека са самим животом. Ту се у логичком облику, не више само у религиозној симболици, обрађује животно искуство чиме започиње оно што касније добија форму филозофије у ужем смислу. Поглед и интерес се упути једино самом човеку, његовој судбини, његовом животу, његовом моралу.

Народну мудрост срећемо код свих даровитијих народа. Поједине мисли прелазе границе места, времена, културних средина. О њиховом пореклу може се мало рећи. Оно је у мисаоном појединцу, али брзо прелази у општу својину народа. То су мисли обострано везане за сам живот, тј. ничу из њега али утичу на њега повратно. Даровитост и општи духовни ниво народа може се мерити њиховом вредношћу, истинитошћу, али и количином у којој се јављају.

Садржи народна мудрост многе појединачне истине, које се све односе на сам живот човека и његову „судбину“. Али оне не чине логички срећен систем, те међу њима има и међусобно противречних. Има их које важе за одређену средину или ситуацију. Оне које су трајније вредности односе се на сваку ситуацију. Човек у коме се кристализују живи пре свега духовним животом, доказује да у конкретном догађају, промени, ситуацији налази трајно, смисаоно, вредносно. Отуда један догађај, један спољашњи услов не онеспособљава мудрога за живот, за осмишљен поступак. Он представља пример како је човек господар живота, не материјал којим се играју околности.

Има нечег импозантног у народном мудрацу: он је личност која кује своју срећу, или боље: своје блаженство и одређује свој животни пут. Он показује отпор према недаћама и уноси ред у живот свој и своје околине. Чак ни велике несреће — сиромаштво, болест, смрт — не доводе њега у очајање, јер је он изнад њих. Он собом, својим држањем, животом доказује моћ духа.

За упознавање наше народне мудрости потребна би била специјална студија. Овде само да нагласимо неколико израза.

Тако се о општем важећу моралних обавеза каже: „Зло рабење, готово суђење“. Или: „Добро се само хвали“.

О Социјалности човека каже се: „Дрво се на дрво ослања, човек на човека“. О значају наслеђа се каже: „Ивер не пада далеко од класе“. Итд.²

Конфуције. Кажемо да је порекло животне мудрости у размишљењу народа. Није њен постанак везан за неко име. Срећемо каткад у самом народу људе који се истичу интелигенцијом и видно говоре језиком правих мудраца. Каткад изненади несклад између друштвеног положаја и материјалног стања некога, обично старијег човека с једне стране — понекад је то и жена — и његове развијене способности да доживљено, запажено претвори у сентенције, афоризме, опште важеће мисли. Уосталом, код нас Срба већ у народној епској песми лако је остетити висок ступањ мисаоне обраде искуства које доноси живот у рату и миру.

Међутим, код Кинеза је сачувано једно име које представља праву народну мудрост. То је Конфуције (Кунг-Фу-Тсе). Мисли које је он оставио у забелешкама својих следбеника толико су блиске народним да је тешко рећи колико је он само прихватио народне а колико је његових ушло у народ. У сваком случају, то објашњава како је дошло до тога да оне постану најутисајније кроз целу историју тога народа до најновијег доба.

Обично се Конфуције представља у историји филозофије као филозоф. Ми ћемо га узети као типичног претставника народне

² Карацић, В.: *Српске народне пословице*, Београд, 2. изд. 1933.

мудрости. Он се није питао, као што чине филозофи, о универзуму, о Богу, о човековом месту у трансцендентном свету, већ само о човековом непосредном животу. Чак ни његове мисли о моралу он не повезује у систем, не истиче њихово апсолутно важење. Предмет његовог размишљања не иде даље од човека и његовог свакодневног живота.

Конфучије је, као и сам народ, мислио здравим разумом, тј. непосредном логичком обрадом животног искуства. Он је полазио од прошлости: „Ја немам интуитивно сазнање истине, коју бих поседовао од рођења. Што сам постигао имам да захвалим своме интересу за прошлост и своме труду да продрем у њена учења.“³

Неколико тема на којима се Конфучије задржава показује карактер свих осталих. Тако он говори: О срећи; О култури личности; О дужностима деце; О знању и учењу; О познавању људи; О потреби уздржавања, итд. Увек питања која су у непосредној вези са понашањем и животом. Њега не муче питања о универзалном току ствари и вези човека са њиме. „Знање је што се зна оставити као знање, што се не зна оставити као незнање.“⁴ „Нападати заблуде доноси само штету.“⁵

Идеална личност је код Конфучија „Племенити“, који зна да у животу спроводи начело: „Дужност као основа, пристojност у понашању, скромност у изражавању, верност у спровођењу — такав је заиста племенити.“⁶ А: „Племенити је онај код кога су форма и садржина у равнотежи.“⁷ Моралност је основа праве среће: „Ако је воља упућена моралности, онда нема зла.“⁸ Тако се негом самог бића личности ствара племенити, који „није средство.“⁹ Ову мисао систематски је обрадио Кант.

Није без интереса напоменути да Конфучије налази блискост између лепог и моралног. „Не гледај на оно што не одговара закону лепоте; не говори о немо што не одговара идеалу лепоте.“¹⁰

Лаотзе. Остао је код здравог разума и круга интереса народног мудраца Конфучије. Код Лаотзеа имамо случај чисто религиозно одређеног мислиоца. Зато га спомињемо овде, да би се видела разлика између мудраца и религиозно одређеног филозофа. Уствари, он спада међу филозофе, јер, у средишту доживљавања Лаотсеа, његовог интереса и његове мисли налази се божанство. Тао. Сви проблеми човека у непосредној су вези са проблемом Апсолута. Лаотзе има пред својим духовним оком целину универзума. Отуда су већ у старој Кини практичари следовали више Конфучију, песници и филозофи Лаотзеу.

Фасциниран је Лаотзе доживљајем Таоа, стварношћу која је потпуно друга него дата, искуствена. И то, фасцинираност је до

³ Kung-Futse, *Gespräche*, Deutsch von Richard Wilhelm, Jena 1921, VII, 19

⁴ О.с. III, 17

⁵ О.с. II, 16

⁶ О.с. XV, 17

⁷ О.с. VI, 16

⁸ О.с. IV, 4

⁹ О.с. II, 12

¹⁰ О.с. XII, 1

те мере јака да Лаотзе свим својим бићем осећа немоћ људске изражајне мисли пред тиме. „С оне стране именованог налази се почетак света. С ове стране именованог налази се рођење створења. Стога тежња вечно оностраноме води сагледању сила, тежња вечно оностраноме сагледању просторнога. Обе имају исто порекло али различите називе. То јединство је „велика тајна. И тајне још дубља тајна: то је капија откривења свих сила.“¹¹

Тако овде видимо јављање чисто религиозно филозофске мисли. Одваја се она од граница искуственота, човековог живота и чини прелаз ка мишљењу о универзалном току ствари. Није ту више предмет размишљања само човек, његова судбина, његов свет. То је универзум, његов смисао, његово биће, а с тиме у вези човек и његово место у свему томе.

Јер: „Тао обухвата у себи све што постоји,
Али својим стварањем он не остаје у створеноме.“¹²

Полазна је мисао Лаотзеа:
„Биће и небиће нераздвојни су били

Пре но што су небо и земља постали.
Тихо! Празно!
Усамљено стоји и не мења се.
Креће се у круг и не зна за несигурност.
Може се схватити као мајка света.
Ја му не знам име,
Обележавам га као „Тао“
Напрежући се да упознам његову суштину
Кажем да је „велико“.
А то значи да је увек у току.
Увек у току, тиме мислим: у бесконачној даљини.
У даљини, то мислим: враћа се у себе.
Зато се каже: Тао је велики, небо је велико,
Земља је велика и краљевски човек је велики.

Човек има земљу за углед,
Земља има небо за углед,
Небо има Тао за углед,
Тао има самог себе за углед.“¹³

Са великом вештином описује Лаотсе у негативним појмовима оно што хоће да каже позитивно како о Таоу тако и о човеку. Основни је његов захтев: повући се из непосредно датога да би се општило са вечним. „Мудри није учен. Учени није мудар.“ Увек при томе мисли он на знање о свету као неважно за мудрост. „Позвани... уколико више чини за друге, утолико више сам има. Колико више даје другима, толико више има за себе.“¹⁴

¹¹ Laotse, *Vom Sinn und Leben*; Deutsch v. Richard Wilhelm, Jena 1921, 1

¹² О.с. 4

¹³ О.с. 25

¹⁴ О.с. 81

Није овај правац мишљења тако необичан као што то може на први поглед да изгледа. Тако пре неку годину умрли представник егзистенцијализма, Карл Јасперс каже: „Упознати и сазнању приступачни свет је створен, али ипак свет другог реда. Отуда свет је без основа, јер свој темељ има у нечему другом, у творцу. Он није у себе затворен и стога није у себи неприступачан сазнању.“

Човек стиче удео у вечном стварању, његово изграђивање учествује у вечном процесу збивања Бића. И како Лаотзе стоји пред божанством одређен својом немоћи позитивног описа, тако и пред карактерисањем оживљавања вечнога у човеку. Свака акција упућена свету искуства лишена је правог значаја. Једино упућеност вечноме претставља право постојање човека. Лаотзеов следбеник је у стању пуне пасивности пред проивречностима датости, али у пуној активности духа оплођеног визијом Апсолута, супротног свакој супротности, подели, расцепканости у мноштву. „Позвани“, идеална личност Лаотзеа:

„Остаје активан без рада,
Поучава не говорећи,

Производи али не поседује;
Дејствује али не задржава;
Кад заврши дело
Не остаје код њега
И стога што не истраје
Не буде напуштен.“¹⁵

Морамо се задовољити напоменом да би психолошка анализа народне религије и уметности показала све основне функције духа које остварују дела призната као филозофска. Тако су српски народни еп, Махабарата, Одисеја и Илијада пуни примера за дубоку мисаоност и доживљавање готово свих проблема света и живота, нарочито проблема односа човек-апсолут. Суптилна посматрања човековог понашања у разним животним ситуацијама пуна су анализа и поређења, апстраховања и дефинисања, опажања и уопштавања — свих операција које дају филозофију. Све то достиже ступањ јасних и развојних сазнања. Символички начин изражавања не умањује ништа од њихове истинитости.

II Део: РЕЛИГИОЗНИ МИСЛИОЦИ

1. ПЛОТИН (205—269)

Међу следбеницима Платоновим Плотин је био највећи метафизичар, а може се рећи и најдубљи систематски дух свога доба. Како спољашњим немирима, тако и можда би боље било рећи, још више унутрашње је био Плотин предодређен тежњом за нечим трајним,

¹⁵ О.с. 2

вечним, вредносним. Он је сав окренут од искуствене датости ка трансцендентноме. Апсолут је за њега Лепота, Добро, Истина и Светост. Он га назива *Једно*, истичући тиме разлику од света подељеног на мноштво ствари. У његовим мислима тешко је одвојити уметничко од религиознога.

Плотин је био врло учен човек, одличан познавалац филозофије пре њега, и нарочито добар тумач Платона. Са својим ученицима читао је и заједнички тумачио Платона. У његовим списима долази до израза његова религиозна дубина, а лепотом свога говора одушевљавао је своје слушаоце.

Учитељ Платинов Амоније незадовољан је фантастиком истока. У основи религиозан у своме размишљању, показује и Плотин незадовољство дотадашњом научном мисли. Његов боравак у Риму омогућује му да се упозна са многим религијама које су у том граду укрштале своје утицаје, тежње и гледишта. Старогрчки богови су већ и у самој Грчкој губили од свог сјаја, овде, међутим, показују извесну обнову. Али крајња неодрживост свију њих бјудила је код дубљих духова потребу за повлачењем у себе, за одбацивањем свега преживелога и тражењем новога, свежега, што обећава нови лик духа и живота. Интерес за старе богове бива све слибији; везан за преживеле форме живота он буди жељу за обновом, за тражењем дубљих корена и побуда.

По Платону, од кога полази Плотин, постоји чиста лепота, апсолутна, вечна. Лепота искуствених ствари само је сенка вечне лепоте. Уметност говори о идеји лепоте. Бити прожет идејом лепоте значи оспособити се за живот у уметности.

Стварање уметника, што видимо најлакше код песника, заснива се на надахнућу. Бог се саопштава људима преко песника, истиче Платон. Зато уметник не уме да објасни своје стваралаштво. Он не зна границе свога стварања ако не продре у свет идеја.

Лепо је, дакле, изнад света искуства. Оно је вечно, апсолутно, бескрајно. Само најузвишенијом преданошћу продира се до њега. Оно је јединство у многоме и много у јединственоме, чиме је Платон хтео да нагласи да је лепо изнад свих људских мерила. Учешће идеје у природи чини њењу лепоту.

Платон је прво у Горгији и Хипији Мајор ишао за Сократом и лепоту схватио прагматистички. У каснијим дијалозима (Симпозиум, Федро, Република, Теетет, Тимеј, Закони) он истиче вечност, универзалност, надикуственост Лепота. Лепо није корисно, већ је идеја, чистота, апсолутна и непроменљива. Изнад свих је идеја Добра. Бог је, може се по Платону рећи Доброта, моралност.

Плотин осећа снагу Платонове мисли, нарочито његовог учења о идејама, које је ослобађало оријенталне митологије и фантастике, и спајало потребу за продор у трансцендентну стварност са рационализованом мисли. Он иступа првобитно као религиозни мислилац; говором, дискусијом, предавањима, уопште непосредним додиром са људима жељним одаховљене, праве речи. Тек касније, у педесетим својим годинама, бележи он своје мисли да би проширио утицај и избегао неспоразуме до којих може да доводи усмена реч.

Материја је, мисли Плотин, само могућност ствари; она је сенка. Постоји као највиша реалност Једно, највише биће, које је у највишем смислу реално. Њега не производи ништа, постоји само собом, невезано за простор и време. „Цело није само збир својих делова, већ производи делове, и тоталитет је који их превазилази и обухвата.“¹ Стварно Једно је стваралачки принцип мноштва. Оно је свуда и у свему, чиме се не исцрпљује. Дакле: „Истинито Једно је истинито Биће.“ Оно није пасивност, већ право стваралаштво, активност. То је апсолутни спонтанеитет. То је царство слободе. То је бесконачни живот. Управо, Једно нема живот, оно је сте живот, али у апсолутном смислу. Биће и живот су у њему истоветни. То је: „субјект који никад није предикат, ствар која никад није у нечему осим у субјекту; не дугује свој егзистенцијални карактер некој другој ствари.“²

Једно нема у себи много; оно је изнад тога, пре мноштва. Чини основу свега, а биће и мишљење су у њему. Првобитно је и самосвојно. Није без ума већ је над умом, превазилази ум. „Највиши нема потребе за бићем: чак и оно „оно је добро“ не одговара јер кључује биће; „јесте“ не обележава нешто што је предикат неке друге ствари; оно означава идентитет... Не мислимо тачно кад га обележавамо као добро или доброта: ни сама негација не индицира то; употребљавамо тај израз Добро да констатујемо идентитет без потврђивања Бића.“³

Највиши не зна себе као Добро; он је сте Добро. Зато га не треба преносити на наш начин говора „ја сам добар“, „он је добар“ и сл.

Једно је нестворено ни собом нити ичим другим — нема тога што би га створило.

Плотин следује Платону и у питању лепоте. Лепота је једна; свака посебна лепота потиче од ње. Тако сама по себи пропорција и симетрија није лепа. Оне само указују на лепоту. И кад опажамо лепоту ствари у природи то је само доказ да оне учествују у супстанцијалној лепоти, у идеји лепоте. Ми сазнајемо идеју лепоте, која постоји „по себи“. Од самог опажања лепоте појединих ствари полазећи не бисмо дошли до ње, јер је она нешто друго од њих. Упознавање ове лепоте извор је велике радости, знак је учешћа у сазнању Бића, универзалног лепог. Насупрот овоме је све ружно, неестетско, несавршено; то је материја. Сазнање лепоте претпоставља посебну способност, чуло за њу. Уколико то души пође за руком у њој се пробуди неодржива тежња за утапањем у њу. Упознати лепоту Једнога значи живети у тежњи за њиме, сагоревати од чежње за сједињењем са њиме у мистичној екстази.

Сазнање Једнога, које је апсолутна лепота и доброта, у нераздвојној је вези са препородом. Никад не би око видело сунце ако не би постало сунчано. И никад не може душа да види прву лепоту док и сама не постане лепа. „Стога нека сваки постане сличан Богу

¹ Plotin, *Enneads*, Vol. 1—5. Translated from the Greek by St. Maccenna, London 1917—1930

² VI, 1, 3

³ VI, 7, 38

и сваки леп који се стара да види Бога и лепоту.⁴ Јер: „Првобитна лепота и добро имају једно место боравка те је тако станиште лепоте тамо.“⁵

Даље истиче Плотин да уметност не подражава природу. Њено дело иде даље од природе, добија лепоту из света идеја. „Мора се знати да камен под уметниковом руком не долази до лепоте форме као камен... већ захваљујући форми или идеји коју уноси уметност.“⁶

„Нема сумње“, каже даље Плотин, да је мудрост уметника носилац дела; довољно је објашњење мудрости изразом у уметностима. А сам уметник обраћа се пре свега оној мудрости у природи која је отеловљена у њему самом; а ово није мудрост остварена теоремама, већ нешто целинско, није мудрост која се састоји од разноврсних појединости повезаних у јединство, већ јединство које дејствује у појединостима... Права мудрост је... реално биће; а реално биће је мудрост; то је мудрост која даје вредност реалном бићу. А биће је реално захваљујући своје пореклу у мудрости.“⁷

Уметник тежи да изрази у своје делу Естетско стварности, боље речено само стварање. Не као нешто што је из њега самога, већ што постоји изван, изнад њега; што чини саму стварност, стваралаштво у пуном смислу речи. То је нешто што он доживљава, и тај дорир са њиме доводи до израза. Негира уметник све искуствено, условљено у себи, одбацује своје за сад и овде везано Ја, да би представио, оформио, довео до израза Лепоту која све то превазилази јер чини свој свет, своју стварност, што је лепота по себи. Појављује се Естетско у природи. Али, везано за материју, за место и време, оно је непотпуно, несавршено, оскудно, или пре разбацано и нецелинско. Уметник тражи да га одвоји од свега тога што га тако ограничава, и прикаже га у његовој чистоти. Лепо по себи приказује уметник и онда кад га представља помоћу лепота које је везано за ствар или појаву подређене законима природе. Кроз релативно лепо слуги он апсолутно Естетско и помаже нам да га доживимо.

Филозофско у ужем смислу је у томе свему освешћавање, рационално сређивање тога процеса. Првобитно ирационална функција уметничког стварања, носи у себи већ тада рационални моменат као онај који иде идеји, мисли, истини, мада ова долази до пуног израза тек после завршетка дела. Свако уметничко дело представља једно сазнање, једну истину о надискуственој стварности. Јер, како каже Плотин: „Лепота без бића не би могла постојати, нити биће лишено лепоте: напуштено од лепоте биће губи нешто од своје есенције. Биће се жели због своје идентичности са лепотом; а лепота се воли због бића.“⁸

Овде се поново намеће поређење са Платоном: свет идеја је суштински, савршен, вечан; свет приступачан чулима је привид. И тако се крајњи циљ помера у свет невидљиви. „Наша отаџбина је

⁴ 89

⁵ О.с.

⁶ I, 73

⁷ V, 8, 5

⁸ V, 8, 9

тамо одакле смо дошли.“⁹ То није тако лако постићи; душа мора да се вежба, не да би постигла то вештином, већ врлином.

Да би се допрло до првобитно изворне лепоте потребно је одбацити све што није она, што је скрива и замагљује, тј. све што вежује за искуствено дато. За то је потребно упутити поглед своје душе у њену срж, унутрашњост, основу ослобођену свега телесног. Јер све ово показује само привидну лепоту, њену сенку. „Првобитна лепота је та која све који је љубе чини лепим, љубазним. Циљ је најтеже, највеће борбе душе да постигне сазнање тога сјајног погледа.“¹⁰ А то се сагледа само духовним очима. Значи да душа мора да већ јесте лепа да би видела лепоту. Свет идеја отвара поглед у интелегибилно лепо, а добар је принцип, извор лепога. „И та лепота која је такође добро мора се поставити као нешто прво: директно потиче од тога Првога интелектуални принцип који је првобитна манифестација Лепога; душа је лепа од интелектуалног принципа.“¹⁰

Лепоте има у искуственом свету, мисли даље Плотин. То се опажа углавном чулом вида и слуха. Опажене ствари су некад лепе, некад не; из тога се може закључити да њихова лепота долази до њиховог додира са идејом лепота. Та лепота не долази од симетричног односа делова према целини. Јер није само сложена ствар лепа.

Суштина свега је у идеји; у њој се мора тражити извор лепоте. Учешћем у идеји чулна ствар постаје лепа; влашћу идеје над њоме. Присуство идеје у нечему чини јединственим, у чему су делови усклађени те је стога лепо. У тако лепоме присутна је лепота како делова тако и целине. „Отуда је душа узвишена до интелектуалног принципа лепа у својим моћима. Јер интелектуализовање и све што проистиче из њега чини лепоту душе, пријатност урођену њој а не страну, јер само са овом је она заиста душа. И мора се још рећи да је постајање душе добром и лепом исто што и постајање Богом, јер од божанства долази сва лепота и све добро бића.“¹¹

Према томе, у датоме неко види више лепога уколико је прожет идејом. Такорећи кроз чулно опажено он продире до лепога. Бити идејна личност значи имати отворен поглед у царство лепоте.

Лепо може да буде присутно у малом и великом јер је независно од величине — тврди Плотин насупрот Аристотелу по коме лепо не може да буде ни сувише мало нити сувише велико. Уопште сама ствар није лепа на основу особине своје материје већ од присуства идеје у њој.

Из реченога следује да је лепота душевне природе. Као лепе доживљавамо ми врлине, не тело. Дивимо се и налазимо лепим храброст, поштење, мудрост, племенитост. Кроз ове врлине зрачи божанска умност. Душа је лепа, а не тело. Она се оплемењује, чисти од свега ниског, чулног, телесног да би била лепа.

Овде се јавља често везивање естетскога са добрим, уметности са моралом. И касније, све до најновијег доба, повезује се врлина са лепотом. Тек у најновије доба јавља се захтев одвајања ове две

⁹ 87

¹⁰ I, 6

¹¹ I, 6

области. Естетско је као такво квалитет Апсолута и вредност по себи, не зато што својим освешћењем у уметности утиче на морал човека.

Плотин, међутим, не одваја лепо од доброга. Пошто је божанска мудрост носилац лепог и доброг то су ове нераздвојиве. Нема лепоте без пречишћења, без морализовања душе оплемењене врлином. Лепота је особина душе више него тела. Суштина душе је у уму, у врлини, у лепоти. Вечни дух, Бог је апсолутна и бесконачна лепота. Он не сазнаје лепоту као нешто што је изван њега, већ у њему самоме. Тако су истинито, добро и лепо заједничка одлика апсолутног бића. „Тамо — у апсолутноме — живе богови лако, а истина је њихова мајка и дадиља, биће и храна. Они гледају све, али не у његовом постајању већ у његовом бићу, и они гледају себе саме у другима... Свако биће обухвата у себи самоме цео духовни свет и види га у сваком другом бићу. Стога ту је све свуда, свака појединост је све, све и свако, и неизмеран је сјај. Али тамо је све велико чак и најмање... Тамо је савршена лепота јер не постоји ништа друго што не би било лепо.“¹²

Овде уствари Плотин појмове из искуственог света, простор, време, кретање апсолутизује и преноси у трансцендентну стварност. Ипак он то чини тако да указује на наш наивно антропоморфни поступак. И он прекорачује границу филозофског мишљења, бар према нашим садашњим схватањима. И сада се говори о добру, лепоти, истини Апсолута, али то спада више у домен религиозног мишљења.

О Богу се може говорити, мисли Плотин, само у поређењима и описима. „Ако га назовемо узроком ми не тврдимо ништа о њему, већ о нама самима; ми говоримо о коме што закључујемо о њему, док он остаје неизмењен у самом себи.“¹³

Срж појединачне егзистенције чини ерос, тежња, чежња окренута идеји, постизању добра. У свему свету душа тражи знаке добра. То је истоветно са урођеном тежњом душе идеји лепога. Сазнање лепога освешћује сродност са њиме. У тој тежњи лепо се остварује искуствено датим средствима. Чак и онај који је везан само за биолошке функције тежи да оствари лепо. Било би несхватљиво да природа жели произвођења ружнога. Међутим, за правог мислиоца лепота је чиста и као таква његов прави циљ. Он налази лепо у вечном и непроменљивом. Сродство његове душе са лепим осигурава му приступ њему. „Отула душа упућена интелектуалном принципу јесте лепа у свим својим моћима. И може се управо рећи да у постајању душе добром и лепом јесте као приступање Богу, јер од божанства долази сва лепота и све добро у бићима.“¹⁴

Импоновао је Плотин у својој средини својом концентрацијом на тежњу за сједињењем са „Једним“. То је каткад прелазило у мистични занос. Спасење је основни појам његове филозофије, што се објашњава његовом религиозношћу, његовом прожетошћу тежњом ка надискуственоме свету. Он се не зауставља код система, који му служи за даље питање о циљу, смислу, вредности свега. Сувише јако осећа он границе човековог живота, као и свега створенога

¹² V, 3—4

¹³ VI, 9,3

¹⁴ I, 6

уопште, да би застао задовољан одговором на питање шта је универзум. Он тражи дубоко оправдање човекове тежње за спасењем, и то одређује целокупно његово мишљење. Једном он каже: „Често, кад из сна тела дођем самом себи, и иступајући из спољњег света повратим се себи, сагледам чудесну лепоту, онда чврсто верујем да припадам једном бољем и вишем свету, снажно остварујем у себи сјајан живот и сједињујем се са Богом.“¹⁵

Што и данас код Платина привлачи упркос не баш нарочите вештине излагања, јесте његово богатство мисли, строга логика и дубина анализа. Он је понесен својим религиозним сагледавањем ствари и решавањем проблема у томе духу.

Иначе, обухватан поглед на његову мисаону зграду показује да је он наставио Платоново одвајање искуственог од трансцендентног света. Тај дуализам остаје трајна одлика филозофије. Монизам свих нијанса губио је брзо тле под ногама.

Од проблема који се стално јављају и после њега у филозофији а о којима је он размишљао могу се навести: однос добра и зла, дух и материја, прарибе и његов однос према свету појава, могућност постојања идеја појединачних ствари, врлине и вредности, као и неки конкретни проблеми: о кружном кретању неба, о виђењу удаљених предмета, итд. Наравно да је наука у овим питањима заменила спекулативног мислиоца.

Ако приђемо ближе, нашем добу, видимо да се религиозни мислилац нашао пред проблемом кога није било у старом веку. Наука и научни поглед на свет изграђују се до мере која захтева узимање у обзир њихових тековина. Каткад је чак изгледало да се та два става искључују, да се мора поћи од једног или другог. Ипак су дубљи мислиоци увиђали да се научно и религиозно схватање не само не искључују већ се допуњују. У духу човеком сваки правац његове упућености подржава то јединство указујући својом ширином на потребу доживљавања стварности са свих њему приступачних гледишта. Пуноћа ту не значи оплићавање, већ напротив, избегавање једностраности. Став према свеукупности саодређују наука и уметност, религија и морал као изворно засноване у самом бићу човека. Бескочна је разноврсност стварности, и њој се може и мора приступити са свију гледишта која чине људску културу.

Сад ћемо овде споменути још неке религиозно одређене мислиоце наших дана, кад је наука вршила на њих свој видан утицај.

М А К С Ш Е Л Е Р (1875—1928)

Изразито религиозно оријентисан мислилац, Шелер обрађује филозофским речником проблема света и живота. Надахнут личном религиозношћу он следује Хусерловој феноменологији, али не на штету своје самосталности. Он пише доста сликовито, мада полет његових мисли доста отежава читање његових дела.

¹⁵ VI, 8, 1

Шелер полази од претпоставке: 1. да је човек у стању да обазриво али темељно упознаје основе свих ствари. Мада је то непотпуно ипак је јасно и убедљиво. И 2. Способан је исто тако да у сржи сопствене личности постигне живо учење у основи ствари.¹

Има у нашем народу један израз који подсећа на Паскалово учење о „логици срца.“ То је „Терач на срцу“. Треба тиме обележити стваралачки полет духа који је подлога сваког стваралачког акта али тек у самом стваралачком узмаху улази у логичку форму. То је прерационална функција духа, која се може констатовати у свакој области рада. Њено активирање претходи и условљава дело, нарочито ако је у њему немеханичко, ка новом упућено активирање снага. Њен резултат улази у логику, прихвата логичку структуру али се не исцрпљује у њој. Односи се на сазнање како религијско, тако и уметничко или научно осветљавање ствари. Зато религиозни мислилац осећа да не може потпуно да објасни своју веру; уметник да не зна кад ће доћи до решења свога проблема.

Ту Шелер налази ослонац за своје учење о морално-религиозном донашању у целој скали вредности. Он тврди: „постоји једно чисто опажање, осећање, једно чисто волети и мрзети, једна чиста тежња и хтење, што све не зависи од психофизичке организације наше човечности исто тако као и чисто мишљење. Оно има своју првобитну законитост несводиљиву на правила искуственог живота.“²

Кад се у науци позивамо на искуство не треба заборавити да достоји религиозно-морално искуство. „Постоји једно искуство чији су предмети разуму потпуно неприступачни, а које нас уводи у објективне предмете и придаје им вечни ред као и степен који им припада.“ А највиша вредност је Бог.³

Сама идеја Бога недовољна је, истиче Шелер, за карактерисање човека. Јер та идеја не долази из искуства, нити се долази до ње закључивањем. Она је у скали вредности највиша. „Све могућне вредности „заснивају се“ на вредности његовог бесконачног личног духа и „света вредност“ који је пред њим.“⁴ Из ње проистичу све позитивне представе, идеје и појмови о Богу. Иако ове носе одлике оних у којима се јављају (Мухамед има нешто арабанско, Буда индуско, итд.) оне јасно наглашавају своје порекло. Ствар је психологије религија и осталих друштвених наука да испитају порекло форме у којој се јавља идеја Бога. Важно је да ту има „Једна априорна идеја вредности Божанства која је искуствено неусловљена.“ Шелер мисли „да има један последњи елеменат непосредне и очигледне природе у свим религиозним идејама објекта — то је оно што је истинито у овом учењу. А за то је потребно специфично религиозно искуство у откривењу уопште.“⁵ Само у осећању и интенцији божанске љубави добијени специфично нијансирани квалитети вредности битни су за изграђивање идеје и појма Бога.“⁶

¹ Scheler, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929. 3

² Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.S. 1927. 260f. даљи превод под »Formalismus«

³ Formalismus, 262

⁴ О.с. 94

⁵ О.с. 304

⁶ О.с. 304

Доживљај вредности није зависан од слика помоћу којих се представља. Зато је могућно да: „Има више људи који Бога истоветно у љубави доживљавају него оних који га на истоветан начин представљају.“⁷

Биолошка етика превиђа да је човек „само потез, тежња, прелаз божанскоме као носиоцу највиших вредности.“ Јер: „идеја Једнога као носиоца вредности светог то је идеја Бога а царство оних који њему припадају и њихов низ чине „царство Божје.“⁸ То је смисао трансцендирања човека.

Филозофија не доводи до идеје Бога. Бесмислено је прогласити постојање Бога на основу моралног реда или светског ума (Кант), или творца реда (Фихте), или „бесконачни логички субјект“ (Хегел). То су све безвредне логичке конструкције лишене правог религиозног доживљаја. „Јединство и посебност света нису засновани јединством логичке свести, нити ослоњем на науку или коју другу функцију културе, већ бићем конкретног личног Бога... Тако и животна заједница индивидуалних личности није заснована на неком захтев⁹ ума или на некој апстрактној идеји ума, већ једино на могућној узајамној заједници ових личности, тј. заједници са Богом. Све друге заједнице моралног или правог карактера имају ту заједницу за основу.“⁹

Јединство човековог духа омогућава и условава идентичност метафизичког и религиозног у јединки. Тако је светост апсолутно реална. Полазне тачке религиозног и метафизичара разликују се.¹⁰ Оне се допуњавају и дају слику Божју која је пуна животности, боје, садржине. Нити је религија предуслов за метафизичко сазнање Бога, нити је метафизика услов за религију.¹¹ Мада нису идентичне могу се узајамно допуњавати али не замењивати.

Дух је првобитан, самосталан, божански. Он представља основу за доживљај апсолутних вредности. Он одређује смисао живота. Он се у човеку сусреће са игоном; то су представници два супротна принципа. Нагон, све животне снаге вежу човека за биолошко, за живот, док дух претставља ново биће, ослобођено биолошкога, што му омогућава везу са самим чистим бићем. Али: „Човек је биће највише вредности само под претпоставком светости као вредности независне од биолошких и изнад њих.“¹² „Посматран исправно, он је само покрет, тенденција, прелаз ка божанскоме.“¹³

Филозофија означава ту тежњу: ка бићу по себи. Живот и дух су извори сазнања две врсте. Живот се упознаје ради овладавања њиме. Дух суштинским сазнањем постаје учесник бића, сазнајни субјект у објекту сазнања. А то је засновано на љубави. Тиме човек трансцендира своје емпиријско биће и постаје сличан Богу. То је „знање спасења.“ Право сазнање није у тачном посматрању и исправ-

⁷ О.с. 305

⁸ О.с. 298

⁹ О.с. 413

¹⁰ О.с. 123

¹¹ О.с. 123

¹² О.с. 298

¹³ О.с. 298

ном логичком расуђивању, већ у потресном доживљају активне љубави према Богу.

Сваки нужно доживљава религиозни акт. Али у развијању истог налази на опасности, на погрешно тумачење. И то, уколико је акт снажнији толико више скретања и опасности за његово тумачење.

Прегледно може се рећи о Шелеровим мислима:

1. Он тврди да је религиозни акт специфичан и несводљив на друге душевне акте.

2. Светост се разликује од моралнога, а описује у симболима, сликама, поређењима.

3. Метафизичко сазнање је дело ума; то је филозофски акт који се изражава у појмовима.

4. У метафизици се може као сигурно тврдити на Нешто постоји што је узрок света; остало је хипотеза. У религиозном мишљењу све је евидентно.

5. Метафизичар пита о највишем бићу, апсолутној стварности. Религиозни упућује поглед највишем добру, живоме Богу.

НИКОЛАЈ ОНУФРИЈЕВИЧ ЛОСКИ

Филозофија је по Лоскоме наука, али се од ње разликује: а. „анализујући природу космоса спроводи је до крајњих њених граница, тј. бави се не само областима света већ такође таквим његовим аспектима који се даље не могу анализовати и чине садржај идеја и судова не само о деловима света већ такође и таквим његовим аспектима који се даље не могу анализовати и сачињавају скуп идеја и судова општих у највишем степену.“

б. С друге стране филозофија „открива међусобне везе свега што чини целину света“.¹⁴

Лоски истиче религиозно искуство као необориву чињеницу. Оно је значајно јер „даје коначну потпуност нашем схватању света и открива највиши смисао козмичке егзистенције“.¹⁵

Пошто је по његовом мишљењу то искуство у хришћанству постигло свој највиши израз то је религиозна филозофија хришћанска.

Цела једна група руских филозофа иде тим правцем, као Соловјов, Флоренски, Флоровски, Булгаков и други.

Доживљај Бога, сусрет са Богом је основна мисао ових мислилаца. Ми ћемо на крају овог одељка начинити осврт на то, јасно изражено у мистичној екстази како је описује Булгаков. Овај опис је за психолога интересантан као јединствен у наше доба и код научно образоване личности. После Плотина, који је оставио ванредан опис својих мистичних екстаза — доживео их је четири пута — једва да је било тако добро описаних.

*) Добар преглед руске филозофије види: Н. О. Лоски: Историја руске филозофије. На енглеском

¹⁴ Lossky, N.O., *History of Russian Philosophy*, New York 1951, 405

¹⁵ О.с. 405

Руска религиозна филозофија није схоластичка. Она не полази од утврђеног система мисли, од „догмата“, у које треба да уводи, већ од живог религиозног искуства. То чини да је та филозофија отворена, извира из доживљавања људи разног типа и унутрашњег држања, тако да непрекидно продубљује религиозно искуство, сазнање, доживљавање.

Свет као скуп ствари, истиче Лоски, узајамно независних и повезаних само природним законима, указује на нешто изван њих, што објашњава њихов постанак и постојање. Сам свет као такав претпоставља нешто што га превазилази. Лоски каже: „Основ система света може бити само један принцип који је изнад и иза света и превазилази га.“ Он се може само негативно описивати. „Он није разум, већ је изнад разума, не личан већ изнад личности“.¹⁶ Чак је и појам „апсолут неадекватан јер му одговара његов корелатив „релативан“. Тај основ света не принуђава њега да то буде. Свет не може да постоји без њега, али он може без света. Тако је коначно спознање тога принципа предмет „интелектуалне интуиције“, до које доводи мистична интуиција.

Неизбежно ово подсећа на Плотина.

Даље мисли Лоски: Бог није употребио неки материјал да би из њега створио свет. Свет је створен апсолутно слободним стваралачким актом. Филозофија прихвата учење о откровењу, које учи о тројству Бога као Оца, Сина и Светог Духа. „У живом религиозном искуству заснованом на откровењу, човек налази Бога као апсолутну пуноћу живота у три личности, истоветне по супстанцији у својој узајамној љубави.“ Не само то, већ се Бог упознаје као носилац највиших вредности:¹⁷ љубави, лепоте, истине, слободе. „Најважнији аспекти Божјег савршенства изражавају се атрибутима свемоћи, сведоброте, свезнања, свеприсутности“.¹⁸

Апсолутна пуноћа егзистенције значи да се вечне вредности остварују у њој. Остварење вредности уздиже човека до апсолутног стваралаштва. Обожен човек припада царству Божјем. Љубав према Богу заснива и љубав према свим створењима. Стваралаштво у љубави чини све људе недељивом заједницом. У њој сваки доприноси на свој начин општем стваралаштву. Усклађење сопственог рада у љубави са Божјом вољом чини вредносну личност.

III Део

ФИЛОЗОФИЈА КАО УМЕТНОСТ

ХЕРМАН КАЈЗЕРЛИНГ

У своје мисаоном решавању основних проблема света и живота може човек да пође од непосредно датог, али далеко неће стићи. Јер, како каже Кајзерлинг: „Све чињенице искуства су сигурне; и ту нема

¹⁶ О с. 257

¹⁷ О с. 258

¹⁸ О с.

сумње. Али законско, формално на основу кога оне постају разумљиве, претставља нешто идеално, чега нема у непосредном искуству, продукт је духа — дакле није примљено већ произведено од човека“.¹

Стваралаштву обраћа пажњу уметнички дух усмерен универзуму. Док је научни, рационални склон схватању логичке, структуриране стварности и стога од Бергсона обележен као „платоновски“, дотле уметнички тражи стваралаштво као такво, сам потез ка остварењу. И то не само у човеку; у самој трансцендентној стварности као да се среће он са током догађања, са збивањем, не са завршеностима већ са стваралачким тежњама. Уметничко у Бергсону проглашава божанство за самоостваривање. Видећемо да се чак и у основи природнонаучно оријентисани Вајтхед опредељује за Апсолут као стваралаштво. И Кајзерлинг то изражава на свој начин: „Царство смисла лежи изнад сваког интелектуалног уобличавања.“²

Кајзерлинг, у коме се уметник спаја са филозофом, окреће се од логицистичког филозофирања и тражи у стварности оно што је у непрекидном стваралачком потезу. Он истиче: „Не начинити чисти ум једним господаром живота, већ постићи степен свести у коме се целина живота како у њеној реалности тако и по њеном смислу разуме, и тај смисао уградити у основу живота.“³

Тако Кајзерлинг долази до тога да је филозофија не само блиска уметности; она је уметност по својој суштини. Уметност је највиши израз живота, што је, значи, филозофија. Мишљење је средство филозофије, као што је за уметност изражајно средство тон, реч, боја. Уметник ствара целине од делова, од појединости, као што чини филозоф стварајући слику целине света. „У свему ствара човек јединство, он га не прихвата.“⁴

И даље: „Филозофија је чиста уметност. Мислилац оперише законима мишљења и научним чињеницама у истом смислу као музичар геновима. Он мора да нађе акорде, да замисли последње, да делове доведе у нужне везе. А за то му је потребна уметност... Проблем филозофије је проблем форме, као у свакој уметности.“⁵

Чак и с обзиром на то да филозофија и уметност траже истину оне су исто. Јер, како мисли Кајзерлинг, „Шта је истина друго до нарочита врста естетског савршенства?“⁶ И даље иде Кајзерлинг тим путем: „И истина је условљена... естетским квалитетима као лепота неке песме, неке статуе. Стога се за откриће нових истина претпоставља изворни, унутрашњи позив као за свако уметничко дело.“⁷

Живи однос између човековог духа и васионе потребан је за јављање филозофије. Ту је на делу један нагон душе, један потез духа. Платон, Гете и Бетовен доживљавали су исто, мада су говорили разним језицима; имали су исти праоднос према Свеобухватном. „До-

¹ Keyserling, H., *Das Gefüge der Welt*, 2. Aufl., Darmstadt 1920, 90

² Keyserling, H., *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt 1922, 141

³ О с. 141

⁴ *Das Gefüge der Welt*, 190

⁵ *Philosophie als Kunst*, Darmstadt 1922, 3

⁶ Исто место

⁷ О с. 4

душе филозофија, религија и уметност изражавају међусобно непоредиве области; ипак су толико једно што воде порекло из истог извора и дају израз једној у основи истоветној тежњи стваралачког духа.⁸

У филозофији и уметности објективна истина, идеја јавља се у индивидуално условљеној форми. Без ове она нама ништа не говори. „Оно што не говори човеку из најдубљег срца неће никоме казати ништа.“⁹ Стварност нам се саопштава кроз индивидуу, о чему сведочи како уметност тако и филозофија. „Управо својим личним карактером филозофија има објективну вредност.“¹⁰ Исто важи и за уметност: „За нас људе нема објективности осим у односу на субјект. То важи за мислиоца као и за сваког уметника.“¹¹

„Али филозофија није ни сува наука нити душевни спорт; она значи испуњење науке у синтези са мудрошћу.“¹² Јер, на крају крајева, како мисли Кајзерлинг, „Свака тежња води добру у коме било смислау — то схватити у конкретном претставља проблем животне уметности.“¹³

Не бисмо се сложили са Кајзерлинговим мишљењем да је филозоф дуго уживао глас бића далеког од живота и његових радости. Пре би се могло рећи да је он одувек био љубитељ не само истине већ и правог живота, живота у истини. Мудраци су увек били у својим друштвеним срединама угледне и поштоване личности. Етнопсихологија показује чак да су први вођи народа били они који су највише знали о лечењу, тумачењу природних појава, значају моралне и друштвене обавезе, чиме су стицали свој истакнут положај. Што је то било и на ступњевима који су далеко од оних који су ушли у наше научно знање о њима, не значи да нису постојали. Било је случајева да је најутицанија била у групи жена, ако се само оличавала интелигенцијом и животним искуством. (Веде на Цејлону).

Није, дакле, Платон био први који је истакао значај појаве љубитеља мудрости, већ је он само констатовао једну појаву која прати човека откако постоји као друштвено биће. Можда би се могло говорити о бацању у засенак филозофа — нарочито метафизичара — у прошлом веку, кад је научни став према свету достигао свој највиши ступањ.

У сваком случају, мисаоност човекова, његова филозофска склоност била је увек и остаје израз посебности његовог места у свету. У свима вредносним акцијама она остварује дела културе и води напоре ка све бољем осмишљању живота, ка усклађењу односа човек-космос. Њена сврестрана везаност за живот представља основу стремљења врхунским постигнућима у раду и животу.

С обзиром на то Кајзерлинг каже: „Ми идемо за успостављањем јединства универзума из пројекције у човековом духу, и ми то чи-

⁸ О.с. 8

⁹ О.с. 9

¹⁰ О.с.

¹¹ О.с.

¹² О.с.

¹³ Keyserling, H., *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt 1922, 211

нимо тиме што почетак координата из нас самих упућујемо у сре-диште света."¹⁴

Откривајући Естетско у једној појави, личности, природној про-мени уметник нас упознаје са svakим предметом своје обраде. Он окарактерише појединца или епоху, друштвени покрет или природну појаву. У једној ознаци свакога од њих приказује он њихово биће, смисао њиховог постојања и однос према целокупности ствари. Он из мноштва које служи само као средство, што је случајно и небитно, извоји битно, суштинско и прикаже га тако да га и ми постанемо свесни, и то доживимо уз велику пријатност открића.

Да је уметност у јачој мери зависна од емоционално наглашеног али комплексног доживљавања него од знања и развијеног ума доказ лежи у томе што је има и у најпримитивнијим срединама, дакле на врло ниском ступњу развијености ума. У њој су главне виталне сна-ге и емоционална узбудљивост, више него снаге ума. Наравно, пред-мети које она обрађује на својим првим ступњевима развоја односе се на човеков живот у првом реду, док се универзалија наглашавају само у симболима.

Стога кад Чемберлен каже: „Ништа није опасније за човечији род него наука без поезије, цивилизације и културе“,¹⁵ мора се нагла-сити да уметност, будући пре свега у вези са исконским у човеку, чини здраву подлогу за све касније тековине културе и цивилизације.

Може се поставити питање да ли уметничким остварењем човек постаје учесник у апсолутном стваралаштву, мада оно пролази кроз њега. Уметник је у то убеђен, мада не тумачи увек тако тај свој до-живљај. Међутим, Крајзерлинг се зауставља на овоме те стога за њега уметност није израз универзалног стварања. Треба показати да ства-ралаштво праизвора, естетско у себи, има у уметничком стварању свој одјек. Међутим, Крајзерлинг се зауставља на природи, што се не би очекивало са обзиром на цео његов став. Он каже: „Ритмови уметности се слажу са ритмовима природе“.¹⁶ Ипак је вероватније да он мисли на изражавање уметника, не на само биће уметности. Јер на другом месту он изричито каже: „Свако биће уколико постоји, тим пре уколико долази до израза, представља откривење онога што у крајњој линији има Бога за порекло.“¹⁷

Код велике разноврсности међу људима није чудо што код некога нека мала одлика, по себи не много знатна, учини да изрази оно битно, најбоље у њему, иако то за себе узето не би значило много. Код генија је то најлакше видети: због своје једностраности он дође у додир са оним што обасјава целу појаву човека уопште.

Треба и ту водити рачуна да се у свако доба не цени једна иста особина као највиша. Тако би се данас светост једне личности једва приметила. У доба ренесанса уметнички геније био је сигуран за оп-ште признање, у Италији нарочито.

¹⁴ Das Gefüge der Welt. 188

¹⁵ Chamberlain, H.S., *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, München 1919, I, 79

¹⁶ Das Gefüge der Welt. 206

¹⁷ Philosophie als Kunst, 23

Филозоф живи у космосу и онда кад је свестрано везан за своју средину и своје доба. Управо, он освешћује општу везаност свега тога са космосом.

Са овим у вези стоји Кајзерлингово схватање улоге подсвести, оне области душевног живота која се не исцрпљује рационализовањем. „Истина, разум у уобичајеном значењу речи, није никад стваралачка; истина, рођењем долази из мрачног материнског крила; истина, потпуно изговорена је само погрешка.“¹⁸

Разумевање упознатог омогућено је већ стеченим знањем, али ново упознавање, уколико представља стваралачки акт ума, ниче из подсвести. Зато кретање само у области познатог не води ничему новом већ само разјашњавању већ сазнатог. Умно стваралаштво је изворно, ниче из области подсвесног, и представља акт духа у његовој целини, дакле обухвата и област предсвесног.

Рекли бисмо да је оно што изражава уметничко дело управо бесформно, и исто тако да не изазива самоосећање. Шта видимо у слици уметника? Има нечег у његовом делу што показује да је његова целина сведок присуства нечег надчулног, нечег што ни у једном делу слике, речи, тону, али свака појединост говори о њему. Изгледа ово мистично, апсурдно, али зар не говори сликар о доживљају нечег надформног? Пред великим делом не само да се ђа м о један други свет од искуственог, ми га целим својим бићем доживљавамо, сањајемо, кушамо. У делу Леонарда, нашег Поморишца и других говори нешто с оне стране завесе. Пример: изложба у павиљону „Џијета Зузорић“. Погледом обухватам пуне зидове слика. Али, у далеком углу једна која каже више него остале. „Ах, ево Помришца?“ Прилазим: заиста јесте. Један „други“ свет говори из његовог дела! Кроз боју, линију, облик, композицију струји знак нечега ванискуственог. Ниједан од детаља сам за себе узет није ништа особито, али целина уводи у свет Естетског. То је тешко описати, али се са сигурношћу доживљава. Чак ни сам уметник, мистик, нити сам рационализовани научник не може са сигурношћу да опише свој додир са новим, са стварношћу по себи. Она се рађа у њему, проистиче из њега. Ајнштајн у својој аутобиографији није у детаље описао рађање торије релативитета у њему. Генијалност се рађа, али не описује потпуно логичким појмовима. Толстој је створио највеће романе света. Његова естетска тумачења стиха добрим делом су нетачна.

Зато је Кроче најближи истини кад претпоставља специфичност стваралачког акта, који је у најширем значењу речи акт духа, његове целокупности. То не увиђамо лако, јер најрадије обратимо пажњу једном елементу духовног стваралаштва, и уздигнемо га на средишње место искључујући све остале. Човек је у сазнавању рационално биће, али у стваралаштву више него то. Он често упрошћавањем лако долази до разумевања појаве, али не и до схватања њеног постанка.

Стога уствари филозофско тумачење уметничког стварања обраћа највећу пажњу пре свега оном стању душе које самом стваралачком акту претходи, које тек ступа у рационализовање. И на овом примеру види се како је психоанализа омогућила дубље разумевање душевног живота уопште. Морис Вајц са својом „комплексном теори-

¹⁸ *Der Weg zur Vollendung*, IV, 30, Darmstadt 1920—27

јом“ жели то да истакне. „Дефиниција уметности мора стога да буде у изразима комплексних карактеристика.“

Једно је сигурно: уметност иде својим путем без обзира на филозофска тумачења њеног рада и дела. Као да теоријско објашњење не утиче на само стваралаштво у тој области. Уметник тражи да изрази биће свари, своје доживљавање суштински Естетскога. И он може каткад да промаши у своме теоријском тумачењу сопственог стваралаштва, ако, понесен неком рационалном теоријом, превиди целински, добрим делом подсвесни процес стварања у њему самоме. То смо видели код Толстоја. Да споменемо још један пример ради јасноће: Леонардо је стварање сликара посматрао као математички процес и у том смислу написао целу једну књигу. „Чак и кад би било истина да су индивидуална уметничка дела мистериозна, то не значи да је уметност као *к л а с а* такође мистериозна“, каже Штајн.¹⁹

Кад би се филозофија ограничила само на оне акције друштва које су приступачне њеним тумачењима ми бисмо убрзо јако осиромашили. „Уствари не постоји ни леп стил, ни леп цртеж, нити лепа боја; постоји само једна лепота, лепота истине која се открива“, каже Роден.²⁰ Роденов појам истине мора се схватити једино као Естетско праизвора.

Ниједна од основних функција духа, мада се свака изграђује пре свега из саме себе, и изражава на свој начин, није у апсолутном смислу ограничена на ебе. Напротив, свака од њих узима учешћа у функцији осталих. Све су оне узајамно повезане и условљене. Недостатак једне одражава се у непотпуној функцији осталих. Није тешко приметити, нпр., у научном или филозофском делу неког мислиоца ако му недостаје естетски смисао.

Са религиозним моментом је другачије: теоријска антирелигиозност показује се у очигледној погрешности теорије о њој. У сваком раду поред интелигенције и знања за успех се претпоставља разумевање, осећање за све главне области духа.

Уметник спаја лепо појединачне ствари са Естетским Апсолута. Код њега нема света појава и трансценденције већ су они у успелом делу једно. Уметник свладава технику уметничког израза да би продоро до суштине, до Бића, до Естетског као таквог. Он на тај начин од индивидуалног и случајног продире до наиндивидуално Естетскога. Исто тако и човек — било да уметнички ствара или само у уметности ужива — тиме што потискује лично, заинтересовано, појединачно, да би што дубље доживео чисто Естетско, утолико се више продубљује, продуховљава, јача своју идејну одређеност.

Мисаони моменат је у уметничком делу од веома велике важности. Један Гете, Данте, Његош обилују дубоким мислима о човеку и његовој судбини, животу и његовом смислу и оправдању, итд. Може се укратко рећи да они: 1. дају општи карактер своме личном искуству. 2. Доводе у везу човекову судбину са универзалним процесом ствари, и дају томе уметничку форму; и 3. они у свом уметничком стварању активирају све снаге духа, не само ум. Они су филозофи

¹⁹ Stein, T., Forum, 311

²⁰ Роден, *О уметности*, Београд 1956, 61

јер дају решења проблема света и живота, мада не у смислу школске филозофије већ у уметничким симболима.

С друге стране није могућно не приметити у Платоновом филозофском делу уметнички смисао. Он није случајно у младости био песник. Слично је са Бергсоном, Јасперсом и многим другима.

Уколико промене у човековом животу одржавају статус кво ми се можемо за његово објашњење обраћати природи. Али свет културе, већ његово одржање, тим пре његов постанак и развој, нужно упућују на један фактор у њему који сведочи о присуству једне исконске, кроз све промене активне силе упућене вишем, неоствареном. Без покретачке снаге тога фактора не иду промене даље од одржања остваренога. Дух је његово огњиште и полазна тачка.

Али за упознавање тога стваралачког залета није довољно задржавање пажње на историји филозофије. Без осврта на Сократа не можемо разумети Платона, без Платона Лајбница и Канта, без Канта целу Маргбуршку школу или Шопенхауера, итд. Исто тако у науци без Дарвина нема савремене биологије, без Ајнштајна физике, итд. Али сва филозофија губи своју основу ако се не узме у обзир животна мудрост даровитог народа. Из ове ниче, она претходи и врхунској уметности.

Целина човекове мисаоности долази до израза у свему што говори о претходном и следећућем ступњу, о расту и самоосвешћавању духа. Хтели или не сећамо се овде Хегела, уз напомену да тај цели процес не значи само рационализовање већ целинско одуховљавање.

Кад је реч о религиозним мислицима и уметничком тумачењу њих као стубова и носилаца религиозног и уметничког духа мора се напоменути да каткад постоји код њих раскорак између уметничког и филозофског мишљења. Код Толстоја и Достојевског постоји разлика: док код првог, како смо већ напоменули, теоријска мисао иде у раскорак са уметничком, код Достојевског су оне у складу.

„Пуноћу живота не постиже човек само радом својих чула или чак интелигенцијом; он осигурава богатство искуства и одговара бацајући се маштом у калупе живог искуства представљенога у симболима стваралачких личности из разних области,²¹ додали бисмо: а пре свега уметности.

Кален мисли да уметничка дела старих народа, Египта, Месопотамије и Кине не говоре ништа о лепоме већ једино о средствима, о материјалу који служи уметничком изразу.²² То је изгледа погрешно: храмови, гробови и друга дела собом пружају доказ естетске потребе, осећања, тежње, без обзира на говорно тумачење улоге тога момента у њиховом стварању. Уметничко дело говори собом, не естетском интерпретацијом. Као што је логика поникла дуго после логичког мишљења тако и естетика после појаве уметности. Не може се на основу непостојања естетике говорити о недостатку уметничког смисла, интереса, осећања. Перикле је био мртав и дело Фидије урађено пре него што је слободан човек атински почео да истражује и дискутује о лепоти.²³ Зар се из овога може закључити да се тек тада појавио

²¹ Devoraja, *Philosophy, Religion and Culture*, 1973, 23

²² О.с. 35

²³ Уп. Исто место

смисао за лепоту? Или се можемо питати: зар су пре тога уметници били само „занатлије“ стога што се у народу скулпторство убрајало у занате? Ова реченица, дакле, самога Калена побија његово тврђење које смо горе навели.

Ако се вратимо Кајзерлингу он увек тражи истоветности догађања у човеку и природи. Код њега филозоф застаје пред питањем о Апсолуту. „Где незадрживи полет духа оствари себе у формама, где из неограниченог низа могућнога постане неко уметничко дело, ту се откривају у нешто другачијој форми исти ритмови према којима је свеизворна природа створила своје предмете.“²⁴

Може се рећи да се великима у области науке открива природа уколико је у оквиру својих законитости. Али чим је у питању природа као целина она им се приказује једино као уметницима, филозофима и религиозним мислиоцима. Јер доживљај целог је више него доживљај макар и свих појединости датог. Цело носи карактер првобитности, нечега што се не сазнаје део по део већ једино првобитним актом духа, доживљајем који не мора да се јави ни код познаваоца свих појединости у природи.

Осећа се код Кајзерлинга близина пантеизму. Он га нипошто не би признао јер осећа његову површност. Али недостатак религиозног узмаха, који он у своме слободномислилачком полету не сме да призна, чини да његов ред мисли нужно води у суседство пантеизму. Има више места где се то осећа; овде спомињемо једно: „Али ритмови по којима су велики духови, покорављујући се своме слободном, најличнијем нагону, остваривали своја дела, исти су као они који су одувек важали и у бесконачном простору управљали кружењем небеских тела, као и постојањем и нестајањем живота на најбезначајнијој планети.“²⁵

Уопштава Кајзерлин све даље док не дође до целине природе. Следује он својој „душевној потреби за јединством, „али увек само до граница целе природе. Даљи корак, који смело чини религиозни мислилац, он не чини јер жели да остане филозоф у осећању као да до тле иде сигурно сазнање. Поред свег смелог узлета његовог духа, који показује одличне резултате спекулације, наука га је обуздавала не дајући му да начини корак који би религиозни мислилац његовог ранга слободно начинио.

Исто тако не осећа се његово уверење о постојању једног „сасвим другог света“ у следећим речима: „Они велики људи у којима се јавља ехо сфера сазнали су у чисто човечанскоме најистинитији симбол природе. Јер нигде се човеку не открива непрекидно ново стваралаштво ако не у најслободнијем залету у који се упушта његов дух.“²⁶

При томе не подвлачи Кајзерлинг довољно да форма није стваралац, већ створено; она је израз стварања; она је услов стварања који се показује у току самог стварања. Стварање је формирање, уобличавање, док се садржина непрекидно мења. Сама форма по себи није доказ стваралачког акта, већ мора да има садржину да

²⁴ Das Gefüge, 228

²⁵ О.с. 230

²⁶ О.с. 231

би то била. „Царство смисла лежи изнад сваког интелектуалног уобличавања.“²⁷

Дакле, ту је религиозни мислилац ближи истини него Кајзерлинг. Бог ствара, даје облик, али његово апсолутно стварање је у томе што даје и садржину. У томе је разлика између релативног и апсолутног стваралаштва.

Ако би се тврдило да ми пројинирамо своје доживљавање универзума као јединства — што би психолошки било лако схватљиво — било би то исто тако разумљиво као тврђење да доживљај јединства универзума има супротан правац: да полази од самог универзума и пројинира се у нашој души. Кајзерлинг мисли да човеков дух ствара јединство по својој унутрашњој условљености, али нама се чини да је исто тако могућно замислити да је то одраз утиска света, да је реакција на доживљај њега.²⁸ Стога се Кајзерлинг позива на најиндивидуалнију активност духа, на уметност. „У процесу уметничког уобличавања и његовом заустављању на стварности имамо пред очима непосредно дејство иманентних закона, на које иначе можемо закључити само посредно.“²⁹

Треба поставити питање да ли у своме стваралаштву уметник постаје учесник у апсолутном стваралаштву стога што оно прелази кроз њега. Кад се Кајзерлинг зауставља на духу уметника он уметност искључује из универзалног стваралаштва, управо, укључује га у природу

За увек су стари Грци многим појмовима одредили право значења, па тако и односу појмова религија, филозофија, мудрост. Филозоф ће и по Кајзерлингу остати „љубитељ истине и мудрости“, како су то већ Грци истакли. Данас се често заборавља на мудрост. Јер, из страха да се не буде довољно егзактан остаје се код „теорије.“ Кајзерлинг жели да ту исправи понешто. Пре свега он одређује право место религије у мисаоном и уопште духовном животу човека.

Он каже: „Циљ је у томе не да се поново оживи религија у њеном првобитном облику, него појава свих животних облика оствари у том смислу да се нађе њен чисти облик.“³⁰ Јер: „Као што у сваком човеку пулзира вечни живот, тако се може у сваком позиву довести до израза оно најдубље — само га мора човек да испуни сопственом дубином.“³¹ Тако и наш живот добија своје право место у целокупности ствари: „Живот добија само онда смисао кад његови емпиријски процеси не значе последњу инстанцију, већ постану изражајна средства нечега вишег.“³²

Зато филозофија добија обухватнији задатак од теорије. Свој прави задатак испуњује филозоф кад се окрене животу, мудрости, мисли о самом осмишљеном животу. „Он мора да се од идеала потпуне научности окрене мудрости, тј. животу условљеном сазнањем,

²⁷ Philosophie als Kunst, 141

²⁸ Ур. Das Gefüge, 190

²⁹ О.с. 204

³⁰ О.с. 496

³¹ Исто место

³² Schöpferische Erkenntnis, 72

и да усредосреди своју свест на царство смисла. У том циљу мора он да научи духовне снаге којима влада пренесе са површног представљања на средишни живот и утка их у овај.³³

Кајзерлинг увиђа да у томе има и религиознога, не само филозофскога. Јер је филозофска тежња упућена преображењу целог живота, његовог бића, а не само увећању знања и умења. Има она како филозофски тако и религиозни, како уметнички тако и животни карактер. Она повезује душу и дух „на највишој основи знања.“ Зато Кајзерлинг очекује много од оживљавања интереса за мудрост: „Мудрац има да постане самосталан ауторитет за општу свест.“³⁴ Јер он показује како су „разумевање и биће повезани што омогућава непосредно утицање првога на друго.“³⁵ И даље: „Мудрац представља највише испуњење у концентрацији које се може замислити с ове стране свтости.“³⁶

Потребно је овде напоменути да је Кајзерлингова заслуга што је скренуо пажњу на источњачку мудрост, пониклу из религиозног приступа проблемима света и живота, и њену разлику од западног, рационално научног, који води теорију али оставља живот изван свога домена, управо не изводи теорију из живота, већ живот из теорије. Код Кајзерлинга нема токова мисли који су у суштини преношење источног духа на запад, чему би следовало вештачко размишљање, које се иначе показало у антропозофији, теозофији и сличним покретима. „Корен је наш у антици, а не у истоку.“³⁷

Мудрост укључује гледишта, судове, становишта, а тиме и поступке, изразе у њиховом духу. Између мисли и поступка ту нема празнине. У учености није тако; ту између знања и поступка може бити понор или бар делимично неслагање. У питању су ту два домена људске личности: рационализоване свести и освешћенога духа.

Кад Кајзерлинг признаје једино мудрацу-филозофу вођење школе мудрости коју је основао, осетио је једну истину: није то школа у вжем смислу речи. Мудри, тј. изразито мисаони људи постоје у народу и они активирају, подстичу, срећују мисаоност своје срећне, обично не долазећи до филозофије у школском смислу речи. Живи у широким слојевима народа мисао, чисто мишљење као функција прераде животног искуства у афоризам, уметничко или религиозно дело, у моралну сентенцију. Тако је и могућно да религиозно учење буде прихваћено и ношено од широких слојева народа, али и даље. Како је грчки народ учествовао у делимичном формирању или бар преношењу са разумевањем оне целе мисаоне зграде уметнички обрађене у Одисеји, Илијади, делима Хезоида и других, а да није био мисаоно стваралачки учествовао у њима? Или исто са српским народом и његовим умотворинама, нарочито епским песмама пуним мисли о слободи, храбрости, чојству, пријатељству, тузи, радости, племенитости... Индуске религиозне химне, стваране и ношене од целог народа, пуне су мисли, истина, учења о животу и васиони у свој њиховој бесконачној разноврсности.

³³ О.с. 143

³⁴ О.с. 150

³⁵ О.с.

³⁶ О.с.

³⁷ Der Weg zur Vollendung, IV, 5

Велики утицај религиозних, моралних и уметничких дела могућ је јер у ствари одговара духовној активности широких слојева народа. Што овима не одговара брзо нестаје. На душевно неактивнога појединца или групу не може да утиче ни дело највише вредности. И обратно, на основу појаве великих дела културе може се закључити на жив интерес и велику даровитост средине у којој ничу.

ХЕРБЕРТ РИД

Херберт Рид следује Фидлеру и тврди да је уметност „главно средство у развоју људске свести.“³⁸ У наше доба науке и филозофије тешко је схватити, мисли Рид, да уметност иде својим путем и ствара себи лично доживљену слику о посебном месту и времену и то такву да ју је могућно имати једним актом визије. Тај начин доживљавања независан је од интелектуалног и разликује се од логичког, научног и носи у себи своје оправдање. Рембрант приступа свету другачијим менталним актом него Спиноза, али обојица имају право на своје држање. „Уметност има прво место и примарну функцију у развоју свих виших способности које стварају људску културу,“³⁹ истиче Рид. И то, она не иде ка свеобухватноме, ка целини датости, већ ка појединачноме, индивидуалноме и његовој суштини. Али је зато естетска активност претходник сваке интелектуалне. „У очеку је била слика.“⁴⁰ „Филозофија представља непрекидан рад духа на остварењу разумевања суштине бића“ и постизања све јаснијег сазнања о њему.“ Али је филозофија ишла више за логичким изграђивањем сазнања. Управо, полазила је од тога да је то могућно. Међутим, развој интелекта иде за развојем уметности, уметничког духа. Дух се, као структура мишљења остварује: „... онолико колико уметник оствари симболе за претстављање стварности. Уметник остварује ове симболе постајући свестан нових аспеката стварности и изражавајући своју свест овим новим аспектима у поетским или пластичним сликама.“⁴²

Прво се човек споразумевао знацима, сликама, симболима. Тек после тога јавила се реч. „Прв речи била је слика, а први покушаји човека да одреди ствари били су сликовни покушаји, слике угравиране или изгребане на стенама или у пећинама.“⁴³

Уметност се не развија сама за себе, већ у целини духа, са мањом и емоцијама, донске чак и са разумом и мишљењем. Она не ниче из ритуала, како су неки тврдили, нити му претходи; она се јавља са њиме. Пренсториска уметност је одговор на виталне потребе.

Овде бисмо убацили примедбу да Рид недовољно наглашава чисто духовни полет. Човек не реагује само на животне потребе, он им приступа и активно их прерађује. Само тако могу да се оправдају речи Рида кад каже: „Ја радо сматрам да су уметници побед-

³⁸ Read, H., *Icon and Idea*, Cambridge 1955, 17

³⁹ О.с. 18

⁴⁰ О.с. 88

⁴¹ О.с.

⁴² О.с. 53

⁴³ О.с. 20

ници који воде свој народ ка новим димензијама стварности, и мислим да је чињеница да је у најзначајнијим епохама развоја уметности уметник радник, често непризнат.⁴⁴

Уметност се мора замислити као „једна врста сталног напона, слепог инстинкта који вуче ка светлости, открива прозор на вели ништавила, и освешћује значајне форме. Специфично естетски акт се мора схватити као откривен сегмент реалности, који успоставља своје димензије и одређује своје облике. Реалност ми тим путем артикулишемо, а да то чинимо омогућено је само на основу своје уметничке форме.“⁴⁵

Уметност није узгредан продукт ритуала, мисли даље Рид. Стога што се јавља заједно са ритуалом није истоветна са њиме. Треба имати на уму да „ниједна људска способност не јавља се изолована; уметност се јавља у примитивном човеку и детету, у шкрабањима и нужном упознавању карактеристичних знакова; али се то не би развијало... да није било намере у том развијању, жеље да се иде даље у цртању.“⁴⁶

Рид наглашава везаност уметности са животним еланом. Можда би јаче него он требало нагласити духовни елан, моменат потребе за духовним овладавањем покрета, чак и упознавања околине. Али зато Рид истиче животну потребу која се изражава у уметности, њену изражајну снагу која је првобитна, изворна. Уметност није ствар учења, већ одговара самом животу. „Преисторијски човек није научен, он је рођен.“⁴⁷ Он је начинио „један субјективно телесни одговор на објективно добри лик.“⁴⁸

Тако је уметност везана за одржање, за остварење сношљивих односа са околином. „Уметност је постала кључ... за одржање.“⁴⁹ Рид каже даље: „Можемо замислити идеално уметничко дело у коме су потпуно присутни виталност и лепота и то савршено усклађени; можда се такав моменат десио кад је нацртан бизон из Алтамира.“⁵⁰

Уопште се може рећи, према Риду, да су „уметности биле средства помоћу којих је човек постепено схватио природу ствари. Уметност није никад претстављала покушај да се схвати реалност као целина. Никад она није била покушај да се представи целокупност појава. Пре је то било постепено упознавање и стрпљиво утврђивање онога што је карактеристично у људском искуству. Тако се уметничка активност може обележити као једна врста кристализације која полази од аморфне области осећања, од форама које су карактеристичне или симболичне. На основу те активности постаје могућан „симболичан разговор“, те као таквом следују, као конзеквентни модули мисли религија, филозофија и наука.“

Последња реченица упућује нас на мисао да и уметност не остаје код појединости, како Рид са још неким мислиоцима тврди, већ да иде ка целини мада то не долази до свог пуног израза. Не би

⁴⁴ О.с. 38

⁴⁵ О.с. 20

⁴⁶ О.с. 30

⁴⁷ О.с. 30

⁴⁸ О.с. 29

⁴⁹ О.с. 32

⁵⁰ О.с. 18

иначе било могућно да се у уметности, макар на ступњевима њеног вишег развоја, јављају идеје о целини стварности, о смислу и циљу не само живота већ и целокупности ствари. Треба само мислити на дела Дантеа, Гетеа. Његоша, Милтона и слична дела. Многе мисли и тумачења света и живота јавили су се пре у уметности него у филозофији. Ако се посматра цела историја људске мисли пре би се рекло да су тумачења целог процеса света прво поникла у уметности и религији, затим тек у рационализованом облику у филозофији. Уметност претставља непосреднији узајамни додир људског духа са универзалним током ствари него филозофија. У прилог тога говори и чињеница коју и сам Рид истиче, да „уметности припада прво место и примарна функција у еволуцији свих виших способности које сварају људску културу.“⁵¹

Тим пре се то може рећи кад Рид излаже да је религија у најтежњој вези са уметношћу. Све то долази до израза, мисли он, јер човек открива у себи „Једну силу стваралаштва.“ И то, пита се Рид: „Како би могао човек уопште да замисли Бога да није открио божанско стваралаштво у себи?“⁵² До појма трансценденције дошло се такође на основу првобитног упознавања естетског као таквог. Првобитно недиференцирани доживљаји ствари чини подлогу религиозног и филозофског приступа свету. „После векова развоја то издавајуће акције и осећајности пошло је путем који је довео до рационализације религије и интелектуализовања уметности.“⁵³

Можда је потребно нагласити да ни религија нити уметност не могу никад да се потпуно рационализују. Али, рационално у њима представљао би посебан проблем.

IV Део

НАУЧНО ОДРЕБЕНА МИСАО

а) О истини

Тежња истини осамостаљује се постепено ослобађајући се својих непосредних предмета и постајући сама себи довољна. Истина као таква, чак и неодребена неким предметом, постепено, у све јачој мери, постаје њен основни тон. Тако се долази до тога да истина дође испред свега, да се тежи за њом без обзира на могућности њеног потпуног постизања. Може се, тако, живети за истину, у њој, ради ње. То је стање душе суштином упућене у познатој и упознаваној истини. Између стања напрегнутог тражења, и оног постигнућа, праћеног великим задовољством — креће се тако душа истраживачка по својој суштини. Сама тежња за истином постала је чињеница. На почетку њеног развоја налази се воља за поседом нечег употребљивог; на крају чист акт тежње упућене истини или испуњене њоме. Акција и постигнуће сусрећу се ту у тајанственом јединству. Истинито и лепо, свето и добро носе у себи одгонетку те вечне загонетке

⁵¹ О.с. 59

⁵² О.с. 15

⁵³ О.с.

човековог постојања и развоја. Њихови носиоци, каткад у небичном облику, приказују своје постојање и воћење духа.

Зато Виделбанд мисли да истина може да се посматра као: „циљ нашег рада, вредност наше тежње, добро нашег поседа, предмет наше воље.“¹

Резултат научног истраживања може да буде тачан. Али то још није пуна истина. То је пре апел на целину наше духовне личности да пође даље у своме незаустављивом тражењу истине. Јер тачност се односи на појединост, док је истина ц е л о, јединствена и неограничена. Тачност је опажај, истина је доживљај; тачност ангажује чула и пажњу, истина личност у свој њеној разноврсности. Што је још важније: тачност чини пажљивијим, истина мудријим. Зато Јасперс каже: „Истина је бескрајно више него научна тачност.“²

Може се чак рећи да је доживљај истине једна конверзија у маломе. Ко доживи истину постаје други човек јер је упалио у себи неугасиву тежњу за њоме или уколико је већ има учинио ју је жарштем све своје стваралачке активности.

Доживљај истине је један од оних који наше просторно-временски везано биће уздиже у свет идеја, слободе, у стварност надискуствену и недостиживу средствима за одржање. Зато доживљај истине представља за нас не само сагледање у љубави тога правог света већ и продор у њега. Од њега даље свака наша акција добија посебан карактер.

Стога није чудо што наука често прелази свој ужи оквир и иде у филозофију, а филозофија у религију.

Од доба ренесанса, са његовим окретањем природе и великим успесима у њеном истраживању, вера у науку је непрекидно расла. Прошли, XIX век био је чак склон да све мери научношћу, навком као највишим мерилом истине. Као да није човек стварао високе вредности изван науке, и сналазио се у свету духа и без ње. Тачно је да је научно оријентисан човек запада у најјачој мери оспособљен за стварање удобног живота и избегавање његових сметњи и болова. Он је напредовао у погледу спољне моћи, снаге и политичке моћи.

Наше научно истраживање природе уводи нас у области њених промена, реда и законитости у њој. Нарочито нам је приступачно оно што је у природи законско, што се периодично понавља и приступачно је нашем математичком схватању, нашој склоности за рационализовањем. Јасперс каже: „Тежња за истином, то достојанство човека, порекло је модерне науке у њеној суштини, у суверенитету његове слободе да може сазнавати.“³

Мислило се једно време да треба само спроводити принцип: „Све је мера и број.“ Кант, мала је и сам говорио о природи „у границама ума“ огласио је све изван тога за „апорију“ и неприступачно осветљавању умом. Мислило се, дакле, само о спровођењу научног приступа природи и сваком проблему који из тог сусрета ниче.

¹ W. Windelband, *Der Wille zur Wahrheit*, Heidelberg 1909, 5

² Jaspers, K., *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, 352

³ Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950, 3

Од првих разграновања свести прати човека мит, слика, симбол који му решава загонетку свега око њега: сунца на изласку и заласку, порекла кише и ветра, душе у сну, на јави и после смрти, постанак човека и свега живог, итд. Сви наивни одговори на та питања ничу из његове потребе за знањем, за истином о природи. Кроз векове се ти одговори мењају да најзад добију облик науке.

Није, дакле, наука поникла из неке друге потребе до из потребе за знањем, за сазнањем, из истинољубља. Исконски је људски дух истинољубив. Укратко се може рећи: 1. наука ниче из потребе за сазнањем о природи. 2. Она је у вези са религиозним мишљењем, допуњује се њиме и узајамно замењује све до највиших ступњева обојих. 3. Уметнички смисао показује се у томе сложеном процесу као формативан. Он пружа слике, целинске изгледе сазнаних предмета и промена ствари, открива стваралачки моменат у целокупности. 4. Морална личност скреће пажњу на употребу знања у понашању и држању самог човека. То је један од извора везе човек-стварност. Он тиме приступа науци као средству за олакшање рада и осмишљање живота.

Опасност по развој чистог научног духа представља претерано наглашавање користи од резултата његовог рада. Само истраживање води чиста жеља за сазнањем. Наука мора да остане „теоријска“ ако жели да се очува скретање у правцу службе практичним потребама. Није тешко направити разлику између научника и проналазача. Не значи то да овај други не треба да постоји, већ да не може и не сме да замени првога. Може се рећи да сама наука, поникла из изворне потребе духа за истином, постаје и сама себе све јасније свесна као таква. Њена вредност је у задовољењу те потребе, а не у коришћењу њених резултата за потребе дана. Изјава самих представника науке у том смислу има веома много. Наводимо само неке од њих. Тако Томсон каже; „Неопростива је ускост духа коју представља мишљење да се наука може пенити само по њеним практичним плодовима, а не по њеној илуминозности.“⁴ Ајнштајн такође наглашава: „Ако наука не жели да осиромашни не сме да има пред очима практичне циљеве.“⁵ А Мавит тражи: „У наше доба добро је да има људи способних да се посвете интелектуалном раду без обзира на непосредну корист и живе за незахвално истраживање неке истине од које можда неће бити користи.“⁶

Са психолошког и практичног гледишта посматра науку Јум кад истиче да бављење њоме пружа: „Подједнако сналажење и укус за књиге, друштво и послове, и чува у понашању ону тачност и финоћу, коју доноси нега истих наука, а у послу поштење и брижљивост, који су природни резултати праве филозофије.“⁷

Као интересантност да споменемо овде једног старог писца, иначе религиозног мислиоца, који долази до готово истог гледишта: Лукијана из Самосате⁸ по коме наука говори кандидату за научни

⁴ Tompson, J., *Introduction to Science*, London 1934, 44

⁵ Einstein, A., *Mein Weltbild*, Amsterdam 1934, 44

⁶ Mavit, *Intelligence creatrice*, 10

⁷ Hume, D., *Inquiries Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, 3

⁸ Лукијан из Самосате, *Изабрани списи*, I, 13

рад: „Украсићу ти душу... многим лепим врлинама: мудрошћу, правичношћу, побожношћу, нежношћу, скромношћу, памећу, уздржљивошћу и љубављу према свему што је часно... Знаћеш сву прошлост и садашњост, а уз мене ћеш моћи да предвидиш чак и оно што ће се десити у будућности. Научићу те, уопште, свим људским и божанским стварима.“

Искусства савремене психологије говоре у вези с тиме: 1. да су све одлике духа које Лукијан спомиње у вези са духовним стваралаштвом уопште, дакле са оним не само у науци, већ и у религији, моралу и уметности; и 2. да су оне не само последице бављења овим областима духа, већ у с л о в за успех у томе. Дакле, то је карактеристика културног стваралаштва уопште.

Наука није првобитно била култ, није имала религиозни облик које било врсте — она је била одувек знање, мисао, израз радозналости, нагона за сазнањем. Неодвојена од осталих димензија духа, и у служби њима, она постаје временом самостална, и чак каткад иступа као да је изнад осталих. (Wash и други). Само зато што је свест прачовека била комплексна, и у њој се прво развијала до приметног облика религија и уметност, а тек касније наука у оном облику у коме је ми данас замишљамо — може да изгледа религија као први облик науке.

Није могућно набројати све што нам је пружила наука уводећи нас у отворено гледање природе. Лепоте природе откривају нам лепоту творца природе. Ред у њој набацује мисао о реду, хармонији коју мора да ствара онај који их уноси у природу. Сама створеност као таква доводи до мисли о светости онога који је нестворен.

Али, границу носи наука већ сама у себи. Човеков дух није тако створен да једном својом упућеношћу продре до коначних решења свих проблема које му његов живахан дух намеће. Ма у ком правцу да упути своја осветљавајућа старања, он наилази на границу.

Постепено, са развојем објективно-психолошког и поетског приступа науци, јача се свест о специфичности ње саме, и у исто време сазнање да су равноправни са њеним приступима стварности религиозно-моралног и уметничког духа и мишљења. Јављају се мисли у великом броју, од којих ћемо навести само неколико, које констатују да наука није свемоћна нити су јој приступачни сви проблеми које човек мора да решава по нужди свога стваралачког полета.

Тако Касирер⁹ каже: „Облици ствари како су оне описане у научним појмовима постају све више само формуле.“

Или, како наглашава Томсон:¹⁰ „Наука доноси велико богатство у сировом материјалу, али архитектонски дух се мора тражити у филозофији.“

Ако се истраживање природе замисли и као завршно не долази се тиме до објашњења онога што је човека довело до стварања културе.

Значи да се сасвим природно од научног прелази на филозофски приступ проблемима. Научник је упућен својим интересом посебном, партикуларном, појединачном. Филозофски приступ стварима

⁹ Cassirer, E., *An Essay on Man*, New York 1953, 185

¹⁰ Thompson, oc. 133

је општи упућен свеобухватној целини, дакле и трансцендентноме. Само биће није у оквиру научног мишљења. Има у филозофском мишљењу нечега што га чини блиским научном, али исто тако и религиозном и уметничком. Суштински је оно ипак филозофско.

Због немогућности да се у текућој мисли сваки појам тачно одреди долази каткад у самој науци до мешања области доживљавања. Тако кад Спенсер каже: „Преданост науци је тиха служба богу,“ — слично Роден и многи други — он уствари мисли на рад на остваривању надискуствених вредности уопште, дакле и уметничких и моралних.

Даље мора да иде научни дух од самих ствари, од делова природе и промена у њој. На своме путу који је тражење он се код ових не зауставља већ иде ка идеји, ка смислу, ка покретачким снагама свега тога. Јер он не тражи само ствари, чињенице, већ смисао њихов. Верује научник да ће на крају доћи до самог стваралаштва. Дакле, он нужно прелази у филозофију.

Сам Едингтон осећа недовољност научног става кад је у питању објашњење појава. Он каже: „Полазећи од етра, од електрона, и других физикалних оруђа нећемо никад продрети до свесног човека и наћи образложење тога шта чини његову свест. Можда ћемо доћи до једне људске машине, која реагује рефлексима на своју околину, али никад не стижемо до човека обдареног умом, и који се осећа морално обавезним да тражи истину, била то истина о етеру, електронима или о религији.“¹¹

Навикнути да о потреби извесне мере одрицања од удобности живота, скоро неку врсту аскезе за предан душевни рад слушамо најчешће од религиозних мислалаца, изненадимо се кад скоро исто нађемо и код научника, боље рећи од сваког ствараоца на пољу духовне културе уопште. Тако нико други него Ајнштајн пише:¹² „Пре свега сам убеђен... да је један од најјачих мотива који води уметности и науци, бекство од свакодневнице, са њеном болном суровошћу и неутешном пустином, од веза са вечно променљивим сопственим жељама. То гони финије осетљивога из личног постојања у свет објективног сагледања и разумевања... Али овој негативној побуди придружује се једна позитивна. Човек тежи да уобличи на колико толико одговарајући начин упрошћену и прегледну слику света, и тако превазиђе свет доживљаја тиме што га до извесне мере том сликом замени. То чини сликар, песник, спекулативни филозоф и природњак, сваки на свој начин. У ову слику и њено уобличење усади он тежиште свог осећајног живота, да би тако потражио мир и сигурност, које у преуском кругу променљивог личног доживљавања не може да нађе.“

А наш мудри научник Јован Цвијић каже: „... да људи велике научне активности немају кад и не мисле много на удобности живота, нарочито у млађим годинама. Ко се тада сувише раскомоти, он олабави, и комодитет му постаје главно у животу. Боље је остати

¹¹ Eddington, *Das Weltbild der Physik*, Braunschweig 1931, 336

¹² О.с. 166

природнији и мањим задовољан. Али не треба то узети као принцип и с намером гледати да се постане некултуран.¹³

Казали смо у почетку наших излагања да целинска слика света зависи од тога да ли ће мислилац доживети стварност као светост и добро, истину или лепоту. Изграђен и појмовно изражен тај прадоживљај дао је религију и морал, науку и уметност. Од многобројних претставника ових области културе узели смо поједине, који су нам се чинили погодни за представљање њима одговарајућег става према свету. Долазимо сада на онога који стварност доживљава у знаку Истине, дакле онога који је израђивао науку.

Потребно је истаћи да се до истине не долази суђењем; истина се доживљава целином сопственог бића. Она је додир бића и Бића. Отуда она води не само духовни елан већ и сам живот. Доживети истину значи ући у свет надискуствених вредности, изменити сопствено биће, постати други човек. Није то само теоретска вредност; она је целинска. У истини се сусрећу два света: искуствени и трансцендентни.

Један изграђен филозофски систем не стиче се корак по корак, мисао по мисао, да би се завршио као што се завршава кућа или нека машина. То је, напротив, једно изграђивање првобитног доживљаја који тражи свој филозофски облик. Не тражи филозоф свој став према свету полазећи од света, од чињеница, од појединачних знања, већ обратно: од свога првобитног доживљаја света он тражи чињенице, појединости које омогућавају своју неразвијену слику света, и приступа свету да би у њему нашао материјал за изграђивање свакоме приступачне зграде света — како ју је он непосредно доживео, затим мисаоно обрадио, оцелотворио. Он свету истине приступа преко и помоћу већ утврђених истина које му служе остварењу, уобличавању његове, исконски доживљене истине. Свака од основних истина за њега је „априорна“, јер му се јавила нужно, скоро пре свега пуног освешћења. Једно исто знање, једно стање у научном истраживању служи за изграђивање разних, чак и противречних филозофема. Код Грка, кад су научно, објективно утврђене чињенице о природи оиле релативно скромне, било је различитих праваца и школа филозофије. Платон, Аристотел, Хераклит представљају стубове на које се ослањају разни правци мишљења, мада је знање на које су се ослањали било још у повојима.

Кад Дриш каже: „Само знање није од овога света и не пропада у овом свету¹⁴ он не мисли на знање као склп научно утврђених чињеница из области природе и друштва, већ на истину о њима. О томе он говори опширно, али се овде не можемо упуштати у излагање.

Још је Хераклит увидео да „гомила знања не означава присуство разума!¹⁵ Ми бисмо данас казали да ум не напредује упоредо са знањем.

¹³ Цвијић, Ј., *О научном раду и нашем универзитету*, 57

¹⁴ О с. 57

¹⁵ *Wirklichkeitslehre*, Leipzig 1927, 327

Истакнути физичар Макс Планк сматра да оно што открију егзактне природне науке нужно намеће претпоставку „власти једног свемоћног ума који управља природом.“¹⁶

Појам највишег знања не односи се на збир чињеница датих сад и овде; то је знање о унутрашњој структури, о смислу појава и њиховом односу према целини природе. Није количина знања истакла међу највеће Коперника, Галилеја, Њутна, или Ајнштајна, Планка и друге који су мењали слику о природи, већ њихово разумсвање, тумачење, умно доживљавање природе. Они су откривали свет природе на основу знања које можда није веће од знања неког писца лексикона.

Хеберлин на основу сличних размишљања каже о целокупној филозофији да она „Није тежња знању, већ љубав према мудрости.“¹⁷

Фолкелт истиче стога значај личног, психолошког доживљавања знања, и каже: „Ако појмовно знање треба да постане моћ воље и живота, оно мора да се приближи личности, прими емоционални карактер, згусне се у афектуозну веру, уздигне се до присности и снаге светог убеђења — дакле да иступи из елемената појма, и изгуби карактер чистог теоретског знања.“¹⁸

Једну врсту конверзије у маломе представља унутрашња истинитост, истинитост пред собом; она не долази споља, већ ниче додуше из додира са људима и, пре свега, из сагледања бесконачности природе као дела и носиоца свега идејног, не само датости, — дакле: истинитог и лепог, светог и доброг. Али једном остварена незауствано се шири и снажи у свима областима духа. Да је тако види се из чињенице да велики карактери, људи несамерљиве дубине и снаге духа ничу, јављају се, и — видљиво и невидљиво — носе целокупан вредносни живот своје средине.

Није сва истинитост, нису све истине — ако се може говорити о посебним истинама — изражене у филозофским, логички тачно омеђеним појмовима. Доживљавају истину многи, у разним областима живота духа, који и не осећају као неизбежну потребу да собом доживљене истине појмовно изразе. Али свет са истином сваки осећа као свечан тренутак, као откриће које баца светлост на цео живот. Јер није само филозофски обрађена истина значајна за живот. Религиозна истина задовољава онога који упућује свој унутрашњи поглед Богу; морална ономе који налази божанску истину у свом поступку, раду, стваралаштву; као што естетска душа у лепоти налази највишу истину, којом освећује и осмишљава не само свој живот већ и универзални ток ствари. „Истина израста из свих облика Обухватнога“, каже Јасперс.¹⁹ А кад Тагоре каже: „Истина је свуда, и стога је свака ствар предмет нашег сазнања. Лепота је свеприсутна, стога свака ствар може да нам пружи задовољство,²⁰ — може се приметити да такође и сваки успех у сазнању неког предмета доноси задовољство. Није само уметност извор уживања. Религиозни немерљиву радост доживљава у дозивању Бога, морални у извођењу

¹⁶ *Herakleitos von Ephesos*, her. v. Diels, Berlin 1909, 40

¹⁷ Planck, M., *Religion und Naturwissenschaft*, 5. Aufl. 1958, 28

¹⁸ Häberlin, *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, Zürich 1930, 15

¹⁹ Volkelt, J., *Aesthetik*, III, 527

²⁰ Tagore, R., *Sachlana*, Calcutta 1919, 188

моралног акта, исто као и научни и уметнички дух у своме остварењу. Сваки додир са Апсолутном вредношћу — а нарочито активно стваралачки — праћен је задовољством. Једино постизање кориснога доноси пролазно задовољство. Зато га посматрамо само као побуду за остварење идејнога.

Може се рећи да научни дух прелази у филозофију уколико прелази оквире истраживања природе, религиозни уколико појмовно обрађује откривене истине, морални уколико мисаоно обрађује своје држање и понашање, доводећи га у везу са универзалним током ствари, док уметник чини истину присном, саосећајно наглашеном. Ако тајанственост јединства личности, коју као посебност схватамо и поред све разноврсности у њој, прихватимо као реалност, а ми то чинимо свакодневно у саобраћају са људима, онда то исто можемо пренети и на друштво. Свака друштвена заједница је јединство бесконачно разноврсних акција његових чланова. Говорећи о томе Касирер каже: „Карактеристично је за природу човека да он није ограничен на само један специфичан приступ стварности, већ може да бира своје гледиште и прелази са једног аспекта ствари на други.“²¹

Тако је доживљај истине, у ком било аспекту се она појединцу указивала, пратилац човека који ствара културу и у њеном значају остварује своју везу са њоме. Нема те области живота која не би за своје идеално, пуно остваривање захтевала везу са светом истине. Са кога било гледишта да човек приступа животу и раду идеја лебди пред његовим очима. То је оно што цео човеков рад чини културом као стварношћу која не подлежи законима узрочности, већ се њиме служи као полазном тачком. „Човек нека буде истинит, нека има смисао и вољу за истином, „мисли Натроп.“²²

АЛФРЕД НОРТХ УАЈТЕД

Око почетка нашег века, истовремено са изменом става егзактних наука према природи свога сопственог испитивања, јавља се и у филозофији измена става према науци. Ханс Дриш на основу својих експерименталних испитивања на морском жежу долази до уверења да у живој природи налазимо на један фактор који је неприступачан механистичком тумачењу. Хемија и физика нису довољне за објашњавање промена у органском свету, мисли он. Биологија налази на појаве које је чине посебном науком јер се оне не могу тумачити физичко-хемијским променама. Појам каузалитета се мења. Слично у самој физици. По Планку атом се каткад понаша ирационално, онако како се не би очекивало по логичким претпоставкама.

Уопште се научнику намеће сазнање да је његов домен само констатовање, указивање на ствари, чињенице, промене и ред, на законитост у њима. Али: „Сва такозвана чулна извесност може да нас убеди само о садржају ствари: боји и тону, чврстом и меком, топлим и хладном. Но да све то постоји ... то лежи изван самог опажаја, то је управо изван искуства ... Егзистенција се може увек

²¹ О.с. 216

²² Natrop, P., *Sozialpädagogik*, 5. Aufl., Stuttgart 1922, 112

мисаоно додати, на основу нечег другог, а не на основу непосредно датог реда ствари."²³ Или, како то Кронер краће каже: „Дато говори о даваоцу“ тј. о његовом постојању.

Тиме се цела слика науке мења. Јавља се освешћавање релативности научног става према свету, његове могућности и границе. Самокритичност научног ума иде упоредо са његовим успесима. Нестаје свест о свемоћи науке, а с тиме упоредо јача свест о значају, неопходности, улози других димензија духа у општем човековом приближавању истини. Слаби уверење да је научни поглед на свет, нарочито као натурализам, једини пут сазнања.

Можда се најјаче истиче немоћ науке пред светом морала и религије, док уметност никад није истицала потребу свога самооправдавања, и поред свога ирационалног карактера. Додуше, и карактеристично: док су се каткад у појмовима филозофије јављали антифилозофски покушаји представљања религије као наивног и надживелог става према стварности, то није био никад случај са уметношћу. Увек се признавала аутономија уметничког духа, док је религиозни то морао да доказује. Тако је било у прошлом веку, добу натурализма, док већ почетком нашег века долази нагло опадање натурализма. Мења се тиме став према самом научном духу, а тиме и према осталим областима културног рада. Тим пре се ова промена показала у филозофији.

У вези са нашим задатком да представимо филозофе који се оријентишу углавном према науци узимамо једног истакнутог филозофа англосаксонске групе. То је Алфред Норт Вајтед. Главни разлог што ћемо се зауставити на њему лежи у томе што је био истакнут како у самој науци, као физичар и математичар, тако и у филозофији као представник правца који се јавио и већ довољно изразио у нашем веку. Он је систематски изразио недостатке натурализма и истакао којим правцем научни поглед на свет има у будуће да се развија. У доста јасној мери чинили су то пре њега неколико њих, али не тако изразито.

Вајтед означава, дакле, очигледну прекретницу у филозофском приступу научно изграђенога погледа на свет. Он каже: „Спекулативна филозофија представља покушај одређивања оквира кохерентног, логичког, нужног система општих идеја помоћу којих би се могао интерпретирати сваки елеменат нашег искуства.“²⁴ А наше искуство говори о нечему што превазилази физичко-хемијске промене.

Један је од средишних проблема филозофије од њених почетака проблем бића. Зимел га обележава као „најфилозофскији од свих филозофских појмова.“ У решавању тога проблема могу се констатовати два схватања. По првome биће је оно Нешто што је иза својих појава, њихов ослонац и узрок. То је егзистенција независна од својих појавних облика и наших опажања. Оно је статично, непроменљиво, супстанцијално. Друго схватање истиче његов динамички, стваралачки карактер. „Као што за филозофа бића искуство да у

²³ Simmel, G., *Hauptprobleme der Philosophie*, Göschen 1920, 53

²⁴ Whitehead, A.N., *Процеси реалност*, Прев. Палећек, Сарајево 1968, 15.
Даље као „Процес“

свему променљивој остаје нешто трајно, тако за филозофа постајања нешто променљиво прераста у слику света.²⁵

Петронијевићево учење о антилогичности тврђења да Апсолут не постоји подсећа на прво поменуто гледиште, као и Спинозино учење о супстанцији: суштина супстанције се доказује и оправдавањом самом. Сам појам супстанције укључује њену реалност; јер она је нешто најреалније. Промена припада свету појава.

Утицај Бергсона, који је заступао гледиште да је промена особина самог бића, био је очигледан у Вајтедовом мишљењу. Вајтед каже: „Процес, активност и промена су чињенице. У једном тренутку нема ничега. Сваки тренутак је само пут груписања чињеница. Тако док нема тренутка, схваћених као прост примарни ентитет, нема ни природе у једном тренутку. Тако све међусобне релације чињеница морају садржати прелажење у својој суштини. Свака релација укључује учешће у стваралачком напретку.“²⁶

„Бесмислено је схватити природу као статичку силу,“ говори даље Вајтед. „Нема природе без прелажења нити има прелажења изузетог од временског трајања. Стога је неоправдано говорити о временском тренутку као примарној простој чињеници. Сваки акт се остварује уколико изазове одговор другог акта. Реалност као стваралаштво показује се у низу аката. Најнижи акти су рутински, највиши они у којим долази до израза свесна управљеност идеалном циљу.“²⁷

Мисаони дух Вајтедов не задовољава се зато само научним размишљањем. Он тражи филозофско образложење свега постигнутог у науци. „Наука не може да нађе циљ у природи; наука не може да нађе стваралаштво у природи; она налази само правила следовања.“²⁸ „Тако физика испитује само половину искуства. Зато је потребно утврдити: 1. ми живимо у природи; 2. душевне појаве треба убројити у природне; 3. не смемо претпостављати мртве тачке у природи; сваки фактор који се појави различит је од другог; 4. потребно је објаснити како душевне појаве условљавају ток природе.“²⁹

Дакле, оно што Вајтеда пре свега привлачи јесте развој, промена, нестаљност у свему око нас. Он је приступио свету као суштинској промени, току, стваралачком развоју. Сам људски ум склон је и истицању непроменљивих чињеница, што се види јасно у науци. — мисли Вајтед. Наука: „оперише великим бројем ефеката значајних за одређене путеве посматрања. Али у историји људске мисли ниједан закључак није остао неизмењен због радикалног пораста суптилних одговарајућих сазнања.“ Дакле, сама људска мисао и овде, у науци, непрекидно се мења. Наука никад не завршава свој задатак, не постиже коначну истину о природи.

Ако посматрамо сам живот видимо у његовој суштини промену, ток, стваралачки полет. „Животност живота показује се у превазилажењу. Акт је у својој суштини само формирање. А „егзистенција се не може апстраховати од процеса.“

²⁵ Simmel, о.с. 65

²⁶ Whitehead, A. N., *Modes of Thought*, Cambridge 1965, 200. Даље »Modes«

²⁷ Modes, 207

²⁸ О.с.

²⁹ О.с. 211

Већ у почетку нашег излагања утврдили смо да филозофија упућује свој поглед универзалном току ствари, сваукупности коју обично дели на искуствену и трансцендентну. Одваја човекову мисао филозофија од њега самог и упућује је у космос из кога потиче, у коме постоји, и у који се најзад враћа. Указали смо на то и на очигледном примеру: Конфучије остаје код човека и проблема његовог живота. Он је народни мудрац. Лаотзе упућује свој поглед Таоу, носиоцу свега, чиме почиње филозофију у пуном значењу те речи.

Уајтед као филозоф мислима је увек упућен Свеукупности. То чини основу, полазну и ослону подлогу његовог размишљања. Он мисли да ми, признавали то или не, тражимо не само емпириске узроке појава, него и оне који су њихови носиоци. И не оне који су у непосредној вези са човековим животом, већ и оне који се односе на универзални ток ствари. Тако је свако филозофирање и религиозно, полази од непознатог и упућено непознатоме. Како космологија тако и психологија констатују да у основи сваке психичке функције вишег реда у човеку лежи религиозност.

Уајтед истиче да прво што се може констатовати у вези са стварношћу јесте да је она један процес чију форму желимо да упознамо. Сам процес света чини његову свестрано узајамно повезану реалност. Нису процеси, за себе узети, важни, већ је сваки значајан једино у вези са осталима. Сви заједно указују на једну стваралачку упућеност. Та упућеност није затворена у саму себе већ указује на нешто изнад ње.

Зато: „Морамо бити систематични, али треба држати наш систем отворен . . . треба бити осетљив за његове границе. Постоји увек једно „иза,“ које чека да продре кроз његове појединоси. „Сама прирола наших сазнајних моћи искључује могућност стварања система који би имао коначан карактер. Ми можемо сазнати све у некој од њених перспектива. Али целокупност перспектива води у бесконачност која је иза коначног сазнања.“^{30*}

На другом месту говори Уајтед: „... не може се одржати статичко савршенство . . . Напредак или декаденција су једини избор дат човеку.“³¹ И даље: „Нема тоталитета који је хармонија свих савршенстава.“³²

У првим деценијама нашег века појавио се један значајан, могло би се без претеривања рећи најзначајнији покрет под именом психоанализа. Он нам је открио читав један нови свет: свет несвеснога и подсвеснога душевног живота, значајан за свестан његов део и само понашање човека, његово душевно здравље и равнотежу, итд. Наивно нам данас изгледа психологија пре психоанализе са својим ограничавањем сопственог домена на област свести.

Мада природнонаучно оријентисан, Уајтед осећа везу филозофије са мисаоношћу која се манифестује пре и изван оквира тога

* Истакнути систематичар Николај Хартман тумачи улогу система у филозофији на исти начин, мада у другој појмовној обради. Види Logos: III, 121. g.

³⁰ О.с. 214

³¹ О.с. 204f

³² *Adventures of Ideas*, Cambridge 1961, 275

њеног назива. Његовом погледу се открио читав свет мисли које су активне и чине подлогу својих познатијих активности, ослоњених на религију и уметност нарочито. Његов појам интузиције, на који се често позива, иде даље од уобичајеног значења истога. У том погледу као да је претходио психоанализи, мада је тешко утврдити колико је и она на њега утицала. Тако по њему највише творевине духа: уметност, религија, социјални односи и дипломатска мудрост, математичке дедукције и природне науке имају много дужу историју од оне која је нама позната. Та историја: „иде уназад до животиње.“³³

Дакле, Вајтед претпоставља једно пре-рационално, уопште пре- и ван-филозофско знање, које чини основ и полазну тачку филозофирања. Али он истиче главну особину филозофског доживљаја који се односи на свеобухватну стварност, на свеукупност, на оно што Јасперс назива *das Umgreifende*. Он остаје код осветљавања свих односа које чиста мисао има у вези са околином, али је та околина биће и његовој целини. Он тражи прави смисао друштвених односа, али каже да: „... филозоф увек прелази границе коначнога те продире даље од човековог света.“ Зато је „Свака филозофија оснута бојом неке потајне, замишљене позадине, која се никад не јавља јасно у токовима размишљања.“³⁴ И, што је нарочито важно подвући као карактеристично за овог мислиоца: „Поглед на филозофију указује на чињеницу да разумевање првобитно није засновано на закључивању. Разумевање је у само-евидентности.“³⁵

Сви су догађаји човековог живота везани за једну личност, једно место и време; сви су искуствено условљени. Али око научника, мислиоца уопште, налази у њима оно што указује на присуство вредноснога, наискуственога у томе. Оно што је знак човековог учешћа у самом Бићу, у праизвору свега и његовом циљу. Филозофски дух је ту на своме тлу, на делу откривања Бића у бићу.

Промене у нашем осликавању природе условљене су самом природом људског духа, мисли даље Вајтед. Од основног става према стварима, од његовог заустављања на једној од безбројно многих могућних гледишта у своме приступу зависи и слика коју о њој добијамо. Наивно је говорити о неком апсолутном важењу једног од ових гледишта. „Сигурности наука су заблуда. Оне су ограбене неиспитаним границама. Наше баратање научним теоријама стоји под контролом опширних метафизичких појмова наше епохе. Чак и тако нас воде стално заблуде ишчекивања.“³⁶ Тако ако бацимо поглед уназад видимо да су Грци имали разумевање за статичко у природи, за оно што увек остаје исто. По Платону идеја је вечно иста. У царству идеја нема промена. Аристотел се зауставља на сређивању врста и родова, на њиховој класификацији. Они тиме почињу науку. Њутн полази од Платона и Аристотела и ствара слику о свету који је сређен и приступачан човековом разуму. Ако само следујемо Сократу

³³ О.с. 275

³⁴ Whitehead, *Science and the Modern World*, New York 1926, 11. Даље »Adventures«

³⁵ Modes, 69

³⁶ Science, 89

и свет морала и практичног живота ћемо средити, јер се они замишљају као домен разума.

Тако је изгледало, истиче Вајтед, да је могућно упознавати све даље целу природу.³⁷ То се изражава у принципу „све је мера и број.“ Јер природу чини низ статичких егзистенција међу којима владају просторно-временски односи.³⁸

Међутим, истиче Вајтед, наш свет је свет промена. Тако и наше друштво. „Цивилизације настају и нестају. Нама је потребна филозофија која објашњава типове и ред прелаза са типа на тип... и мешавине добра и зла који су у универзуму како се он приказује нашем искуству. Такав универзум је значајан. Замрзнут, непокретан универзум може у најбољем случају да буде предмет чистог сазнања, са оскудним коментаром.“³⁹ Зато се може рећи: „Филозофија се ослабаћа љаге неефикасности својим блиским везама са религијом и наукама, природним и друштвеним. Она добија свој главни значај фузионишући те две, наиме религију и науку, у једну рационалну схему мисли... Религија претставља превођење општих идеја у посебне мисли, посебне емоције и посебне циљеве.“⁴⁰ „Те две стране тога организма (мисли на религију и филозофију) захтевају склад... и илуструју појмовно оправдање а појмовна искуства налазе емоционалну илустрацију.“⁴¹

Филозофска природа носи у себи један живи апел ка свету истине. Тек кроз њега враћа се он животу, сада осмишљеном вечним вредностима. Једно оживотворење истине врши се тако у њему. Филозофија је везивање живота са истином. То је процес који означава свет културе као свет духа. И то, како смо већ наглашавали, не само у филозофији или науци, већ и у уметности и религији. Долази тако до израза у сазнању филозофа и научници, у молитви вернога, у делу уметника, у моралном акту моралне личности. Свет Бића расте у том процесу и постаје нам видљивијим. Процес универзалног развоја ка Необухватноме пролази кроз човеково дело и тиме га уздиже себи.

Као што видимо, значајно је код Вајтеда што указује на све путеве човекове мисли ка вечним вредностима истинитог и лепог, светог и доброг. Дакле, на све што уздиже човека из „сад“ и „овде“, из датог и условљенога, и упућује га ка вечном и непрелазном.

Почев од Ајнштајна, преко Миликена, Дриша и многих других, које смо узгред спомињали у нашим излагањима. Вајтед одлучно иступа са својим схватањима религије врло блиским са хришћанским. Осврнућемо се на његову кратку дефиницију религије. То је, по њему веровање у: „једно сагледавање нечега што се налази иза, изнад, али и у самом току пролазних ствари. Нешто што је реално, а ипак чека да буде реализовано; нешто што је далека могућност, а ипак највећа присутна чињеница; нешто што даје смисао свему што пролази, а ипак је несхватљиво; нешто чије поседовање представља

³⁷ О.с. 11

³⁸ Modes, 69

³⁹ О.с.

⁴⁰ О.с. 160

⁴¹ Modes, 111

коначно добро, а ипак ван домашаја; нешто што је највиши идеал, а нерешива загонетка.“⁴²

Нећемо обићи још један низ мисли које подсећају како на разне метафизичке доказе о постојању Бога тако и на одређење појма религиозног сазнања. Он каже: „Религиозно сазнање је схватање ове истине: да су ред у свету, дубина реалности света, вредност света у његовој целини и деловима, лепота света, усавршавање живота, животни мир и свладавање зла — да је све то у узајамној вези и то не случајно, већ на основу ове истине: да универзум показује стваралаштво у потпуној слободи, и област облика бесконачних могућности; али да то стваралаштво и те форме све скупа нису у стању да се остваре изван савршене идеалне хармоније коју чини Бог.“⁴³

Није могућно у овако кратком излагању указати на све токове мисли једног научника-филозофа ранга Уајтеда. Сви проблеми савремене филозофије привлачили су његову пажњу, и он је чинио осврт на њих, увек са свог гледишта. Зато ћемо завршити истицањем његових главних заслуга. Он је:

1. одлучно одбацивао сваки догматизам;
2. устао против натурализма;
3. поред научног признавао је религиозно и уметничко сазнање;
4. Захтевао је толеранцију: индивидуа је слободна;
5. човека васпитавати за схватање дужности, за доброту и љубав;
6. Веровати у напредак и усавршавање.

Ако укажемо на тешкоће на које нужно наилази филозофирање Уајтеда, Бергсона, као и свих који иду њиховим правцем, можемо истаћи две начелне тешкоће. Прво, слика коју добијамо о природи и променама у њој не може се без великих тешкоћа преносити на трансцендентни свет, на биће, на супстанцију ствари. Физика констатује непрекидан ток у атомима, електронима и уопште у мртвој природи. Али, све се то односи на свет појава, искуства. Ту се само проширује област искуственог света. Кад кратковид човек стави наочаре он не види други свет, већ онај који види човек добра вида. Тако и физика са својим посматрањима помоћу технички усавршених метода и средстава. Она не одговара на питање филозофије о бићу по себи, о ономе што је носилац искуствених појава. Стари појам супстанције говори о томе: да ли можемо трансцендирати искуство, упознати оно што је његов носилац, што се не мења већ је носилац сваке промене. И у најсуптилнијем посматрању у физици предмет нашег истраживања остаје у простору и времену као „форми“ јављања (Кант). Нестанком бића нестају и све његове појаве. Дакле, појам бића је метафизички. Апсолут је биће каже Хегел. Зато се често описује негацијом.

⁴² Modes, 110

⁴³ Proces, 31

Фасциниран, хипнотизован је био Перменид кад је као први тврдио да биће постоји, небиће не. И кад је он порицао сваку промену, свако постајање он је то чинио под утиском тога доживљаја: постојање, биће је изнад сваке промене, носилац је њихов. Било да је до тога дошао удубљујући се у срж, у суштину свега променљивог, било да је обухватним узмахом духа одговорио својој тежњи за оцеловљавањем уздигао се изнад свега променљивог — он је дошао до тога најапстрактнијег појма, појма Бића. Самосталност, сувереност духа дошла је ту до свог пуног израза.

Ова представа бића одговара суштинској потреби духа за јединством, за обухватањем целокупности ствари једним појмом, једном замисли. Од најпримитивнијих наших опажаја прати нас оцеловљавање: стварање слика, симбола, целинских представа и замисли. Тако долазимо и до тога да већ промене у свету око нас схватимо као међусобно повезане целине. Ток, промене у нашем датом искуству сачињавају међусобно повезани и у себи завршни догађаји, ствари, промене. Отуда је могућно замислити развој: у себи завршеној целини следује исто тако виша, сложенија, јаче осмишљена целина.

Или, ако се обратимо појму Бога, како га овај правац мишљења представља, као вечну промену, као постајање, ни то не одговара нашој потреби за коначним смирењем. А смирење је крајњи циљ сваког мислиоца. У крајњој линији тражимо ми заустављање на једном сигурном, чврстом тлу. У свим својим појавним формама тежи мисао човекова да наткрили тешко осмишљавану, незауштану променљивост самога живота и остави могућност његово трансцендирања у нешто коначно. Вечност и непроменљивост царства идеја није носила Платонов дух кроз целу историју филозофије. Она веже такође поглед и религиозног, моралног и уметничког мислиоца, и организује њихове по спољем изгледу разноврсне културне узмахе.

Резюме

Др Радмило Вучич

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Автор отвечает на заданный вопрос тем что констатирует следующее: философия ведет свои корни из полноты духа, который в основном всеобъемлющем отношении к действительности, из основного и полного переживания. Человек ищет суть действительности в целом. Это ему удастся посредством религии, этики, искусства и науки. Особенное внимание автор посвящает понятию Мудрости. Далее он говорит о мыслителях религиозных: Плотине, Максe Шеллере, Николае Лосском. Германа же Кайзерлинга, Херберга Рида он просматривает в отделе „философия как искусство“, для того чтобы в четвертом отделе разрабатывал вопрос „научно определенной мысли“, в контексте с проблематикой Истины и с обработкой одного из научно определившихся философов: Альфреда Нориха Вайтеда.

Zusammenfassung

Dr Radmilo Vučić

WAS IST PHILOSOPHIE?

Ursprünglich ist der Mensch ein denkendes Wesen. Mit der Ganzheit seines Geistes erlebt er die Wirklichkeit, die als Erlebnisobjekt auch ganzheitlich ist. Aus diesem ursprünglich gegebenen, unentwickelten aber entwickelbaren Erleben entspringt das philosophisch geformte Weltbild. Und zwar tritt der Denkende der Wirklichkeit aktiv entgegen. So ist die Philosophie nicht an das fachmännische Philosophieren begrenzt. Noch weniger quillt es aus den Bedürfnissen des Tages hervor. Im Gegenteil: überall wo die Ganzheit der Wirklichkeit als solche erlebt und geistig bearbeitet wird, haben wir Philosophie. Dabei wird diese als das Wahre, Schöne, Gute oder Heilige erlebt. Welches von diesen Momenten überwiegt ist zu sehen im ganzen Philosophieren des Einzelnen. So kann man in der Geschichte der Systeme sehen, ob ihr Urheber religiös, moralisch, wissenschaftlich oder künstlerisch vorbestimmt ist.

Der menschliche Geist neigte zunächst der Bearbeitung der religiösen und künstlerischen Erfahrung. Vom naiven, in künstlerischen Symbolen geformten Glauben an die Naturkräfte, bis zum philosophisch geformten System der Dogmata führt ein, wenn auch nicht königlicher, Weg. Im Leben selbst behauptete sich dieser Gedankengang in der Volksweisheit. Bei Kung-Fu-Tse sehen wir Beispiel einer geistigen Bearbeitung vieler Gebiete des Lebens. Schon bei Lao-Tse beginnt die echt religiöse Stellungnahme dem All gegenüber. Systematischen Gedankengang finden wir bei Plotinos. Von neueren führt der Autor Scheler und Lossky an. Keyserling — eine philosophisch sowie künstlerisch aktive Persönlichkeit — anerkennt nicht nur die Kunst als Vorbild, sondern als Philosophie selbst. Ähnlich Herbert Read. Endlich legt der Autor A. N. Whitehead als den ausdrücklich wissenschaftlich orientierten Denker aus.