

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ  
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

# ГРАНИЧНА РЕАЛНОСТ НАУКЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ (Судјективност и коеџистенција у интeрактивној бесконачности и њомања)

**САЖЕТАК.** Поступак прекорачивања граница датости зацртаних димензија бивствовања у свету, у духовним наукама не подразумева толико њихово учвршћивање колико отварање за другачија исходишта. Незафиксирани и недоминантни појам науке претпоставља вишедимензионалност њених начелних и хеуристичких опредељивања, датих јединством дискурса у теоријској артикулацији достигнутих сазнања. Она следи своју хеуристичку природу онда када се не зауставља на осредњим резултатима, а до тога доспева и онда када следи начелну јединственост појма и реалности, до које доспева разматрањем основних феномена постојања. Јер, на њиховим граничним подручјима обитава дух који омогућава ону самосвест, која саму науку просветљава и освешћује, и тај дух допушта излазе. Рестринговање правила која воде у наивни солипсизам, подразумева конституцију одређења тзв. „природног положаја“ као извесног начина егзистенције, што носи сам трансцендентални компетентан увид у свет живота, путем долажења до самог себе или саморазумевања. Искуство које је ту ступило на подручје неограничености, разграничавајући се са просечним увидима и становиштима, с тиме је

---

<sup>1</sup> aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

Рад је примљен 3. септембра 2018, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 3. децембра 2018.

задобило компетенцију оне научне мере која отвара хоризонте и нуди изворнија решења.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** научни интерес; методе научних истраживања; феноменолошка структура света живота; критика феноменолошког метода; херменеутика дубинске структуре појмова.

Наука је одвајкада била област људског дављења у којој се очекивало најдубље захватање истине света и живота. Ова идеална слика науке која обухвата бивствовање њеног појма по меродавности и присталости, све више почиње да бледи, јер научни интерес данас не обухвата толико подручја која би упућивала на истину ствари, колико она која су корисна и обезбеђују перспективизам удобности и задовољстава. Према широком убеђењу, наука је теорија оног што је стварно (реалности), као делотворно стављање или полагање ствари, кроз које делује и производи тако да пружа прегледност присутног у произведеном. Наука као теорија стварног је у том смислу држање у довршењу присуствовања које је откривено посматрању на тај начин, да је она оно што је положено у предметну ствар. У предметном делу је с тиме дато извесно очитовање кроз доступност погледу оног што је присутно као нескривено изгледање, оно што трајући ту и остаје. Она изазива оно што је стварно обрађујући га до његове предметности, а таква стварност с тиме постаје прегледнија и може да се прати. Предметне области наука ограђују специјалне зоне у којима се иде до граничних подручја, на којима се постављају често и пресудна питања.

Немир који одатле избија сачињава достојанство истраживања улажењем у смисао, те допушта размишљање које превазилази уобичајене карактеристике већ успостављене предметности ствари, упуштајући се у проширено одгонетање њиховог смисла. Како је напредак наука (поготово у нововековљу) обликовао оно што обично именујемо европским светом, где се одувек ценила наука заснована на искуству, рефлексивна о разноврсним културним творевинама (религије, уметности, философије и науке), с тиме је нужно историјска творевина, или она која је према генези темпорално структурисана, тј. с обзиром на постизања извесних знања. Оно се пробијало кроз практична приступања реализацији наших истраживачких напора, нарочито онда када се одмеравала њихова приступачност и страност, с обзиром на на-

ивна теренска истраживања етнологије, антропологије, социјалних тендера о моралности и сл. Сумњиви домети значења тих изучавања случајева одмеравани су и према властитијем „унутрашњем иностранству“, које је суштински прече и видљивијег лика, мада не баш увек и сасвим доследно. Тако је обнављање „духовне Европе“ у научном смислу подразумевало и идеју феноменолошке етнологије кроз њено редуковање на раван подстицаја, па се националности у потуђивању спрам варварства европеизују, да предметна индиференција не би само испитивање чинила неупадљивим по значају, мада би сагласности према завичајним световима значила отварања пролаза, премда видљиво тек у непорекнутој објективности стања истраживања као напору обраде.<sup>2</sup>

Извесност објективности научне методе почива на појмовном склопу односа науке, технике и кибернетике, с обзиром на њихову отвореност према свету. Велики промашаји са техничким овладавањем целинама и вредностима у њима, утолико могу да допринесу разумевањима могућности прочишћавања од застрашености и пратећих застрањивања, а самим тим и оспособљавању за све изворнија поимања јединства стварности, те непристраснија и разговетнија научна тумачења. Уместо увођења радикалне скепсе и огољавања постојања на каузалну тинологију

<sup>2</sup> Ако је за критику коегзистенције својствено да претпоставља историјски различите структурирације света живота и отвореност према њима на међународној равни, разматрања услова могућности остваривања личног морала или изворан етос личности претпостављају етику заједнице као оно што ваља да се држи за персонално јединство вишег реда: „Уколико етика као нормативна и практична дисциплина уопште има своје право, унапред морамо да имамо у виду једну етику заједнице“ (Husserl, 2004, стр. 13). Превладавајући, попут Хегела, догматизам псеудохармоничности започињања у наивној тоталности митографских заједница као пасивних супстрата егзистенције, Хусерл се приклањањем феноменологији интерсубјективности определио за становиште да је приклањање ирационалним деформацијама ума варварство (тј. да је „Други“ први човек, а не „ја“). Европски дух као оно најбоље у појавности и најгоре по деформисаним испољавањима истовремено, није уочљив на линији сагледавања тек дефицитарних капацитета посртања, који указују на искривљавања приказа стварности, по нетрпељивости ка духовности и рационалном смислу живота, будући да је Хусерл давно темељно утврдио: „Разлог неуспеха једне рационалне културе не лежи – као што је речено – у суштини самог рационализма, него једино у његовом *осиољавању*, у његовој уплетености у 'натурализам' и 'објективизам'“ (Husserl, 1954, стр. 347 = Husserl, 1991, стр. 263). Оно што умара је силесија наивно усвајаних генералних становишта.

механичких закономерности или ону тензорних физичких поља, која преплављују сву егзистенцију, потребно је оријентисати се према умереној скептичности, која разматра услове датости тих закономерности и увиђа подвлашћивања услова важења у каузалитету низања тинолошких структура значења, окрећући се меродавности изворнијих претпоставки значења у просуђивању и доношењу тих закључака. Умерени догматизам је отуд етно меродаван у погледу усвајаних знања, јер би иначе био усвајан тек антидогматски историзам, са деструктивним негаторством продуковања догми другачијег реда, које се кријумчаре представљајући наводно успелији образац од оног првобитног, ког је са нетрпељивошћу одбацио и одменио важење.<sup>3</sup> Критичка мисао ту није доспела и до негирања саме негације (како би истакао Хегел), није рефлектовала саму себе по положају услова валаности одбацивања самог предметног карактера датости првобитног, па је остала у предворју непристрасног просуђивања, остајући дужна за одговор. Па шта онда ту меонтизовану стварност даље омогућава? Премда је уочљива линија епистемолошких убеђивања у задобијању знања напречац, која такав антидогматизам подразумева, с тиме не само да се реструктуришу неофитске тежње да се од философске мудрости са давно одбаченим паганским склоностима теолегуменизмима, видан је и удео психолошких комплекса, који такве склоности подразумевају. Они не могу да се уклањају тек речима без артикулације прага увида.

Превазилажења комплекса у рецидивима пасивних синтеза духа, као непреиспитаних и саморазумљиво преузиманих мњења о свету живота путем умерене догматичности, руковођена умереном скептичношћу која допушта редукцију на основне карактеристике значења и значаја оног што га носи, на тај начин нам отварају пут изласка из кола фактичности егзистенције као наивно дате истине. С тиме се оспособљавамо да искорачимо из саморазумљиве истине генералног става убеђености у огољену чулну непосредност саме фактичности постојања, те допуштамо да дубљи увиди закономерности света живота пруже разлоге за напредовања у обухватнијој и продубљенијој рационалности.<sup>4</sup> Било да су појмови неразумљиви, било да је спорно схватање реалности, њихово јединство као идеја [склоп појма и реалности]

<sup>3</sup> Види и шире објашњење у мојој студији: *Φύσις и κόσμος* (Петровић, 2016, стр. 616–681).

коју заступамо, указује на положај у историји збивања света, тј. на изворност рационалности по својственим приступима. Они су најочитији у једном дијалектички размотреном светском начину постојања видова присутности у том свету, са критичним сагледавањима јединства стварности, јер у свету живимо и из њега заправо и разумевамо све што јесте и бива. Сав меонтизам егзистенције, у том смислу, буди сећање на стваралачку силу која га је преокренула у поредак доброг и лепоте, на њену истину, која и према Аристотелу још увек „простинолошки“ важи, с обзиром на телеологију и теологију протоусиолошког живота саме душевности: „Јер, сва [дића] ка Њему теже, и *ради Њега* чине оно што чине у складу с природом. Али, то 'због чега' је двозначно – то је и оно *због чега*, а и оно *због Кога*. Пошто она, дакле, не могу да буду непрекидно у заједништву са тим вечним и дожанским, стога што ништа пропадљиво не може да траје као истоветно и једно по броју, онда је свако од тога у заједништву с Њим на тај начин, колико може да учествује, једно више, друго мање, те не траје исто, већ је попут истог бројем, као нешто што није једно, али је по виду једно.“<sup>4</sup> Ако је ико „чувар дића“, то је по коренитој коначности за Аристотела Бог, „јер тако би понајвише могао да сабере]освешта битије“, да одређења оглашеног бивствовања. Из самог дића нужно не происходи и суштина, али из суштине дића нужно следи, као из његовог узрока, и то као прво лице јединине, и могло би се у суперлативу финковски рећи, лице битија најбивствујућијег дића. Постојање света могуће је и смислено кроз подаривање битија које га обесконачује или актуализује превођењем у ејдетске структуре уобличавања облика, па га ваља разумети и у идејној датости видова дића. Аристотел је са тиме показао смисао бивствовања у „пригушеној субјективности света живота“, тако да је усврховљеност самог дића у спајању са суштином опажљиво повезао са њиховим датим јединством.<sup>6</sup> Са Аристотеловим јасним релативизацијама важења чулних пода-

<sup>4</sup> У разматрањима која је педесетих година уобличио у предавања која је одржао у Високој техничкој школи у Минхену, Хајдегер је апострофирао неупадљивост суштине у науци, наводећи пример: „Психијатрија обрађује човеков психички живот у његовим патолошким појавама, а то увек значи и у његовим здравим појавама. И једне и друге она представља полазећи од предметности телесног, психичког и духовног јединства човека као целине. У предметности психијатрије увек се појављује већ-присутно људско тубивствовање. Ту-бивствовање, у којем човек ек-систира као човек, остаје за психијатрију нешто што се не може заобићи“ (Хајдегер, 1999, стр. 46).

<sup>5</sup> Аристотел, *О души*, 415<sup>б</sup> 1–7.

така о стварима у мишљењу, иступила је логика интерпретације на прву линију компетентности карактера сазнања, тако да је непосредније повезала оног који мисли са предметом мишљења, дајући тако дефинитивно обличје мисаоном дискурсу у ком се мисаоност ослобађа за властиту суштину. Методички освештен разум за правце захватања логике суштину у тумачењу је пронашао своје претпоставке које су му на овај или онај начин, сувислије или мање сувисло, налагале да се оријентише према сазнањима која докучују видове и суштину знања, колико год да ограничења која причињавају тешкоће чине саставни део карактера успелости таквог подухвата. Обитавајући у човечности човека, доспевало се и до отворености за суштину сваког могућег бића, тј. онамо где се успостављао фамилијаран однос према суштини свих могућих бића. Светске силе ограничавају и чине прелазним моментима нације, државе, културе, управљајући се глобалистичким процесима оплодње и умножавања интереса капитала, а човек је ту де-рогиран одвођењем на споредан колосек, јер не може да одгово-

<sup>6</sup> Како је живот делотворност ума од непрекидног и вечног Божијег живота, као истина која суштински покреће у безграничном времену без лошег управљања: „Што се пак истине тиче, тј. тога да није свака појава истинита, као прво, ако опажање чак и није лажно и односи се на својствени предмет, представљање ипак није истоветно с опажањем. Такође, код самих чула није подједнако ваљано опажање оног што је туђе и оног што му је особено, или оног који је близак и припада том чулу, већ је за доју [то] виђење, а не укус, а за течност то је укус а не вид... (има и оних људи, који) траже да постоји разлог за све: они траже начело, и траже да га схвате на основу доказа, мада је у оног што чине јасно да у то не верују. Али, као што смо рекли, то је оно што им се догађа, јер траже разлог за оно за шта не постоји разлог (λόγος): начело доказа није доказ... Због тога они који траже присилу у говору али истовремено и његово задржавање, треба да се сачувају тиме што то није просто она (појава) која је истинита, већ појава која се појављује онда када се појављује тако и уколико [се појављује]. Дочим, ако задржавају говор, али га не задржавају у том смислу, тада ће брзо да уследи да тврде супротно. Јер, могуће је да истом човеку нешто по виду изгледа као мед, а да то не изгледа по укусу, те да ствари не изгледају истоветне виђењу једног или другог од оба ока, уколико су она неједнака. Овима који услед раније наведених разлога тврде да је појава истинита (рећи ћемо да по њима следи да је истинито оно што се појављује било коме), те да је услед тога све истинито и лажно подједнако. Јер нити се свима исто појављује, нити пак истом човеку увек исто, него у истом времену често и супротно (додир наиме тврди да има два прста кад се они укрсте, а виђење да има један), па нешто није исто ни за исто чуло, те не у истом смислу и на исти начин, те у исто време, тако да би могло да буде истинито“ (*Aristoteles Metaphysica*, 1978, 1010<sup>б</sup>1–1011<sup>б</sup>1).

ри колосалним захтевима тог процеса. Искључује се и сам због умарања, јер не може да буде попут неког робота, који може да ради цео дан, а такође и због сметености коју намеће дрзина дешавања догађаја. Неједнозначне поруке наслеђа такође збуњују. Међутим, да би се наслеђе преотело од конформизма, потребно је распиривање „искре наде“ у разумевању напора надарених погледа и кулука савременика, који су деловали по олуји која је дувала са божанских равни, из неограничене активне бесконачности, из самог световања света.

Како свет живота и у савремености подразумева обитавање у великој научној кризи, која је наступила са методолошким разграничавањем смисла питања истине, његова актуалност не јењава. Свет је конкретно животно дати свет за сву могућу животну праксу, из враћања узорности етосне и политичке врлине као ејдоса или кроз увиде, утемељујући израз критичког духа, који наслеђене облике праксе што не јемче исправност, доводи у питање, поимајући им праву меру. Пригушено присутна датост јаствене субјективности сазнања и увида уопште, са осведочењима у оно што је присутно „ту“ у појавности [»туство« од *Da-sein*], које се конкретизује у свету живота као освештено јаство, јесте она одређеност властитог бића, која са светом саучеснички испуњава интуиције у целини, или пак у идеји, и у којој свет тек и може да постоји по претпостављеној целовитости.<sup>7</sup> Утолико је припрема и испуњавање предуслова да се уопште и докучи шта свет као такав јесте нешто што не може да се заобиђе. Што се тиче односа свих услова сазнања ствари у свету и претпоставке испуњења његовог егзистенцијалног важења, који се развио у судару безу-

<sup>7</sup> Свет као „умни појам форме целине“ Кант је у *Критици чистіої ума* видео као идеју која се никада не односи на нешто непосредно опажајно као на чулну емпиријску сликовитост, него на оно неусловљено с обзиром на тоталитет услова, као темељ синтезе свега условљавајућег у самом постојању. Сабраност свих појава у збиру свих предмета могућег искуства именована је светом и са одређеношћу његовог нужног појма: „Све трансценденталне идеје, уколико се тичу апсолутног тоталитета у синтези појава, називам појмовима света“ (Кант, 1990, А 407; Б 435). Расправљајући о човеку као стојеру поретка света, Радивоје Керовић је напоменуо овај Кантов рефлексивни услов, не заобилазећи ни његов духовни сензибилитет: „Свијет је схватан и као цјелина стварности и хармонично устројен систем. Он је поред поља стварности обухватао и подручје још непостојећег и могућег. Код Канта је, на примјер, означавао и садржај могућег искуства и трансценденталну идеју свијета као услов могућности искуства. Не треба сметнути с ума ни Кантову природну импресију и задивљеност свијетом, звјезданим небом над њим и моралним законом у њему“ (Керовић, 2015, стр. 148).

словности започињања јаственим структурама кроз шеснаесто-вековну теолошку скепсу у Европи, може се рећи да је у Хегеловој философији дат разговетан одговор на нововековни пројекат замисли умности у модерни, те да је поново дефинитивно довршен у науци о Богу као првој философији.<sup>8</sup> Као и код Аристотела, услов да се за неки субјект може рећи да је нешто (τόδη τί), или да је то управо дивствујуће (ὡπερ ὄν), те да би ишта приближније о њему могло да се објасни, неопходна је употреба категорија, којима то које дивствује лежи у основи као највиши, свеобухватни род, који не спада у дефиницију (Ар., *Мет.*, 1045<sup>b</sup>). То важи и за једно и суштину који су једнаки (Ар., *Мет.*, 1053<sup>b</sup>15–20) и одговарају на питање шта и како ишта јесте. Шта нешто јесте означава прву суштину као πρῶτη οὐσία, и у том смислу обухвата и како јесте то што јесте као δεύτερα οὐσία, а то значи двозначно, где роду као оном што одређује шта јесте, припадају несамостална својства за оно шта се на некој ствари показује. Придизање из ове двозначности (прве) философије с тиме је ипак могуће и по непосреднијим, психолошким структурама значења, где је традицијом укрућена рационална онтологија проширива са „простинолошким“ структурама, тј. „психолошким“ садржајима онтичких датости из односа „спрам чега“, у којима би се преструктурирала према постојећем датом карактеру слободе појављивања унутар самих појава, а што би такође значило и према ликовима односа трпног и активног ума, задобијаних према фактичностима сагледаваних суштина „унутрашњег иностранства“, које се испостављају као самериве према људској умности и чулности у излагању.<sup>9</sup>

Питање умности и њене укључености у светска дешавања и даље није једноставно за постављање, поготово кад технологија и капитал искључиво настоје да држе човека у функционалном виду, у ком је јасно да из перспективе капитала човек застарева као нерационалан, јер не може да ради цео дан и ноћ, па као непрецизан и утолико несавршен, бива тек „нужно зло“ које недо-

<sup>8</sup> Свакако да је сасвим умесна примедба коју је недавно потцртао наш новији философ: „Због тога ће му апологети рационализма, огрезли у цинизму, пребацити 'грешну везу' с теологијом и биће анатемисан од свих: од нових генија авантуристичког левохегелијанизма до последњих сцијентистичких луда плитког англосаксонског позитивизма. Њихова групна епохална друка је у томе што Хегел том теологијом нововековни рационализам само доводи до краја и до појма, на начин на који нико други за то није био способан“ (Брдар, 2015, стр. 211–212).



вољно постаје машина, док му се не нађе и замена. Рационалност функционалних система у најмању руку је чудна, ако не и саввим ирационална, подразумевајући узорности као смењиве по употребном капацитету. У том склопу, функционализује се и образовање као такво, па се фаворизује технолошко (дигитализовано) знање, без задршке, као просветитељством наметнут услов хоризонталног друштвеног и историјског напретка, као јединог могућег. Без перспективе образовања у поимању креће се на нарушавање устаљених и проверених начина стицања знања, а са тиме се успостављају и карактеристичне црте модерних технологизација друштвених система који производе разорне последице. Она је заправо тада смештена у виртуелно унутрашње иностранство, у докетизам коме мишљење служи само као параван за скривене амбиције и самоприказивања.

Шта се то данас збива са филантропијом и философском антропологијом с обзиром на основне феномене људског постојања, није ни једноставно ни лако одговорити кроз озбиљан научни дискурс. У науци се разрешавања одвијају кроз продубљивања сазнања у конфликтима и негативностима, путем којих се показују разлике, манифестујући могућност откривања скривеног за истинитије казивање. У регистровању истинитости става испуњава се синтетичност заступања вредности истинитости која се ту даје, а то је последица жеље да се испуни знање као догађај сазнавања, који је превазишао ограничености субјективи-

<sup>9</sup> Изворно сагледавање човека код Аристотела подразумевало је и психолошко протоуесиологично схватање: „Него очигледно је и то да је душа прва суштина, а да је тело твар, док су човек и животиња то из обоје као нешто опште; а Сократ и Кориск, ако је чак и душа Сократ, јесу нешто двоструко (они су с једне стране као душа, а с друге стране као то збирно), а ако су напросто ова душа или ово тело, тада су као то опште и то појединачно“ (*Aristotelis Metaphysica*, 1978, 1037<sup>a</sup>, 6–10. Види и моју студију – *Хејел и игејни динамизам њајлонске дијалектике*. Петровић, 2010, стр. 170–174). Протоуесиологија васпитава за оно што данас зовемо мисаоном припремом као оспособљавањем за обликовање целовите личности. Протоуесиологија као „узрочност облика у твари“ баца посебно светло на бивствујуће које се казује многоструко, тј. у свим видовима бића исказиваним посматрањем артикулације подлежећег [вршиоца радње], придајућег [извршног вида] и повезаности ствари [бивствовања из реалних претпоставки] као савременијом терминологијом речено, субјекта, предиката и копуле. Поунутривање или достизање веће приности са онтолошким супстратом егзистенције, самим тим је методичко искључивање значења смисла света самог по себи, али такво стављање у граде не значи истовремено и анихилацију или његово потирање као такво, него мисаоно појачано удубљивање у положај у ком се налази.

стичких приступа („мита о унутрашњем“ у усиологици презентности), разликујући увид такве испуњиве синтезе појмова од емпиријске перцепције која не подразумева критичку проверу. Назначавање партикуларних интенционалитета као уобичајених интелектуалистичких предрасуда је од значаја, јер уводи трансцендентност чулних ствари у опажањима, која превазилази тзв. „чисти интелект“ преко категоријалне интуиције за *inspectiones mentis*, представљањем присутности датог и могућих нејединствених испуњавања веза међу стварима (симптоми первертовања жеље за знањем) у синтезама интуитивних испуњавања садржаја поимања.

Вредност истине коју онај који говори исказује, није само у лингвистичком изразу посредовања свести и ствари него у заштићеној жељи за бољим знањем у откривању смисла. Ако се примењује тек интенционалност без субјекта, унапред узетог света као „импресионистички интенционалног“ односа самог субјекта према свету, добијају се и сходни резултати. Објективност као оно где се са њоме „нема ништа лично“, свакако је јасна варка за деградацију научне равни испитивања на „игре без граница“. Ово стављање на дистанцију властите егзистенције штити од отварања света према другом и другачијем, губећи и само себе без тога. То је изван „имперсонални“ однос субјекта самог према себи, где је „чисти его“ узет за „извор живота“ у изворном манифестовању правога живота субјекта (и као карналне и темпоралне егзистенције), управљаних према објектима света, када се неко позабави са наводно неафектованим појавама у егзистенцији. Како то није у коинциденцији са његовим животом, субјект не може да узмакне до тачке сачињавања живота неког објекта у свету, појављујући се у фигури „трансценденције у иманентном“, јер пренебрегава или затајује у погледу истинскости с обзиром на себе самог.<sup>10</sup>

Искреност и истинскост поприлично су нестабилне категорије теже проверљивих особина датости. То интенционално понашање могло би да се окарактерише као откривање истинског бивствовања ту и овде, тј. као „додир“ са аутентичном приступачношћу или отвореношћу за оно што јесте у опстанку. То да се није промашило истинско бивствовање ствари значи да се јесте бити-откривајући и у откривености, тј. да је понашање такво да није лажно, или у застрањујућем, кривотворећем модусу нескривености ствари. Хајдегер је некада умевао да продре у ову сферу мисаоном упитношћу, питајући се, рецимо, како кроз

историју догађања лутања као заборављања у истинској неистини [летхе], проговара и негација истине у неистинитој неистини [псеудос] као лажна неистина. Његово мишљење је да је прикривање у притајеној притворности као псеудоистинскост приказивање довођења у појаву као узурпациони акт искривљавања појаве у привид, или да се нешто даје на тај начин да се издаје као нешто што није, да је другачије него што уистину јесте у начину раскривања. Заједно с њим можемо да закључимо, да ако нам се тајна раскрива при истовременом скривању из непривидне отворености, онда се њена скривања у прећутаности при лажном појављивању могу видети и као псеудо-објаве, које нису тек ствар несмотреног препуштања, него заноса са којим се слави лажни привид. Притворна површност лажног привида, рецимо у културној сфери, уобичајено се прекрива масивним слојем информација које су наводно тематски значајније по својој 'објективности' и са тиме се тежи ка њеном потискивању у анонимност. С тим истицањем не прикрива се само скривеност тајновитог у свету него, такође, на систематичан начин, прикрива

<sup>10</sup> Избегавање радикалног редуковања из ноематских корелата као агрегатних стања идеје света, Еуген Финк препоручио је као интерсубјективну акцију јаства, која ће да буде у стању да монолитност представе у свету као реферисаном трансферу сазнања на нешто егзистентно, замени са прогресивним формирањем феноменолошког сазнања о конституцији света, те прими темељно значење идејног ранга. Отуда и редукција која подразумева заокрет, у смислу отварања према феноменима у интерактивној субјективности, претпоставља да мундани обриси саме реалности света, која би била основ свим појавама, као и спољашња страна видљивости самоостваривања апсолутног, код Финка бива трансформисана у основ идеје самодносеће разумљивости у самоосмишљавању, у стању да превазиђе објективизам наивности рефлексије, некритичке трансценденције према мунданој схематизи сазнања, а која почива на редукцији индивидуалног духа, без легитимне укључености у живот апсолутног духа: „Der idealismus, auf seine allgemeinste Form gebracht, argumentiert dabei im Stile einer universalen reflexion auf die Gegebenheit des Seinden in unserer (resp. meiner) Erfahrung“ (Fink, 1988, стр. 175). *Идеализам узет у својој својој форми, аргументише штавише у стилу једне универзалне рефлексије из дајошњи дивсјивујуће у нашем (уваж. мом) искуству. У раније необјављеним додацима за феноменолошку редукцију прецизира да: „–Sie verwandelt von Grund auf die Idee des Verstehens selbst... ist die notwendige Selbstverständigung über die Weite und das Ziel des eigenen Wollens, welche sich vor Augen führt, worum es hier geht und was vom Ernste unserer äussersten Selbstbesinnung abhängt“ ...она у основи долази из идеје размивања самої... јесте нужно саморазумевање о даљини и циљу јединственеї хїтења, колико воде од иїоїледа, иїо чему је као ове даїо и шїа зависи од иїрої нашеї крајњеї самоосмишљавања* (Fink, 1988, стр. 128–129).

се и властито деловање на скривању као масивном потискивању непривидне отворености суштине тајног или тајновитог.

Како је до тога могло да дође, ако само мишљење није исто толико реткост колико и готово неочекивана појава, кад је изворност рационалног приступа вишеслојна, па и вишедимензионална, у правим критичким приступима самој методици рефлексije? Са разрађеним увиђањем у феноменолошкој философији, да је трансцендентална наивност непропитана на равни иначе самоупитних евиденција (са падањем у наивност објективизма), научна компетенција била је поново урођена у изворност настанка из света живота, да би ту напосто попримила своју испуњиву снагу аутентичности. Оно шта опажајно јесте, разумева се као наивна објективност с обзиром на коначност људског опстанка или ту-бивствовање, одакле и само бивствовање поприма карактеристике коначности, па тематизација живљења у свету као ту-бивствовање, с обзиром на то *џу* (туство, *Da-heit*), настаје као залог мисаоне концентрације на основни смисао постојања као таквог.<sup>11</sup> Ако се свет узима тек као „нoематски корелат“ у когитацијама јаства, будући да то значи наивност рефлексije о објективном присуству света у мислима, а што би опет значило појам егзистенције, где је он ту (за мене) феномен, ваља показати и карактер његове реалне присутности која надмашује апстрактне представе или његово како. Сама анализа егзистенције не може да се предузима у прилог интерним структурама референтности онде где је свет феномен, јер је он хоризонт свих феномена као њихов укупни држач. Унутрашња корелација са „ја“ могла би да буде и дефинитивна репрезентација исхода примарне феноменолошке редукције, али је то ограничавање на „објекат-страну“ корелације, тако да објективно фокусирана концеп-

<sup>11</sup> У предавањима Еугена Финка из 1949. и 1966. г., која је Антун Шварц објавио као расправу *Свeћ и коначносћ*, временост је приказана као оно што свет чини таквим какав јесте, тј. као коначан хоризонт појава и сам опстанак, или егзистенцијал, као изнутра диферентна идејна суштине бивствовања. Свет је егзистенцијална структура саморазумевања опстанка (Чистина битија посвема је свет... Свет сам собом није онтички. Свет је исход, који се у самом битију себи догађа: самоскривеност битија – „Die Lichtung des Seins allein ist Welt... Welt ist selbst nicht Ontisches. Welt ist ein Ausgang, der in Sein selbst sich ereignet: ist die Selbstentbergung des Seins“) (Fink, 1990, стр. 153–155, 183). Феноменологизација саме феноменологије тиме своју трансценденталну артикулацију започињања у интерактивној људскости излаже на чистини бивствовања, а кроз стајање пред ништавилом и демаркацију искуства онтолошког суперлатива као темеља негативног космолошког протомодела.

ција прегледа интерне структуре ноематике света [његових интелектуалних дискурса], стоји у корелацији са ноетичким субјектом чији смисао ваља да му буде прочитљив. Споран положај интерне структуре саме субјективности, као агенције конститутивних тачака, настаје отуд што темпорална анализа саме конституције еголошке датости подразумева далеко радикалније захвате од оних који се изражавају терминологијом поседовања корелата објективности у недовољној феноменологизованости самог појма света, или његове датости кроз дуализам ноетског и ноетичког, интенције и акта мишљења. Наиме, ту се застаје код показивања, на који начин *ordo essendi* бива уклопљен у *ordo cognoscendi*, те да у целини нема бића која преостају независно од достигнутих сазнања. Будући да су она корелати сазнањима према трансценденталном реду у самој структури света, у светски датим феноменима, њихова разлика је привиђање.<sup>12</sup> Таква диференција, која би суспендовала и меонтизам подлоге у којој би се налазила суштина, и није више несвакидашња ствар за епоху постмодернизма. Отуда и редукција која подразумева заокрет, у смислу отварања према феноменима у интерактивној субјективности, постаје значајна. Како је трансцендентални живот у Хусерловим разматрањима картезијанских размишљања „примарно конституисан од објеката“, па се отуд издваја „интенционално искуство“, ту је живот намера зафиксиран лепезом тек мунданих хоризоната, а они ограничавају приступ примарним интенцијама које сежу из временитости као модификације временовања субјекта у целини света (интеракције са земљом и

<sup>12</sup> То је Роналд Брузина истакао као пасивну структуру корелата ноематике у Хусерловим *Игеје I*, које је Финк нештедимице подвргао критици као непрепознати хоризонт саморазумљивости у рефлексiji, или као присутност генералног става у идејним структурама виђења света, кроз ограниченост по наивности објективистичких приступа (*Isto*, стр. 101–105): *The critique of conceptual schemata for 'transcendental subjectivity' / Reconsideration by Fink*. С обзиром на напуштање саморазумљивости објективистички важећих корелата у рефлексiji, из проблемског комплекса поставља се и питање: како сазнање може 'да превазиђе себе и поуздано сретне своје објекте', то јест, како могу 'поуздано да знам да... сазнајни акти нису само моји доживљаји, већ да постоји и оно што њима сазнајем?' (Картезијанске медитације II, 1975, стр. 33). Хусерлов пут бављења суштинама као формална онтологија иде преко трансценденталне феноменологије као праве онтологије која поставља питање смисла бића, јер се дави конститутивним смислом битија, тј. датим разумевањима бића у свету и бивствовања као таквог, као конкретна и универзална онтологија која раскрива „оно што се сазнаје“ конститутивно и за животну праксу научних опредељења.

климатски услови, етапе у одрастању и сазревању човека важне у философији педагогије итд.). Ако се сам опстанак унапред претпостави битију и условљава га, партикуларно доминира целином, те као да личи на пламење које може да буде видљиво без светла, јер је ипак трансценденција светлосна теорија субјективних интеракција. Непосредност трансцендентног у том смислу има анамнестички карактер датости, који ек-статичност ту-бивствујућег подсећа на пролазе у границама коначности.

Криза у „фактичним ситуацијама“ збива се са појавом умора, када утихну мотивације и надањујућа трагања за таквим документовањем смисла, са пратећом појавом залудних препуштања неблагонаклоним струјањима. Свакако да са њима тешко да може да се стигне даље од постмодернистичких симулација мишљења, да се и не помиње степен деперсонализације који такво упуштање подразумева. Будући да у самодовољном потрошачком свету у коме данас живимо не недостаје тематизовање знања, а ни педагошко оспособљавање за његово достизање, јако одсуство потребе за самим мишљењем потискује га у све дубљу непрепознатљивост. С тиме иде и све учесталија анонимизација субјективности ликова безусловног, па негдашњег „иперватичног агента“ (савест), који је по неизоставности суштаственог бдео над исправним грађењем личности, доживљава пре као шпијуна у сопственом животу, са поспрдним ничеанским одијумом, трамирајући хоризонталност европског нихилизма. Кад се крене од раног шеснаестог века у Европи, апострофирајући значај протестантске побуне против римокатоличке цркве и испостављања значаја сукоба ауторитета и ума са употребом теолошког скептицизма, онда генерални став и теза о одрживости једино емпиријских знања поприма другачија својства и доју светлости. Да се констатовати како је тај сукоб изразито полемичког карактера и свођен на раван односа знања и моћи, са чиме се отворио проблем утемељења знања, који је био неодвојив од проблема моћи, односно власти. Потреба да се тада појави нова врста знања, која би превладала скептицизам и обновила универзализам, са неопходним ослонцем у његовој утемељености, те грађеној друштвеној синтези која би показивала могућност обнове јединства европског света, јесте уман одговор на тадашњу кризу, па је ученост нове природне науке развијала рационалистичке претпоставке са теоцентричним карактеристикама, а имала је и улогу посредника у спору католицизма и протестантизма. Будући да они више нису били у стању да обезбеде јемства истинитости на

начин нужности и општости, криза вере и теологије довела је до проширења питања вере на питање знања. С тиме се питање о могућности утврђивања било чега истинитог пренело у растућем рационализму на сазнајни основ, да би се ухватио правац решавања проблема вере средствима знања. Од новоразвијајуће природне науке очекивало се разрешење темељне апорије, у којој је сукоб знања и моћи резултовао скептицизмом, а то је исходвало рационализације које су пратиле такав процес, сразмеран све дискретнијем излагању онога што се удостојава казивања. Тако је од старине најдостојнији философски појам, појам Бога, као суперлативни основ света живота, или данас фреквентнији појам Левинасовог Великог Другог из унутрашњег иностранства, који посредује у човековом „историјском руковођењу од светског духа“, пословично напуштан као бесадржајан у просветитељској трци за знањима. Тај процес подразумева да је шаренило мундане трансценденталности у меонтичкој интегрисаности самог мишљења, те да трагови одсуствовања из њега и даље од човека захтевају да у могућству највише честитости осмисли ту светску ситуацију коренитим упуштањем у њу. Свет у својој тами и данас крије смисао поретка природе, а и оне битијне остатке који га сачињавају много више него што се уобичајено допушта да се мисли, тако да искорак ради дубљег захватања истине подразумева и другачији приступ, кроз излагања на крај са пасивним синтезама које смо у прошлости формирали захваљујући нашем психичком обликовању кроз односе са другима, па се и укидање и уздизање суштине у њима може видети и као „природа ствари“ или завичајни свет живота.<sup>13</sup> У том смислу реструктурирације и реституције виђења датости самог света живота иде на ону транснатуралистичку и необјективизовану интелегибилну слику садржаја основних појмова у Платоновом дијалогу *Држава*, где није обавезно ни одустајање од његове идеје образовања или појма „паидеје“, јер подразумева промену целокупне душевности. Додуше, она може да се обавља тек у сасвим промењеним околностима.

<sup>13</sup> То је она природа у општем смислу речи, за коју је посебна спецификација још и за Декарта била саморазумљиви услов опстанка: „Нема, наиме, ни мало сумње да све чему ме природа поучава садржи неку истину, јер под природом у општем смислу овде не мислим на друго до на самог Бога, или на поредак који је Бог успоставио међу створеним стварима, док под својом посебном природом мислим на устројство или склоп свих ствари које је Он мени дао“ (Декарт, 2012, стр. 62).

Многи данас, поведени за рапсодичним хајдегеровским ничеанством, држе да је и сама идеја рефлектовања политичког статуса философије у непосредности света прошлост, а не проносилац истинског етоса, који носи на себи и јуридикчку ноту. Међутим, са ношењем те дубински постављене црте етосног удостојавања знању врлине, која је услов за човекову честитост или удостојавање праведника који сазнаје и усавршава се, она активно синтетизује универзалност са сингуларним, а пасивним синтезама личних искустава омогућава самопрочишћавајућу проходност. Оприсутњења иперватичности битија, као оно другачије дато у реалности, обнављају дубински смисао датости важења самог света живота, без којих се он стеже у једнодимензионалност спољашњих опажајних предметности и усељава у мемљиве пеосторије. Додуше, и није увек све са отварањем овог хоризонта света живота рашчишћавано на негативан начин. У новијој философији, хеуристички смисао научних истраживања, захтева се и у потреби за продубљенијом критичношћу, што је пре свега значило наставак философске традиције новим средствима умности, са задржавањем хармоније између соларног и хтонског, аполонског и дионисијског, логичког и митског, оностраног и ононостраног. Дуализам двоструких истина непосредности конкретног опстанка бића, међутим, не мора да значи и предавање пред двоструким стандардима разложних оцена, па се умеће философствовања и налази у проналажењу решења која разрешавају нагомилане противречности. Могуће је достизање јединства стварности и кроз оно што се у мишљењима наслеђује и наговештава, што ваља да се начелно доведе до чистине очитованости суштине, или до њене осветљене једноставности осмишљавајућим напором. Мисаона рационалност на тај начин посредује између прелогичне непосредности и логичке принципјелности која обликује знање. То обликовање знања у научном смислу и данас значи напор пробијања пута на чистину као формална и садржајна откривања истине, тј. њена савремена преиспитивања и обелодањивања кроз изношења на видело. Λόγος ἀποφαντικός, за разлику од необавезног језичког назначивања и предочавања, јесте научни вид присталости ствари, оцена њихове меродавности, или мање или више успела меродавност проницања категоријалности категорија тврђењима или порицањима, уносећи у њих дахове света живота. Сам свет ту више не може да буде калеидоскоп огољених емпиријских представа, него и претрес његових могућности које претходе појавама, што такође



не запоставља анализу порекла или посматрање оног што је настало према самом карактеру те насталости, отварајући силама егзистенције могућност изворнијег употпуњавања према идеји целovitости. Такав приступ и разрада проблематике као предметног разматрања оног што се увиђа је разговетан и с обзиром на услове и вазда проверив, па са таквом рационалношћу не добијамо тек поглед или слику о свету, него и утемељење његове световности, начина светљења на тлу поницања. У начинима виђења његове датости тиме је успостављен и утемељиви основ јединства у стварности, као обједињено присуство светљења света у појму и његовим припадним садржајима који га изнутра омогућавају. Свакако да оно Добро само, које на сваки начин превазилази постојање и суштину, тај појам ваља да обухвата онајвише, не суспрежући га ни суздржавањем сузбијајући пред великим православним предањем и учењима светих отаца са првосуштаственим именом Бога Сведржитеља.

---

ЛИТЕРАТУРА Брдар, М. (2015). *Између бездана и неба: Кријтика Декартовој програми рационалистичког утемељења као херменеутика нововековне филозофије*. Београд-Нови Сад: Институт друштвених наука – Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Декарт, Р. (2012). *Метафизичке медијације о првој филозофији*: У којима је доказано да Бог постоји и да се човекова душа стварно разликује од тела, приговори које су веома учене особе изнеле против претходних медијација и одговори аутора (прев. И. Вуковић). Београд: Завод за уџбенике.

Кант, И. (1990). *Кријтика чистог ума*. Београд: БИГЗ.

Керовић, Р. (2015). *Самодвиљност и досвојанство*. Стари Бановци, Београд – Бања Лука: Бернар – Ризница духовног блага.

Петровић, А. (2010). *'Хејел и идејни динамизам њајоновске дијалектике: Прилог савременом разумевању научне логике као онтолошког и теолошког вида бивствовања'*, Нови Сад – Косовска Митровица: Филозофски факултет – Графомаркетинг.

Петровић, А. (2016). *Φύσις и κόσμος: Природа и свет код античких мислилаца са оптиком Кантове технике природе*. Нови Сад: Завод за културу Војводине;

Хајдегер, М. (1999). *Предавања и расправе*. Београд: Плато.

*Aristotelis Metaphysica (1978)*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruit* W. Jaeger, Oxonii (Б. Гавела, прев.). Београд, 1975; Т. Ладан, Загреб., 1987.

Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938* (Yale studies in hermeneutics). New Haven & London: Yale University Press.

Fink, E. (1988). *VI Cartesianische Meditation: Teil 1 – Der Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana, Bd. II/1. Dordrecht: Kluwer academic publishers [1932].

Fink, E. (1989). Das Wesen der Bildung. In: E. Fink, *Zur Krisenlage des modernen Menschen: erziehungswissenschaftliche Vorträge*, Hrsg. von Franz A. Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

*Platonis Opera* (1976–1978), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, – T. 4.: *Respublica* [Држава]; *Timaeus* [Тимеј, Тимај]

Husserl, E. (1936/1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Haag. (прев. З. Ђинђић, Београд: Дечје новине, 1991).

Husserl, E. (2004). *Einführung in die Ethik 1920–1924*. HUA Bd. XXXVII, Den Haag: H. Peucker.

ALEKSANDAR M. PETROVIĆ

UNIVERSITY OF PRIŠTINA WITH TEMPORARY HEAD-OFFICE  
IN KOSOVSKA MITROVICA, FACULTY OF PHILOSOPHY  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

SUMMARY

BORDERS REALITY OF SCIENCE IN THE CONTEMPORARY WORLD  
(SUBJECTIVITY AND COEXISTENCE IN INTERACTIVE INFINITY OF  
COMPREHENSION)

In humanistic sciences, a method of overcoming given borders of formulated dimensions of being in the world involves both their tightening and their opening for a different outcome. The concept of science is not fixed nor dominant, but represents the plurality of its principal and heuristic definitions, which are unified in its discourse in the articulation of its achievements. By following its heuristic principles and the unity of concept and reality—achieved by deliberating on the phenomenon of existence, science disregards mediocre results. At the borderline areas, there exist a spirit who enables the self-consciousness which in turn enlightens the science. Re-stringing of rules which lead to naïve solipsism implies the constitution of the so-called ‘natural position’ as a certain mode of existence—a transcendental insight into the world of life through self-realization or

self-understanding. Experience gained this way is distinguished from mediocre insights and attitudes thus earning the competence of the scientific method to new horizons and original solutions.

KEYWORDS: scientific interest; scientific method; phenomenological structure of world of life; critique of the phenomenological method; hermeneutics of the deeper conceptual structures.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом Creative Commons

Ауторство-Некомерцијално Међународна 4.0 (CC BY-NC 4.0 |

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International 4.0 licence (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).