

BOŠKO PEŠIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
bpesic@ffos.hr

Uz Veljakovo određenje metafizike

Sažetak

U ovom se radu glavni stavovi Lina Veljaka o metafizici interpretativno suočavaju s opisima uobičajenih, ali opet u sasvim odabranom smislu, suvremenih pristupa metafizici. Pritom se manje naglašava ono što te opise razdvaja, a više što ih supripadno sabire. Smještajući predmetno takvo mišljenje između »psihologije filozofiranja« i »sociologije filozofije«, Veljak svoj stav o filozofiji koja definira i jamči uspravnost životnog hoda razvija sve do posve uporabljivog pojma svijeta suvremenosti. Temeljnu nosivost takvoga stava dodatno osiguravaju njegove propedeutičke i prosvjetne karakteristike. Na koncu, filozofija kojoj Lino Veljak ljudski i profesionalno pripada krije svjedočanstvo jednog drukčijeg, slobodno možemo reći, za nju samu boljeg vremena – takvog vremena u kojem je filozofija čuvala bistrinu uma, vremena u kojem posustajanje nije bila ostavljena nikakva mogućnost.

Uvodne pripomene

Čini se da od metafizičke težnje za onim zbiljskim danas nije preostalo mnogo. Čak i to što se u ovoj prigodi takvim čini ostaje bez svog smisla ako se prethodno ne razmotre ona pitanja koja leže u korijenu takva dojma. Je li metafizika u svim svojim povijesnim mijenama izgovorila svoju posljednju riječ? Imaju li današnje filozofije života pravo na mjesto kojim je nekada rukovala metafizika? Budući da su sva moderna posezanja za razumnim argumentima u okušaju odgovora redovito skončavala u samouvjerenom osujećivanju svega metafizičkog, nije ostalo puno ni od potrebe za razumijevanjem razloga zašto su se metafizička pitanja uopće pojavila. No krhkost epoha, koja je pred stihijom svjetskih slučajnosti osmišljavala zaključke o nužnom i vječnom, nije tek pokazatelj čovjekovih misaonih zabluda nego jednako tako i izraz iskustva koje je htjelo nadvladati njegova svekolika ograničenja. Traganje za »onostranim« stvarima u međuvremenu nije ostalo bez svog naličja. Kroz njega se očituje jedan od većih neuspjeha teorija koje je metafizika na razini svoje povijesti postavljala o samoj sebi – naime, nemogućnost da ona sebe promotri kao izvor moći. U ovom se neuspjehu zapravo krije razlog zašto je u metafizici daleko jednostavnije pronaći proturječja, ali ne i elemente nasilja

koje ono u svom svjetskom rezultatu može proizvesti.¹ Leszek Kołakowski takav »užas metafizike«, koji stoji uz bok velebnim moćima iluzije, podupire tvrdnjom da »ako ništa osim apsoluta uistinu ne postoji, apsolut je ništa; ako ništa osim mene uistinu ne postoji, ja sam ništa«. ² Stvar je u tome da ovaj stav samo naizgled ostaje na epistemičkoj razini koja joj je u kontekstu izricanja zadana. Kada se istina u svojoj dijalektici zlorabi, redovita posljedica toga jest bespomoćnost pred brutalnošću realiteta. Što je nepomirljivost između apsolutno općeg i egzistencijalno pojedinačnog veća, to je užas izraženiji. Drugim riječima, uzimajući u obzir narav njihove prinude, nema pretjerane razlike između ontoteološke i sekularizirane metafizike.

Ako je već s današnjih pozicija poznato da tradicionalna koncepcija zapadne metafizike u mnogome ovisi o antitetici prolaznog i vječnog, što je samo vjerniji naziv za bremeniti odnos imanencije i transcendencije, onda se metafizička volja za ovladavanje istinom mora također razlikovati od misaonog pokušaja pronicanja u bit(ak) stvari. To ni na jedan način ne znači njenu restauraciju, premda se dogmatskim povjerenjem u puki fakticitet bez krzmanja može govoriti o blještavoj izvedbi metafizike u današnjici. Međutim, ulažući u mogućnosti što ih daje kritika, dobivamo onu vrstu ljekovitosti kojoj samosvijest znatno duguje. Jednom probuđena konkretizacija filozofije, rekao bi Adorno, ne može se obustaviti za volju njenog varljivog dostojanstva. Stoga, raskrinkavamo li dostatno metafiziku kao moć, pitanje je koje mišljenju već duže vrijeme predstoji. Uviđanjem u povijesnim metafizičkim obličjima pokušaje određenja onoga što istina sa sobom nosi, dok istovremeno današnje doba sebe određuje kao »post-istinito«, postaje evidentno koliko ovaj problem neodgodivo traži interes. Pitanje »što znači biti suvremen?« istovrsno je, dakle, tome jesmo li još uvijek u stanju pa i prilici promišljeno odgovoriti na ovaj problem.

Filozofija kao sistem svijeta

Filozofija je sebe poimala kao apsolutno znanje u mjeri u kojoj je njena metafizika bila u stanju sebe uspostaviti kao sistem. Takav, u svojoj osnovi, skolastički pristup pojmovno je vremenom razvio opću metafiziku kojoj je stalo ispitati samo to 'jest' u njegovim najopćenitijim i temeljnim obilježjima.

¹ Iako to zahtijeva daleko opsežniju tematsku raspravu na tragu distinkcije koju Hannah Arendt uvodi pojmovno razlikujući moć i nasilje, ovdje treba naznačiti da metafizička moć upravo leži u tome da se u ime njenog sadržaja, kojim za svoje potrebe barataju, primjerice, religija i politika, može počinuti i do određene mjere opravdati nasilje.

² Usp. Leszek Kołakowski, *Metaphysical Horror*, Basil Blackwell, New York 1988., str. 21 i d.

Aristotel je takvo što nazivao kategorijom (πρός τι) na način da su se ta obilježja mogla dovesti u *odnos* s nekim drugim bićem. Iz takvog bi odnosa trebao proizaći superordinirani pojam istine, koji bi sadržajno mogao obuhvatiti problem bića kao bića, bivstvujućeg kao bivstvujućeg te bivajućeg kao bivajućeg. Fenomenološkim, pak, pristupanjem ovom odnosu uvidjelo se da se tu prvenstveno radi o odnosu ὄν i οὐσία. Teži li se u razrješenju takvog pitanja, kantovski rečeno, predodžbi svih predodžbi? Izdvaja li se u njemu povezanost apsolutnog i ograničenog? U sasvim određenom smislu, moglo bi se reći da su sve to pomno razrađeni metafizički putevi dolaska do onog obuhvatnog. Filozofiji je inherentna nužnost bavljenja svim takvim pitanjima koja, pokazuje se s vremenom, postaju samo značajnijima. U vidokrugu takve metafizike nalazi se, dakle, svekoliko biće, bilo pojedino ili u cjelini. Husserl je tako razlikovao formalnu ontologiju kao znanost o predmetu uopće i regionalnu ontologiju kao područnu znanost pojedinih predmeta. Njihova povezanost počiva na pretpostavci da »svakom području bitka u znanstvene svrhe moramo pridružiti neku od eidetskih sfera i to ne kao područja istraživanja, nego kao sučelja bitnih spoznaja za kojima istraživači dotičnih područja u svako doba smiju posezati, tamo gdje su mu bliski teorijski motivi povezani s bitnom vlastitosti toga područja«. ³ Moglo bi se utoliko reći da se u filozofiji krije sjedinjavajući moment – filozofska znanost o kojoj je ovdje riječ, za razliku od pojedinačnih područnih znanstvenih disciplina, sagledava takvu jednu mogućnost apsolutnog znanja. Husserl to uopćeno naziva kategorijalnim zrenjem (*kategoriale Anschauung*) koje je jedino u stanju doprijeti do same biti stvari. ⁴ Metafizika se time ispostavlja kao duhovno usustavljeno dijalektičko kretanje (Hegel bi ukratko rekao: fenomenologija) od bića prema njegovu bitku i od bitka prema biću.

Heidegger, pak, nalaže strogu ontologijsku diferencijaciju u ovom misaonom kretanju kako bitak u metafizičkom vidokrugu ne bi ostao predočen u smislu bilo kojeg bića, odnosno da ono beskonačno ne bi skončalo u konačnosti. Povijesno iskustvo metafizike o tome progovara u mjeri u kojoj bitak ima moć određivati biće u njegovu smislu i razlogu. Za grčku metafiziku to je prije svega značilo biće u svojoj neskrivenoj prisutnosti, odnosno pojavnosti, ali filozofija koja je uslijedila neće ostati samo na tome. Srednjovjekovna metafizika, posredovana antičkom novoplatoničkom tradicijom i kršćanskom

³ Usp. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976., str. 126.

⁴ Usp. više o tome, Edmund Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XIX/I. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984., str. 712, 719 i d.

varijantom aristotelizma, to će, pak, biće (τὸ ὄν) ontoteološki presudno postaviti kao stvorenje (*ens creatum*), dok će istini cjelokupnosti bića (τὰ ὄντα) načelno odgovarajuće odrediti jedino istinu stvarnosti (*realitas*). U njemačkom klasičnom idealizmu, kao trijumfu i dovršetku samoosviještenog metafizičkog mišljenja, ovo će takozvano skolastičko-novovjekovno načelo biće prema njegovoj naravi (*natura*) i preko biti transcendencije završno ispostaviti kao predočavajući predmet iskustva. Suvremenost je ovoj predmetnosti dala odsudni smisao putem njegove tehnički proračunate raspoloživosti. Tako je povijesno oblikovana bit metafizike nametnula pitanje »kako stvar doista stoji s bićem?« kao glavno metafizičko pitanje koje je time nositelj smisla svakog drugog pitanja. Budući da se na taj način osigurava i rukovodeće pitanje o utemeljenju same metafizike, njegovu granicu predstavlja samo ništa. Upravo mjera u kojoj, kako Heidegger misli, ništa pripada bitku priječila je filozofiju u kolebanju oko ovog pitanja jer iz njega bi se općenito trebao jasnije očitovati odnos prema duhu, tj. događa li se njegovo buđenje ili potiranje. Onaj površni ostatak dovođenja u pitanje metafizičkih sadržaja, koja se proizvoljno obavljaju u ime navodne znanstveno-logičke korektnosti, pripada utoliko zasebnoj vrsti tumanaranja. Ostavljajući u ovom navratu po strani Heideggerovu famoznu preinaku »ne svijest, nego stvar«, za volju teme potrebno je reći da takvo pitanje istine bitka nije pitanje nekog oblik(ovanj)a svijesti, nego pitanje koje proizlazi iz povijesne biti stvari.

Za Lina Veljaka upravo s ovoga mjesta mogao bi započeti stav suvremene kritike tradicionalnih metafizičkih sadržaja, nadograđen modernim pozicioniranjem takozvane metafizike subjektivnosti i nadmašen putem pozitivističkog određenja filozofijske znanstvenosti.⁵ Uzimajući s oprezom anititezu Milana Kangrge o krajnjoj suprotstavljenosti metafizike i povijesnog mišljenja, Veljak ovako redefinirana metafizička pitanja također teorijski postavlja usuprot kako uvjetima koje, s sjedne strane, idealistički postavlja *ontologizam*, tako i, s druge strane, analitičkim tendencijama koje uspostavlja suvremeni *logicizam*. Gledano u širem kontekstu »zagrebačke filozofske škole«, taj stav uvelike odgovara promišljanjima Gaje Petrovića u kojima pitanje o čovjeku nema pravovaljanog odgovora jednostranim isključivanjem metafizičkih pitanja, odnosno smisao takvog propitivanja nužno mora uputiti na pitanje o smislu bitka uopće.⁶ Ako se s ičim bilo što hoće, prethodno toga mora biti, rekao bi Veljak. Metafizika to ontološki sagledava kao onu prisutnost prisutnosti odakle izvire permanentno nastajanje i nestajanje. Iz toga slijedi da je »uvjet mogućnosti

⁵ Usp. Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 19–20.

⁶ Usp. Gajo Petrović, *Mogućnost čovjeka*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1969., str. 79.

konstituiranja bilo kakva logičkoga ili spoznajnoteorijskoga predmeta njegov ontologijski status«. ⁷ No i taj status, prema Veljaku, u sebi bitno nosi antropološki karakter koji je, pak, ispostavljen neumitnošću čovjekove »bačenosti u su-bitak«. Heidegger je takav jedinstveni fenomen metafizično označio kao bitak-u-svijetu koji pripada temeljnom ustrojstvu bitka, ⁸ dok je Jaspers u takvom karakteru općenito vidio mogućnost naše orijentacije u svijetu. ⁹

U takvom se misaonom sklopu Veljak nastoji dovinuti ne samo ontologijskim utemeljenostima, nego i s njima povezanoj logici povijesnih izopačenja, kojom je filozofsko mišljenje pokušavalo obuhvatiti svoje vrijeme. Naime, svijet se preko svega onoga što je tradicionalno pripadalo kozmologiji ispostavlja kao svezremini metafizički problem. No suvremeno filozofsko problematiziranje svijeta nema previše zadržanih spona s kozmološkim shvaćanjima. Njegovo značenje danas je za filozofiju, napose onu koja prati tragove Kantove antropologije, gotovo u cijelosti egzistencijalno. Ono što se u takvom pojmu svijeta ontološki dohvaća dotiče se strukture svih onih odnosa koji u stvarnosti prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena imaju svoju mogućnost razumijevanja. Ontološki dohvaćeno pitanje svijeta jest, dakle, prvenstveno pitanje povijesnosti čovjeka i njegove svijesti o tome. Taj razumski princip pokazuje da se svijet konstituirao na toj »moći fiksiranja zbilje u danost, u čemu se i korijeni cjelokupan proces racionalizacije, tj. znanstveno-tehničkoga ovladavanja prirodom, društvom i čovjekom«. ¹⁰ U modernom smislu za tu se racionalnu konstituciju već duže vrijeme veže fenomen postvarenja, preko kojeg su stari mitski oblici u današnjem globalnom poretku svijeta dobili nove sadržaje, oblikujući tako njegovo naličje. Oni samo na drugi način nastavljaju podgrijavati tezu o svijetu koji je u svom srcu kaotičan, istovremeno priređujući uvjete za iskupljenje onih koji tu tezu svesrdno apologetski zastupaju. Takav antagonizam koji je svjetskim tijekovima inherentan teškom se mukom prokazuje kao upitan upravo zbog njegovog lakog pretvaranja u instrument zatiranja onoga što je Nicolai Hartmann naznačio u razlici realnog i idealnog bitka. Sve to govori da se u ontološkoj potrebi promišljanja društvenog bitka itekako mora izbjegavati *ontologiziranje* (jednako tako i *logiciziranje* kao i *gnoseologiziranje*) svijeta, što bi dovelo do njegova ustaljivanja bilo za ra-

⁷ Usp. Lino Veljak, »Principi ontologije i pitanje o primatu ontologije nad logikom i gnoseologijom«, *Studia lexicographica*, 5 (2011) 2, str. 7.

⁸ Usp. više o tome u: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1977., str. 52 i d.

⁹ Usp. više o tome u: Karl Jaspers, *Philosophie. Erster Band. Philosophische Weltorientierung*, Springer Verlag, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956., str. 61 i d.

¹⁰ Usp. Lino Veljak, *Horizont metafizike. Prilozi kritici ideologijske svijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 18.

čun subjektivnog ili za račun objektivnog njegovog momenta.¹¹ Polazeći od toga, prijeporno je koliko svijet kao *regnum hominis* u sabiranju onoga što *jest* i vlastitim mijenama uopće može biti zapravo dovršen. U njemu se, pored svih reduktivnih iskaza naše subjektivnosti u bavljenju fenomenima, nalaze mogućnosti višestrukog prelaska granice onoga trenutno postojećeg. Na taj se način, uza sva povijesnim iskustvom ispostavljena obilježja, svijet otvara i kao horizont budućnosti čije mogućnosti na razini idealiteta nikada nisu i ne mogu biti do kraja iscrpljene. Takvo *svjetovanje* svijeta nije ništa drugo do zbivanje istine same.

Ontologija i identitet

U tom pogledu, kao mišljenje koje se sabire u svoju cjelinu, filozofija ostaje integralna metafizika onoliko koliko se njena ontologija iskaže u svojoj konstitutivnosti. Smjer kantovskog idealizma tu konstitutivnost određuje kao predmetnost predmeta što izravno udara na pitanje istobitnosti, odnosno identiteta. Onto-logički je izvorno zamišljeno da taj takozvani temeljni identitet omogućuje to da se o biću kao biću dade uopće smisleno govoriti. Ako bi se identitetu, pak, pristupalo kao promjenjivoj varijabli, pitanje je koliko bi pojmovno on ostao održiv. Filozofijsko istraživanje smisla identiteta pokazuje da se takvo problematiziranje identiteta isprva odvija na dvije razine: na ontološkoj i epistemičko-epistemološkoj razini. To nas ponovno vraća Aristotelu koji je u identitetu prepoznao navlastitu mogućnost bića kao bića, odnosno istovjetnost bića sa samim sobom (*id-entitet*). Aristotel će identitet u tom ontološko-logičkom ključu ispostaviti i kao načelo svake druge pojmovne iskazivosti. Na tom tragu, kao temeljno obilježje logike spoznaje, identitet, u mišljenju iskazan kao moć identificiranja, novovjekovna će metafizika završno definirati kao jedinstvo svijesti sa svojim predmetom. Naime, prema Kantu, »logičkom načelu rodova koje postulira identitet stoji nasuprot načelo vrsta, kojemu su potrebne raznolikost i različitost predmeta bez obzira na njihovu suglasnost pod istom vrstom, pa propisuje razumu da jednako pazi na ovu raznolikost i različitosti kao i na ovu suglasnost«. ¹² Identitet se ovdje pojavljuje, dakle, kao način i mogućnost poistovjećivanja, a načelo identifikacije kao potvrda identiteta. Hegel bi, u tom smislu, rekao da identitet nastaje tek kada izraste u duh koji objedinjuje. ¹³ Apsolutni identitet, u kojemu se u njegovom

¹¹ Isto, str. 23.

¹² Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 296.

¹³ Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Band 3. Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974., str. 569.

namirenju dokida sva raznovrsnost, postaje tim putem mjerilo svakog duhovnog kretanja.

Identitet, kao stalni slijed mogućnosti identifikacije, na taj se način razumije kao prvorazredno kulturno i sociopolitičko pitanje, i to poradi toga što se upravo kultura sa svojim obrascima neposredno pokazuje kao odgojna volja za oblikovanje identiteta. Razumljivost veze kulture i identiteta proizlazi ponajprije iz takve veze sazdanog kolektivnog identiteta koji nije ništa drugo nego izraz ljudske potrebe za opstankom. Međutim, razumijevanje ove vrste identiteta nerijetko se odmjenjuje shvaćanjima koja kulturu svode isključivo na mjeru tradicijskog posredovanja za volju oblikovanja nacionalnog identiteta. U temelju, pak, takvih shvaćanja leži potreba za identifikacijom autoriteta. Kao najviši stupanj identiteta, ona se u monoteističkim religijama mjeri odnosom prema jed(i)nom Bogu. Na društvo se to socikulturološki povratno odražava kao njegovo posvećivanje, svetost društva. Sam politički sistem na taj će se način nastojati pokazati kao nosiva konstrukcija identiteta. Sistemsko izopačenje događa se u trenutku odbacivanja bilo kakve mogućnosti kritike totaliteta. Ideologija koja definira i jamči neupitnost totaliteta zlorabljuje identitet upravo u tu svrhu. Činjenica, s kojom se pritom napose računa, jest da nacionalni kao i svaki drugi politički identitet kao težnja za sjedinjavanjem trpi divergencije među socijalnim skupinama samo u mjeri gdje se održava minimum jednakosti. U tom smislu, surogat identiteta također predstavlja i bespogovorno podržavanje istosti jer u političko-ideološkom smislu identitetom ideologija traži upravo jednolikost, a ne jednakopravnost. Ovu jednolikost zapravo propisuje *mitska stega* identiteta, za koju Adorno kaže da u konačnici razotkriva totalitarni kapacitet svake ideologije. Međutim, u granicama te kapacitiranosti krije se i zametak rasapa identiteta. Njime izazvane poteškoće nastaju kada tom minimumu jednakosti ne udovolje socijalni tipovi koji se svojom neuklopivošću ideološki lako pretvaraju u negaciju, i samim time u prijetnju identitetu. Ona se tada očituje u odbacivanju svake individualnosti i tu za filozofiju nastaje svojevrsni paradoks identiteta.

Naime, tek kao ispostavljeni paradoks identitet će se kao egzistencijalna vlastitost u odnosu prema sebi i drugima otkriti kao različitost. Iz takvog rasapa identiteta svoju mogućnost izrastanja tada zadobiva ono neidentično. Iako je politička dimenzija ovoga stava najvidljivija, ona nije i najvažnija. Uočavanje neidentičnog iznosi na vidjelo takvu antropološku raznolikost u kulturi s kojom je i samu kulturu kao sveukupnost ljudskog načina djelovanja moguće promatrati onkraj svakog esencijalističkog pristupa što, pak, otvara veliki prostor interdisciplinarnom pristupu istraživanja. Filozofijsko tematiziranje identiteta koje sebi ne dopušta artikulaciju bez neidentičnog na taj način

ima mogućnost obuhvatnijeg pogleda u dijalektičku bit identiteta, s kojom se to neidentično ne pokazuje samo u vidu naknadno iskazanog polariziranog momenta, nego, prije svega, kao njegov imanentni dio. Na to navodi i zaključak da logički konstituens pojma bez neidentičnog ne može ostvariti validan prijelaz k egzistenciji.

Dijalektika pritom služi kao posrednik pri tako dobivenom sadržaju istine. Ona, samim time, otkriva i svu problematičnost svođenja čovjeka na ujednačen identitet. Progovarajući o tome, Veljak radije zastupa jedinstvenu koncepciju identiteta kao »bogatstvo različitosti koje se objedinjuju u živu cjelinu«. ¹⁴ Njoj nasuprot, kao prijetnja, stoje takozvani hipostazirani entiteti (Veljak ih još zove i »metafizičkim utvarama«) koji, pak, nastaju kao produkt navedene hijerarhizacije zbilje. Premda njihov ambivalentni karakter počinje i završava u nečemu parcijalnom, ovom se hijerarhizacijom, koju valja držati u strogoj razlici od hijerarhizacije pojmova, događa njihovo apsolutiziranje. Tada se ta

»... parcijalnost preobražava u utvaru, koja guši umove (a u pravilu i razara živote) onih koje je porobila, da ne govorimo o onima koji joj se nađu na putu. Ta utvara, dakako, nije samosvrhovita, a posebno nije samodovoljna, ona nije pala s neba, nego je proizvedena, netko ju je stvorio i oblikovao (a u koje svrhe i za čije interese – to više nije posao ontologije) – ali ona realno djeluje, tim snažnije ukoliko u većoj mjeri posjeduje privid samosvrhovita vrhovnoga (ili najvrednijega) bića.« ¹⁵

Svrha današnje ontologije ispunjavala bi se pravovaljanom genealogijom ove i svake druge univerzalizacije i apsolutizacije partikularnih i parcijalnih bića. ¹⁶ Bez takve genealogije, redukcionističke apsolutizacije, kojoj načelo identiteta, u učenijim izvedbama, služi kao izlika za gdjekad i nasilnu provedbu, i koje su se redom pod egidom politikā identiteta udomaćeno smjestile u javnom diskursu, imaju sve izgleda za neupitno dovođenje do fanatizma. Dvojbe kojima su ljudi izloženi vođene su tada lažnom alternativom: pripadništvo ili otpadništvo. Poput mjere svođenja na vlastiti interes, ona je vrst kobnog unificiranja kojoj nalaganje razgraničenja služi da sve ono što rezultira iz kolizije s njom proglasi činom neprijateljstva. To da ovakvo hipostaziranje genuino pripada metafizičkom esencijalizmu samo učvršćuje stav da identitet nikako ne bi smio biti jedini istinosni kriterij. Kao posljedica zapostavljanja stava o metafizičkoj utemeljenosti kolektivnog identiteta, zaključuje Veljak, proizvodi se

¹⁴ Usp., L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 15.

¹⁵ Isto, str. 15–16.

¹⁶ Isto, str. 16.

»... stanje koje otvara prostor za najraznovrsnije regresije, a razlozi zbog kojih se ti mehanizmi ne uvode (ili se, što je još problematičnije, uvode u diskriminacijskom obliku [...]) predstavljaju predmet daljnjega istraživanja, koje se mora usredotočiti na analizu interesnih konjunktura i odnosa moći.«¹⁷

Filozofska propedeutika i prosvjetiteljstvo

Filozofiju koja bi o svim tim genuino metafizičkim fenomenima mogla dati pravovaljani sud mora utoliko odlikovati prosvjetiteljsko-propedeutički karakter. Opasnost za njega uvijek iznova predstavlja dogmatski populizam, koji je, naročito u akademskoj filozofiji, postao učestala pojava i koji u svojoj srži obuhvaća svu onu misaonu koketeriju koja se primjereno i apologetski odnosi prema očekivanjima dnevno-političkog establišmenta, a iza koje, osim misaonih krivotvorina, sadržajno uglavnom ne stoji ništa. Pitanje filozofova javnog djelovanja, osim u iznimnim slučajevima i situacijama, tako je već duže vrijeme pitanje komfornog neisticanja društvenih pretpostavki za koje je odgovoran. Ako je beskompromisna čestitost filozofima svojstvena, nije jasno zašto to što obvezuje njihovo mišljenje uporno zakazuje, čak i na razini najosnovnijih kriterija. Nema te apologije poretka koja nije iznevjerila filozofov vlastiti poziv, kazao bi na to Veljak. Jednako tako stoji i s filozofovom indiferencijom. Bavljenje filozofskim *sub specie aeternitatis* pitanjima nikada nije do kraja oslobođeno onog efemernog da bi se filozofija mogla ekskulpirati od onoga što vrijeme sa sobom neumitno donosi.

O tome dovoljno govore svi oni povijesni pokušaji ozbiljenja filozofije koji su redom završavali neuspjehom, ali u kojima nije bilo ničega poražavajućeg, promašenog, nedostojnog. Čvrsto vezivanje filozofije za znanost također nije, očito, polučilo željeni rezultat. Biti služavka neupitnosti za filozofiju se već u jednom povijesnom navratu pokazalo kobno. Napokon, ako bi se išta moglo pokazati kao usud filozofije, onda su to zidovi svih ideoloških vrsta na koje nailazi. Čak i pristup njima s razlogom je bremenit i ispunjen poteškoćama koje nije uputno umanjivati i zanemarivati.¹⁸ Kada se pojavi, kritika ovdje

¹⁷ Isto, str. 101.

¹⁸ Veljak će ovaj stav nadahnuto ilustrirati mišlju da, ako »bespoštedno suočavanje sa svim formama otuđenja, popraćeno maksimalnim misaonim naporom da se ono promisli do svojih krajnjih granica i konzekvencija, kako bi se izgradile one misaone pretpostavke bez kojih je besmislen svaki praktički napor usmjeren otvaranju prostora za započinjanje zbiljskoga (a ne tek ideologijski proklamiranog) procesa razotuđenja, filozofiji koja se susrela s tim fenomenom ne preostaje ništa drugo nego da se – iznevjeravajući svoj poziv i svoj smisao – vrati u okrilje gospodara, spremnih da prime zabludjelu kćer. Utočište će joj pružiti makar u služinskoj sobici.« Usp. o tome naročito poglavlje »Služe li filozofi 'zlog gospodara'«, u: L. Veljak, *Horizont metafizike*, str. 203–215, ovdje 212.

nije nadodani ukrasni privjesak, nego takva snaga filozofije koja, na koncu, ljekovito djeluje i protiv njene samovolje. Od naročite je važnosti u tom smislu potkazivanje svega samorazumljivog i sverazumljivog. Samo na tom putu isposlovani načini budnosti filozofiju uistinu čine usmjerenom k onome što oduvijek izaziva promišljanje. Njen možda najveći doprinos jest to da situacije u kojima jesmo i u kojima možemo biti učini prozirnim. To se, prije svega, odnosi na pregnantno »razaranje« predrasuda koje su uvijek iznova na tragu legitimiranja vlasti nad životom.¹⁹ Nietzsche je u ovoj prozirnosti (*Durchsichtigkeit*) vidio veliku moć uprizorenja same istine.²⁰ Iako se ontičko-ontološki odnos tako drži podalje od bezdana mitskog privida, ostaje pitanje dobiva li se uopće tim odnosom »najčišći supstrat problematiziranja bitka«. Pitanje ove čistote nije problem koji Kant odvaja samo od svake osjetilnosti, nego ju, jednako tako, povezuje s onim što u najvišem spekulativnom smislu može imati posla sa samim sobom u smislu svoje vrijednosti ili ništetnosti. Kant bi rekao, to je pitanje naravi znanja, ali i pitanje naravi uopće. Ovo se znanje (*ἐπιστήμη*) mora također uzeti u sasvim osobitom smislu. Naime, riječ *ἐπίσταμαι* u sebi korijenski sadržava riječ *ἵστημι*, što znači *stajati*: o tome kako stojimo upravo ovisi pitanje našega dostojanstva. Ono je, pak, u najužoj svezi s vremenim pitanjem o kakvoj se spoznaji u filozofiji uopće radi. Kod Platona je, primjerice, prisjećanje (*ἀνάμνησις*) formativni moment svake spoznaje. Stoga se krucijalnim za dostojanstvo u ovom smislu čini ponovno prisjećanje onih misli bez kojih nije moguće razumjeti vrijeme u kojemu vlada trgovanje strahom. Otpor onome što nas kao egzistencije u toj spoznaji previđa postao je u međuvremenu glavna poluga borbe protiv hipokrizije. Naime, uvijek je bila stvar »loše metafizike« da se ono bezizlazno pritom poistovjećuje s beznadnim. U pojačavanju takvog dojma svojski sudjeluje prononsirana lakomislenost koja klasične filozofske sadržaje izvan granica informiranosti odbacuje u destruktivnom rasponu od iscrpljujućeg do dosadnog. Zbog toga je razloga uputno u standardne zadatke filozofije dodati i »destrukciju destrukcije« (Adorno). O obavljanju te zadaće u dobroj mjeri ovisi koliko ono što bi filozofija mogla dati uopće odgovara vremenu kojem pripada.

Moć mišljenja koja bi tada trebala doći do izražaja svoje stvaralaštvo iskazuje potrebom korjenitog prestrukturiranja zatečenoga ustrojstva svijeta.²¹ Ovo prestrukturiranje tiče se takvog momenta istine pomoću kojega se svijet može stvarati kao zbilja onih vidika koji nadmašuju i sam »horizont metafi-

¹⁹ Usp. L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 16.

²⁰ Usp. Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1981., str. 375 i d.

²¹ Usp. L. Veljak, *Horizont metafizike*, str. 217.

zike«, ali ne pokušajem verbalnog oslikavanja nekih novih metafizika, nego pomnim osmišljavanjem djelokruga slobode. Prekoračivanjem granica filozofija ne obznanjuje nestanak svijeta, nego rasvjetljava njegovu povijesnost kao iznijansiranu prolaznost života u otvorenosti pridavanja smisla. Ostavljajući pritom za sobom sve ono što je posrćući odustalo u traganju za istinom, takva se filozofija vraća nacrtu zbiljske sreće koji je Aristotel za nju nerazdvojno vezao. Kao »umijeće uspravnog hoda« (Bloch) ovu filozofiju njeni dominantni trendovi proglašavaju zastarjelom onoliko koliko je potrebno da se prikrije koristoljubivi naum s njom. Štoviše, danas se ova vrsta održavanja ljudskog dostojanstva opetovano inkriminira kao uzaludnost koja čovjeka vodi samo u neprilike. Individualna nepokolebljivost tim više ostaje takva povijesna egzistencijalna mogućnost koja se uvijek iznova opire sugeriranoj šutljivoj puzaivosti. Utoliko Veljak ovu *uspravnost hoda*, u razlici spram propisno ispravnog hoda, s pravom izjednačava sa samom istinitosti čovjekova (su)života.²²

Svijet života, to je Husserl jako dobro znao, jamči nam ono izravno i izvorno iskustvo koje u svojoj raznovrsnosti kinestetički daje navlastitu mogućnost izraženu kao »ja« koje pokreće. Takvo životno funkcionirajuće djelovanje povratno se mjeri učinkom vlastite smislenosti s onu stranu bilo koje objekt(iv)nosti praktičnih svrha. Prepuštanje ovog »carstva subjektivnosti« anonimnosti pada na savjest upravo i jedino filozofiji. Drugim riječima, da bi se uvijek iznova razumjela potreba za nadmašivanjem mitski obilježenih iskustava svijeta, potraga za smislom, kao brižna posvećenost filozofije istini, nužno mora uključivati razumijevanje ove logike čovjekova povijesnog hoda.²³ U svojoj najsvjetlijoj tradiciji, filozofija se tako pojavljuje kao brana nazadnjaštvu, a njena sposobnost kritike predstavlja »oslobađanje od uvjerenja da je ono što je zatečeno i dano ujedno i nužno kao nepromjenjiv i vječan okvir našega svijeta (a možda i bitka uopće)«. ²⁴ Dakle, najbolje je djelo filozofije kada je filozofija na djelu. Za Veljaka to tada nije ništa drugo do pojava živog jedinstva teorijske, praktičke i poetičke filozofije.²⁵

Zaključno

Kada ih u takvom svom jedinstvu filozofija uspije prokazati, stvari koje čovjeka vežu ovisnošću većom od života naglo gube na svom značaju. Iz ta-

²² Isto, str. 232.

²³ Usp. Lino Veljak, »Povijest i metafizika«, u: Aleksandra Golubović, Iris Tićac (ur.), *Vječno u vremenu*, Kršćanska sadašnjost – Teologija u Rijeci, Zagreb – Rijeka 2010., str. 101.

²⁴ Usp. L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 185.

²⁵ Usp. Lino Veljak, »Diskretni šarm posebnosti«, *Vreme*, br. 1201, 9. 1. 2014., str. 34–37.

kve jedne vizure moglo bi se reći da je itekako lukrativno obesmisлити filozofiju. U završnom činu to se očituje kao maksimiziranje optužbi za razvrat kao popratni znak njene banalizacije. U širem smislu, to banalno mjeri se tek stupnjem misaone razbibrige koju filozofija može ponuditi, dok diletantska površnost svemu tome daje završni pečat. Sveukupno to čini najpristojniji moguću uvid u duhovnu situaciju u kojoj se filozofija većinom danas nalazi. Razlozi, međutim, nisu samo izvanjski. Neintrigiranost filozofijom paradoksalno je počela dolaziti i od profesionalnih filozofa koji odgovornost za stanje svoje akademske zajednice ravnodušno obrazlažu zazivanjem otrcanih izlika poput vlastitog zamora ili izostanka vremena, sasvim svejedno. Ovdje bi se ironično moglo dometnuti ono što je Vincent van Gogh jednom napisao u pismu svom bratu: da bi se iznad nje izdiglo, nije dovoljno tek prezirati prosječnost.

U izdaju filozofije tako na velika vrata ulazi svekolika korist s kojom mogu računati sva sredstva pogodovanja nefilozofijskim ciljevima, ciljevima »koji nisu samo s onu stranu filozofije, već i s onu stranu uma i ljudskosti, te stoga i poželjniji«. ²⁶ Ne čudi stoga da to posljedično rađa potpuni izostanak plodne rasprave, nakon čega postaje legitimno zatiranje svake kritike bez koje, kako ga Veljak naziva, taj barbarski proces »podjetinjenja javnosti« ²⁷ neopterećeno može dovesti u pitanje i to što je preostalo od nekadašnjih mogućnosti filozofije da »služi« čovječanstvu. U takvim okolnostima preostaje neodložno vraćanje onome što filozofska moda s užitkom (gdjekad i gnušanjem) odbacuje: ponovno čitanje filozofskih djela. To odakle bi trebao otpočeti obnovljeni dijalog s velikim učiteljima mišljenja ne tiče se naše procjene njihovih povijesnih zasluga, još manje objave konačne istine o njima. Do njega se može doći tek zazbiljnošću onog misaonog tijeka koji nas njima vraća prema unutarnjem načelu supripadnosti. Izgleda da samo još tim putem na današnju scenu nastupajući filozofi mogu preuzeti ulogu koju im je Husserl pridavao, naime, onu »dužnosnika čovječanstva«.

Budući da definitivno ne živimo u vrijeme filozofije, ne znači da nije vrijeme za filozofiju. Valjani naputak mogao bi se pronaći upravo u načinu mišljenja kojemu Lino Veljak pripada i koji u sebi čuva, ali i otkriva, svjedočanstvo jednog drugog, slobodno možemo reći, za filozofiju samu boljeg vremena, vremena u kojemu je ona čuvala bistrinu uma, vremena u kojemu posustajanju nije bila ostavljena nikakva mogućnost. Jedino tako bi se moglo pokazati da je tih *samo par godina za nas* doista imalo smisla. Putokazi za takvo što odavno su, posve nenaivno, postavljeni: *zvjezdano nebo* i *moralni zakon*.

²⁶ Usp. L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 68.

²⁷ Usp. Lino Veljak, »Zastarjelost istine«, *In medias res*, 7 (2018) 1, str. 1805.