

МОЖЕ ЛИ ФИЛОЗОФИЈА БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ? ДИЈАЛОГ СА МИЛАНОМ БРДАРОМ

ВЛАДИМИР МИЛИСАВЉЕВИЋ

Институт друштвених наука
Краљице Наталије 45, Београд, Србија
vladimir.milislavljevic@yahoo.com

САЖЕТАК: У тексту се разматра тумачење тројице великих филозофа – Декарта, Канта и Хајдегера – које је Милан Брдар понудио у својим најновијим књигама. У овом раду настојаћу да нагласим да се те значајне књиге могу најбоље разумети као делови јединственог програма његове критике просветитељства. Посебно, тим књигама је заједничка намера да се покаже како су узалудни сви покушаји заснивања филозофије који искључују трансценденцију Бога. Брдар истиче ограниченост картезијанског *Cogito*, из којег се не може извести ништа више од извесног знања о сопственом постојању, као и то да је Декарту неопходан трансцендентни Бог као јемство за наше јасне и разветне идеје. С друге стране, Кант је филозоф којем је Брдар најближи, пошто је успео да помири знање с вером у трансцендентног Бога. Када је реч о Хајдегеру, опис његовог филозофског развоја, поготово његовог појма бића као трансценденције и његовог позног окретања ка „новој религији”, представља додатни аргумент у прилог Брдаровој тези. Сматрам, међутим, да Хегелова филозофија представља изазов за његову намеру. Моје разумевање Хегела не подудара се са закључцима које је Брдар изложио у два поглавља своје монографије о Канту. Посебно, не слажем се с његовим виђењем Хегела као мислиоца чији панлогизам прелази у теоцентризам, које се ослања на поједине тврдње из Хегелових списа. У закључном делу текста скицирам елементе радикално секуларног тумачења Хегелове логике, феноменологије и филозофије религије. Поред тога, доказујем да Хегелова филозофија сасвим одступа од картезијанског обрасца заснивања знања.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: биће, Бог, заснивање, логика, секуларизација, трансценденција

*Јер ђдје су два или тѝри сабрана у моје име
ондје сам ја међу њима.
(Мт 18.20)*

Опус Милана Брдара обухвата шеснаест књига, које су посвећене најзначајнијим друштвеним и филозофским питањима данашњег времена, па и модерног доба уопште. Све те књиге, већином веома волуминозне, одликују се спојем промишљености, аналитичности и ширине захвата какав се данас у филозофији ретко среће. Да ли су те књиге и „савремене“? Кад бисмо прихватили све раширеније уверење да књига није времену примерен израз филозофског и научног рада, јасно је да бисмо на постављено питање морали одговорити негативно. Али то уверење је погрешно. Оно се заснива на сумњивој претпоставци да на филозофију, као и на друштвене и хуманистичке науке у целини, треба примењивати мерила која су се наметнула у области природних наука, и према којима коауторство чланка од неколико страница „вреди“ више од било које књиге, чак и оне која је плод вишегодишњег мукотрпног рада. Упркос објавама „краја књиге“ из шездесетих година прошлога века и истицању нужне фрагментарности мишљења, књига или „монографија“ још увек остаје облик који је најпримеренији филозофији као подухвату интеграције различитих, међусобно неспојивих или сукобљених тумачења живота и света [Henrich 1982: 52–59]. У том погледу, Брдарово филозофско дело савремено је у мери у којој је савремена и сама филозофија.

Када се посматра у историјском и друштвеном контексту у којем је настало, Брдарово дело представља неку врсту сингуларности. Данашња филозофска продукција у Србији често на себи носи трагове ауторске инхибираности, недоречености и неспремности да се за сопствено становиште преузме одговорност. Зато се може рећи да је дело Милана Брдара несавремено у најпозитивнијем, ничеовском смислу речи. Брдар своје ауторско становиште развија оригинално и храбро, и не устеже се да своје увиде заштри до њихових крајњих теоријских и практичних конвенци. За то му се мора одати велико признање, чак и кад се с његовим погледима не слажемо.

Већ и сâм Брдаров језички и стилски израз представља позив на дијалог. Штавише, тај позив често прелази у намерну провокацију и изазов на „момачко“ одмеравање снага. Огроман је пропуст наше филозофске и друштвентеоријске сцене, у којој се свако по правилу бави једино ужим подручјем сопственог рада (па и то само у мери која је неопходна за опстанак), што је на тај изазов најчешће одговарала само игнорисањем, ћутањем или чаршијским оговарањем. На такву „рецепцију“ Брдар је увек одговарао још интензивнијом и списатељском делатношћу, на шта је јавност реаговала истим ћутањем. Неки слабији карактер просто би престао да објављује, а вероватно и да пише. Брдар, међутим, неће да пристане на то, а одбијање да се подвргнемо диктату средине узима се као неопростив грех. Но не треба се заваравати: највећи број наших филозофа – наиме, оних који још увек раде – налази се управо у положају Милана Брдара. Намеће се поређење са временом комунизма, које је Брдар жестоко кри-

тиковао. И поред тога, мислим да би се сложио са мном да је за интелектуалца субјективно било лакше да због својих субверзивних погледа буде осуђиван на партијским форумима – под условом да ужива подршку својих дисидентских колега и да не мора да иде у затвор – него да буде систематски игнорисан на дуги рок. А то је ситуација у којој се данас налази већина зрелих људи, бар оних који су имали довољно среће да могу да се професионално баве филозофијом и друштвеним наукама уопште. Наравно, младима је још горе.

I

У својим делима Брдар се бавио историјом, друштвеном теоријом, методологијом друштвених наука, филозофијом политике и савременом политичком ситуацијом, филозофијом уметности, као и проблемима који спадају у многе друге области. По себи се разуме да се сва питања и правци гранања Брдаровог опуса не могу представити ни у назнакама у скромним границама једног чланка. Стога ћу се у наставку овог текста усредсредити на Брдарове најновије књиге, у којима је у жижу његовог интересовања дошла историја модерне филозофије. Те књиге по својој форми представљају разрачунавање са тројицом великих филозофа: Декартом [Брдар 2015], Кантом [Брдар 2017a] и Хајдегером [Брдар 2017б]. Покушаћу да их поставим у јединствену перспективу. Наиме, свака од тих књига може се схватити као корак у реализацији јединственог програма критике просветитељства схваћеног као подухват секуларизације [упор. Брдар 2015: 13]. Општи оквир тог програма представља ауторова теза да су филозофски пројекти тројице великих мислилаца неоствариви без укључивања претпоставки које се односе на постојање трансцендентног Бога. Како ће се показати, ту тезу Брдар у сваком појединачном случају доказује на другачији начин, поштујући самосвојност сваког од поменутих филозофа. Међутим, из његових истраживања може се наслутити општији закључак да је филозофија конститутивно везана за претпоставку трансценденције која се у филозофском мишљењу не може разрешити. У закључном делу покушаћу да покажем зашто ми се тај закључак чини вредним реиспитивања.

Брдаров програм изведен је у нацрту већ у његовој књизи о Декарту, који још увек важи као „отац” нововековне филозофије. Брдар испрва тумачи Декарта на начин који је уобичајен у историји филозофије – као филозофа који је отворио проблематику утемељења, а која је одређујућа за модерну филозофију. У тој перспективи он себи поставља два задатка: прво, раскривање унутрашње недовољности Декартовог покушаја заснивања науке на метафизици, чија је прва несумњива истина изречена у ставу *Ego cogito*, и друго, разрачунавање са интерпретацијама које ће та основна истина добити у каснијим „рациоцентричним” системима од Канта до Хегела, па и касније, све до Хајдегера.

Декартов скептицизам Брдар схвата као израз дубоке егзистенцијалне кризе, али га такође смешта, што је посебно значајно, у контекст

савремених религијских превирања и теолошких расправа. Као што је познато, Декарт је излаз из хиперболичке сумње нашао у извесности о сопственом постојању која је садржана у самом чину мишљења. Али, шта нам Декартов *Cogito* заиста доноси? Брдарова анализа смисла и досега Декартовог става *Ја мислим* представља драгоцен коректив фиктеизијућег тумачења тог става као темељне истине из које је Декарт хтео да изведе читав систем филозофије, а које је донедавно било преовлађујуће и код нас. Наиме, Брдар показује да из Декартовог *Cogito* не следи никакво друго знање сем знања о сопственој егзистенцији као мислећег бића. Према Декарту, валидност сваког другог сазнања претпоставља доказ о постојању једног истинољубивог Бога, који не може штети да се варам у оним веровањима која ми изгледају несумњива. Али, Декартов *Cogito* има још једну функцију: његова извесност представља критеријум који треба да задовољи и свако друго знање које заслужује да се назове тим именом. Да ли тај критеријум важи и за ону врсту знања које нам пружа доказ о егзистенцији Бога? Већ Декартови савременици поставили су питање о међусобном односу критеријума извесности и божанске егзистенције, као што се може видети из Декартове расправе с Арноом. У ствари, Брдар се ставља на Арноово становиште, који је веровао да се критеријум јасног и разгответног опажања и доказ о постојању Бога узајамно претпостављају [Декарт 2012: 151, 173]. Он зато оптужује Декарта за круг у доказивању, што потпуно одговара смислу теолошке критике Декарта. Чини ми се да се Декарт могао лако одбранити од те оптужбе (мада је пропустио да то учини), бар када је реч о изолованом ставу *Ја мислим*, о чијој је извесности овде реч: за знање о сопственој егзистенцији које је положено у сâм акт мишљења, јемство у виду доказа о постојању истинољубивог Бога није неопходно. Али, тај приговор није пресудан за поенту Брдаровог тумачења, с обзиром да су божанска егзистенција и истинољубивост и према Декарту неопходни за оправдање сваког другог сазнања, посебно оног које се односи на ствари које нису предмет непосредног опажања у које се не може сумњати (у такве ствари не спада само сазнање сопственог тела, спољашњег света или других свести, него, на пример, и математичка дедукција: пошто нисмо у стању да истовремено захватимо све кораке који чине ланац математичког доказа, у таквој дедукцији морамо се ослањати на памћење, које увек остаје потенцијални извор заблуде) [Декарт 2012: 107]. Зато је Декарту као филозофу заиста неопходан Бог: тешко бисмо се могли задовољити корпусом знања који би укључивао само свест о нашем сопственом постојању као мислећег бића и друге непосредно очигледне истине. У том смислу, Декартова филозофија је посебно погодна да би се демонстрирала неотклоњивост трансценденције. Брдар је у праву када Декарта схвата као правоверног католика и раздваја његову филозофију од „просветитељства”.

Од тројице великих филозофа којима је Брдар посветио посебне књиге, Кант је свакако онај који му је најближи. То се види када се његова читања Декарта и Канта међусобно упореде: за Брдара, Декарт је солипсиста који је до сазнања туђих свести могао да дође једино посредством

Бога, док је Кант мислилац изворне „интерсубјективности”, заједнице и слободe. Брдар с посебном енергијом брани Канта од критичара који су, понекад у наметљивом помодном жаргону „промене парадигми”, сопствено становиште о примату језика и комуникације – универзалне заједнице истраживача (Апел) или парадигме комуникативног деловања (Хабермас) – разрадили супротстављајући се Канту као наводном мислиоцу монолошког ума или представнику метафизике субјективности [упор. Брдар 2014: 214]. Брдар настоји да одбрани Канта чак и средствима његових критичара, испитујући семиотичку и прагматичку димензију Кантовог става *Ја мислим*, који „мора моћи да прати све моје представе” [Брдар 2017а: 27–46]. За њега, међутим, „монадички” појам самосвести или „трансценденталне аперцепције” није и „највиша тачка” Кантове филозофије, и поред тога што га је Кант тако одредио у *Кријици чистиога ума* [Брдар 2017а: 40]. Зато се Брдарово читање Канта у кључу интерсубјективности заснива пре свега на *Кријици моћи суђења*, у којој је Кант дао трансцендентално оправдање захтева судова укуса за опште важење, упркос томе што се они не заснивају на појмовима. Приступ димензији интерсубјективности и људске заједнице отвара се с Кантовим појмом општег, односно заједничког чула (*sensus communis*), који је постављен тако да превазилази ограничења оријентације на форму индивидуалне самосвести. Кантова „Трећа критика” дозвољава да се отклони оптужба која се често упућује Канту због његовог наводног методског солипсизма.

У свом полазишту, Брдарово тумачење Канта у многоме је сродно оном које је понудио Алексис Филоненко, које се такође заснива на *Кријици моћи суђења* и истицању значаја димензије интерсубјективности [Philonenko 1993, 2010]. Тако, на пример, Брдар истиче да се Кантов напредак у односу на Декарта састоји у томе што се Декарт држао искључиво онтолошког садржаја извесности коју нам пружа *Cogito* – постојања субјекта или „мислеће супстанције” – док је тек Кант извео његове епистемичке консеквенце [Брдар 2017а: 10, 22, 28–29]; са своје стране, Филоненко тврди „да је требало раскинути с гледањем на *ego sum, ego existo* као на *онтолошку ишачку* како би се у њој видео само поступак захватања и поимања феномена” – само што он ту промену перспективе приписује већ Кантовом претходнику Лајбницу [Philonenko 2010: 21]. Брдарово тумачење Канта по општем правцу потпуно одговара ономе што Филоненко каже у следећим редовима: „Још као студент сматрао сам да се Кантов *Cogito* може одредити као *илурални Cogito*, и тога се не одричем: право мишљење је мишљење у заједници; долажење до тог увида било је крајња тачка Коперниканске револуције” [Philonenko 2010: 46]. Брдар с одобравањем наводи и Кантово признање да је морао да ограничи разум како би направио места за веру [Брдар 2017а: 23], што значи да пристаје и уз његово учење о примату практичког ума, на којем се Кантов концепт умне религије заснива. Он би се лако могао сложити са Филоненковом тврдњом да би прави наслов *Кријике моћи суђења* требало да буде „Човек и Бог” [Philonenko 2010: 22].

Ипак, двојица аутора разликују се у свом виђењу развоја послекантовске филозофије: док Филоненко у Кантовом појму интерсубјективно-сти у сфери укуса види наговештај димензије интерсубјективног признања, која ће своју пуну разраду добити у Фихтеовој филозофији права [Philonenko 1993: 20–21], Брдар у развојној линији која од Канта преко Фихтеа и Шелинга води до Хегела препознаје филозофску диверзију, обоготворење субјекта и повратак у картезијански солипсизам, који води до укидања човекове слободе [Брдар 2017а: 136, 203]. Такав тип критике суштински је сродан Јакобијевој полемици против Фихтеа. Али, та критика не погађа позног Фихтеа, који је свој филозофски концепт преобликовао под утицајем Јакобијеве критике и несрећног исхода „спора о атеизму”. Према мом мишљењу, она не погађа ни Хегела, које је своје прво филозофско становиште изградио имајући у виду поменуто Јакобијеву критику Фихтеа и настојећи да предупреди његове могуће приговоре [Hegel 1986: II, 333–393; Milisavljević 2006: 112–122]. Наравно, Фихтеов прелаз на касније становиште, у којем се тежиште премешта са „апсолутног Ја” на његов основ који се не може разрешити у самосвести, може се разумети и као потврда општег правца Брдарове аргументације о зависности филозофије од трансцендентних претпоставки. Ипак, то не важи и за Хегела, како ћу касније покушати да покажем.

Брдарова обимна двотомна монографија о Хајдегеру [Брдар 2017б] прати Хајдегеров мисаони пут од почетка до краја, смештајући га у духовни и политички контекст времена. На пример, Брдар реконструира утицај *Kriegsideologie* из периода након Првог светског рата на формирање Хајдегеровог становишта, и настоји да покаже да је тај утицај био посебно важан када је реч о појму „бића ка смрти” (*Sein zum Tode*) као основном мотиву егзистенцијалне аналитике, који стоји у основи Хајдегеровог концепта аутентичности тубића (*Dasein*) [Брдар 2017б: I, 40–47, 146–151]. Брдар се критички разрачунава са Хајдегеровом позицијом из књиге *Биће и време*, истичући да Хајдегерово излагање неаутентичне егзистенције просечног човека представља једини, али незадовољавајући вид разраде димензије интерсубјективности с којим се у тој књизи срећемо [Брдар 2017б: I, 194–195]. Главни допринос првог тома монографије о Хајдегеру представља Брдарово оригинално разликовање три правца Хајдегерове елаборације појма тубића: 1) егзистенцијалне аналитике, чији је циљ – упркос њеном имену – само теоретски, јер она, како Брдар сматра, служи само као припрема за онтологију у правом смислу речи; 2) фундаменталне онтологије, која не успева да оствари задатак који јој је Хајдегер поставио, јер не представља адекватну припрему за експликацију смисла бића уопште, и 3) херменеутике тубића, која заправо нема онтолошки већ онтички карактер, пошто се у њој *Dasein* посматра као субјект личне, а не теоретске самоинтерпретације [Брдар 2017б: I, 117–141]. Брдар показује да Хајдегеру не полази за руком да обједини три наведена правца истраживања и да ће га управо тај неуспех навести да изврши далекосежне измене у свом становишту. Тежиште Хајдегеровог мишљења тада се премешта на само биће и његову историју, која се осамоста-

љује у односу на тубиће и одређује његову историчност. Томе одговара и измењено схватање тубића, посебно његова нова варијанта, коју Брдар назива „монашком” [Брдар 2017б: I, 332–324]. Њено оличење је филозоф или мислилац чији се став према бићу одликује пасивношћу или чистом рецептивношћу, пошто је само биће то које влада различитим облицима сопственог скривања и откривања.

Смисао Брдарове критике Хајдегера конкретизује се у другом тому књиге. Како се ту показује, Хајдегер у својој каснијој фази, након 1930. – Хајдегер након „окрета” или „Хајдегер II” – више не приписује интенционалност човеку или тубићу, него самом бићу, које схвата као „трансценденс напросто”, и које је прави субјект историје [Брдар 2017б: II, 39, 105–111]. Хајдегер је свој „окрет” објашњавао потребом да се дистанцира од антропоцентризма традиционалне метафизике као филозофије субјективности, која је латентно била присутна у његовом ранијем полазишту. Брдар не прихвата то Хајдегерово самотумачење. Он настоји да покаже да прави разлози трансформације Хајдегеровог становишта леже у дисциплинелној неостварљивости програма егзистенцијалне аналитике као основе за разумевање смисла бића. Према Брдару, реч је пре свега о „нерепрезентативности” случајног *Dasein*-а као исходишта егзистенцијалне аналитике. Како је „Хајдегер II” отклонио проблем нерепрезентативности тубића? За одговор на то питање значајна је и политичка димензија Хајдегеровог мишљења. Наиме, Брдар настоји да реконструише дубинску везу између Хајдегеровог пристајања уз нацизам и трансформација у његовом појму тубића, и показује да вери коју је Хајдегер полагао у Хитлера одговара нова функција *Dasein*-а у његовом мишљењу. Овај се сада појављује као репрезентативно тубиће [Брдар 2017б: II, 258–259], али у лику изузетног појединца или изабраника. Његова одређења поклапају се са карактеристикама „монашког” типа *Dasein*-а из првог тома књиге само делимично, јер је изузетни појединац пре свега светскоисторијска личност, као што Брдар настоји да покаже повлачећи паралелу с Хегеловом филозофијом историје. Такво тубиће је код Хајдегера уникатна појава, а не неки тип. Фактички, њему одговара Хитлер као харизматични политички вођа, а пре свега сâм Хајдегер као мислилац чија је мисија да тог вођу води. Међутим, и тај филозоф према бићу има пасивни и рецептивни став: он „ослушкује” глас бића као трансценденције.

Закључна поглавља књиге посвећена су разматрању односа Хајдегерове мисли према теологији. Брдар у Хајдегеру види мислиоца који је суштински обележен религијским ставом. Он показује како се Хајдегер најпре надањивао лутеровским настојањем око обнове првобитног хришћанства, на које може да подсети његов покушај да дође до изворнијег мишљења бића путем деструкције наслеђене западне метафизике. Хајдегеров однос према религији заиста има кључни значај за разумевање његове позиције. У подели рада коју је за феноменолошку школу поставио Хусерл, Хајдегер је у дисциплинарном смислу био надлежан за феноменологију религије. Но он је настојао да својим филозофским подухватом надиђе ове границе, због чега је од почетка инсистирао на разлици

између бића и Бога, истичући да је Бог у западној онто-теологији увек био схватан као једно од бивствујућих. Тај покушај разграничења Брдар такође сматра неуспешним. Он тврди да је Хајдегер од почетка био теолог, и да је то и остао, иако је декларативно одбијао такве квалификације. Хајдегеров однос према бићу у суштини је пасивно-религиозан, са свим мрачним политичким импликацијама на које алудира наслов Брдарове књиге: *Um Црне шуме*. Према Брдару, оно што Хајдегер назива бићем није ништа друго до Бог. Разлика између младог и старог Хајдегера била би у томе што код потоњег на место хришћанства долази неодређена „нова религија” [Брдар 2017б: II, 347–352], која се не веже ни за једну конкретну религију, и под коју се могу подвести различите религије.

II

Након овог кратког разматрања Брдарових тумачења Декарта, Канта и Хајдегера желео бих да посветим пажњу једном филозофу чије мишљење ми се чини суштински важним за тачку ка којој конвергирају његова читања филозофа модерног доба. Као што сам већ поменуо, та читања су вођена намером критике просветитељства и смерају на то да покажу да је филозофија неодржива без трансценденције. Може ли се та теза одбрани и с обзиром на Хегела?

Са Хегелом се Брдар није систематски разрачунао у посебној монографији, али му је поклонио знатну пажњу, посебно у књизи о Декарту и његовим филозофским „наследницима”. Дванаесто и тринаесто поглавље ове књиге у целини су посвећена Хегелу. Покушаћу да назначим основне црте Брдарове интерпретације, не претендујући на потпуност, а затим и да маркирам неколико тачака у којима ми се она чини спорном, што значи, отвореном за даљи разговор.

Брдар тумачи Хегела као довршитеља Декартовог филозофског програма радикалног утемељења, као мислиоца који је картезијански рациоцентрички подухват довео до његових крајњих консеквенци. Међутим, из тог тумачења произлази да је Хегел оставио на снази, па чак и спровео до краја програм заснивања филозофије на божанској трансценденцији. Тиме се објашњава наслов дванаестог поглавља Брдарове књиге: „Рациоцентрична онтологија као обновљена теологија” [Брдар 2015: 199].

И сâм Хегел је делом разумевао своју филозофију као довршење модерне филозофије – као испуњење картезијанског подухвата. О томе сведочи његово тумачење Декарта у предавањима из историје филозофије. Ту Хегел каже да историја филозофије са картезијанским увидом да „самосвест представља суштински моменат онога што је истинито” (дакле, с Декартовим *Cogito*), долази на своје право „тло”: бавећи се Декартом као историчари филозофије, „ми смо, можемо рећи, код своје куће, и попут лађара који је дуго лутао по бурном мору, можемо да узвикнемо ’копно’” [Hegel 1986: XX, 120; упор. Hegel 1983: III, 251]. Међутим, Брдар своје тумачење од почетка поставља у критичку перспективу, с циљем да покаже да се програм заснивања филозофије на самосвести нужно испо-

ставља као илузоран: како он каже, Хегел ће „својим огромним ауторитетом утврдити илузију да је филозофија 'дошла на своје право тле' када полази од мишљења као онога што је у себи извесно” [Брдар 2015: 200]. Тако, Брдар најпре истиче да је Хегелова филозофија оптерећена истим недостатком као и Декартова: не види се да ли заснивање истине на извесности става *Ja mislim* има онтолошки или епистемички статус. Штавише, Брдар тврди да у Хегеловој науци логике, захваљујући поставци о идентитету мишљења и бића [Брдар 2015: 201–203], заснивање филозофије на принципу *Ja mislim* губи карактеристике епистемолошког програма и претвара се у онтолошко излагање. Код Хегела, „[з]акључак с мишљења на биће није логички закључак, од премиса ка закључку, него констатација [...] којом се открива да је у мишљењу већ садржано постојање” [Брдар 2015: 201]. У томе се огледа регресија на картезијанско становиште, које је надмашио још Кант: слично Декарту, Хегел би био одговоран за *petitio principii* – он може да „изведе” биће из мишљења само због тога што је биће од почетка редуковао на мишљење [Брдар 2015: 205]. Према Брдору, управо то претварање епистемологије у онтологију има трансцендентне претпоставке: „Иако Хегел још говори о мисли и сазнању, ту није првенствено реч о сазнавању било чега, него о развијању божанске мисли као трансценденталног мизансцена на којем ће настати свет, или о преегзистентној онтологији изведеној непосредно из божанског ума” [Брдар 2015: 200]. Своје тумачење Брдар поткрепљује позивањем на познате ставове из увода у *Науку логике*: ту је „јасно назначено” да логика „представља 'излагање Бога пре стварања природе', или 'науку божанског појма’”, те да је у њој „реч 'о божанској мисли која је претходила стварању света’” [Брдар 2015: 205]. За Брдара, Хегелова наука логике је „прича о Богу Оцу, као Творцу света, изложена у виду сцијентификоване теологије” [Брдар 2015: 209]. У прилог свом тумачењу он наводи и став из Хегелових предавања из естетике, у којем се тврди да филозофија као таква „нема никакав други предмет осим Бога и тако, у суштини, представља рационалну теологију и, уколико стоји у служби истине, непрекидно богослужење” [Брдар 2015: 210; упор. Hegel 1975: I, 102].

Полазећи од таквог виђења смисла Хегелове логике, Брдар тумачи *Феноменологију духа* и њен крајњи резултат, појам апсолутног знања, које, како он сматра, није ништа друго до „медијум преегзистентног опстојања Апсолута” [Брдар 2015: 207], неотклоњиво везан за божанску трансценденцију. У овој перспективи, Брдар схвата читаво извођење из *Феноменологије духа* – коју је Хегел одредио и као „науку о искуству свести” – као одговор на питање „како да се уздигнем до божанског ума и непосредног додиром с њим, да бих добио (сву) истину?” [Брдар 2015: 208]. Брдар тврди да Хегел у *Феноменологији духа* „показује како је могуће реализовати пријем истине од Бога”. Очигледно је да картезијанска дедукција није довољна за постизање овог циља. Можда је то разлог због којег Брдар сматра да Хегел, поред Декартовог дедуктивног идеала, такође „баштински беконијански пут искуства” [Брдар 2015: 208]. Упућивање на Бекона при тумачењу Хегела помало је изненађујуће, посебно с обзиром на то да

Брдар у први план ставља беконовску критику идола, коју разуме као просветитељску борбу против предрасуда [Брдар 2015: 208–209]. Одатле произлази својеврсни парадокс – према Брдаровом тумачењу, резултат *Феноменологије духа* састоји се у досезању тачке „додира с божанским умом”, у обезбеђивању неискривљеног пријема божанске истине, коју је управо борба просветитељства против вере као предрасуде требало да доведе у питање. Контемплативни карактер науке логике, за чију могућност јемчи облик свести којим се *Феноменологија духа* закључује, „апсолутно знање”, Брдар схвата као чисту рецептивност, пасивно примање истине од Бога у директном контакту с њим.

Брдар такође истиче да је Хегел видео себе самога као јединог филозофа којем тај непосредни контакт припада, и којим се стога довршава историја филозофије као облика апсолутног духа. У том контексту он помиње и Наполеона као историјску фигуру која је довела до краја историју света: „Историјски актер (Наполеон) као персонификација Апсолута и Филозоф (Хегел) као његов секретар, под окриљем историје и на њеном крају, долазе до истине у светлу Свет(ск)ог Духа” [Брдар 2015: 209–210]. Једном речју: за разлику од Декартове, Хегелова филозофија означавала би „програм извођења науке из једног врховног принципа, али не *Ја мислим* – што је и немогуће – него из принципа божанског ума, што је консеквентније, при чему је Јаство само Медијатор истине смртницима, што је био Хегел сам” [Брдар 2015: 211]. Према Брдару, Хегелова филозофија представља доследно довршење западног рациоцентричног мишљења, које, упркос свим напорима, не може да опстане без основа у трансценденцији. Како он закључује, само цинични „апологети рационализма”, од атеистичке хегеловске левице па до заговорника „плитког англосаксонског позитивизма”, могу да пребацују Хегелу његову „грешну везу” с теологијом [Брдар 2015: 211]. Наиме, управо је теологија скривена истина рациоцентризма: „Душа рационализма уопште није научна, она је свештеничка” [Брдар 2015: 220], а Хегел је његов несхваћени врховни свештеник и обзнанитељ. На том месту Брдарово читање Хегела приближава се његовом схватању о Хајдегеру као мислиоцу који само ослушкује глас бића, који је у ствари глас вође: између Хегела и Наполеона постоји однос аналоган ономе између Хајдегера и Хитлера.

С таквим разумевањем контемплативног карактера Хегелове филозофије најуже је повезано и оспоравање сваког значаја Хегелове дијалектичке методе, коју Брдар третира као псеудодијалектику. Он сâм сматра да је Хегелова метода дубински одређена рационалистичким дедуктивним идеалом заснивања науке, а да јој је чак и Хусерлова феноменолошка метода ближа него истинска дијалектика, било Платонова или Аристотелова; и овде, он тумачи Хегелов поступак као методу пасивног „мотрења” [Брдар 2015: 227–228]. Према Брдару, Хегелова дијалектика је и чисто солипсистичка, пошто је једини дијалог који се у њој води разговор духа са собом самим. То важи не само за *Науку логике*, него и за *Феноменологију духа*: и у овој последњој, дијалектика се своди на монолог божанске мисли, онакве каква је она „пре стварања света”, који се само одвија у

спољашњој форми дијалога, а „не [...] у дијалогу *Ja – Друѓи*” [Брдар 2015: 222]. У овој перспективи, пут феноменологије духа показује се као изрежираним чистим излагањем божанског мишљења у науци логике, до које је управо феноменологија духа требало тек да доведе.

Могућности другачијег разумевања Хегеловог двосмисленог односа према трансценденцији Бога Брдар се највише приближио у поглављу у којем је реч о двоструком кретању посткартезијанске филозофије: најпре оном кретању које од човека или самосвести води ка Богу (што одговара картезијанском и кантовском путу филозофије), али и супротном кретању од Бога ка човеку, „од теоцентризма ка антропоцентризму”, које одговара процесу секуларизације [Брдар 2015: 219]. Брдар, међутим, ово друго кретање не препознаје код Хегела, него само код Фихтеа и његових романтичарских следбеника, који су апсолутизовали самосвест и јаство на рачун Бога. Све то, међутим, не значи да Брдар сматра хегеловски пут исправним: за њега, Хегелова доследност у ствари је само доследност у заблуди. Брдар се хегеловским претензијама на апсолутно знање супротставља на кантовски начин: како он каже, после „суноврата филозофије система”, обнавља се, у новој актуелности, кантовска мудрост, која се састоји у одустајању од права на изрицање апсолута, и у спознаји сопствених граница [Брдар 2015: 224]. Повратак Канту за који Брдар пледира значио би отрежњење од идеалистичке опијености, које проистиче из признања људске коначности.

III

На крају бих желео да размотрим неке од наведених аспеката Брдарове интерпретације Хегела. Поћи ћу од последње тачке: одбрана Брдарове критичке поенте захтевала би потпуније, систематско разрачунавање са перспективом у којој се Хегел показује управо као мислилац секуларизације, коју сам прихватам и следим. Битно је нагласити да усвајање те перспективе не значи и преузимање левохегеловских погледа, које Брдар с правом критикује – напротив, управо „леви” хегеловци (што не важи и за младог Маркса) остали су несвесни чињенице да је Хегелов мисаони подухват значио радикално посветовљење филозофије, због чега је њихова критика Хегела остала спољашња, и управо из тог разлога била ухваћена у замку Хегеловог система. Али, ако смо већ склонили томе да у Хегелу видимо теоцентричког мислиоца и одбацујемо могућност секуларног тумачења његове филозофије, не можемо се задовољити позивањем на Хегелове ставове о филозофији као богослужењу и о науци логике као излагању божанске мисли пре стварања света. Да се послужим варијацијом једног скептичког тропа: када је реч о великим филозофима, поред сваког цитата може се ставити и цитат који му је по смислу сасвим супротан. Тако је, на пример, Хегел описао и јутарње читање новина као „реалистички” облик „јутарње молитве” модерног човека [Hegel 1986: II, 547]: треба ли да и у томе видимо доказ теоцентричког карактера његовог ми-

шљења, или, напротив, сведочанство о радикалном посветовљењу религијских појмова и мотива?

Самим навођењем цитата не постиже се много. Да би се секуларни поглед на Хегела могао документовати, што овде могу да учиним само у назнакама, неопходно је упустити се у излагање смисаоних склопова Хегелове филозофије. То важи пре свега за саму науку логике. Она се никако не може уклопити у образац дедуктивног утемељења на јединственом принципу, с којим се Хегел разрачунао још у спису о разлици између Фихтеове и Шелингове филозофије, а који изнова критикује и у *Науци логики* [Hegel 1986: II, 35–41; V, 32–33]. Код Хегела, покретач логичког развоја управо је недовољност и апстракција елементарних појмовних одређења којима наука логике почиње – на првом месту, категорија бића и постојања. То повлачи за собом потпуну трансформацију обрасца утемељења с којим се срећемо у картезијанском пројекту заснивања и у ранијој метафизици, који води од једног поузданог става до другог, све до коначне истине. Код Хегела, наиме, више уопште није реч о заснивању (*Begründen*) на „поузданим основама” него о обрнутом кретању укидања незадовољавајућих мисаоних одређења у одређењима вишег ранга која се тек накнадно испостављају као „основ” оних првих. Хегел је настојао да за тај обрт обезбеди одговарајућу појмовну апаратуру: ослањајући се на метафоричке ресурсе немачког израза *zugrunde gehen*, он је метафору утемељења или заснивања заменио фигуром „пропадања (у основ)”, дакле укидања и негирања [упор. Hegel 1986: VI, 80–82, 122–123]. Хегел је својој логици ставио у задатак управо деструкцију фиксираних, „коначних одређења мишљења”, а не њихово пуко „излагање”. У том смислу, наука логике – у најмању руку, то важи за логику бића и логику суштине – има изразит критички и дијалектички карактер [Milisavljević 2010]. Што је још важније, унутар логике постају тематске и подлежу деструкцији управо категорије „постављања” (*Setzen*) и „претпостављања” (*Voraussetzen*) којима се Брдар служи кад Хегелову логику схвата као медијум преегзистентног – и, према томе, претпостављеног – Апсолута.

У Хегеловој логици на делу је, напротив, кретање *самоконсцијенцијусања* апсолута, полазећи од његове другости и његове негације, како сâм покушао да покажем на другом месту [Milisavljević 2006]. То кретање није само „лишено претпоставки” (укључујући и претпоставку о божанском постојању) у смислу у којем ће, рецимо, Хусерлова феноменологија претендовати на „лишеност претпоставки” (*Voraussetzungslosigkeit*), него се одвија управо кроз негирање „претпостављеног” бића, до којег долази с прелазом на категорију привида с почетка „логике суштине” [упор. Hegel 1986: VI, 19–24]. То кретање тек у свом крајњем резултату води до апсолутне идеје, коју је Хегел накнадно могао да опише и теолошким терминима; но то још увек не значи да је она већ на почетку логике претпостављена. Чак ни наука логике узета у целини не представља „основ” Хегеловог система (који, као што је познато, има циркуларни карактер) у стандардом смислу. То је смисао Хегеловог учења о „три закључка” филозофског система из *Енциклопедије филозофских наука*: у извођењу система може се

поћи не само од науке логике, него исто тако и од филозофије духа или филозофије природе како би се показало да се сваки од ова три дела система преко друга два „спаја” са самим собом [Hegel 1986: X, 393–394].

Други ред разматрања односи се на Брдарову тврдњу да Хегел као филозоф за себе захтева лични монопол на истину зато што верује да је остварио непосредни контакт са апсолутом или Богом. Такво тумачење тешко је бранити када је реч о једном мислиоцу посредовања, какав је био Хегел, који ни сâм апсолут није схватао као непосредност већ као укидање посредовања. У методском погледу, Хегелово дистанцирање од непосредности најјасније долази до изражаја у његовој расправи са Шелингом, који је полагао право да се од почетка постави на становиште апсолута; према Хегеловој формулацији, Шелингов систем идентитета почиње непосредно апсолутним знањем, „као из пиштоља” [Hegel 1986: III, 31]. Много тога могло би се рећи о овом изразу. Склон сам томе да у њему чујем не само подруживање млађем, а славнијем колеги, већ отклон од Шелинговог „аристократског” саморазумевања: пиштољи асоцирају на двобоје резервисане за племство, уз искључење обичног пука; тај аристократски став, подзидан моралним разлозима, *in nuce* је садржан већ у Фихтеовом учењу да нису сви људи способни за интелектуални опажај. *Феноменологија духа* иде другачијим путем. Њен циљ је да индивидуалну самосвест рационалним средствима доведе на становиште апсолутног знања; она има неприкривено „педагошки”, али и демократски карактер. У том смислу, Хегел говори о „праву” сваке индивидуалне самосвести, па, према томе, чак и оне „плебејске”, да јој се покаже пут до апсолутног знања [Hegel 1986: III, 29]. Али, ни то апсолутно знање не значи одстрањење сваке предметности, пошто се и у њему јавља разлика између *самосвести* и њеног предмета, *јојма* – разлика која се исто тако укида јер самосвест у појму као свом предмету препознаје сопствену структуру. Од те тачке може да почне наука логике, која више неће бити теорија са знања или епистемологија, пошто је у њој „супротност свести” од почетка превазиђена; али та наука није ни нека онтологија која би била зависна од претпостављеног бића, које има примат у односу на свест.

Коначно, теза да је Хегел радикални мислилац секуларизације може се документовати и на његовој филозофији религије, посебно на његовој интерпретацији хришћанства. У Хегеловом тумачењу, филозофски садржај хришћанства не чини ништа друго до постајање Бога Оца човеком у његовом Сину, смрт Сина – дакле, *смрт Божија* – и ускрснуће Богочовека – *смрт смрти* – у оствареној духовној заједници верника [Hegel 1986: XVII, 218–344]. То остварење значи довршено *укидање* трансценденције Бога као непосредног, првобитног јединства („Оца”), коју је Хегел, такође под утицајем расправе између Фихтеа и Јакобија, протумачио управо као његову унутрашњу недовољност и „апстракцију” [Hegel 1986: III, 571–572]. И хегеловски схваћена историја спасења је процесуално самоконституисање „Бога” које се довршава у људској заједници. Хегелово виђење историје религије, која је већ као таква по тенденцији усмерена на посветовљење, завршава се хришћанством управо због тога што је

хришћанство религија у којој се укидање трансценденције доводи до краја. Наравно, у свести заједнице верника, и даље остаје жива представа о Богу као самосталном суштеству. Али, и тај остатак самосталности затим се раствара у филозофији, највишој форми апсолутног духа, која садржај *већ секуларизоване* религије преводи у форму појма [Hegel 1986: XVII, 341]. Према Хегелу, филозофија може да се лиши позивања на трансцендентног Бога. Имајући у виду Брдарову игру речи о хегеловском „Свет(ск)ом духу”, могли бисмо рећи да код Хегела Свети дух заиста постаје светски.

Све су то разлози због којих Маркс, за разлику од младохегеловаца, није критиковао Хегелову филозофију религије нити науку логике већ његову филозофију права, као и Хегелово схватање да се слободна људска заједница може остварити без радикалне трансформације материјалних претпоставки егзистенције човечанства. Напротив, у савременим облицима младохегеловске критике Хегела Маркс и Енгелс су видели само „идеолошко” разрачунавање са Хегелом. Брдар је, наравно, пре свега критичар Маркса, али се и у његовим делима могу уочити утицаји Марксовог мишљења, пре свега његовог концепта критике идеологије: у својим ранијим књигама, Брдар идентификује три „мегаидеологије” – либерализам, конзервативизам и егалитаризам – чијим је сукобом одређен хоризонт савременог мишљења [Брдар 2014: 223–238]. Његова заслуга није само у томе што се разрачунавао са сваком од тих идеологија појединачно, него што је и показао да управо њихово равнотежно стање на далекосежан начин сужава и ограничава поље онога што је могуће мислити. Дијалог са великим филозофима који је Брдар започео омогућује нам да у тим оградама уочимо напрслине које отварају другачије могућности мишљења, и да следимо њихов траг.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Брдар, Милан (2014). *Наука и истина: зајосиављене персејективне филозофије науке*. Београд: Институт друштвених наука; Крагујевац: Центар слободарских делатности.
- Брдар, Милан (2015). *Између бездана и неба: критика Декартовог програма рационалног ујемељења као херменеутика нововековне филозофије*. Београд: Институт друштвених наука; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Брдар, Милан (2017а). *Solus sive communis: Кантово актуелност, ишћање ујемељења знања и айорија просвећивања*. Београд: Институт друштвених наука; Сремски Карловци: ИП Каирос.
- Брдар, Милан (2017б). *Ум Црне шуме I–II*. Нови Сад: Завод за културу Војводине.
- Декарт, Рене (2012). *Метафизичке медијације о првој филозофији*. Београд: Завод за уџбенике (превод, објашњења и поговор: Иван Вуковић).
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1975). *Estetika I–III*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1983). *Istorija filozofije I–III*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Werke I–XX*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1982). Selbstaufklärung der Vernunft. In: D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 43–64.

- Milislavljević, Vladimir (2006). *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Milislavljević, Vladimir (2010). Funkcije skepticizma: jedinstvo i osnov znanja u Hegelovoj „negativnoj nauci“. У: *Интердисциплинарност и јединство савремене науке* (ур. М. Ковачевић), Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, књ. 4(2): 71–83.
- Philonenko, Alexis (1993). Introduction. Dans: Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*. Traduction et introduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 7–22.
- Philonenko, Alexis (2010). *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*, Paris: Vrin.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

CAN PHILOSOPHY DO AWAY WITH TRANSCENDENCE? A DIALOGUE WITH MILAN BRDAR

by

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ
Institute of Social Sciences
Kraljice Natalije 45, Belgrade, Serbia
vladimir.milislavljevic@yahoo.com

SUMMARY: The paper examines the interpretation of three major philosophical figures – Descartes, Kant and Heidegger – proposed in the latest monographs by Milan Brdar. I argue that these valuable books can be best understood as parts of his unique program of criticism of the Enlightenment. In particular, they converge in trying to establish a single point – the one of futility of all attempts to found philosophy which dispenses with the transcendence of God. Brdar highlights the limits of the Cartesian *Cogito*, which is unable to prove anything more than the existence of the self as a thinking being, as well as the necessity of a transcendent God as a warrant for our clear and distinct perceptions. On the other hand, Kant is the very type of philosopher of whom Brdar approves – the one who managed to combine knowledge and faith. As far as Heidegger is concerned, Brdar’s survey of his philosophical evolution, especially of his conception of Being as transcendence and his late turn towards a „new religion“, is an additional argument for Brdar’s thesis. However, I argue that Hegelian philosophy represents a challenge for Brdar’s intent. On this point I depart from the conclusions on Hegel expounded in the two chapters of his monograph on Kant. In particular, I disagree with his view of Hegel, substantiated by some assertions from his writings, as a philosopher whose panlogism verges on theocentrism. In the final part of the paper I propose instead of several elements of a radically secular reading of Hegel’s logic, phenomenology and philosophy of religion. I also argue that Hegel’s philosophy sharply diverges from the foundationalist pattern of the Cartesian type.

KEYWORDS: Being, Foundation, God, Logic, Secularization, Transcendence