

Г Л А С

CDXXVI

ОДЕЉЕЊЕ ДРУШТВЕНИХ НАУКА

КЊИГА 32

ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

---

GLAS

CDXXVI

CLASSE DES SCIENCES SOCIALES

N° 32

Reçu à la X séance de la Classe des Sciences sociales le 13. décembre 2016

Rédacteur  
DANILO BASTA  
Membre de l'Académie

BEOGRAD  
2016

ISSN 0081-394X

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

Г Л А С

CDXXVI

ОДЕЉЕЊЕ ДРУШТВЕНИХ НАУКА

КЊИГА 32

Примљено на X скупу Одељења друштвених наука  
13. децембра 2016. године

Уредник  
академик  
ДАНИЛО БАСТА

БЕОГРАД  
2016

Издаје  
*Српска академија наука и уметности*  
Кнез Михаилова 35, Београд

Технички уредник  
*Мира Зебић*

Лектор и коректор  
*Весна Шубић*

Тираж  
300 примерака

Штампа  
*ЈП Службени гласник*

## САДРЖАЈ

### РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Бернд Рабел – Немачка између Истока и Запада . . . . .	1
Bernd Rabehl – <i>Germany between East and West</i> . . . . .	20
Бернд Рабел јосић САНУ . . . . .	21
Коста Чавошки – Реквијем републиканском духу слободе . . . . .	25
Kosta Čavoški – <i>The Requiem to Republican Spirit of Freedom</i> . . . . .	49
Слободан Самарџић – Европска унија – од добровољној савеза до „добре империје“ . . . . .	51
Slobodan Samardžić – <i>European Union – from the voluntary Union to “Benevolent Empire”</i> . . . . .	69
Илија Марић – Прва наша послератна критика класика марксизма . . . . .	71
Ilija Marić – <i>Our first Post-war Critique of the Classics of Marxism</i> . . . . .	98
Рајко Буквић – Пољопривреда Србије: сто година модернизацијских напора . . . . .	99
Rajko Bukvić – <i>Agriculture of Serbia: One hundred years of modernization efforts</i> . . . . .	166
Слободан Антонић – Сујеркласа . . . . .	167
Slobodan Antonić – <i>Superclass</i> . . . . .	188
Часлав Д. Копривица – Шта је тајна? Размишљања платоновске и просвјетилничке конфигурације тајанствености . . . . .	189
Chaslav D. Koprivitsa – <i>What is a Secret? Considerations of Platonic mystery and Enlightenment’s Configurations of Secrecy</i> . . . . .	222

## ПРИЛОГ

О зборнику <i>Мојуће сѣрашѣије развоја Србије</i> . . . . .	225
Часлав Оцић, <i>Будућносћ Србије: фундирање сѣрашѣијологије</i> . . . . .	225–236
Драган Станић, <i>Пледоаје за развој срѣске сѣрашѣијологије: ѣроблем језичке кулѣуре и енциклопедисѣике</i> . . . . .	236–244
Драган Шкорић, <i>Прилој изрази сѣрашѣије развоја села и ѣолођивреде Србије</i> . . . . .	245–247
Владан Ђорђевић, <i>Будућносћ ѣриѣада онима који се за њу ѣриѣремају</i> . . . . .	247–249
Вера Дондур, <i>Залој за будућносћ</i> . . . . .	249–250
Радивоје Митровић, <i>Куда (и како) ѣреба (и може) да иде Србија?</i> . . . .	250–252
Слободан Антонић, <i>Наука је рекла своје, на реду су ѣолийичари</i> . . . .	252–255
Рајко Кузмановић, <i>Ујединиѣи инѣелекѣуалне снаѣе</i> . . . . .	252–257
Рајко Томаш, <i>Моју ли мале земље имаѣи власѣиѣије сѣрашѣије развоја у условима ѣлобализма</i> . . . . .	257–263

## IN MEMORIAM

<i>Панајоѣис Г. Харѣѣос – Παναγιώτης Χάριτος (1946–2014)</i> (Часлав Оцић) . . . . .	265
---	-----

## РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ





ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА

## ШТА ЈЕ ТАЈНА? РАЗМАТРАЊА ПЛАТОНОВСКЕ И ПРОСВЈЕТИТЕЉСКЕ КОНФИГУРАЦИЈЕ ТАЈАНСТВЕНОСТИ\*

Сажетак. – У тексту који слиједи освјетљавамо питање тајанствености као неодвојиво од проблема знања и суштине. Притом није ријеч о философској перспективи на проблем тајне, већ се показује да је питање не само конститутивно за философију него да је философска перспектива та која пружа дубински увид у проблем. Као двије главне философске парадигме о проблему тајанствености издвајају се платонизам и просвјетитељство, не зато што су оне најпрепознатљивије за разумијевање овога питања у историји философије, већ, напротив, зато што типолошки карактеристичне противпозиције конвергирају са овим двама становиштима.

*Кључне речи:* тајна, просвјетитељство, платонизам, знање, суштина, онтологија.

### УВОД

У истраживању које слиједи желимо да освјетлимо питање тајне, и то из философскога угла, али не зато што би то био неки спољашњи, тематски

---

\* Подстицај за настанак првобитне, доста краће верзије овога текста дао је професор Владета Јеротић, на чему му је аутор захвалан – прим. Ч. К.

захтјев, или стога што би се – због персоналија – такав приступ претпостављао осталима, већ зато што је питање тајне изразито философско питање, и то не чак једно поред осталих, будући да се философија као таква унеколико успоставља, а сљедствено и разумијева – наспрам тајанствености. Разлог за то јесте што је тајна једна од варијација супротности спрам знања, што је свакако темељни појам философије. Наравно, када кажемо да је тајна једна од варијација супротности знања, тада је јасно да она није напросто равна незнању, било да га одредимо као (тренутну) лишеност знања, било као позитивни антипод знању – утолико што се неистина – управо „незналачки“ – заступа као да је истина. Код тајанствености, међутим, није ријеч само о чињеничним ограничењима за достизање знања већ је у игри и шири контекст којим се јасно разликује чињенично незнање од тајанствене ускраћености знања. Та контекстуална разлика у атмосфери незнања и тајне види се по томе што прво, за разлику од другог, никада не може да изазове страхопоштовање, а још мање му се – као незнању – може приписати нека вриједност. Јасно је да су ствари са тајанственошћу посве другачије. Уза све то, знање није само један темељни *тематски* појам философије, већ је питање статуса, тачније доступности, употребљивости и природе употребе, односно примјене (философског) знања изузетно значајно социјално-антрополошко питање, што увелико задире у подручје тајне. Наиме, тајна може да се наметне као једна од супротности знању не непосредно, на предметној разини – јер су зато „задужени“ мнијење, не-знање и незнање – већ само на метаразини социо-антрополошког статуса (евентуално достижнога) правога/пунога знања, па чак и погрјешивога, коначнога, но ипак тренутно важећег знања. Одлука да се постигнуто знање затаји, да се смишљено, у одређеним ситуацијама, држи у тајности – као *тајно знање* – од интереса је за философију не само зато што је она, као радикално самоодносећа, упућена не само на напор на достизању знања него ништа мање и на бригу о чувању и преношењу достигнутога знања. Напокон, допуштање преношења знања, или пак његово ограничено или потпуно ускраћивање, представља прворазредно антрополошко и друштвено питање, које, разумије се, опет мора пасти у дио самој философији.

Када је ријеч о, у наслову најављеним, парадигмама тајанствености, што је, како смо у међувремену видјели, неодвојиво од двоструког, притом супротстављеног конфигурисања и самога знања, ми ћемо их – и то не зарад дуалистичког поједностављивања, у духу спора „древних и модерних“ – назвати традиционалном и модерном парадигмом. Једноставно, ријеч је о том да су се, колико ми можемо видјети, током повијести мишљења и знања искристалисале двије основне формације тајанствености, које, у различитим варијацијама, трају од давнина, односно од европске модерности. Као типичну за оно што смо назвали традиционалном конфигурацијом/парадигмом – уз сав, свакако немали ризик од поједностављивања – узећемо платонизам. Разлог

за то је двојак. Прво, Платон се први у (записаној) повијести философије – и то као средишњим питањем, које смо малочас препознали као метатеоријско питање социо-антрополошког статуса знања – бавио разматрањем тога да ли, зашто и на који начин истинско знање треба бити ускраћено. Да подсјетимо, он, због „слабости (писаног) логоса“, тј. немогућности написане ријечи да се, контекстуално-варијантно, „брани“ од погрешних тумачења, увео, тако рећи, забрану предавања писаном слову најважнијих, или „најдостојнијих“ (τισιотέρα, *Федар*, 278 ц–д) ствари мишљења (*Федар* 275е; *Седмо њисмо* 341е, 344 ц–д). Стога оно највредније треба бити саопштено у усменом контакту, на предавањима, по правилу дијалогски организованим – и то само онима за које се процијени да су за то спремни. Други разлог што Платонову фигуру препознајемо као репрезентативну за традиционално схватање тајне у обликовању знања лежи у томе што је он на мјеродаван начин увео појам суштине (οὐσία) у средиште философског мишљења, а тај појам је, као што ћемо касније видјети, од кључног значаја за разумијевање саме идеје тајанствености.

С друге стране, типичним за модерну позицију спрема тајанствености, а *mutatis mutandis* – и према знању, препознајемо у модерном просвјетитељству, које, са своје стране, такође ставља снажан нагласак на питање јавне доступности знања, због чега оно показује изразито заострен однос према феномену тајанствености. Осим тога, према просвјетитељском схватању, и сама процедура достизања знања подразумијева јавно доступни поступак, који је као такав супротан тајанствености. Просвјетитељски однос према знању и тајни није био само једна пролазна фаза у повијести (пост)модернога разумијевања-обликовања структуре знање–тајна, већ, у главним цртама, и до данас је остао мјеродаван, будући да саморазумљивим – и то не само експертско мнијење него и као *opinio communis* – сматра налог да се знање јавно практикује, или да се, када то због сложености датог знања није могуће, макар његови резултати јавно излажу. На другом мјесту, једно од општих мјеста нашега времена јесте несклоност према тајанственоме, што је такође саставни дио наслеђа просвјетитељства. То што данас – као ријетко када раније – бујају нови окултни култови, теорије завјере и слични свјетоназори и схватања, који укључују тајанственост, само је негативна реакција на покушај системског протјеривања *тајанствености из свијета и свјетоназора*.

## 1. ПУТ ДО ТАЈНЕ

Проблем знања, који је, како видјесмо, проблем-двојник питања тајне, није могуће узети у разматрање без урачунавања, као другог пола овога питања, проблема бића, тако да је проблем знања увијек уједно готово раван проблему њиховога односа. Уколико се то има у виду, тада би се као двије главне инте-

лектуалне парадигме могли навести космоцентрични, односно теоцентрични античко-средњовјековни онтолошки реализам, односно гносеоцентрична нововјековна метафизика субјективности. Међутим, у овом раду ћемо то питање оставити по страни, мада се оно неће моћи избјећи у потпуности. Само питање тајне тиче се, макар једним дијелом, једног аспекта односа сазнајнога субјекта прије, током и након процеса сазнавања своје предметности.

Према подјели коју смо увели, може се говорити о двама основним обрасцима када је ријеч о односу знања и тајне. Први је платоновски, који предвиђа да оно највише треба да остане ускраћено највећем броју људи, јер ће га, неупућени, изврћи руглу и шкодиће му.<sup>1</sup> Ту немалу улогу игра и педагошка процјена да није добро оно што је захтјевно изложити онима чије душе за то нијесу спремне (*Држава* 515 е8–516 а2; *Федон* 99 е6). Други образац је просвјетитељски, који сматра да све тајне треба да буду укинуте, да је тајна извор предрасуда, неукости и зла. У позадини оваквог става је, између осталог, Сократово увјерење – чија наивност одудара од модерног, скепсом прожетог искуства – да зло чини онај који не зна, тј. да нико добровољно не чини зло. Овдје се не сматра да људско мишљење, будући ограничено у моћима, може бити недорасло и неспремно да било шта прими, већ, напротив, његова неукост, дакле неспремност, потиче само одатле што му је било ускраћивано упознавање.

Зашто Платон сматра да откривање највиших ствари неприпремљенима мора имати лоше посљедице? Која концепција духа, односно бића стоји иза тога? Према оваквом схватању, незнање је неизбјежни пратећи ефект неусклађености човјековог најпријашњег, свакодневног мнијења, које се, по правилу, поводи за оним привидно-варајућим околне стварности, са суштаственошћу истински бивајућега (ὄν, *Seiende*).<sup>2</sup> Езотеричност је, дакле, инхерентна самој ствари, односно проистиче из односа према њој онога типа човјека који за њу није припремљен. Тајанственост, међутим, није непролазна, будући да – у крајњој линији – цјелокупни космос (а и људско мнијење је дио космоса, тако да оно, на неки начин, може постати и актуелно усклађено са њим) почива на јединственом закону Нуса. Отуда се и човјеково мишљење може уподобити реалном Нусу – тако што ће се анамнетички (при)сјећати идеалних суштастава која је његова душа зрела прије него је била сплоћена, тј. састављена са плоћу.<sup>3</sup> Тајанственост, дакле, овдје није посљедица некаквог

<sup>1</sup> Видјети у: Часлав Д. Копривица, *Идеје и начела. Исцртавање Платонове онтологије*, Сремски Карловци – Нови Сад, 2005, стр. 325.

<sup>2</sup> Објашњење овога рјешења може се наћи у нашој студији: „Биће и језик. Прилог стандардизовању српске онтолошке терминологије“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије II. Прилози исцртавању*, Београд, 2012, стр. 455–507.

<sup>3</sup> Узгред, плот управо није ваљана репрезентација душе, па се прва не може сматрати примјереним оваплоћењем оне друге.

спољњег, интелектуално и етички хетерономног ауторитета, који одржавањем режима тајанствености настоји да сачува предност за себе, већ је условљено реалним односом, али тако да би се она могла, ако не скроз укинути, а оно макар преиначити у својем карактеру – уподобљавањем мислећег ума оном стварном, бивајућем уму – или боље: „суштвујућем“, који је, замишљен као стваран, раван суштинскомē у свему бивајућем. Према овој парадигми, ствари и ум и бивајућа суштина двије су темељне варијације онога једнога истога, које унапријед јамчи сједињивост бића и мишљења, односно вазда је већ оличава.

Код Платона је одлучујуће схватање о унутрашњој – дакле, инхерентној, а не спољашњим контекстом моћи успостављеној – езотеричности суштинскога (у) стварности. За онога ко не успије да допре до суштинскога, чему, иначе, треба да тежи, не би ли своју душу уподобио космичко-хијерархијском узору (*Држава* 500ц), оно остаје *недохваћена* тајна. Но чак и они који успију да се у њу посвете, тј. којима се посрећи раскриће суштаственога у бићу, животу и цијелом космосу, до тога су, и поред свег својег назаобилазног напора, према Платоновим ријечима, дошли захваљујући „наклоности богова“. Достизање највишег знања није у искључиво човјековој моћи, већ је то ствар божанске наклоности према неколицини изабраних (*Седмо њисмо* 336е; в. *Држава* 441 а–б). Посвећеник у тајну, тајну суштаственога, није располагач њиме, па утолико ни онај који би – чак и када би то пожелио (што је у платоновском духовном космосу мало вјероватно) – могао да располаже откривеним и да након открића напосто разгради и уништи тајанствено-суштаствену структуру.

Тајанственост овдје није ствар необавијештености, намјерног ускраћивања увида, завјере, већ она проистиче из степена способности нечијег духа да се уздигне до суштаствености. Тајанственост је, дакле, у првом реду, наличје недораслости духа да нешто спозна. Унутрашња езотеричност философскога произлази из релације према мишљењу која је са становишта онога истински-суштаственога спољашња. Тајанственост овдје није равно ономе што је напосто забрањено, већ ономе што је (макар) тренутно, за оне који захтјевима истине нијесу дорасли, сазнајно недоступно. Међутим, увид у оно највише јесте увид у оно на чему почива читав космос, што га држи, што је, такорећи, божанско знање, дакле нешто што не приличи да буде у човјековом посједу – не напосто зато што он није бог, већ зато што је, као слаб, подложен искушењима, неподесан да буде у пуном посједу највишега знања. Зато је посвећеништво највиши облик достизања највишега знања, док је тајанственост непролазни облик уобличења највишега, као сазнатога – чак и када је сазнато. Неукидивост тајанствености спознате тајне јесте, додуше, бремене за посвећеника, али алтернатива би била да он напосто располаже спознатим (расположивост је антипод тајанствености!) – што би му не само натоварило још већи терет, да он, као непостојан, мора на својим плећима носити одговорност за оно

суштинско у космосу, него би га, уколико би подлегао својим слабостима, могла довести у неприлику да својим чињењем скриви општекосмичку невољу. Није ли мит о изгону из Раја суштински раван причи у којој човјек не само што посрће него и стога мијења цјелокупно свјетско стање? Зато је нерасположивост тајанственога уједно предохрана пред могућим изазовом антропоцентризма. У свијету у којем тајна свијета није дата човјеку није могућ антропоцентризам – и обратно. Тајанственост стога мора остати у одређеном смислу недоступно не само због пролазних, спољних, рецимо друштвених, околности већ уколико се посматра у својој релацији спрам човјека уопште.

Предмет према којем се успоставља однос „тајанствености“ – мада је то прије ствар чињеничне одлике ситуације успостављене између човјека и тајанственога, него питање интенционалног односа – треба да буде нешто до чијег нам је одгонетања стало, било стога што нам то распаљује машту и заокупља мисли, или чак стога што се може учинити да од рјешења те тајне зависе наши погледи о свијету, о људима и о самима себи. Једном ријечју, предмет неког конкретног не-знања (дакле, још-не-знања) за нас постаје *тајна* када у свој однос према тајанственоме заложимо себе, када – исправно или не, то је неважно – осјетимо да смо од ње зависни, тежећи притом да је, *као тајну*, сазнајно присвојимо, што, као што ћемо видјети, не мора значити да је као такву уопште и укинемо. Иако се питање о незнању не може поставити без човјека, јер само он може да тражи знање – а прије тога да га уопште и успостави као концепт, када се према неком својем не-знању односимо као тајни коју желимо да разоткријемо, тада смо у то не-знање ми већ (само)урачунати.

Узгред, однос тајанствености често *себе* и дословно *усиостварља*, јер ми нијесмо увијек власни да бирамо и одлучујемо која ће нас питања и недоумице заокупити као тајне до којих нам је лично стало. Укратко, човјек од својих непознавања и незнања прави „тајну“ само ако процјени да му је до ње стало, било из интереса, научне или пуне, свакодневне радозналости. Из тога шта препознајемо као тајну достојну заокупљања и бављења њоме може се препознати особеност нашег односа према стварности и себи. Наше тајне – и оне за којима жудимо и оне које чувамо – јесу својеврсни показатељ нашег бића, односно степена наше самосвијешћености, те степена (не)активности нашег знанственог самоодноса и свјетоодноса. Када кажемо „наше тајне“, тада не мислимо на оно што намјерно кријемо од других и/или не желимо да им саопштимо, већ на општија (дакле, не искључиво лична или уско парцијална) питања која су нам довољно драгоцјена да пожелимо да нађемо одговор на њих. Да би се разоткриле тајне у првом смислу, довољно је само да нас неко о нечему „информише“, да нам их саопшти. Напротив, тајне у оном смислу који нас овдје занима јесу тајне које се тичу општих, научно-истинских питања, тајне које се не могу напросто саопштити, већ које могу да се разоткрију само сазнавањем и увиђањем.

## 2. ТРАНСЕПОХАЛНИ СПОР ПЛАТОНИЗМА И ПРОСВЈЕТИТЕЉСТВА ОКО ТАЈНЕ

Како је дошло до „спора“ између просвјетитељства и платонизма поводом тајне? Прије свега, никаквог правог и директног спора ту није било, већ само може бити ријечи о реконструктивном виртуалном спору, који ми овдје покушавамо да изведемо стога што су ове двије позиције репрезентативне као препознатљиви, типични антиподи – не само када је ријеч о тајни него и предоци свјетлости или знању, које су, дакако, с оном првом повезане. Осим тога, свјетлост је саморазумљиви симбол који је доста погодан за метафоризацију, тако да посезање за њиме, као општељудским архетипом, не мора сугерисати интенционални спор између двију позиција које то чине на тако различите начине као платонизам и просвјетитељство. Ипак, они су досегли типична становишта која се међусобно односе као формални антиподи, па то чини оправданим реконструкцију њиховог спора.

Просвјетитељство, свјесно или несвјесно, преузима (ново)платоновски пар свјетлост – тама, али га лишава његовог (транс)онтолошког смисла и претумачује га у нешто чије је значење зависно од тога да ли је нешто (бивајуће) човјеку познато или не. „Свјетло“ је оно што је освијетљено „свјетлошћу“ човјековог разума, дакле, оно за шта он зна, на шта је бацио „свјетлост“ својег погледа, своје пажње (а ово је метафора, јер је за поглед потребна спољња свјетлост, што је Платон знао, будући да је свјетлост сматрао претпоставком могућности гледања), која му се, као „рефлектована“, враћа и упознаје га с рефлектованим. Насупрот томе, „тамно“ је оно што наставља да пребива изван „свјетлости“ људског разума. Међутим, увођење тако претумаченог појмовног пара значајно је зато што се њиме промијенила најприје гносеолошка, а тиме неизбјежно и онтолошка парадигма стварности, односно опхођења с њоме. Намјесто појмовног пара причин–суштина, односно привид–суштина, долази појмовни пар освијетљено–неосвијетљено. Освијетљеност постаје синоним за знање, а не за доступност суштине стварнога увиду, док је неосвијетљеност синоним за бивање у неистини. Знати сада значи освијетлити ствари, тј. освијетлити њихову спољашњост, а не пробити се кроз образине привида, који настаје везивањем за оно појавно–површинско, и допријети до скривеног суштинског језгра. У есенцијалистичкој *метафорици знања*, знати значи продријети до оног скривеног и извршити увид у њега. Притом у разним, прије свега платонистички инспирисаним верзијама есенцијализма, суштаствености није потребна спољња свјетлост, већ она сама „зрачи“, исијава, па је задатак људскога зрења да се пробије испод покроба чулно видљивог гдје се може опазити свјетлост суштине.

Истина је бивајућа умност која, као суштина, борави „унутра“, што је метафора којом се, поред осталог, жели рећи да се суштина-истина не пока-

зује на први поглед, да за њено досезање пуко гледање чулног опажања, чак ни када је праћено подршком здравога разума, обично није довољно. Зато за ову есенцијалистичку парадигму, која почива на разлици између привида и суштине – која је, иначе, на снази и у свакодневном општењу још и у нашем времену, које је толико далеко од онтолошког реализма, који ју је изњедрио – „освијетлити“ нешто „свјетлошћу“ људског разума, тј. учинити га познатим, још увијек и нипошто не значи, да парафразирамо Хегела, и учинити га спознатим. Истина-суштина борави тамо гдје општи, „заједничкочулни“ (од: *sensus communis*), освјетљавајући разум најчешће не допире.

Међутим, ако у просвјетитељској парадигми „знати“ значи освијетлити појавност бивајућега зраком (здровог) разума, тада то, у ствари, значи да ничега вриједног познавања, односно сазнавања не може и не треба да буде „иза“ спољашњости, тј. тамо гдје зрак нашега разума не допире. Зато просвјетитељски схваћена јавност, у нормативном смислу, далекосежно конвергира са *айсолуџизовањем сјољашњости* – насупротив потискивању таме дубине.<sup>4</sup> Дакле, ако есенцијалистичко-реалистичка суштина настањује „таму“ унутрашњости бивајућега (то је, најприје, тама за нас, иако суштина по себи одувјек зрачи нечулном „свјетлошћу“ истине), ако борави у скривености, а све тамно-скривено, које је, према просвјетитељству XVIII стољећа, извор толиких зала, треба освијетлити, односно уништити његову скривеност, тада то значи да треба уништити и оно суштинско, *уколико* се оно схвати на овакав начин. Ако је природно обитавалиште суштинскога „тама“ онтичке унутрашњости покрива-привида, тада налог за безусловним освјетљавањем-сазнањем свега бивајућега значи заповијест не да се све суштинско изнесе на видјело, него да се „суштинским“ прогласи оно што се налази на површини, што је већ подобно да буде на видјелу, док ће се оно унутрашње-скривено, дотадашње обитавалиште суштинскога, испразнити, порећи, а по потреби и уништити

<sup>4</sup> Рећи да „јавност има право да зна“, што је савремена друштвена флоскула, која је, очигледно, један од важних утицаја класичног просвјетитељства, тј. тврдити неограничено право (јавности – као квазиактера) на јавност (као карактеристику вођења послова од општега интереса) – насупротив Зимеловом [Georg Simmel] „праву на тајну“ значи априорно, и заправо недоказиво претпоставити да су људи, будући обдарени здравим разумом, у принципу способни да се оријентишу и снађу са свим оним што дознају. Није ли, уосталом, сам Декарт атипичовао ово схватање иронично шаљивом примједбом да се нико не жали на недостатак памети, будући да је она „најбоље распоређена“? Међутим, здрав разум ни издалека није довољан за излажење на крај са многим стварима из личне и друштвене свакодневице. Понекад је потребна стручна компетенција, понекад информисаност, а каткад способност умско-критичког мишљења која је дар малобројних. У основи овако постављених односа лежи прецењивање здравог разума, а потцењивање значаја истинског критичког мишљења, које у начелу није својина здраворазумља, те значаја посебних, стручних знања.



– било „разорном критиком“, или можда некако другачије. Суштина је, дакле, постала непријатељ истине.<sup>5</sup>

Отада унутрашњост постаје празна, а суштина и суштинско не постоје по себи, већ преостају само видљиве, фактичке, површински-прозирним смислом тобоже испуњене „датости“. „Датост“ је љуштурска некадашњег бивајућег која је изврнута, испражњена од садржине, тако да као њен смисао преостаје оно што у њу учита, што упроектује онај који је „открио“, а у ствари заправо – онај који је *изумио гайосиши*, тиме што је бивајуће обезнудио, обесуштио и последице тога преосталу љуштурску ставио себи на мисаоно-прак-

<sup>5</sup> Истини за вољу, ако можемо навести нешто као „извињење“ за просвјетитељску филозофију, насупрот учесталости и саморазумљивости предодце о суштини у свакодневном општењу, одговарајући појам није ни најмање саморазумљив, што је и у XX стољећу довело до масовног одбацивања овога појма у филозофији, додуше не због слијеђења просвјетитељске филозофије, али свакако захваљујући повијести дјеловања става о човјеку као мјери свих ствари, који је, као трансепохална неупитност, од почетака модерности остао на снази и када су наивне једностраности просвјетитељске филозофије одавно правазиђене, па и заборављене. На то указује Ингарден [Roman Ingarden]: „[у]право су нејасноће и вишезначности које се крију у питањима о суштини, криве за то што се мнијења научника и филозофа у погледу тога шта је заправо суштина неког предмета толико разилазе и што се проблеми суштине готово у потпуности претумачују у питања која немају ни најмање заједничкога са њом, а штавише и за то што се проблем суштине уопште пориче.“ Несаморазумљивост појма суштине постаје очигледна из сљедећег: „У суштину предмета спада, наиме, како природа (τί), непосредна морфа [*Morphe* {ријеч је написана као њемачка лексема, а не као латинска транскрипција грчког облика – Ч. К.}], тако и као укућност својстава (ποῖον εἶναι). Стога спознаја суштине предмета мора обухватати и једно и друго. О исцрпној спознаји суштине једнога предмета моћи ће да се говори не тек када смо предмет спознали само у погледу његове конститутивне природе (τί εἶναι) и у погледу тога која својства улазе у његово поῖον εἶναι, већ када *истиовремено* [наша истицања – Ч. К.] смотримо односе који постоје између појединачних својстава, с једне стране, и момената тога поῖον εἶναι и његове конститутивне природе, с друге стране.“ Посљедица оваквог теоријског усложњавања око нечега наизглед једноставнога, и, да допустимо, можда само наизглед, незаобилазнога, јесте и ова тврдња: „За разлику од раније одређеног појма суштине нечега, према којем *сваки* појединачни предмет има своју суштину, *само неки* од њих имају суштину у смислу који треба још одредити, и то они чија појединачна конститутивна природа садржи конкретизацију једне изведене суштаствености као њен квалитативни момент.“ (Roman Ingarden, *Über das Wesen*, Heidelberg 2007, стр. 21, 74, 133).

Ингарденова намјера јесте одбрана и рехабилитација појма суштине, али ако је то могуће само путем једне овакве концептуалне перипатије, од чијег садржинског просуђивања се овдје уздржавамо, тада је питање да ли такав појам задржава икакву теоријски употребљиву и обавезујућу везу са употребом својег аналогона у свакодневици, па и са својом претфеноменолошком традицијом. А ако се потоње доведе у питање, тада је суштина само једна од *концептуалних хийошеза* поред осталих у савременом филозофско-научном погону.

тично *располањање* – као тобожњу чисту, од сваке интерпретације и од свакојаких претходних претпоставки слободну „датост“. Но, у стварности, иако је увођење појма датости било усмјерено против неконтролисане метафизичке спекулације, испоставља се да и она, са своје стране, представља једну *контраметифизичку*, која почива на изузетно захтјевним претпоставкама – да нема посебичне суштине бивајућих и да се са њима може опходити као са теоријско-практично расположивим датостима, чији је хоризонт „бића“ – као датости – управо расположивост.

### 3. МОДАЛИТЕТИ ТАЈАНСТВЕНОСТИ

Какве су посљедице симболичко-космолошког испражњења стварности, шта бива када се одигра, такорећи, *бијеј суштинā*, након чега преостаје обесуштињени космос? Прије него зађемо у разматрање које се може разумјети као одговор на ово питање, потребно је преиспитати неке његове претпоставке, односно посљедице. Прије свега, да ли је и како дошло до овога бијега? Да ли је до тога дошло само путем декретирајућег геста просвјетитељства којим је спољашњост „есенцијализована“, а суштина, у смислу који је још претходној епохи био довољно близак, почела да губи на саморазумљивости и јасноћи, да би временом била епистемолошки изобичајена, остајући, међутим, у широкој употреби у свакодневном говору и предочавању? А изнад свега, да ли је овај захват у себи оправдан? На првом мјесту, декретовање, у којем је било нечега арбитрарнога, чак и насилничкога, не би уопште било могуће, чак ни као пуки чин, да се није претходно већ била осјетила склоност духа времена управо ка томе. Дакле, тотализујуће декретирање било је продужетак онога што је некако, „подземно“, већ било на дјелу, при чему је идејна реализација те реалноепохалне тенденције на сваки начин била претјерана и у том облику неодржива. Ипак, стављање у оптицај овог схватања путем изричитих, одговарајуће интонираних теоријских и идеолошких прилога није имало улогу само обавјештавања јавности о једној идеји, нити чак само тенденцији епохе, него је и увишестручило учинак дотад недовољно или чак тешко уочљивог кретања.

И о оправданости овога заокрета није могуће једноставно се изјаснити. Прије свега, најкасније од окрета ка субјекту појам суштине је изгубио своју кључну онтолошку димензију – означавајући оно што неко бивајуће, неки феномен чини баш тиме што оно заправо јесте. Суштина је, наиме, почела да у гносеоцентричној парадигми означава оно што је важно у феноменима с којима имамо посла приликом своје оријентације. Осим тога, на сличан начин као што је идеји деесенцијализације претходио стварни процес релативизовања значаја суштине, тако је и открићу историзма у теорији претходио пораст зна-

чаја димензије повијесне промјенљивости стварности у личном и заједничком искуству. Ипак та нова сцена општега оповијешћивања није могла да у потпуности збрише ону стару. Зато је и она, иако – посматрано из угла самог процеса историзације – у смислу епохалне истине постала унеколико „превазиђена“, она је ипак задржала своју релевантност утолико што процес историзације, ако ништа друго, није могао задржати моћ над наслијеђеним концептима, који нијесу могли слиједити укорак степен и дубину историзовања самих феномена који су путем тих појмова (и даље) били означавани. Утолико се та дјелимично *застарјела сцена*, димензија, концептуални оквир – ма колико то необично звучало – појављује у својству *мешаинсијанције* у односу на новопројављену историзованост. Ово није могуће – а донекле вјероватно и неопходно – не само стога што тенденција оповијешћења/историзације није могла бити доведена до краја него још више зато што историзовани концепти не би могли задржати употребљивост ако не би постојало референтно мјесто, ако не би била сачувана интуитивна близина њихових предистористичких значења.

Из свега овога, ако се примијени на наш случај, може се закључити да брисање суштине – не само као њено историзовање него и *нивелишуће екстернализовање*, што је и био саставни дио епохалног претумачења овога појма – није могло бити спроведено до краја ни у реалном нити у концептуалном смислу, због чега наслијеђено значење тога појма – под условима које тек треба спецификовати – може задржати регулативно-оријентативну употребу, не допуштајући тиме да се процес епохалне разградње појма суштине прихвати као неопозива и једина истина тренутка.

Ипак, екстернализовање суштинскога имало је за посљедицу ефективно изједначење сцене видљивости и сцене истине. Зато је невидљиво постало простор неистине – или чак, у „бољем“ случају – простор происхођења неправде. То, између осталог, погађа димензију унутрашњег простора самих ствари и околне стварности. Не-видљиво, непрозирно, густа унутрашњост, бива претумачена у тупу твар голе фактичности, како, примјера ради, тврди Сартр [Jean-Paul Sartre],<sup>6</sup> поимају каквоћу непосредног бивања тварнога. Раније, она је била симболичко (и то као имагинарно, не физичко) мјесто гдје „борави“ суштина. То мјесто, као још неоткривено, али притом оно чија се садржина жели отворити, јесте станиште тајне. Тајанственост је модалитет настањености суштине „у“ бивајућем. То што бивајућа у себи носе тајанственост – а нарочито околност што је њихова увезаност у цјелину, ако се заиста још о томе може говорити, ствар својеврсне космичке тајне – напосто значи да су она у себи *сушћиносна* (али не као таква и *неијосредно сушћастивена*), а не пак пука егзистенција лишена значења, а камоли неког телеолошког смисла.

<sup>6</sup> „[Н]епропустивост и бесконачна густина бића-по-себи“ јесте „грубо и немисливо *quid* ове фактичности“ (Жан-Пол Сартр, *Биће и нишћавило, Изабрана дела*, том 10, Београд, 1984, стр. 554; 488).

Напротив, стварност која се тумачи као гола фактичност – било да је ријеч о материјалном свијету, духовном свијету или о стварности човјека – има као антипод телеолошки појмљену стварност. У ствари, *фактичност стварности резидуум је њене дејтелеологизације*.<sup>7</sup>

Сфера тајанственога – опет као симболички простор који је корелативан човјековом својству *homo arcanus*-а – остаје природно станиште суштине чак и када се до ње продре. За разлику од спољашњег, рушилачког одношења према тајни, код аутентичног односа према самом феномену тајанствености, као и према ономе што нам се отвара из димензије тајанственога – тајанственост тајнога не бива укинута чак и ако тајна више није „тајна“, тј. ако се не налази напросто у сфери за нас непознатог. Оно што је природно бивало у сфери тајанственога, чак и када се покаже, не може бити премјештено из своје сфере не бивши притом упадљиво нарушено, ако не већ и сасвим поништено. Откривена тајна, односно оно што се пројављује из тајанственога, изазива поштовање (понекад и страхопоштовање) чак и пошто се пројавило. Тада је на дјелу изворни однос према тајанственом, будући да се увиђа да његова откривеност не мијења из коријена његов стварни карактер, већ само модалитет својег пребивања спрам наше моћи знања.

Уколико се, међутим, суштина тајанственога сведе само на његову непознатост, тада оно, будући откривено, губи своју инхерентну тежину, вриједност, неминовно постајући погодно за располагање на основу посве аутономне процјене цјелисходности. То је уједно и линија разграничења између аутентичног и неаутентичног опхођења с тајанственим. Наравно, јасно је да не заслужује свака непознатост, усталом и унеколико патетичну ознаку *тајне*, па самим тиме ни одговарајуће, (страхо)поштујуће, опхођење

<sup>7</sup> Без директне намјере да побија просвјетитељство, Мерло-Понти [Maurice Merleau-Ponty] даје дијагнозу апсолутизовања симптома свијести, што је филозофска срж просвјетитељства: „Датост није тешки и непрозирни свијет или пак универзум примјереног мишљења; то је рефлексивна која се враћа на густину свијета да би га разјаснила, која тек накнадно на њега баца властиту свјетлост.“ (*Видљиво и невидљиво*, Нови Сад, 2012, стр. 34). Испоставља се да се изјаловљује оно што је била намјера – „жеља за апсолутном евиденцијом ослобођеном све фактичности“ (*Истио*, стр. 115). Непрозираност спољашње, физичке стварности функција је „закашњења“ свјетлости у односу на поглед, тј. тога што је свјетлост донесена управо самим погледом, што су услов гледања и само гледање – што је неодрживо – сједињени. Показује се да је непрозираност твари, уопште – спољашње стварности, не нешто што је одлика саме стварности по себи, већ да она настаје тек и управо тренутком упућивања свјетлоносног погледа ка стварности, са намјером да се она освјетли и, заправо, у себи расвјетли. То упућивање зрака мишљења – претходно, макар на нивоу начелнога става, еманципованог од цјелине бивајућега – јесте чин слободе, а слобода је управо та која не само „схвата моју фактичност“ (Жан-Пол Сартр, *Биће и нишавило*, стр. 488) него је уопште и тек производи.

с њоме. Истинска тајна, за разлику од пролазних, привидних „тајни“, које се колоквијално називају и „енигмама“, „загонеткама“, „непознаницама“ итд., а које обично чином својег разоткривања – макар од стране некога – губе и своју интригантност, а камоли некакав ауреол – увијек у једном одлучујућем смислу је *неизмјестива*, непреносива из својег изворног контекста, тј. склопа тајанствености.<sup>8</sup> Оно што може да се измјести напосто није ни било права тајна, већ неки од поменутих степена и модалитета непознатости, које смо само набацали, без покушаја залажења у неку строжу таксономију.

Треба истаћи да је само човјек бивајуће тајне. За животиње, наиме, „постоји“ само непознатост према којој оне могу показивати радозналост, што је, у људском свијету, само неаутентични модалитет одношења према тајанствености. Но, иако тајанствености нема без нас, ипак код истинских тајни, тј. онога што пребива у модалитету тајне, као „тајњевина“, оне не могу бити сведене искључиво на разлику познато–непознато. Тајна не смије бити сведена на оно што још није познато, јер тада, као што рекосмо, њеним чињењем познатим она напосто нестаје. Опирање деконтекстуализујућем захвату свједочи о изворној укоријењености тајанственога у димензију нечега што се не може свести само на човјеков однос према њему, тј на сазнат(љив)ост. Зато је тајна мјесто својеврснога додира бића и мишљења, оно што показује како могућност њиховога преплитања (тачније: нужност њихове испреплетености),<sup>9</sup> тако и несводивост њиховога односа искључиво на једну од страна, те немогућност брисања једне од њих другом. Зато оно што заслужује назив тајанственога никада не може постати ствар човјековог сазнајно-оријентационог, а изведено одатле и сваког иног располагања.

У времену опште информатизације – а *ин-формација* познаје само два модалитета: *за нас* познато и *за нас* непознато, при чему се доступна информација нужно уплиће у систем информатичкога располагања, савремени човјек – не напослијетку и због заслуга које је просвјетитељство имало на деструкцији не само конкретних тајни него и саме предодбе о тајанствености, па чак и саме црте тајанствености свијета – долази до нивелација појма непознатости, и, слједствено, губитка осјећаја за тајну. Када је, конкретно, ријеч о суштини, најприје о суштини бивајућега, а у феноменологији суштини предмета, она је тајнолика стога што је, као суштина, неодвојива од контекста бића бивајућега чија је она суштина.

<sup>8</sup> Узгред, тиме је назначен услов могућности располагања – измјестивост из контекста.

<sup>9</sup> Зимел говори о „тајном јединству бића и предочавања“ (Georg Simmel, *Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, Berlin 1908, стр. 258).

#### 4. ПРОСВЈЕТИТЕЉСКА РАЗГРАДЊА СУШТО-ТАЈИНСТВА

Да би се свијет довео у стање погодно за оријентацију и располагање просвјећеним разумом, потребно је да се од површинског начина „суштина“, дакле да се потоња поспољи. Тада се укида не само разлика спољашње – унутрашње, која је оријентационо врло важна, напослијетку и као незаобилазно полазиште претконцептуалне метафоризације – него и стварност, приређена из овакве перспективе, треба да изгуби димензију дубине, скривености, тајанствености, и да се претвори у (не)прегледну дводимензионалну површину. „Суштина“ тада мора постати функција спољњег погледа који је учитава и конструише. Универзална контрола је могућа ако се оно што је одлучујуће прогласи видљивим. Но сам чин проглашења није довољан, већ је још неопходно да се и стварно постарају да ничега значајнога, дакле суштинскога у најширем (па и у полуколовкијалном) смислу, не преостане изван сфере видљивости. Да би се могла надzirати цјелина бивајућег, „суштина“ (односно укупност суштинā) мора се поспољити, односно само свијет који је обесуштињен може бити контролисан. Уосталом, обесуштињавање стварности је – свјесно или несвјесно – већ само по себи један облик контроле, односно њен важан дио.

Тада и тиме све оно суштинско постаје прозирно и општедоступно у спољашњости, и изгледу, чиме се, на концу, *есенцијализује њривид*, тј. чини се застарјелим разлика између привида и суштине – на ефективном, иако наравно не и на темељном, трансповијесном плану. Дакле, проглашење привида истином и потискивање и свјесни заборав истине као увида у суштину, могуће је када се познатост изједначи са спознатошћу, када се површина есенцијализује, а унутрашњост испразни, односно „испуни“ површинским ништавилом. Тада се свему бивајућем, али и њиховој укупности, те свијету, одузима њихова инхерентна тајанственост, све се банализује, растајанствљује, обесвећује, и чини подобним за неометано, неограничено располагање – и у смислу дубине и захвата, и у смислу (неограничене) могућности (пре)контекстуализовања.

Неограничено располагање није само располагање физичким постојањем, него и неограничено, „слободно“, безузорно (а често и, безмало, беспризорно) располагање смислом, односно оним што је намјесто њега склепано. *Гледање на стварност, на околност, чак и на друштво човјека (а тиме неизбјегно и на себе), као на „ресурсе“, могуће је само тамо гдје влада неограничено располагање смислом, односно структурно осигурани истининијосно-нормативни релативизам*. Расуштовљење бивајућег могуће је као обесвећење стварности, односно као негирање и разградња космичког хијерархијског поретка, што је, како ћемо показати, довело до расуштовљења.

Пошто полази од начелне саморазумљивости неопходности деконструкције суштина, чак и самога појма суштине у традиционалном, онто-

лошком смислу, просвјетитељско здраворазумље сматра да оно не треба да препозна никакву посебичну, реалну умност, не треба да се уздигне до њој уподобљенога држања субјективнога ума. Повијесно гледано, у вријеме превласти схватања о превласти (стварнога) ума над стварношћу – односно о његовом присуству у њој, човјек је обликовао своје мишљење до ступња умности опхођењем с оним реалноумским које му се на почетку, сасвим извјесно, морало чинити тајанственим. Дакле, *тајна је њриродни елементи умности*. Она најприје мора бити призната и препозната као тајна, а затим се мора уложити напор да се продре до суштинскога које пребива у тајанственоме. Она тиме не мора нужно изгубити статус тајне, већ начин извршења увида може бити такав да се њиме управо признаје њена неукидива вриједност. Тада би увид у тајну био раван извршењу њенога признања као тајне – као сазнајној репродукцији. Увид који раскрива (не и „растајанствљује“) тајну управо оним што је увидио, спознатом суштином, коју, негдје, оставља нетакнутом, такорећи „посуштовљује“ мишљење. Разоткривена тајна је награђујућа, искупљујућа и оплемењујућа, тако да чин увиђања њене вриједности као још неразоткривене тајне бива претворена у вриједност спознате суштине. На тај начин признање умности стварнога иницира обликовање мислеће, „субјективне“ умности.

Насупрот томе, код просвјетитељског држања, код којег је једини извор (алтернативне) „суштаствености“ самоослоњено, апстрактно, здраворазумско мишљење, тајна представља ограничење, пријетњу, најпослије и извор незадовољства, а њено разоткривање не доноси никакво стварно испуњење мишљењу, јер оно у разоткривеном не може наћи ништа од трајне вриједности (већ обично *нешито* које је потрошиво располагањем, често једнократним), будући да је за такву позицију једини извор садржине стварнога – у њој самој. Ипак, разоткривањем дотадашње тајне просвјетитељско мишљење шири домен својег *сувереног* располагања и (још једном) потврђује своју спочетка претпостављену надмоћ над стварним, чиме му додатно расте самопоуздање. Док је за есенцијалистичко држање оно суштаствено стварнога *нешито* вриједно и када још није откривена тајна, али и када јесте откривена – за просвјетитељско држање оно је у оба случаја – *нишита*. Наиме, док неко стварно још није раскривено, оно се доживљава само као спољашња граница која треба да буде прекорачена, а чија је једина „позитивна“ одредба – то да она јесте тренутно ограничење, наглашено антропоцентрички схваћено, за мишљење и дјелање. По себи, оно није ништа, за себе, оно је непрозирност која треба да буде савладана.<sup>10</sup> Просвјетитељско *Мишљење* може да наиђе на отпор другачијих схватања, која су за њега, у основи, израз заблуда и незнања,

<sup>10</sup> Г. В. Ф. Хегел, *Феноменологија духа*, Београд, 1979, стр. 328: „[П]рема томе односу чулна стварност не постоји по себи, већ само за нешто друго.“ У неколико наврата се у анализи темеља просвјетитељства позивамо на Хегела, будући да његове увиде у погледу тог питања сматрамо темељним и у много чему и данас мјеродавним.

дакле опет нешто ништавно, што треба деструисати. Тим деструисањем оно не добија никакав сазнајни прилив, већ само разобличује једну интерпретативну ништавност, чиме потврђује ону „истину“ коју је унапријед „знало“. С друге стране, када се тајанственост неког претходно непрозирног бивајућег или стварног склопа разоткрије, тада се оно разобличује као пуко ништа, као пука, празна љуштура, која је након разобличења изгубила и онај једини значај који је претходно имала, а то је да представља препреку оваквом мишљењу. Растајанствљење овдје значи раз-суштовљење, док се у есенцијалистичкој парадигми, насупрот овоме, изричито извршава, потврђује и у крајњем очувава конвергенција суштине и тајне.

За просвјетитељско Мишљење, напротив, тајна као тајна је неразумљива – не зато што се не зна шта се прије разоткривања не зна шта је њена садржина, већ зато што се тајанственост тајне унапријед не само не поима него и одбацује – путем априорне интерпретације тајанствености као нечега крајње негативнога, што, очигледно, служи као замјена за недостајуће разумијевање тајанствености, ако не рачунамо начелну, без сумње и идејно-идеолошки обојену одбојност према тајанствености, што је једна од кључних особина просвјетитељства. Треба уочити да просвјетитељски став не прави разлику између (најмање) трију случајева непознатости: 1) још неоткривеног чињеничног стања – садашњег или будућег (нпр. какво ће вријеме бити сјутра, колико је био снажан разорни земљотрес који се збио у антици, ко је извршио велику пљачку прије три године, које све особе и на који тачно начин су биле укључене у изазивање Првог свјетског рата); 2) суштина неког појединачног објекта (нпр. суштина-тајна љепоте Микеланђеловог *Давида*, тајна љепота планине Сен-Виктоар); 3) суштина-тајна цјелине (нпр. тајна усмјерености повијесних епоха, тајна кретања базичних друштвених токова, тајна могућности да укупност онога што јесте евентуално твори цјелину бивајућег). За просвјетитељски став, све тајанствености се тумаче у кључу чињеничних неоткривености, као оно што још није познато. Ријечју, овај став напросто не разумије суштину тајне, будући да њен нипошто саморазумљиви, и за њега подједнако туђи, појам суштине везани, *онџолошки* смисао једноставно кривотвори у *онџичности* чињеничности.

Поред осталог и због тога такав став не може да замисли схватање да се откривеност може оставити нетакнутим и након откривања. Не само што такав став то не жели, не прихвата, него чак не може ни да разумије, јер ако је све стварно унапријед претумачено као стварно за мене, тако да му је то За-мене постало безмало „суштинска“ одредба, такорећи замјенска „суштина“ – јер само као то За-мене оно уопште бива признато као стварно, тада је јасно да у оваквој констелацији чин разоткривања из основа преиначује раскривено. Схватање да чином откривања откривеност може остати, макар у суштини, нетакнуто – није више само неприхватљиво него је и напросто



несхватљиво. Зато је тајна, као формално одређење одређене скупине епистемолошко-онтолошких феномена и момената, за овакав став напосто „тајна“, тј. квинтесенција онога што је напосто незамисливо и недокучиво. Међутим, самоапсолутизовано здраворазумље не може прихватити границу своје моћи поимања, расуђивања, коначно увида, и зато се „рјешење“ покушава наћи у уништавању подручја тајни, чак и саме димензије тајанствености свијета – и то системским разоткривањем свега, разградњом или релативизовањем цјелосних склопова (унутар) стварности, а на крају и банализацијом свега што падне под руку, будући да за тајанственост банално представља *iproiv-yiohaj*. Непријатељство према тајни директна је посљедица неограниченог самоповјерења разума, које је, са своје стране, било посљедица *изнуђеној р-аномодерној йосйулаша* човјека као мјере свих ствари.

Уколико интелигибилност нечега стварскога не може да се пронађе као надстварска, посебична, од мишљења независна суштина, оно, према оваквој логици, јесте уопште неинтелигибилно – а тиме и непостојеће!<sup>11</sup> Ово је једна врста изврнутога платонизма – што и није чудно с обзиром на то да је логика оваквога виђења не само начелно антиметафизичка већ и нарочито антиплатонистичка. Мјера интелигибилности сада није то што мишљење може да открије, већ шта може да *констйруише* – као (за нас) интелигибилно. Овако посматрана „стварност“ јесте удвостручење Мишљења, које је постало једина суштаственост.<sup>12</sup> Једино стварно постаје оно што је, разуму прозирни, производ самога разума. „Стварно“ постаје синоним за самоудвостручење здраворазумља у псеудосуштаственост, који не може ништа да спозна осим онога што сам већ „зна“ – не као вјечну истину апсолутнога ума, већ као повјечњену не-истину ограниченога мнијења.<sup>13</sup> И ово је преокренуто понављање

<sup>11</sup> *Феноменологија духа*, стр. 320: „Оно што овим чисти увид исказује као своје друго, оно што он исказује као заблуду или лаж, не може бити ништа друго до он сам; он може да осуђује само оно што он јесте. Што није умно нема никакве истине, или што није појмљено не постоји.“

<sup>12</sup> *Феноменологија духа*, стр. 320: „Као чисти увид, он је без икакве садржине; кретање његовог реализовања састоји се у томе што он сам *йосйаје* својом садржином, пошто он представља самосвест категорије. [...] Али, пошто он ту садржину у ономе што је супротно пре свега познаје само као садржину, и у тој још не распознаје сама себе, то он превиђа себе у њој.“ (истакао Ч. К.)

*Исйо*, стр. 322: „У појму увида налази се не само то да свест у своме сазнатома предмету распознаје саму себе и, не напуштајући оно што је замишљено нити се из њега враћајући у себе, непосредно поседује себе у њему, већ је свесна сама себе као и посредничког кретања или себе као делања или произвођења. Тиме се за њу у мисли налази ово њено јединство као јединство самства и предмета. Управо је та свест такође вера...“

<sup>13</sup> *Феноменологија духа*, стр. 320: „Чисти увид и намера који се понашају негативно могу представљати само оно што је негативно њима самима, јер њихов појам

основног постава некадашње онтологије да је истинито само оно мишљење које је приузорено посебичном, стварном уму космоса, што би значило да је истинито оно мишљење које представља особено удвостручење стварнога ума. У просвјетитељској ситуацији старност је, напротив, одраз суверене субјективне умности. Тиме је уједно дошло и до преокретања генералне тезе Платонове метафизике: *Истио се сѝознаје истиим*.

Тек када је ова теза повијесно компромитована, дошло је до „открића“ да оно што важи као стварност јесте конструкт мишљења. Примарни циљ ове тезе јесте онтолошки реализам, али се њиме – иако можда само у пола гласа – разобличава просвјетитељски постав да као стварно̄ треба да важи оно што је мишљење конструисало као такво. Зато након деконструкције конструктивизма – која долази из окриља управо просвијеђене мисли – позиција истине и знања више није могућа. Ипак, мало је ко схватио да баш такав епилог представља свођење на апсурд просвјетитељског антиесенцијализма – иако не, наравно, уз неопходност враћања на предмодерну метафизику суштине.

Послије свега овога мирно можемо закључити да просвјетитељски здрави разум није полазиште мисаонога уздизања ка умском сагледавању свијета, већ самоапсолутизована не-истинитост почетнога мнијења човјека уопште.<sup>14</sup> Иначе, и хегеловска *Чулна извјесност* полази од тога да је смисао стварнога у стварноме, да би се преокретањем тога става дошло до тога да смисао пребива само у мишљењу, а да је друго заправо ништавно. У суштини, у оба случаја се апсолутизује разлика између бића и мишљења, с тим што империјализам просвјетитељског здраворазумља представља преокретање хусерловске [Edmund Husserl] *генералне тезе природној ствава*. Говор о тој тези послѣ просвјетитељског окрета, по природи ствари, јесте нешто „несавремено“, што, међутим, није никаква примједба, већ само поновљено указивање на оно што је горе већ поменуто – да након провале радикалне оповијешћености у свјетско вријеме оно „застарјело“ преживљава и као потиснуто-стварно и као епистемолошко-методолошко метаниво за процјену нових, изразито историзованих кретања. Самоапсолутизовање здравога разума, које класично просвјетитељство препарира у априорно становиште истине, једна је врста прикривеног солипсизма, који је, иначе, био, опет самоскривено, носећи став

представља сву суштаственост и изван ње нема ничега. Стога се он као увид претвара у негативност чистог увида, он се претвара у неистину и безумност, и као намера претвара се у негативност чисте намере, у лаж и неплеменитост сврхе.“

<sup>14</sup> *Феноменологија духа*, стр. 327: „Свест, која у својој првој стварности представља чулну извесност и мњење, враћа се овде [чисти увид просвијеђености – Ч. К.] са целог пута свога искуства... Али, она овде није непосредна природна свест, већ је она за себе постала таквом. [...] Та чулна извесност, заснована на сазнању ништавности свих других облика свести, и према томе све оностраности чулне извесности, не представља више мњење, већ напротив апсолутну истину.“

западн(оевропск)ог империјализма – надмоћни став у односу према другоме (не само према околној стварности него и према другим културама), који проистиче не из разумијевања, већ из неразумијевања другог.<sup>15</sup>

## 5. ПОСЉЕДИЦЕ ПРОСВЈЕТИТЕЉСКОГ ТАЈНОБОРСТВА

Огољавање ствари, тако да оне буду приправљене за сагледавање просвјететилском Мишљењу, не значи изношење на видјело њене суштине, већ превасходно њенога *ѝостѝојања* – на начин како се оно уопште показује. Будући да је просвјетитељском Мишљењу изнад свега стало до раскривања, оно ће се задовољити довођењем спољашњег изгледа ствари, површине, голога *ѝостѝојања* (*existentia*), до стања показивости, будући да је скривеност (изгледа, тј. показа, *односно* причина) бивајућега за њега главни извор незнања, а не измицање саме суштине (*essentia*) мишљењу. Тајанственост овдје, дакле, није посљедица унутрашње езотерије саме ствари, која се може открити само оном „погледу“ који је примјерено „погледа“, већ је самом мишљењу потпуно спољашња, контингентна и стога, вјерује се, отклоњива. У тајну се не прониче увидом у суштаственост стварног, већ отклањањем контингентног стања скривености онога што је, како се вјерује, начелно и увијек раскривљиво. Знање и незнање се, видимо, разликују као два супротстављена, алтернирајућа *стања*, при чему је прелазак са непожељнога (стања скривености/незнања) на пожељно (стање откритености/знања) у потпуној власти човјека, који фигурише као спознајни *субјектѝ*. Констелација стварности је контингентизирана, и утолико у погледу своје евентуалне инхерентне садржине у потпуности депотенцирана. Субјект не само што треба него, према водећем саморазумијевању, и увијек може да ствари преуреди тако да може да исходује видљивост. Свијету стварѝ „одузета“ је не само било каква супстанцијалност него и могућност пружања отпора погледу; оне су апсолутно податне и неограничено прозирне. Ако је мањак свјетлости једина препрека сазнању, тада се тиме заправо не признаје никаква непрозирност која би била инхерентна било којем степену или врсти бивајућега. Ни у чему бивајућем, према овоме, нема, односно не треба бити, никакве унутрашње тајанствености и скривања.

<sup>15</sup> Симптоматично је да се и данас на Западу говори о „тајанствености“ Оријента, Русије, уопште свих „далеких“ и „егзотичних“ култура. Наравно, сваки засебни цивилизацијски организам носи у себи нешто што измиче погледу другог и што је, поготову, несводиво на његове категорије. Ипак, за модерну цивилизацију, која је израсла из непријатељства према тајни – без обзира на то што то свакако није намјера постмодерног, често вредносно позитивно постављеног мултикултурализма – означавање нечега тајним *de facto* је позив на његово уништење – или само као тајанственога (његовим културним колонизовањем) или чак уопште.

Уколико се има у виду да ствари у себи не садрже ништа што би за сазнајни субјект могло да важи као самовриједност (*Selbstwert*) која би могла „обогаћити“, тада је јасно да је свемоћ субјекта обрнуто сразмјерна празнини, неважности, а у крајњем и ништавности стварности. Зато је могуће да се „суштина“ ствари – која је заправо рефлекс свемоћи субјективности, која у оваквој констелацији фигурише као једина суштаствена – „пресели“ са дубине на површину, на којој једино може да се обавља освјетљавајуће раскривање. Зато се дубина ефективно укида, а са њоме и тајна. Када је ријеч о некадашњој, есенцијентрично постављеној форми мишљења, оно, будући да иде ка суштини (у онтолошком смислу), не може очекивати да ће до ње доћи одбијањем „зрака“ мисаоне пажње од површине ствари. Напротив, оно мора да продре кроз површину, која важи као мјесто становања привида. Оно, са своје стране, све наде полаже у суштину из које треба да се пројави истина. Но да би то било могуће, мишљење мора бити спремно, тј. припремљено да може да сагледа истину из онога што се помаља из суштине. Мишљење које би било пука пасивност, ишчекивање да се прими оно што из спознате суштине треба да се појави, не би могло да прими истину. Ако је проблем са просвјетитељским субјектом „багателисање“ стварности, тада то не треба да нас спријечи да уочимо да минимизовање (релативно) активне улоге мишљења може бити тешкоћа традиционалне онтологије.

За разлику од Платона, код којег је принцип освјетљења у нечем трећем – за чулно гледање, у сунцу, а за духовно зрење, у Добру – оvdје је то „начело“ у самом погледу. Гледање би требало да буде самоуспостављајуће, самозаснивајуће и самоизвршавајуће, оно не зависи ни од чега изван себе – зато оно и јесте „начело“, односно зато што се успоставља као ни од чега трансвизуелнога независно квазиначело. У просвјетитељском погледу се, дакле, концентришу чин гледања и (имагинарни) извор свјетлости који је услов могућности гледања, а који је, према Платону и уопште класичној метафизици, морао бити изван погледа. Самоуспостављање просвјетитељскога погледа, што је у њему услов видљивости (свјетлост) њен извор и само гледање, које, на крају-крајева, апсорбује и саму стварност – симболички је одјек епохалне самовласности модерне субјективности, које налази израза и у просвјетитељским теоријама филозофске истине.

Надаље, као што се у просвјетитељском погледу концентришу гледање и свјетлост која је потребна да би се гледало, тако се и у просвјетитељском разуму концентришу расуђивање и она (метафорична) „свјетлост“ која је неопходна да би он могао да просуђује о својим предметима. Откривање ствари, њихово изношење на видјело, њих не чини само видљивим него уопште и разумљивим. Због тога је тајна антипод не само откривености него и разумљивости. Зато се у просвјетитељству, не случајно, иако вјероватно не и уз освијешћеност ове линије сопствене против платоновске генезе, емфатично

говори о „свјетлости разума“. Умјесто натплотне „свјетлости“ (трансонтолошког) начела која омогућује везу између мишљења и бивајућега, сада је *само мишљење сливено с начелним*, оно чак постаје то начелно, а тиме и једини извор суштаствености, благодарећи чему оно упадљиво преваже над стварним.

Ако је за Платона начело морало бити с оне стране суштаствености, надилазећи, а баш стога и утемељујући, и свеколико бивајуће и човјеков сазнајни однос према њему, просвјетитељство, најприје на узорном примјеру (са)знања, а затим и у сваком ином погледу, пориче то онострано, то трансонтичко-трансгносеолошко, оно Треће које биће и мишљење, како Платон вели у *Држави*, повезује у „јарам“ (507 e5–508 a2). Према платоновству, то начело мора бити с оне стране односа бића и мишљења. Када је у Алегорији сунца из *Државе* Платон сунце упоредио са Добром, то није било тек зарад педагошки згодне и поучне аналогије између двају начела, која су уједно и онтичко начело и настанка и раста видљивога, и „гносеолошко“ начело гледања, на једној страни, односно онтолошко начело „зретљивога“ и „гносеолошко“ начело његове сазнатљивости. Тиме, међутим, не долази до ријечи само аналогија између гледања и зрења, односно између њихових респективних предметности, него и одлучујућа, *нейрелевадна* сазнајно-онтолошка *удаљеност* међу њима, што се, иначе, често губи из вида. Наиме, иако је чулно искуство незаобилазно полазиште свакога сазнања, једна од најважнијих посљедица аналогизовања чулнога гледања и духовнога зрења јесте то да везивање за чулно опажљиво, те повјерење према њему, води у сазнајни привид, мнијење и заблуду. Оно што бивајућа суштински и заправо јесу, то се не може видјети оком, те закључити резонавањем које има повјерење према видљивоме, већ се може сагледати духовним зрењем, које уопште и настаје критичким самоудаљавањем од непосредне видљивости, што треба бити један од главних учинака образовања у платоновском кључу.

У просвјетитељској парадигми ствари су обрнуто постављене, тако да између мишљења и гледања није на дјелу критички-дистанцирајући однос, већ однос повјерења, уз постулисање њихове не само симболичке него и функционалне сраслости. Ту, дакле, не само што долази до „срастања“ погледа и свјетлости, мишљења и начела сазнања, него и гледања и мишљења, односно гледања и знања. Просвјетитељско мишљење је оно које има повјерење у своје гледање, на које непосредно прикопчано расуђивање (које, симптоматично, додуше на трагу латинскога, добија назив чула – *sensus*, па стога не чуди што су сензуализам и становиште апсолутизованог *комон сенса* једно вријеме били „природни савезници“<sup>16</sup> – које вјерује својем оку и које то што види

<sup>16</sup> Чарлс Тејлор [Charles Taylor], навевши као илустрацију Дидроа [Denis Diderot] – „Не знам шта значи то што зовеш религијом, али о њој могу да мислим само лоше, јер те она спречава да испробаш невино задовољство на које нас природа, врховна господарица, све позива.“ (*Supplément au voyage de Bougainville*, у: *Oeuvres*

апсолутизује насупрот свему у шта се већ вјерује, што је већ затечено као прихваћено, или што може бити ствар гледањем/искуством непотврђене спекулације. Просвјетитељско мишљење јесте до јединог извора суштаствености и истинитости самоапсолутизовани здрави разум, који исказује дубоко *неповјерење*, сумњу, и у спекулативни ум, који стоји у знаку *неповјерења* и *неповјерљива*, и у (неповјерену) *непросвијећену* традицију, која је у знаку *празновјерја*. Просвјетитељски разум вјерује само себи *самоме*, и тиме показује да у његовој сржи, у основи, пребива *вјера*, а да се радикално, критичко *неповјерење*, уопште *ишакав* критички став, темељи на догматском повјерењу, што значи да је одговарајуће држање озбиљно мањкаво у погледу критичности ка којој смијера.

\* \* \*

Просвјетитељство не признаје и не вјерује у оно симболичко, трансреално. Оно не може да схвати да нешто стварско може бити оваплоћење нечега духовнога, суштаственога, односно да потоње може бити присутно у првоме. За просвјетитељство је стога и сâм платонизам „празновјерје“. За њега постоји само реалитет *обесуштињенога*, апстрактно-стварскога, а његова суштина није никакво *надстварско*, посебично суштаство (нпр. платоновски *eјгос*), већ је то увијек и само, у погледу своје садржине отворени, и заправо увијек повијесно контингентни производ резонујућег (просвјећеног) Мишљења. Суштина је, према овоме, *неповратно* постала (повијесно промјенљива) *засебичност* (оно што нешто свагда јесте за нас), а не *посебичност*. То да нешто стварско оваплоћује/оприсућује нешто по себи суштаствено, за резонујући разум јесте *несхватљиво*, тајанствено – и већ у *сљедећем* кораку *неприхватљиво*, будући да је једна од *посљедица* става да је човјек мјера свих ствари и то да је (просвијећено) Мишљење једина мјера и *могућност* Знања.

Просвјетитељски став носи у себи афект *непрестанка* мишљења на сопствену *ограниченост*, тачније на *ограниченост* самог апсолутизованог здраворазумског става, из којег покрет просвјетитељства проистиче. То је *посљедица* *неограниченог* самоповјерења мишљења, које држи да је оно *свемогуће*, само ако му се *уклоне* *ограничења*, као да се мишљење може и смије свести на *моћ* рефлектовања у свим *смјеровима*, којем, стога, могу *засметати* само *спољње* препреке. Утолико, просвјетитељски здрави разум је, у крајњем, *жртва* *наивног* повјерења у двојну метафору *свјетлости-рефлексије*. Притом се – и то свједочи о дубоко *усађеном* *механицизму* у поимању не само *стварности* него и *мишљења* – *превиђа* *синтетичка* *моћ* мишљења,

---

*philosophiques*, Paris 1964, стр. 476) – констатује: „Сензуализам је просветитељски натурализам учинио радикалним“ (*Извори сојсџива*, Нови Сад, 2008, стр. 493).

тј. мишљење као априорна синтеза.<sup>17</sup> Због свега овога, просвјеђено *мишљење* није спремно да истински учи, нити уопште да допусти да у процесу (рефлектујућег) сазнавања може наићи на значајне тешкоће и ограничења, које га могу одбацити унатраг, све до самих његових полазишта, приморавајући га да застане и да се преиспита. Напротив, оно непоколебљиво вјерује да је све „суштинско“ њему доступно – будући да уопште проистиче из њега самога, а то значи из његове, на почетку, готово слијепе вјере у себе. То је могуће само зато што је у оваквој концепцији (здраворазумско) мишљење једини могући извор „суштаствености“ стварнога, која не потиче, као код Платона, из надсуштаствено Трећег (спрам Бића и Мишљења), већ из Другога мишљења, које је антропоцентричним обратом постало оно Прво и једино.<sup>18</sup>

У просвјетитељству се развија непријатељство према тајни, које потиче из непристајања на своју ограниченост – будући да је антропоцентрични човјек заузео мјесто не само средишта (слике) свијета него је пригрлио и (мета) атрибут (тобожње) свемоћи. А из тога непријатељства рађа се непријатељство према суштаствености и суштственостима, које, као посебичне, мишљењем непроизведене, за њега важе као ограничења и стога као изазов његовој вјери у своју тобожњу свемоћ. Зато просвјетитељство одбацује, а понекад чак и прогони, све што догматски апсолутизовани здрав разум не може да појми. Оно стога најприје одриче, а затим чак, евентуално, и активно ради на уништавању оних облика умности и духовности који га подсјећају на било какву посебичну суштаственост, утолико непријатно „напомињући“ просвјетитељском ставу његову генезу из расуштовљења. Здраворазумско мишљење је оно које апсолутизује своју моћ догматским преокретањем, игнорисањем и укидањем својих ограничености у неограниченост, без улагања напора да се увиде своја

<sup>17</sup> Опет и овдје је Кант [Immanuel Kant] значајан изузетак, који, међутим, умногome није репрезентативан за главне токове просвјетитељства на Западу. Зато за њега метафизика као таква није ствар празновјерја, већ нешто што се жели очувати – не из историјских разлога, већ да би се уопште очувала *синтетиичка моћ мишљења* – уколико је она *суштински различита од увелико арбитрарној конструктивизма*.

<sup>18</sup> То не искључује да након хуманизације свјетске констелације неки други моменти на страни аутоцентризоване људскости (нпр. жеља, жудња, порок) могу постати одређујући за човјеков однос према стварности, а тиме и за саму стварност, али све потоње мијене могуће су на основу примарног надређивања Мишљења Стварности, уз његово проглашење Начелом. Наравно, то што након првобитне интронизације Мишљења на мјесто мјеродавног репрезента космоцентричног хуманума долазе неке друге моћи, тј. изведбе људскога, свједочи о неодрживости иницијалне аутоинтронизације. Без обзира на то, након што се она одиграла, пут назад бива запријечен, тако да се повијест (пост)модерне може пратити на трагу инхерентних, повијесних, негативно дијалектичких мијена свјетоусредиштене људскости. То остаје тако чак и када човјек искуси немоћ пред тоталитетом технике или његовом безобзирношћу на „побуну“ нагнане природе.

ограничења, да се надиђе ка нечем вишем, да се постане ум – као разум који је сам себе рефлектовао, надишао и утолико преобразио. Умјесто *коначности* људскога мишљења, која долази на мјесто *ограничености* људског ума који се угледа у онострану умност, просвјетитељски мисаони став напросто, једним самовољним *fiat*, себе производи као мисаону бесконачност.<sup>19</sup>

\* \* \*

Ако се до истине долази освјетљавањем стварности, и ако она служи човјековој добробити, тада задатак просвјетитељства није тек бављење питањем знања. Из тога разлога, просвјећени став треба да се побрине да стварност доведе у такво стање да истина о њој, односно у њој, буде лако достижна. Брига о истини – као (само)брига (за) човјека – има за посљедицу старање о томе да стварност стално и у што вишој мјери буде погодна за непосредно, или макар што олакшаније, сагледавање. Другим ријечима, она треба да буде тако приређена да се одржава у стању „просвјетљивости“. Зато став просвјећености не трпи никакав отпор налогу свеопште освјетљивости, јер је сметња истини (о стварности) уједно препрека човјековом бољитку. Ова догматска импликација се уопште не преиспитује, иако није тешко закључити да у ситуацији у којој је човјек постао (апсолутна) мјера (испражњених) ствари евентуалне препреке у освјетљавању неких регија – ако уопште може да се говори о истини о стварности у окружењу у којем је све стварно постало човјеков контингентни аутореклекс – тешко могу да угрозе човјека. Међутим, због догматске импликације између истине (освијетљености) и добробити просвјетитељство уводи као безуслован, безмало *технички* императив неопходност неограниченога освјетљавања свега. Ово је технички императив зато што се губи из вида његов крајњи смисао – људска добробит – а он се, иако у низу приоритета заузима мјесто зависне вриједности, прећутно апсолутизује у крајњи циљ, што недвосмислено излази на видјело када императив освијетљености долази у директни сукоб са човјековом добробити, када се

<sup>19</sup> Наравно, философија егзистенције XX стољећа прошла је кроз искуство неминовног признања коначности људскога мишљења, и уопште – човјековог епохалног стања. Ипак, треба нагласити да домодерна ограниченост и (пост)модерна коначност имају доста другачији смисао. Наиме, људска ограниченост се успоставља спрам безграничности Божанскога, односно оностранога, према којем човјеково мишљење не само што има неки однос него – макар је таква нада – којим се може и оплодити, уздизати... Коначност се појављује у секуларном свијету, када оностраност, као социјално општепризната димензија космичкога престаје да важи. Утолико, пад у стање коначности посљедица је неуспјеха модерног антропоцентризма да одржи своју претензију ка апсолутности и бесконачности. Коначност је, дакле, негативни резидуум космичке самопрепуштености, која је послје својег почетног оптимизма попримила знатно сивље тонове.



уједно испоставља да човјек ту не може готово ништа. Није ли се исто десило и са техником? Јасно је да је отрзању технике од људске власти претходило и одвајање модерне рационалности од онога ко ју је једном измислио и које, макар неко вријеме, фигурирао као њен носилац. Један од важних разлога за овај преокрет лежи у просвјетитељској догматизацији.

Просвјетитељство је интенционално свепрожимајуће, будући да мора све да увуче у себе, односно да доведе до стања просвјећености, што је само наличје околности да оно не трпи никакав виши императив од императива просвјећивања – бацити сву свјетлост на све. Свако ограничавање овога налага просвјећени човјек (просвјећенога става) доживљава као угрожавање начела на којем, вјерује, почива његова добробит, па стога и као нешто неприхватљиво. Његова формалност, садржинска испражњеност, њему даје статус (квази)начела које не трпи ништа више од себе и изнад себе. Док је у почетним фазама просвјетитељства примјена начела бацања свјетлости на послове који су до тада могли да се раде тајно и да буду извор злоупотреба, доносила користи, то касније, подједнако безусловном примјеном истога начела просвјећивања, почињу да се увиђају и негативне посљедице овакве праксе, која, због аутоматизма техничко-догматског императива просвјећивања – и даље мора бити настављена.

Шта је до краја доведена просвјећеност? Освијетљеност свега по сваку цијену – свих јавних и приватних послова, свих физичких и менталних догађаја у човјеку. У предмодерности, док је позадина хоризонта свијета била хијерархијска структура тоталитета која је почивала на једном, објективно суштаственом Начелу, сва појединачна бивајућа су из њега, у крајњем, добијала своје утемељење. Почевши од просвјетитељства, напротив, парадигма утемељења из једнога суштаственога начела, која је уједно обезбјеђивала хијерархијску устројеност, разграђује се устоличењем безизнимног *императива свеосвијетљености*, који притом – што је одлучујуће – нема само пропедеутичко-гносеолошки карактер, већ поприма својство космичког стања. Није, наиме, ријеч о томе да ствари треба привремено, чак на трен раскрити, да би се оне видјеле, не дирајући их у њиховом посебичном устројству и односу. Напротив, треба их системски раскривати, држећи их надаље трајно у *стању* раскривености, разголићености, тако да свијет треба да постане укупност (*пᾶν*) Раскривенога бивајућега, а не *цјелина* (*ὅλον*) уцјеловљеног Свијета,<sup>20</sup> а тиме,

<sup>20</sup> Непријатељство према тајни окончава као непријатељство према цјелини – јер је начело обједињења укупности напоре до опстојећега мноштва у јединство цјелине, након свега и увијек једна *тајна* – завршава се у непријатељству према свијету, наиме према „свјетскости“ свијета. Паточка [Jan Patočka] цјеловитост свијета уводи на сљедећи начин: „Историјски посматрано, постоје само свјетови живота који увијек имају једну непојмљиву компоненту која није *докса*, већ која се, полазећи од доксе, тумачи као *хийердокса*. Та непојмљива компонента јесте тајна свијета која

на крају, и савршени Паноптикум. Свијет мора постати погодан за сазнање тако што ће његова сазнатљивост бити вазда могућа, а притом олакшана до бесконачне поновљивости. Зато се не смије допустити постојање тајни, већ освијетљеност треба учинити објективном, а тиме и објективизовати субјективни (здрави) разум. Став да је човјек мјера свих ствари долази до испуњења када човјек у свему око себе, у крајњем, проналази само и једино самога себе. Истина модерног антропоцентризма јесте, дакле, нормативни солипсизам.

Намјесто утемељења свега једним, „објективним“ начелом (мада га је боље, из модерне перспективе, макар и анахронистички, звати „несубјективним“), уводи се образац императива свеопште освијетљености. Та освијетљеност, која сада није само предуслов знања, већ чак само знање, свједочи да је промијењена и парадигма утемељења. Бити-утемељен сада почиње да мјеродавно значи: бити-освијетљен, односно бити-(са)знан – од стране (просвјетљеног) људског разума, у чију се природу много не залази (Кантова рефлексивна архитектура разума сасвим је нетипична за просвјетитељство), јер се *иреџиосџавља* да се, макар у главним цртама, али ипак несумњиво, *већ зна* шта је разум, наиме оно којем је за увид довољна само освијетљеност. Критички став мишљења је, дакле, окренут само ка предметности, не и према себи самоме, и утолико је, без сумње, једностран.

Универзалност императива освјетљења потиче отуда што је он – вјероватно више несвјесно – ступио на снагу као замјена за некадашње објективно-суштствено, хијерархизујуће начело. Тада (квази)начело просвјетљености, међутим, не би могло бити смјештено у неки апстрактни просвјетљени разум – будући да би то, осјећа се, било неоперативно, већ у оном *йоилегу* који се наметне као мјеродаван у процесу просвјетљивања, односно откривајуће-освјетљавајућег „утемељивања“ стварности. Тиме би фактичка друштвена моћ одлучивала чији је поглед „најмјеродавнији“, односно, посматрано из супротног угла – моћ би се успостављала и вршила наметањем обавезујућег погледа који би све надзирао, и тиме надаље обезбјеђивао своју мјеродавност, а тиме

---

као цјелину обавија и прожима сваки досад историјски познати свијет...“ (*Избор из филозофских сџиса*, Нови Сад, 2013, стр. 29). Узгред, Паточка, на трагу ове идеје, даје интересантну дијагнозу марксизма, најутицајније идеологије произашле из просвјетитељства, поред, наравно, самога просвјетитељства: „Гледано по себи и за себе, Марксово учење представљало је покушај преобликовања метафизике, тј. тумачења тајне свијета путем конкретне структуре бивајућег – емпиријски проверљивим друштеноповијесним догађајима, и стога са извјесним правом може бити схваћена као доктрина превладавања философије остварењем, као велики примјер усмјерености ка замјени тајне презентним, овладивим и непролазним структурама стварности.“ (Јан Паточка, *Избор из филозофских сџиса*, стр. 33).

За Паточку, очигледно, философија трајно треба да остане упућена на простор тајанствености, без могућности да га – као философија – превлада. Као таква, она је изворно противстављена просвјетитељству и његовим непосредним изданицима.

и „истинитост“. Освијетљеност као начело ништа не говори, не прејудује у погледу чињеничног изгледа сазнавања, и реалног принципа стварнога, тј. у вези с оним што је у самој стварности „главно“.

Просвјетитељско непријатељство према тајни, поред осталог, подстакнуто је намјером свођења цјелине на дијелове, начела на оно што је њиме условљено и/или из њега проистиче, укратко – свођење онтолошкога на онтичко, недоступнога на расположиво. То је, ријечју, усуд секуларног диктума о човјеку као мјери свих ствари, који се у пракси спроводи као интронизовање њега као располагача свим стварима. Ако, према Виковој [Giambattista Vico] крилатици новог времена, човјек разумије само оно што је сам направио, то, у споју са ставом да је он мјера свих ствари, значи да је човјек мјера свега онога што направи, тако да је позван да свега чега има – преправи, и да, поврх тога, укупност стварности преплави артефактима којих не само да није било до њега већ за које нема узоре у космичкој стварности. *Homo faber* – као *homo technicus* – то је дјелатно спровођење епохалног налога о *homo mensura*-и.

Оно што је нерасположиво – то не постоји, или, у горем случају, ако показује трагове своје (упорне) „егзистенције“ – треба га уништити, јер оно само собом, макар неинтенционално, свједочи против „истине“ свеопште (манипулативне или сазнајно-информативне) расположивости. А све оно што се одупире – живо или неживо – може, чак и ако изворно није имало такву намјеру (да, персонификујући, намјереност припишемо и неживоме) – може постати жариште отпора свеопштој освјетљавајућој расположивости. Коначно, универзална мјеродавност *anthropos*-а над стварношћу значи да човјек одлучује о постојању или непостојању. Дакле, човјек је заиста мјера свих ствари – *оних које јесу, да јесу, оних које нијесу – да (више) нијесу*.

А слједећи корак иде у смјеру утилитаристичке рационалности, будући да, ако се стварности не признаје никаква посебична умност (Бекон [Francis Bacon]), тада, заправо, нема ни шта да се реконструише, већ се отвара простор за, чини се, неограничено испољавање конструкционизма, чији хоризонт није априорно-реална умност, већ корист. Но, да се вратимо на главну нит, као што је, Хајдегеровски казано, „суштина технике нешто нетехничко“, па и суштина човјека нешто нељудско, тако је и услов могућности располагања – нешто нерасположиво. Зато расположивост није пуна нити посљедња истина о стварности – зато што Начело, како год га протумачили, мора потицати из димензије нерасположивости.

Коначно, ни сам човјек напросто није *homo mensura*.<sup>21</sup> Уосталом, Хајдегерово [Martin Heidegger] схватање онтолошког предразумијевања, које је

<sup>21</sup> „У овом антропоцентричном разматрању доћи ћемо до увида да је створење човјек, које ту, самозаљубљено, наводно стоји у средишту, по својој суштини екс-центрично, што значи да сходно суштини своје егзистенције – никада не може стајати у средишту бића. Наиме, тада ће управо философирање обзнанити да је ту човјек

пререклексивно увијек већ на дјелу и које условљава свако могуће конкретно разумијевање, представља врхунски израз схватања о несводивости начелно-суштинскога на изведено-обзнањено. Дакле, услов могућности било каквога знања јесте тајна, која увијек измиче могућности свођења на неко расположиво знање о онтичком стању ствари.

## ЕКСКУРС: ТАЈНА У НАМА. АНАЛИЗА ЈЕДНОГ СЛУЧАЈА

Посљедњи пасус може да послужи као увод/прелаз ка разматрању које слиједи. Ипак, у склопу овога штива његов значај превазилази разумијевање једног аспекта тајанствености, на примјеру једнога, макар и чувенога, случаја из повијести филозофије. Наиме, досад смо о тајни говорили само као о нечем „спољашњем“, што се налази изван нас, изван сазнајућегā, када је непосредно јасно да он своју сазнајну (а неријетко радо-зналачку) интенцију треба да усмјери од себе ка другоме. Но тајне нијесу само око нас него и у нама, јер, како рече Његош: „тајна чојку човјек је највиша“ (*Луча микрокозма*). Није, међутим, ту ријеч само о особеном положају предметности „човјек“ за спознајућег човјека. Некада су неоткривени, не(с)познати склопови услов могућности нашега сазнавања и разумијевања. Примјера ради, Хајдегер у *Бићу и времену* говори о „преонтолошком разумијевању бића“, које је свагдашња чињеница која унапријед условљава могућност било каквога односа према било чему, што *јесте*.<sup>22</sup> Дакле, након 2500 година повијести онтологије мислилац из Мескирха чини колосално *оџкриће*, које, дакако, није емпиријске нарави, тј. до њега се није дошло искуственонаучним путем, већ путем одавно, као „метафизичке“; озлоглашене дедукције. Наиме, он до констатације *факџума онџолошкога џредразумијевања* долази путем рефлексije о могућности нашег искуства са било чиме – као оним што *јесте*. С једне стране, то јесте је толико саморазумљиво да се не експликује, чак се у неким језицима и/или неким језичким ситуацијама напросто изоставља, као, рецимо, у руском и

избачен из себе и поврх себе самога, те да нипошто није своје власништво.“ (Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, том 27, Frankfurt/M. 1996, стр. 11).

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie Gesamtausgabe*, том 31, Frankfurt/M.<sup>2</sup> 1994, стр. 41: „И опет не разумијевамо ми само у неком односу према бивајућем које нас окружује то да то оно ’јесте’, да ’је’ оно такво и такво, а не другачије, него и у одношењу према себи, према инима наше врсте са којима користимо – и то уколико [не само] примјерено користимо ријечи за ’биће’, ’је[сте]’, ’бијаше’ и слично већ и уколико у свеколиком говору подразумијевамо и разумијевамо бивајуће у његовом Бивању-тако-и-другачије, Небивању-тако, итд. Па ’је[сте]’, ’бијаше’ и сличне ријечи можемо користити и преко њих се изјашњавати поводом [онога њима] подразумијеваногā зато што прије сваког изричаја и свих реченица већ разумијемо биће бивајућегā.“

латинском. Ова изостављивост, која се, уосталом, може документовати и у иним индоевропским језицима – што од те околности чини значајно феноменолошкојезичко, али и феноменолошкоискуствено свједочанство – показује да је *јесће*-претпоставка за нас у највишој могућој мјери саморазумљива, штавише, да је најсаморазумљивија – зато што је провизорна познатост значења и смисла тога јесте нешто што не изискује друге претпоставке. С друге стране, чињеница да се она, по потреби, може експликовати – и у језицима који су навикли на подразумемијевање тога јесте, и у онима који га радије не изостављају – указује да се то *јесће* увијек већ некако претпоставља.

Довде је све јасно, тако да би се могло очекивати да се с овим тврдњама и у погледу онога *јесће* свако може сагласити, само ако покаже имало воље да о томе промисли. Међутим, несвакидашњост Хајдегерове интерпретације, што од његове тезе, како казасмо, чини гигантско откриће, јесте то што је он из повијести онтологије призвао схватање да оно *бијии* нечега, дакле, то да га уопште има, није једно од својстава поред осталих (кантовски: није *реални* атрибут), већ оно најважније, што је, као „прасвојство“, услов могућности посједовања било каквих даљих (или иних) својстава. Због тога – и то је срж Хајдегеровог открића – прапознатост онога *јесће* свега што јесте није само куриозум нијансирања човјековог језичког одношења стварности, већ, напротив, темељна претпоставка могућности било каквога искуства уопште. Наиме, не стоји да ми свему с чиме имамо посла прећутно приписујемо *и* то да јесте, већ га *најјрије за себе* успостављамо као оно што јесте (обично у модалитету онога По-себи), да бисмо тек на основу ове исходишне претпоставке уопште могли даље градити искуствени однос према овоме или ономе. Другим ријечима, прапознатост бићевности свега с чиме имамо посла основни је услов саме могућности искуства с њиме.<sup>23</sup>

Овај праулов могућности нашега искуства све вријеме повијести онтолошке мисли нам је, некако, био „пред носом“, али ипак се нико прије Хајдегера није „досјетио“ тога; штавише, нико се није сјетио да ту пребива нешто достојно питања, а камоли чињеница чија је несаморазумљивост обрнуто сразмјерна степену саморазумљивости с којом смо се одвајкада односили

<sup>23</sup> У вези с тиме Зимел пише следеће: „[п]римјерен симбол оног обостраног познавања, које је *априори свакоја односа*. То се свијести вишеструко скрива будући да за ванредно велики број односа треба да обострано познајемо као присутне сасвим особене усмјерености и каквоће – чија се нужност примјећује тек када једном зафале.“ (Georg Simmel, *Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, стр. 256, истакао: Ч. К). Зимел овдје, очигледно, има у виду саморазумљивости које потичу из узајамних међуљудских односа, но мотив априорног мјеста скривенога као претпоставке откривенога и откривања, те запажање да се улога нечега почиње запажати, или макар наслућивати, тек када оно закаже – „типично“ су ранохајдегеровски мотиви. А уосталом, није немогуће да је овај обрат с чињењем изричитим скривенога априорија Хајдегер и непосредно преузео од Зимела.

према прапознатости (одредбе) бића. Ако је познатост, те даља спознатљивост било чега, условљена прапознаташћу бића, тада ово посљедње може да се схвати као *онџолошка тајна*, или као тајанствено праначело, која је у темељу свеколике онтичке откривености.<sup>24</sup> Укратко, темељ догађања истине, као нескривености – јесте скривеност. А узгред, мјера истине је не само изван ње саме него и изван човјека, јер он учествује у констелацији која условљава истинитост као такву немајући чак ни свијест о томе, а камоли да би тиме – као тобожња мјера свих ствари – могао да располаже.

## 6. ИНДИВИДУАЦИЈА И ХУМАНУМ

На крају, потребно је казати нешто о тајни као саставном дијелу *conditio humana*-е, али не тек уколико је човјек кадар за разумијевање концепта тајне – мада и у понашању животиња постоје феномени обмане и привида, што је, макар привидно, блиско тајанствености – већ уколико потенцијал за тајанственост улази у структуру људскости. Према Зимелу, који се овим питањем потанко бавио, могуће је разликовати „тенденциозно скривање и маскирање“, које се може описати као „агресивна дефанзива против трећега“, док је, с друге стране, тајна за њега „једно од највећих достигнућа људскости“, до које се дошло усљед „еволуције духа“.<sup>25</sup> Ипак, чини се да нарочиту пажњу завређује његова тврдња да је тајна „прворазредни момент индивидуализовања“<sup>26</sup> – у свјетлу које ће и неке од претходно поменутих идеја постати нешто јасније.

Тајна, наравно, није *principium individuationis*, али је зато *status arcanis* посљедица међусобне одијељености појединаца, што, када процесом одрастања освијесте чињеничну одијељеност себе од окружења (тј., хусерловски казано, *Selbstwelt*-а од *Mitwelt*-а), а затим и *инџересну* мотивисаност држања одређених датости, чињеница, запажања итд. тајним (мада склоност ка тајанствености може бити и ствар извјесног *есџеџској сџава*, обично појединаца наглашене индивидуалности), постаје једна од константи старања о властитом добру, у најширем смислу, што, поред, наравно, интереса, укључује оно што

<sup>24</sup> Хајдегер, додуше, тоне тематизује на тај начин, али зато Паточка говори о „свакодневном заборављању на тајну бића бивајућега“ (Јан Паточка, *Избор из филозофских сџиса*, стр. 113). Коначно, пошто је установио да је свијет прожет структуром тајанствености, да би исто устврдио и за биће бивајуће, Паточка долази до тога следећега: „И није ли, на крају крајева, у сржи саме стварности нешто попут тајанствености и тајне...? Зар бесконачна дубина стварности није могућа управо и само због тога што се њено дно не може видети?“ (*Исџо*, стр. 134). Ријечју, и сама стварност је тајанствена.

<sup>25</sup> Georg Simmel, *Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, стр. 272.

<sup>26</sup> *Исџо*, стр. 275.

се назива и „душевни мир“.<sup>27</sup> Ријечју, брига за очување тајни, или можда боље – старање о неодавању властитих тајни, израз је бриге о властитом интегритету, и то у несавршеном свијету у којем је разједињеност „човјечанства“ на засебне, од корпуса заједнице поприлично одијељене појединце непревладива чињеница.<sup>28</sup> Ипак, човјек није нужно задовољан због ове околности, тако да има склоност да гради односе којим се превладава првобитна одијељеност свих од свих – у виду пријатељских, љубавних или сличних односа. Оно што неминовно иде уз такве односе јесте одавање личних тајни, односно неупињање да се сачувају. Наравно, велико је питање да ли би потпуно одавање тајни и покушај потпунога стапања с неком другом особом, или особама, били не само могући него и плодни за било којег појединца. *Status arcanis*, дакле, једна је од формалних претпоставки људскости појединца у цивилизованом стању, али и оно што га оптерећује и што би на разне начин да превлада, али, опет, само до извјесне границе.

Ипак, иако је тајанственост у једном смислу услов упоједињења људи као засебних, цивилизованих појединаца, ипак заједница цивилизованости не би била могућа без допуне модалитетима повезивања, што значи да су и раздвајање и спајање – свакако на различитим нивоима – услови могућности хуманума. А то што људе повезује у физички неопипљиве, а ипак видљиве, више или мање трајне везе – у шта не спадају посве случајне повезаности или на неки други

---

<sup>27</sup> Када говоримо о држању тајне, поменимо успут – и то узред само са разлога особености склопљености овога штива, иако је питање од прворазредног значаја за разумијевање тајне – нешто што би се могло назвати *парадоксом тајне*: Ако је нешто тајна, тада за њу, тј. за неко стање ствари, које је у некаквој вези са стварношћу, нико не треба да сазна. Савршена тајна је, дакле, она за коју (скоро) нико не зна, она која се „носи у гроб“. С друге стране, човјек има потребу да остави траг – не због (баналне) славе, већ зато што је њему својствени порив, због чега се понекад неке тајне, прије него се неповратно однесу у гроб, пренесу људима/човјеку од повјерења – не само стога да би се, парадоксално казано, тајна као (готово) непозната, „сачувала“ већ и стога што понекад неке тајне доносе моћ, или штите од опасности. Тајна је, укратко, оно што јесте, а што се готово не зна, тј. довољно је позната да се може сматрати ексклузивним посједом чувара тајне. Тајна престаје фигурисати као тајна, ако нема никога ко је зна, а ако има превише оних који је познају, она је изгубила своју тајанственост. Дакле, оптималан начин „постојања“, тј. чувања тајне јесте фактичка асиметрија између бића и знања, при чему тајна као таква никад не смије прећи у „сферу“ потпунога незнања, свеопште непознатости, када напросто више није тајна. Зато је, на концу, порив за предавање/одавање тајне, што, строго узевши, руши њену тајанственост, уједно и оно што омогућује тајни да и даље „живи“.

<sup>28</sup> Дјеца имају потребу да чувају тајне (а прије тога да их „конструишу“) и тамо гдје одрасли не виде потребу, гдје им је то чак смјешно. То је стога што дјеца добро осјећају да је тајност јемац властите индивидуалности, али још нијесу довољно искусна да би режим тајанствености примарно – не увијек и искључиво – везивали за властите интересе.

начин контингентно успостављени агрегати индивидуа – јесте *дух*. Дух је оно што повезује, и то двојачко: самом чињеницом да спаја, али и садржином онога што постаје заједничко датом мноштву. Дух се може схватити као јединство *шџа*-повезаности и *га*-повезаности. Пријатељске и љубавне заједнице облици су духовног повезивања, који имају своје формалне и садржинске одлике, тј. спољашње-формалне особине *га*-повезаности, и оно што садржински одређује конкретну *шџа*-повезаност. Наравно, ови облици личне повезаности нијесу једини, а ни највиши облици духовног повезивања. У случају религија, научних, духовних, па и идеолошких покрета, ријеч је о надличном повезивању којим се не релативизује лична, поред осталог и тајношћу посредована засебност појединаца, већ се повезивање остварује на другачијем, вишем нивоу.

Надличносни духовни савези јесу виши, или је можда боље рећи: прави облици духа, који не дирају у индивидуалне ареале што одликују појединце као појединце, нити, истини за вољу, овакве везе могу бити замјена за „ниже“, али човјеку, без сумње, веома потребне личносне савезе, које, уосталом, одликује засебни тип одуховљености, који је по својој садржини доста другачији од оних виших облика духа. Међутим, док дух, у вишем смислу, ствара нови квалитет превазилажењем – не и укидањем – првобитне индивидуалне одијељености, чиме заједнички живот задобија више облике цивилизованости и културалности – у просвјетитељству се појављује тенденција која је спрам свега парцијално-личнога неблагонаклоно постављена. Одавно је, наиме, познато да модерно, у секуларном окружењу практиковано просвјетитељство, као што је већ раније помињано, можда изнад свега одликује непријатељство према тајни и тајанственџм. Уколико је подручје личне тајности услов могућности појединачности појединца, а тиме и његове конкретне људскости, из оваквога просвјетитељског става слиједило би да се добробит заједнице мора „платити“ жртвом на страни свих појединаца, што већ на први поглед буди сумњу. Нијесу ли, узгред буди речено, тоталитаризми ХХ стољећа били, свјесно или несвјесно, инспирисани овим репресивним ставом просвјетитељства према индивидуалности хуманума, која је, тобоже, у инхерентном спору са његовом комуналношћу, а што онда увијек изнова изискује жртву – или макар недвосмислену спремност на њу?

Додуше, непријатељство према тајни, које испољава просвјетитељство, примарно је било усмјерено према социјалним феноменима који искључују неке из (пожељне) свеопште повезаности, што је, према просвјетитељском поимању, системски узрок друштвене недобробити. Другим ријечима, предмет поменуте просвјетитељске непријазности јесте управо оно што смо малочас препознали као одлику духовности. Није, међутим, радикално просвјетитељство окренуто против духа као таквога, већ против оних његових појава које имају за посљедицу нецјеловитост заједнице, окупљене око свепрозираности стварности, те против свих њених друштвених посљедица. Треба рећи



да је амбиција духа – ако смијемо да користимо персонализујуће изразе и уколико се смије говорити о његовој преезгзистенцији прије успостављања конкретних облика духовне повезаности – изворно усмјерена ка томе да постане свеопште, тј. да најопшијом духовном подлогом повеже свеколико људство. Не само што он то у пракси не успијева – будући да су све стварне пројаве духовности неизбјежно *коначне*, тј. негенералне и несвеобухватне – већ је у реалности на дјелу не само конкуренција него неријетко и непријатељство између различитих духовних феномена. Дакле, још једном, просвјетитељско непријатељство према духу није усмјерено према духу као таквоме, већ према њему уколико није апсолутан! Другим ријечима, тај став посљедица је – дакако неосвијешћеног – преокретања становишта апсолутизма Духа, какав је, примјера ради, познат код Хегела, без обзира на то што је он, иако истрпивши утицај и просвјетитељства, кудикамо ближи романтизму.

Из тога разлога просвјетитељство, а на његовом трагу и тоталитарне идеологије XIX и XX стољећа (не само „еманципаторске“ него и „реакционарне“, што може да изненади, будући да се потоње махом везују за насљеђе позног романтизма, иако је заједнички именоватељ и једних и других прије свега неуспјех секуларне модернизације), покушавају да створе надомјештај за апсолутност духа<sup>29</sup> – тако што ће створити *алтернативни айсолути* системским подривањем, а по потреби и директним уништавањем познатих, повијесно-коначних облика духовности, који су „криви“ као носиоци традиције. Заправо, свака *традиција* – па чак и она која се разумијева као носилац *айсолутине садржине* (као, рецимо, хришћанско Свето предање) – подлијеже законима повијесне коначности, који је као такав стран нестрпљивом и у много чему једностраном (секуларном) *айсолутизму модерној просвјетителској*.

Консеквенција таквога држања јесте порицање и личних и надличних облика духовне повезаности. Наиме, свака лична повезаност двије или (у најбољем случају) неколицине особа, по природи ствари, представља искључење остатка, тако да је она за став непријатељства према тајни – а то, *mutatis mutandis*, значи и непријатељство према искључивању (односно само парцијалном укључивању) – можда још спорнија од виших облика духовне, али парцијалне повезаности. Љубав и пријатељство, као коначни феномени међуљудске (парцијалне) блискости, доживљавају се као ограничења апстрактно-универзалне међуљудске љубави,<sup>30</sup> као што је, у раном хришћанству проповиједано да блискост међу хришћанима треба доћи на

<sup>29</sup> Николај Берђајев, *Царство духа и царство ћесара*, Нови Сад, 1992, стр. 33: „Тоталитаризам је религиозна трагедија и у њему се открива човеков религиозни инстинкт, његова потреба за целовитим односом према животу.“

<sup>30</sup> Није стога чудно што су прошлостољетни тоталитаризми све такве оданости нижег нивоа од идеолошки проглашенога често сматрали нечим нарочито неприхватљивим.

мјесто породичне блискости, дакако у чињеничном паганском окружењу. Овдје дјелимичност, дакле, није пут ка општости, већ препрека за њу. На сличан начин, појединачно (љубав и пријатељство) и посебно (парцијални духовни феномени) представљају пријетњу и противника општости. Непријатељство према тајни завршава се непријатељством према духу, према његовој коначности, тако да као једини прихватљиви облик духовности треба да преостане она једна просвјетитељска, апстрактно-општа и апсолутна. Оваквим ставом успоставља се „истина“ здравог разума – која је већ по себи спорна и утолико „неистинита“ – као оно што треба да дође на мјесто апсолутне истине, тј. *истиине айсолујиноја духа*. Утолико се и Хегелова филозофија може схватити као узвраћање парцијалности становишта разума, тј. узурпаторској позицији лажнога Апсолута.

*Chaslav D. Koprivitsa*

WHAT IS A SECRET? CONSIDERATIONS OF PLATONIC MYSTERY  
AND ENLIGHTENMENT'S CONFIGURATIONS OF SECRECY

S u m m a r y

In the following article we are trying to illuminate the question of secret as inseparable from the problem of knowledge and essence. In doing so it is not about the philosophical perspective on the problem secret, but it turns out, that the issue is not only tantamount to philosophy, but above all that the philosophical perspective supplies us with profound insight into the problem. As two major philosophical paradigms problem mystery allocated to Platonism and enlightenment, not because they are the most recognizable when it comes to understanding this issue in the course of history of philosophy, but, on the contrary, because they stay for typological characteristic, mutually disputing positions on the topic.

*Key words:* Secret, Enlightenment, Platonism, knowledge, essence, ontology.