

# iskustvo

valter benjamin

Borbu za odgovornost mi vodimo sa zakrabuljenim. Maska koju nosi odrasli zove se »Iskustvo«. Ona je bezizražajna, neprobojna, uvijek ista. Odrasli je momak već sve doživio: mladost, ideale, nade, ženu. I sve je to bila iluzija. — Često smo zastrašeni ili pak ogorčeni; možda je on u pravu. Što da mu odvratimo? Ta još ništa nismo doživjeli.

No rado bismo pokušali podići tu masku. Što je doživio taj odrasli momak? Što nam on to želi dokazati? Prije svega, jedno: da je i on bio mlađ, da je i on želio isto što i mi, da ni on nije vjerovao svojim roditeljima, ali da ga je život poučio da su oni bili u pravu. Pri tom se nadmoćno smješka: i mi ćemo doći do istoga. On obezreduje naše godine, imenuje ih slatkim mlađalačkim ludovanjem, djetinjom opijenošću koja predhodi razumnosti ozbiljnog života. Tako govore dobrohotni i prosvijećeni. Poznajemo mi i druge pedagoge, čija nam gorčina čak niti ne želi priuštiti kratko vrijeme mlađosti; već sada nas žele okrutno baciti u kuluk života. I jedni i drugi obezvreduju, razaraju naše godine. I mi sve više imamo osjećaj: tvoja mlađost je samo jedna kratka noć (ispuni je pijanstvom!); zatim dolazi veliko »Iskustvo«, godine kompromisa, siromaštva ideja i tromost. Takav je život. To nam kažu odrasli, to je njihovo iskustvo.

Da! Iskusili su ništa drugo do: besmisao života. Surovost. Da li su nas ikada hrabrili za nešto veliko, novo, buduće? O, ne. Jer tako nešto ne može se doživjeti. Sav grijeh, istinitost, dobro, ljepeza, imaju osnovu u sebi sarnima: što će nam za to iskustvo? — I u tome leži tajna: budući se nikada ne gleda u visinu, ka velikom i smislenom, iskustvo postaje evanelje ograničenog čovjeka, filistra. Ono je za njega poruka običnosti života. I on nikada nije shvatio da postoji nešto drugo osim iskustva, da postoje vrijednosti — nedostupne iskustvu — kojima služimo.

Zašto je dakle život za malogradanina neutješan i besmislen? Zato što on poznaje samo iskustvo, i ništa dalje od toga. Dakle zato što je on sam bez utjeche i duha. I zbog toga što ni prema čemu nema takav unutrašnji odnos kao prema svakodnevnom, vječno jučerašnjem.

Mi znamo nešto drugo, ono što nam iskustvo ne može niti dati, niti oduzeti: znamo da postoji istina, čak i ako je sve do sada bila mišljena pogrešno. Drugačije rečeno, treba zadržati vjeru čak i ako je nitko do sada nije zadržao. Volju za to iskustvo nam ne može oduzeti. Pa ipak — da li bi trebalo starosti, s njenim umornim ge-

stama i nadmoćnom beznadežnošću u cijelosti dati za pravo? Ono što nam nosi iskustvo bit će tužno i moći ćemo samo u području neiskustvenog graditi odvražnost i smisao? U tom slučaju duh bi bio sloboden. Ali život bi ga sve više vukao nadole; jer život kao zbir iskustava bio bi bez utjeche.

Takva pitanja više ne razumijemo. Živimo li ipak život onih koji ne poznaju duh, onih čije je Ja, umorno od života, bacano valovima na grebene? Ne. Svako naše iskustvo ima sadržaj. Sami mi dat ćemo mu ga iz vlastitog duha. — Onaj koji ne misli, umiruje se zbludom. »Istinu neće nikada naći«, dovikuje on tražiocu, »ja sam to doživio«. Ali za tražioca zabluda je samo nova pomoć u potrazi za istinom (Spinoza). Iskustvo je besmisleno i prazno samo za onoga koji nema duha. Ono možda može biti bolno za tražioca, ali ga nikada neće pustiti da očajava.

U svakom slučaju, tražioci nikada neće biti pljesnjivo ravnodušan, niti će se dati uspavati ritmom malogradanina. Jer taj — to ste primjetili — kliče samo svakoj novoj besmislici. Uzima si to za pravo. On se uvjerasa: zaista ne postoji nikakav duh. Međutim, nitko kao on ne zahtjeva snažnije pokoravanje, veće strahopštanje pred »duhom«. Jer ako bi bio kritičan, znači da bi morao zajedno stvarati. A on to ne može. Čak i duhovno iskustvo, u koje se nerado upušta, prazno mu je.

Recite mu

da treba poštovati snove svoje mlađosti.  
ako hoće postati čovjekom.

Ništa jače ne mrzi malogradanin od »snova svoje mlađosti«. (A sentimentalnost je većinom boja koja tu mržnju prekriva i štiti) Ono što mu se u tim snovima javilo, bio je glas duha, koji je i njega jednom zvao, kao i svakog čovjeka. Glas duha mlađosti sjećanje je koje ga vječno opominje. Zato se on protiv mlađosti boriti i susbjaja. Priča joj o onom groznom, nadmoćnom iskustvu i uči mlađog čovjeka da se smije samom sebi. Osobito pošto je »doživljaj« bez duha, mada opak, ipak ugodan.

Da ponovimo još jednom: znamo jedno drugo iskustvo. Ono može biti i neprijatelj, uništiti mnoge lijepе snove. Pa ipak, ono je nešto najlepše, najneopipljivije, najneposrednije, jer nikada nije bez duha, ako ostanemo mlađi. Čovjek doživljava uvijek samo sebe samog, tako govori Zarustra na kraju svog putovanja. Malogradanin svoje »iskustvo« pravi, a takvo iskustvo vječno je ograničeno. Mlađi čovjek će doživjeti duh, i što rjeđe dode do velikog bez muke, to će češće sretati duh posvuda na svojem putovanju i u svim ljudima. — Kao čovjek, mlađi će biti blag. Malogradanin je ne-tolerantan.

Sa nemačkog: Gordana Markušić

# iskustvo i filozofija

(uz djelo valtera benjamina)

sead alic

I

Nerijetko se odbacuje ono što je sigurno. Budući da nije dovedeno u pitanje, ono se smješta u zaborav, eventualno u kakvu prolaznu postaju. Stari su Grci vjerovali svom iskustvu. Vjerojatno su zato mogli, oslanjajući se upravo na njega, »graditi zgrade« misaonih sistema. Iskustvo su degradirali na razinu spoznaje partikularnog.)

Tek je destrukcija iskustva suvremenog čovjeka otvorila vrata uvidu o značenju samog iskustva. Kada je prešao granicu spoznaje moguće u svijetu još uvijek neprometničkog iskustva i našao se u tehničkom svijetu informacije, čovjek je počeo postavljati bitna pitanja o karakteru i horizontu ljudskog iskustva: na koji način i u kojoj mjeri razarajući tradicionalno iskustvo tehnika mijenja recepciju svijeta, i kakva je spoznaja uopće moguća ako se mijenja horizont svake spoznaje — iskustvo? Uporedo s tim pitanjimajavlja se i pitanje/problem reinterpretacije pojma iskustva, odnosno podastiranje i poređenja »tradicionalnog« pojma iskustva i njegovih suvremenih određenja. U osnovi nadolazeće analize treba stoga biti pitanje: da li je iskustvo samo spoznaja partikularnog ili možda jedan horizont odnosa spram svijeta.

Obrat u shvaćanju iskustva prvi put se »dao« članu Frankfurtske škole, prvom teoretičaru medija, njemačkom židovu, Walteru Benjminu. Za razumijevanje pak tog obrata podstrijet ćemo i kratku povijest bitnih mišljenja o iskustvu. Gdje dakle filozofija smješta iskustvo i kako su ova određenja govorila o vremenima u kojima su nastajala?

Interesantno je, međutim, da je igrom slučaja, koincidencijom, suglasjem materijala koji se obrađuje... Walter Benjamin

autor koji je pristupajući povijesti zagovarao — iskustvo s njom. Tako se prikaz povijesti pojma iskustva poradi razumijevanja obrata jednog dijalektičara, odjednom našao pred dijalektičkim obratom — u samu povijest valja ući iskustveno. Nekoliko bitnih razloga navode Benjamina na ovakav pristup povijesti.

Prvo: dijalektički pristup, iskustvo s poviješću, odnosno filozofsku konstrukciju povijesti, Benjamin suprotstavlja statičkim slikama historizma koji, kako Benjamin kaže, »operira s točkama praznog vremena«. Redoslijedu beživotnih slika iz povijesti Benjamin suprotstavlja metodu koja bi iskustvom s povijesnim materijalom bila sposobna djelu, epohi, odnosno povijesti — udahnuti život.

Druge: na primjeru, umjetničkog djela i njegove recepcije, Benjamin takođe pokazuje nužnost mijenjanja perspektive gledanja na povijest. Naime, svaku umjetničku djelu ima, po Benjminu, svoju pretlovu i svoju postpovijest. Razumijevanje pretlovu moguće je tek iz perspektive njegove postpovijesti. Tako npr. umjetničko djelo u svom kulturnom biće istovremeno za budućnost u sebi nosi i barbarstvo socijalnog konteksta u kojemu je nastalo. Snaga činjenice veličanstvenosti Keopsove piramide upire prstom na pretlovjest njenog nastanka.

Treće: iskustvo s poviješću ne samo da prepostavlja da se prošlo pokuša razumjeti iz sadašnjosti, nego da se i sadašnje traži u prošlome. Prošlost i sadašnjost su dakle predmet produktivne konstrukcije, predmet prožimanja koje kroz ljudsku djelatnost osigurava sebi svojevrsnu prisutnost u trenutku. Izgubljeno vrijeme prošlosti pronalazi se dakle u iskustvu s poviješću.

II

Započet ćemo sa starogrčkim mitom o Artemidi u kojemu se obznanjuje mitska slika »Artemidinog kompleksa iskustva«. Starogrčku boginju plodnosti (etc) grčki mit zatiče u situaciji da kao

djevica prisustvuje porodu. U običajnosnoj svijesti starih Grka to je rezultiralo (Artemidinim) imperativom koji zahtijeva da neplodne žene ne mogu biti primalje. Obrazloženje daje Sokrat u Platonovu dijalogu TEETET kada kaže: »... jer je ljudska priroda odviše slaba a da bi tko mogao stići vještina u onome u čemu nema iskustva.«) Tako su se tehnički (ΤΕΧΝΗ) i empeirija (ΕΜΠΕΙΡΙΑ) pojavili u odnosu uzajamne ovisnosti koja će u povijesti mišljenja dobiti svoju širinu i obrate. Interesantno je da se već ovdje ljudska priroda vidi kao ono što je podložno stjecanju umijeća/vještine ovlađavanjem empirije. Određenje ljudske prirode kao da sugerira ne samo da je ljudska priroda slaba, nego da je, među ostalim, upućena i na empiriju i tehniku kao ono kroz što će biti »učvršćena«, tj. realizirana.

Ova mitska slika, što je indikativno, javlja se kod Platona u Sokratovom objašnjavanju njegove majeutičke vještine, a unutar istraživanja biti znanja. Dijalog TEETET bavi se u osnovi razlučivanjem temeljnih načina znanja: *znanje* (ΖΝΑΓΤΗΜ), *mudrost* (ΕΘΙΚΗ), te *percepcija* (ΔΙΕΥΦΥΓΙΣ) i *mnenje* (ΔΟΞΑ). Ove vrste znanja nisu pozitivno odredene. Platon međutim daje neka relevantna negativna određenja. Na primjer, bit znanja nije u nabranju pojedinih slučajeva; ili, na primjer, znanje se ne može izjednačiti s percepcijom; ili, Platon, odnosno Sokrat pobija tezu da je znanje pravo shvaćanje (uvjerenje); kao i da bit znanja ne bi bila u ideji pravog shvaćanja spojenog s objašnjenjem.)

Ono što se kao ideja pojavilo u Hegelovoj LOGICI, a riječ je o poistovjećivanju slijeda logičkih (ontoloških) kategorija s »nastupanjem« kategorija u povijesti filozofije, ovdje kada dobita još jednu potvrdu. Filozofija je naime u svom starogrčkom obliku doista osudena na iznalaženje onog najopćenitijeg i samim tim najneposredovanijeg. Osjetljivo ovdje spada u mnenje (ΔΟΞΑ) i ono je odijeljeno od dva temeljna oblika prihvatljive spoznaje (ΣΙΣΚΟΥΛΑ) razuma i (VOĆS) uma. Iskustvo je ovdje shvaćeno kao slijed partikularnih praktičkih činova kojima se stječe neko umijeće (ΤΕΧΝΗ). Potvrditi se može i na primjeru Aristotela.

I Aristotel o iskustvu razmišlja u kontekstu, određivanja karaktera samog znanja. Iskustvo se određuje kao ono po čemu se dolazi do znanja i umijeća. Iz mnogih iskustvenih spoznaja izvodi se zaključak, o mogućim i sličnim slučajevima. Zanimljiva je distinkcija između iskustva i umijeća: »Doista ustanoviti da je određeni lijek pomogao Kaliasu, zatim Sokratu i mnogim drugim pojedincima koji trpe od odredene bolesti, to je stvar iskustva; ali zaključiti da je neki lijek pomogao svim pojedincima jedne vrste ljudi koji trpe od iste bolesti, na primjer, flegmaticima, onima koji boluju na zući od groznice, to već spada na umijeće«). No ono što se suptilnom distinkcijom teoretski može razlučiti pojavljuje se, kako i Aristotel uvida, kao potencijalan problem u praksi. Naime, praksa pokazuje da se umijeće i iskustvo u malo čemu razlikuju. »Sto više«, dodaje Aristotel, »vidimo da ljudi od iskustva postižu više uspjeha nego oni koji posjeduju znanja a nemaju iskustva«). Razlog za to Aristotel pronalazi u tome što se u onom praktičnom radi zapravo o pojedinačnom slučaju, a pojedinačnim slučajevima bavi se iskustvena spoznaja. Liječnik dakle uvijek liječi konkretnog čovjeka, a ne čovjeka kao rodno biće. Pa ipak i Aristotel, kao i Platon, daje prednost umijeću: »A ipak smatramo da znanje i sposobnost raspravljanja više pripadaju umijeću nego iskustvu, te držimo da su ljudi od umijeća mudri nego iskusni ljudi, jer je znanje bliže sveobuhvatnoj mudrosti.«) I sada slijedi bitna razlika koja je naravno i indikativna: »Stoga smatramo da arhitekti bilo koje struke imaju veći ugled, više znanja i mudrosti nego ručni radnici, jer oni poznaju uzroke proizvoda. A ručni radnici rade kao neživa bića koja rade a ne znaju šta rade, poput vatre koja se pali. Ali dok neživa bića sve svoje radnje izvode po svojoj prirodi, dotle ručni radnici rade iz navike. Prema tome arhitekti nisu mudriji od ručnih radnika u izvedbi posla, nego po tome što stvaraju planove i poznaju njihove uzroke.«)

Da li je poređenje arhitekta i ručnog radnika dobra analogija za odnos znanja i iskustva. To je problematično jer ne samo da ljudi od iskustva poznaju činjenično stanje a ne poznaju uzroke; i ljudi od znanja posjeduju različito iskustvo znanja, iskustvo realizacije tog znanja. Ako se znanje promatra u svom starogrčkom obliku inkliniranja ka mudrosti, kao svojevrsno uopćavanje koje na svom putu često zaboravlja ono pojedinačno, ono »iskustveno« – ono se pojavljuje kao shematisam.

O edukativnoj mogućnosti umijeća i nemogućnosti iskustva Aristotel veli: »I uopće značajka je čovjeka koji posjeduje znanje da može poučavati druge, te upravo zbog toga smatramo da je umijeće bliže znanosti nego iskustvo. Naime, ljudi od umijeća su sposobni da poučavaju druge, dok ljudi od iskustva nisu.«) Riječ je zapravo o tome da samo oni koji su upućeni u uzroke neke stvari/problemsku o tome mogu govoriti. O uzrocima se pak posjeduje znanje, odnosno umijeće. U zaključku ovog dijela koje eksplicira problem iskustva Aristotel uspostavlja hijerarhiju vrijednosnih određenja spoznaje: »Stoga se općenito misli... da je čovjek od iskustva mudriji od ljudi koji su nadarenili kojim osjetilom, da je čovjek

od umijeća mudriji od iskusnog čovjeka, arhitekt od ručnog radnika, a teoretičari od praktičara. Jasno je, prema tome, da je mudrost znanost koja je usredotočena na neke uzroke i načela.«)

U šestoj glavi »Nikomahove etike« Aristotel razlikuje pet načina dolaska do istine. To su umijeće (ΤΕΧΝΗ), znanost (ΕΠΙΣΤΗΜΗ), razboritost (ΣΙΣΚΟΥΛА), mudrost (ΕΘΙΚΗ) i umnost (ΒΟĆS). U njima su sadržani i teorijski i praktični momenti. Jer, kaže Aristotel, put do istine posao je ova razumna dijela. Djelujući iz žudnje prema partikularnim svrhama čovjek misli i u mišljenju jedjelatan.

Interpretirajući Aristotelovo shvaćanje iskustva u sklopu interpretiranja znanja, odnosno filozofije u tekstu: Što istražuje filozofija, Toma Akvinski ukazuje na bitno: »Naime iskustvo nastaje sabiranjem većeg broja pojedinih doživljaja primljenih u pamćenju. Takvo je sabiranje čovjekova osobna značajka i djelo je one njegove misličke moći (VIS COGITATIVA) koja se zove pojedinski razum (RATIO PARTICULARIS) jer sabire pojedinačne predodžbe, kao što opći razum (RATIO PARTICULARIS) jer sabire pojedinačne predodžbe, kao što opći razum (RATIO UNIVERSALIS) sabire opće predodžbe.«)

Značajke koje se pridaju čovjeku stječu se u razlici spram životinja. I životinje su sposobne pamtiti, iz osjeta izvoditi svojevrsna iskustva. Čovjek se, prema Akvinskem, utoliko razlikuje od životinje što nadilazi njen iskustveni i partikularni odnos prema svijetu. Čovjeka u njegovim činima određuje RATIO UNIVERSALIS: »Kao što životinje savršeno upravljaju svojim životom po pamćenju koje je obogaćeno navikom stečenom poučavanjem ili na bilo koji drugi način, tako čovjek suvereno upravlja svojim životom po razumu koji je usavršen umijećem.«) Ne može se ne primijetiti da je ovo distinguiranje umjetno. Niti se naime saznavanje općih principa može provesti bez određenih privikavanja, čak prinudjivanja, odnosno navike, tako isto i životinja, u svom iskustvenom saznavanju radi implicitno opće zakone kojih se pridržava. Hibridnost diobe, utemeljena u nužnosti razlikovanja ljudskog od životinjskog svijeta, a poradi konstituiranja eminentno ljudskog područja, dvojako je upitna: puritanski je samozaboravljava pred tjelesnim aspektom čovjeka (tako često zanemarivanim) i drugo, srozava iskustvo na razinu »partikularno-životinjskog učenja.«

Nešto kasnije Toma jezgrovito isakujuje bit razlikovanja ljudskih moći po Aristotelu: »Kao što iz mnogih sjećanja nastaje iskustveno znanje, tako iz više promišljenih iskustava nastaje jedna opća predodžba o svim sličnim slučajevima. Zato je umijeće više nego iskustvo: iskustvo se bavi samo pojedinostima, a umijeće općenitostima.«) Istovremeno Akvinski potvrđava momenat koji stavlja u pitanje ovu podjelu, odnosno koji stavlja u pitanje istost kriterija niveliiranja različitih ljudskih moći. Naime, postoji mnoštvo situacija (dakle mnoštvo) iz kojih, sjećajući ih se, i očito djelatnošću ljudske moći razuma (RATIO PARTICULARIS) čovjek stječe određeno iskustveno znanje. Ono što ne bi bila »iskustvena« znanost moralno bi biti čista, empirije oslobođena nauka koja bi mislila samu znanost. RATIO UNIVERSALIS bi morao promišljati proekte RATIO PARTICULARISA. Struktura odaje različite razine ljudskog odnosa prema svijetu/drugobivstvovanju, gdje bi prva razina bila razina svijesti, a druga razina razina čiste nauke, mudrosti, mišljenja, filozofije. Iskustvo, koje je u ovoj shemi vezano uz prvu razinu spoznaje trebalo bi biti oslobođeno, odnosno, iskustvenost bi trebalo promisliti na razini ovog drugog stupnja.

Realiziranje znanja ukida razlike između općih i iskustvenih znanja. Budući da se poslovi uvijek izvode na pojedinačnostima, iskustvo može parirati umijeću. Akvinski iz toga zaključuje: »Prema tome spomenuta je razlika samo spoznajne naravi.«) No premda je razlika samo spoznajne naravi, Akvinski odmah nakon te konstatacije utvrđuje da razlika postoji i u »pogledu uspjehnosti djelovanja.« Akvinski kaže: »Naime, ljudi od iskustva imaju više uspjeha u praksi od onih koji poznaju opći plan umijeća a nemaju iskustva.«) Na ovom mjestu mora se primijetiti sljedeće: razlika je samo spoznajne naravi, to zapravo ne znači ništa drugo do to da se ta razlika pojavljuje za onoga koji uspostavlja odnos partikularne i opće spoznaje. Ideal mudrosti, mišljenja samsvesne razine mišljenja iskazane na još nejasan i nesvestan način, potrebuje dakle distinguiranje od empirijskog, od materijalnog, pojedinačnog... Međutim to što čovjek posjeduje iskustvo pojedinačnog, ne mora značiti da je znanje univerzalnog moguće bez iskustva. Opće mora biti posredovano pojedinačnim i tim posredovanjima onaj koji posjeduje umijeće mora imati iskustvo. Inače se znanje pretvara u shematisiranu i neprenosivu, isprazu mudrost formalnih načela.

Tri razloga kojim Toma Akvinski pokazuje da umijeće i znanost imaju prednost nad iskustvom pokazuju poteškoće ovog kategorijalnog aparata da riješi problem. Naime, izvanjskost argumenta, njihovo upućivanje na neke sporedne odredbene razloge, razotkrivaju jasno ne do kraja određen odnos iskustva i umijeća unutar njih samih, odnosno njihova odnosa. Prvi argument je da znanje više dolazi do izražaja u umijeću nego u iskustvu. Drugi je argument da onaj tko vlada umijećima bolje se suprotstavlja prigovorima u raspravama od onih koji imaju samo iskustvo. Treći je argument da su ljudi od umijeća bliži mudrosti.

*Mudrost i znanje* su i u ovoj interpretaciji, kao i u Aristotela, određeni na taj način da ova u osnovi ipak dva argumenta predstavljaju tautologije. Naime, naravno da je čovjek od umijeća bliži mudrosti kad je mudrost određena tako da poznaje opća umijeća, načela, tj. da ne problematizira pojedinačno. Iskustvo koje je bilo potrebno mudracima da dođu do općih načela, potrebno je isto tako i onima koji bi se htjeli upravljati po tim načelima. Naučiti ih i istinski znati – to istovremeno znači i iskusiti ih, prokušati... utočište, i ovdje se pokazuje, treba odijeliti iskustvo od njegove strogreke osuđenosti na partikularno.

### III

Nakon dugog perioda skolastičkih interpretacija Aristotelove logike, s prosvjetiteljstvom i engleskim empirizmom stupa na povijesnu scenu obrat kojim se mišljenje okreće pojedinačnom, tj. iskustvu. Bacon, Locke, Humme, Barceley, Voltaire, Holbach, čitav niz misilaca skoro da se utrkuje u tome da na što zorniji način počake nužnost odustajanja od skolastičke tradicije, te da ukaže na pozitivne strane iskustvenog pristupa.

Tako Francis Bacon u »Novom organonu« ustvrđuje neadekvatnost aristotelovskog silogizma za istraživanje prirode. Po njegovu mišljenju on se može upotrijebiti za opće principe, ali je za srednje sude neadekvatan. Baconova je teza, naime, da je put od osjeta i pojedinačnog do načela, složeniji nego onaj kojega pretpostavlja silogizam. Put uždizanja do općenitosti, smatra Bacon, put je napredovanja iskustva. Trebamo se dakle osloniti na iskustvo, ali na takav način da za njega nademo adekvatnu »metodu rad i postupak«. Jer, kaže Bacon, ako iskustvo prema sigurnome zakonu napreduje serijski i postojano, možemo se u znanostima nadati nečemu boljem. )

U povijesti mišljenja malo je tako poznatih i istovremeno jezgrovitih sintagmi kojima se brani i zagovara iskustvena spoznaja, kap što je Lockeova: »Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.« Sav materijal, smatra Locke, koji razumu stoji na raspolaženju dolazi iz iskustva: »na njemu počiva sve naše znanje, iz njega ono u krajnjoj liniji potpeče.«

Prva rečenica prvog odeljka Holbachovog »Sistema prirode« glasi: »Ljudi će se prevariti uvijek kada budu okretali leđa iskustvu i predavalji se sistemima koje je mašta stvorila.«

Ovaj, možda najenergičniji zagovornik iskustvene spoznaje kaže među ostalim i ovo: »Divljak je dete bez iskustva, nesposobno da radi na svojoj sreći.« ) Iskustvo postaje tu sredstvom kojim se čovjek sposobljava ovladati prirodom i samim tim realizirati vlastitu sreću.

O karakteru Holbachovog određenja iskustva najjasnije govori sljedeći izvod: »Na fiziku i iskustvo, dakle čovjek treba da se osloni u svim svojim ispitivanjima (...) Sve zablude ljudske jesu zablude fizike; ljudi se varaju samo kad prenebregavaju da se vrate na izvor prirode, da konsultuju njena pravila, da pozovu iskustvo u pomoć.« )

I ovdje, kod Holbacha, iskustvo je određeno kao neposredna spoznaja pojedinačnog iz čega bi se onda eventualno moglo ići u uopćavanja. Iskustvo pruža saznanju proste, jednoobrazne i ne-promjenjive zakone po kojima priroda djeluje. Još jednom je, makar mu je dano izuzetno značenje, iskustvo ipak shvaćeno kao instrument saznanja vezan uz ono pojedinačno.

### IV

Kantovo određenje iskustva na tragu je onog što je o iskustvu već rečeno. Bitne razlike koje proizlaze iz posebnog shvaćanja filozofije Immanuela Kanta i razlike njegova kriticizma od Platona-Aristotelovog utemeljenja zapadne filozofije – imale su odjek i u shvaćanju ovog pojma. Kant pridaje iskustvu rekalo bi se, isto mjesto kao i tradiciju do njega. Hegel bi rekao: »Kritičkoj je filozofiji zajedničko s empirizmom to što prihvata iskustvo kao jedino tlo spoznaje.« ) Isto tako, međutim, Kantova misao, uz specifičnosti filozofije kao cjeline, donosi i više nijansi određenja iskustva koje onda omogućavaju i da se stvari čvršća okosnica za razumijevanje fenomena iskustva. Ta određenja čine i samu filozofiju misao posredovanjom i samim tim prihvatljivom.

Prije svega ostalog, Kant je svjestan činjenice da se kategorije ne mogu direktno odnositi na predmete, tj. da su one u svojoj logičkoj samodostatnosti ipak nedostatne. Jer, kaže Kant: »Ako kategorije ne bi trebale imati samo logičko značenje i formu mišljenja izražavati samo analitički, nego ako se imaju odnositi na stvari i njihovu mogućnost, zbilju ili nužnost, onda se moraju odnositi na moguće iskustvo i njegovo sintetičko jedinstvo u kojemu su nam jedino dani predmeti iskustva.« ) Pojmovi zadobijaju, po Kantu, objektivni realitet tek kada se legitimiraju kao određivači apriornih odnosa opažanja svakog iskustva, tj. kada se pokaže da iskustvu, a onda i samim predmetima, propisuju apriorne zakone.

»Iskustvo je«, kaže Kant, »empirijska spoznaja, tj. spoznaja koja pomoći opažanja određuje objekt.« ) Bez empirijske spoznaje ne bi bilo viših oblika. U odnosu na dokantovsku metafiziku,

Kant donosi specifično novi način promatranja, kojega inače Hegel određuje nepotrebnim. Po Kantu, naime, mi imamo posla samo sa svojim predodžbama. Kakve bi mogle biti same stvari po sebi, to je sasvim izvan sfere našeg spoznавanja.

Značaj iskustva za Kanta je nedvojben. Isto tako, međutim, treba imati u vidu da to iskustvo ne treba gledati na način na koji su na njega gledali Platon ili Aristotel, dakle kao na sumu partikularnih spoznaja koje vode do umijeća i dalje. Razumski se pojmovi za Kanta ne izvode iz iskustva i oni u svom nastanku nisu empirijski određeni. Kant, na primjer, navodi pojam uzroka za kojega kaže da »sadrži karakter nužnosti koju nikakvo iskustvo ne može dati.« ) No ne samo da razum zastaje na tome da iz pojave izvlači zakonitost, dakle pravilo – razum se u Kanta pojavljuje kao samo zakonodavstvo za prirodu, odnosno, kako to Kant zapisuje: »bez razuma uopće ne bi bilo prirode, tj. sintetičnoga jedinstva raznolikoga u pojavama prema pravilima.« )

Dakle, ne samo da su prostor i vrijeme povučeni iz »realiteta«, iz »fizičke danosti« u apriorne odredbe ljudskoga zrenja; ne samo da se o predmetu govori iz aspekta apriornih mogućnosti koje otvaraju put k predmetima, nego se i samo iskustvo promatra u aspektu onoga što to iskustvo omogućava. Kantova se misao ne zaustavlja na zdravorazumskoj evidentnosti o tome da gdje postoje čovjek i predmeti mora postojati i empirijska spoznaja pa prema tome i iskustvo. Kant se pita o mogućnosti tog iskustva težeći da otkrije aristotelovske prve principe, posredujući tako svoje mišljenje do one injere koja će joj dati trajnost. )

### V

S Hegelom problematika iskustva stupa u područje samosvjestnog mišljenja, gdje se na jedan spekulativan način realizira Benjaminova intencija iskustva s poviješću. Dva su bitna mjeseta za razumijevanje Hegelovog shvaćanja iskustva: »Fenomenologija duha« i »Enciklopedija«. Hegel, naime, na »Fenomenologiju duha« radi s radnim naslovom »Znanost iskustva svijesti«. No već prilikom štampanja taj se naslov zamjenjuje naslovom »Znanost fenomenologije duha«, da bi 1807. godine prešao u »Sistem znanosti, prvi dio, Fenomenologija duha«, »Enciklopedija«, kao što je poznato, reducirajući ideju fenomenologije smještajući je u područje subjektivnog duha između antropologije i psihologije.

Dva su i temeljna načina Hegelova, pristupa iskustvu. Za prvi bi se moglo reći da je spoznajnoteorijski ili možda logički, dok je drugi način okrenut povijesti. Oni se u Hegelovim objašnjavanjima miješaju i nedopunjaju.

Ukazujući na beskonačnost predmeta kao što su »sloboda«, »duh« ili »bog« i nemogućnost koja utud proizlazi da se ti pojmovi empirijski odrede, Hegel dodaje da nije tu osnovni problem u tome što ti pojmovi ne pripadaju iskustvu. Hegelova je teza da je sve što je u svijesti, iskušano, dakle da se iskušilo. Ta veza iskustva i svijesti postavljena je već u »Fenomenologiju duha« u izvodu kojim Hegel pojašnjava proces stjecanja iskustva.

Početak je, kod Hegela u podvojenosti svijesti. »Svijest je naime s jedne strane svijest o predmetu, a s druge strane svijest o samoj sebi.« ) Dakle, znanje i svijest znanja. Svijest istovremeno i spoznaje predmet i sama pruža kriterije poređenja »predmeta« i »svijesti o predmetu«. Upravo ova razlika da je nesto za svijest osobičnost, a da je ovaj drugi moment znanje – omogućava, tj. nalaže potrebu ispitivanja. Nesrazmjer između ova dva momenta nalaze da svijest mijenja svoje određenje predmeta. Saobrazno svom temeljnjom principu jedinstva bitka i mišljenja Hegel, međutim, dodaje da se u toj promjeni svijesti o predmetu mijenja i sam predmet. Novo znanje o predmetu pruža, naime, i novi predmet. Zaključak je: »To dijalektičko kretanje koje svijest vrši kako na samoj sebi tako i na svojemu znanju kao svom predmetu, ukoliko iz toga za nju proizlazi novi istiniti predmet, zapravo je ono što se naziva iskustvom.« ) Novi predmet koji je zapravo novim znanjem uspostavljen, negira prethodni predmet i predstavlja, kako kaže »o njemu stečeno iskustvo.« )

Hegel se tu suprotstavlja uobičajenom poimanju iskustva po kojemu bi za novo iskustvo bio potreban novi predmet. Uobičajeno shvaćanje iskustva bi dakle reklo da se ne može doći do novog iskustva na istom predmetu. Novi predmet nastaje, prema Hegelu, »preokretom same svijest.« Predmet dakle nije entitet, posebičnost koja se više ili manje pravilno odražava u svijesti. Dijalektičko kretanje svijesti i predmeta predstavlja iskustvo svijesti, a ovakvo postavljanje problema omogućava Hegelu da postavi uzlaznu liniju iskustva svijesti koja završava znanoscu.

Ono što se u početku javlja kao predmet, kao entitet neprotjerljivih određenja, pojavljuje se, smatra Hegel, sada za svijest kao znanje o tom predmetu. S novim predmetom, dodaje Hegel, nastupa i novi lik svijesti. Ovo dijalektičko kretanje na neki se način zbiva iza leđa svijesti. Možda bi adekvatnije bilo reći da svijest, uronjena u odnos i mijenu s predmetom, teško ili rijetko reflektira ove promjene. Ta mijena likova je nužnost i po toj nužnosti »sam je taj put do znanosti već znanost, a na taj način prema njezinu sadržaju znanost iskustva svijesti.« )

Svijest dakle stijeće o sebi iskustvo pomoću mijena u koje je uronjena s predmetima. To iskustvo, kako Hegel kaže, »ne može u sebi sadržavati ništa manje nego cijeli njezin sistem ili *cijelo carstvo istine duha*.« ) Zanimljivo je da Hegel odmah dodaje da svijest u napredovanju prelazi granice privida, da napušta mišljenje o predmetnosti i ulazi u sferu u kojoj »pojava postaje jednaka suštini« (religija, apsolutno znanje). Znanost iskustva svijesti sadržava dakle cijelo carstvo istine duha i to »tako da se momenti te istine prikazuju u toj osebujnoj određenosti, da nisu apstraktni, čisti momenti, nego onakvi, kakvi su za svijest ili kako ona sama nastupa u svome odnosu prema njima, uslijed čega su momenti cijeline likovi svijesti.« )

Određenja su iskustva u »Enciklopediji« jasnija i jezgovitija. Već u šestom paragrafu Hegel ustvrđuje da je sadržaj filozofije stvarnost, a da je najbliža svijest o toj stvarnosti ono što se naziva iskustvom. U primjedbi uz sedmi paragraf, Hegel kaže: »Princip iskustva sadržava beskonačno važno određenje da za prihvaćanje i smatranje istinom nekog sadržaja čovjek sam mora biti pri tom sadržaju.« ) Važnost ovog određenja sastoji se u tom što traži prožimanje, odnosno prisutnost sadržaja onoga što čovjek promatra. Ono pak što empirijske znanosti postižu prezentiranjem sadržaja, upućivanjem na moguću osjetilnu spoznaju predmeta – spekulativna filozofija postiže posredovanjima koja sežu do samosvijesti.

Spekulativna filozofija ne napušta, međutim, neposrednu izvjesnost, osjetilnost, iskustvo u tom smislu da bi vjerovala isključivo u spoznaju racionalnih pojmoveva odvojenih od empirije. Kada, na primjer, Hegel pominje Lockeovu sintagmu: »Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu«, on dodaje: »Treba smatrati samo neshvaćanjem ako spekulativna filozofija ne bi htjela priznati to načelo.« ) No stvar je u tome što se spekulativna filozofija na tomu, poput Leibnitza, na primjer, ne zaustavlja. Hegel dodaje: Ničih est in sensu quod non fuerit in intellectu.

Pa ipak ono neposredno, osjetilno, i za Hegela iskustveno, donosi mnoštvo materijala filozofiji, tako da Hegel uz nužne ograde zaključuje da »filozofija iskustvu zahvaljuje za svoj prvi postanak«, ) odnosno da »iskustvu treba zahvaliti za razvoj filozofije.« ) Pri iskustvu se međutim ne može ostati. Kada bi se empirizam, upućuje Hegel, konzervativno sproveo, tada bi mišljenju kao sredstvu ostale samo tautologije, identiteti, apstrakcije i formalne općenitosti.

Kada Hegel u Fenomenologiji kaže: »Svijest ne zna i ne shvaća ništa osim što je u njezinu iskustvu.« ) onda on izriče ideju koja je u povijesti mišljenja često izricana, a koja je u Kanta dobila svoj najstroži filozofski oblik. No Hegelova intencija razotkrivanja dinamički strukturirane zbilje, koja hoće da sruši svaki metafizički entitet, svaki prazan pojam, svaku statičnu nedijalektičku odredbu – i na iskustvo gleda kao na proces. Ispustilo je ovde kretanje. Spekulativni način kazivanja mijenja ugao promatranja. Neće se kao kod Grka reći da čovjek mnoštvom iskustvenih radnji ovladava umijećem, tj. da stjeće iskustvo, nego će se reći da je to kretanje u kojem se ono neposredno otuduje u drugobivstvovanje da bi se kao iskusan vratio sebi zadobivši tako svoju zbilju i istinu.

Zanimljivo je takođe činjenica da se na iskustvo gleda i kao na čitav jedan duhovni horizont, povijesnu mogućnost ili fazu u napredovanju duha. Tako u predgovoru Hegel objašnjava da je nakon čitavog jednog perioda u kojem je čovjek u božanskim bićima, u onostranosti, tražio sadašnjost, bilo potrebno mnogo vremena da se čovjek okrene ovozemaljskom i da se učini interesantnom i značajnom pažnjom za ono što je sadašnje kao takvo, koja je bila nazvana iskustvom.« )

Pomožimo se na kraju ovog odjeljka o Hegelovom određenju iskustva Heideggerovom aparaturom. Tu se onda prije ostalih javlja određenje da apsolutna nauka, koliko god negira kritičke pristupe, i sama nastupa. Ona, kao apsolutna spoznaja, mora se i sama pojavitati: ili kao božanska objava, ili tako »da se sama uvede u svoju istinu i u isto vrijeme da svoju istinu proizvede.« )

Ovo samouvodjenje znanosti u istinu, kao specifično samopropozivljanje, mora započeti s pojavnim znanjem. Govoreći o pojavnom znanju, međutim, znanost obavještava ne samo o onom pojavnom nego istovremeno i o svom odbacivanju pojavnje ljuštare i putu ka čistoj apsolutnoj znanosti. Prikaz pojavnog znanja put je prirodne svijesti ka znanosti. Put koji opisuje »Fenomenologiju duha«, upravo zato što vodi kroz pojave – jest put iskustva. Prikaz pojavnog znanja«, kaze Heidegger, »fenomenologija, uvek se drži fenomena. On se služi putem iskustva. On vodi prirodno predstavljanje stopu po stopu, u domen nauke filozofije.« )

Što je dakle iskustvo za Hegela? Pomažući se Heideggerom razumijevamo: iskustvo je stupanj između prirodne svijesti i apsolutnog znanja. Ispustilo je onaj medij kroz koji apsolutno biva kod nas. Ispustilo je put napuštanja; negiranje koje u tome pronalazi svoj sadržaj. Zato je iskustvo svijesti »skepticizam koji se ispunjava.«

## VI

U 27. točki »Central parka« Benjamin uvodi sintagmu *iskustvo univerzuma*. Kontekst je poređenje Nietzschea i Boudelairea. Gledano »strogim« filozofskim okom riječ je o kontradiktornom spajanju partikularnog načina spoznavanja i cjelokupnosti nadajućeg drugobivstvovanja. Ispustilo bi se univerzuma tako moglo razumjeti eventualno kao »subjektivni doživljaj« ili osobno iskustvo s granicom koju postavlja već druga osoba. Pa ipak, poredeći Baudelaireovo iskustvo univerzuma s iskustvom što ga je Nietzsche izrekao rečenicom »Bog je mrtav« Benjamin, čini se, ipak hoće reći nešto više. Prije će naime biti da je riječ o »proživljjenom znanju«, o znanju posredovanom životom, o »introspekciji svjetonazora«, nego o ukom doživljaju koji je ograničen subjektivitetom. Oko je postalo teoretičar, rekao je Marx.

Doživljaj se dakle dokida u svojoj subjektivnosti i polaže pravo na općenitost... istinu. S druge strane, znanje koje nije »proživljeno«, iskušano, nema svoju dubinu i lako se može desiti da je prazno poput »tehnički« razvijenog i u osnovi plitkog svijeta formalne logike, odnosno suvremene tehnike.

Walter Benjamin ukazuje na čitav horizont promjena ljudske recepcije svijeta. Moglo bi se i tako reći da ono što se iskušava nije pojedinačno – u svakom pojedinačnom slučaju iskušava se čitav horizont doživljaja (videnja) recepcije svijeta, a samim tim nužno i odnos misli prema promijenjenom odnosu ljudske recepcije i drugobivstvovanja. Kako ljubav prema mudrosti gleda na tu »revitalizaciju« iskustva i njegovo guranje među (u načelu točno određene ali i napuštenje) zidove općenitosti antičkog pojma mudrosti? Nije li upravo iz aspekta promjene shvaćanja iskustva jednostavnije odgotovnuti i neke suvremene dileme o granicama, dometima, pa i samim ishodištima bitnih promjena same filozofije?

Razapeta između »vjecnih« i »aktualnih« pitanja filozofija, među ostalim, dijeli mislioce i na zagovornike promišljanja aktualnosti i sljedbenike »vjecnih« misaonih tema. Nije u toj podjeli teško vidjeti razliku između marksističkih zagovornika promišljanja realiteta iz ideje mijene, odnosno revolucije, i sljedbenike »prve filozofije« koja u svemu pa i revoluciji pronalazi entitete i vječne paradigme. Dok teorije revolucije univerzalnost pokušavaju zadobiti prikazujući i vječna pitanja (vrijeme, bitak...) kao aspekte mišljenja (mijene aktualnog – metafizička misao u tome vidi banaliziranje istinske filozofije. Zauzvrat, teorije revolucije u bavljenju vječnim pitanjima vide apologiju postojećih političkih sistema kao negaciju mogućnosti istinskog ljudskog bivstvovanja.

Aporija aktualno-vječno za filozofiju je lažna. Univerzalnost filozofiskog interesa podrazumijeva posredovanje jednog drugim. Važnijim se supostavlja pitanje: otkuda ova aporija i u kojem se duhovnom horizontu ona pokazuje bitnom.

Pitanja su, Hegel je s pravom tvrdio, proizvodi svog vremena, epohe, duhovnog horizonta, svjetonazora. Cjelokupnost filozofske, znanstvenih, prirodoznanstvenih spoznaja, razvijenost sredstava proizvodnje, stupanj oslobođenja ljudskih moći recepcije – sve to tvori onaj horizont u kojem su neka pitanja uopće moguća, smislena odnosno aktualna.

Promjena pak čitavog tog horizonta otkriva uglavnom plosnost, jednodimenzionalnost staroga. Tako se, na primjer, sukobljavaju svjetovi njutnovske i Einsteinove fizike, svijet čistih odnosa mase i sile i relativni svijet relativnog prostora i vremena.

Uzimajući principe iskustva iz znanosti Kant uzima, smatra Benjamin, čitav jedan horizont bitnim za produbljenje spoznaje. Tek će relativitet nove fizike otkriti plosnost njutnovske. U tom svjetlu će se i iskustvo prosvjetiteljstva (Kantovo ishodiste utemeljeno na njutnovskoj recepciji svijeta) pokazati u svojoj ogoljelosti. Benjamin, u tekstu »O programu dolazeće filozofije« kaže: »Činjenica da je Kant svoje ogromno djelo započeo baš pod konstelacijom prosvjetiteljstva govori o tome da ga je poduzeo na iskustvu ravnom nuli, iskustvu čije je značenje raducirano do minimuma.«

Umjesto dokazivanja ove Benjaminove teze postavimo jedno moguće pitanje: Da li određeni pomaci u razumijevanju određenih pojmoveva proizlaze iz područja koje uvjetuje i samu mogućnost razumijevanja svijeta. Ne samo u smislu ekonomске osnove, ali i u tom smislu: ne samo u smislu znanstvene dominante interpretacije svijeta, ali i u tom smislu... Postoji li, naime, mogućnost da svjetonazor sa svojim temeljnim određenicama određuje karakter pitanja i načina odgovaranja? Ne odgovaraju li pomaci od njutnovske fizike Einsteinovim pomacima koji idu od statičnog, metafizičkog, ka mišljenju mijese?

Ima li razloga vjerovati u nužnost nastanka »jednodimenzionalnog plosnog iskustva prosvjetiteljstva« upravo u vrijeme Newtneove statične fizike koja na prostor i vrijeme gleda kao na statične kategorije postojećeg? Razum je mogao razumjeti statiku Newtne. Uzajamnu pak upućenost i promjenjivost, tj. ovisnost prostora i vremena, te njihovu ništetnost izvan određenog koordinatnog sustava, to revolucionarno shvaćanje u području fizike kao da najavljuje mijene revoluciju i revoluciju. Dinamičko ustrojstvo fizike kao da otkriva dinamičko ustrojstvo svijeta.

Povijesna relativnost, odredenost i uvjetovanost odredenja »biti« jedno je od potkrepljenja tezi da se bit određuje (stvara ili razotkriva) u *odnosu*. Ako stoga pokušamo sagledati *misao* u njem bitnim određenjima, moramo je motriti u odnosima u kojima i kroz koje se konstituirira i realizira, na odnose kroz koje misao jest.

Budući da je misao specifično ljudska moć (proizvod) koja se kroz povijest upravo htjela distancirati kako od oblika spoznaje dostupnih životinjama tako isto i od zora, osjećaja i intuicije, odnosno budući da je uvihek htjela dokazati svoju samostalnost – trebalo bi pokazati da je u odnosima spram drugih ljudskih mogućnosti misao ima samorazvojne, osebujne, dakle bitno različite mogućnosti i različito značenje.

Koji je naime adekvatan odnos čovjeka prema zbilji i tko se s druge strane prema misli odnosi adekvatno. Koje su ingerencije misli prema drugim ljudskim sposobnostima? Pitanje dolazi iz aspekta rasparčanosti ljudskih činova koja onemogućava da se s punočom stvaralačkoga zahvati u realitet. Što je to, na kraju krajeva, što je omogućavalo filozofiji da stoljećima umjesto svijeta spoznaje svoj vlastiti spoznajni aparal?

Lako je ući u hegelijanski sistem u kojem hipostazirana ljudska mogućnost komunicira sa sobom između svoja dva modusa, koristeći se s dvije filozofske glave. Nije li tu čovjek doista medij dijelatnosti duha, dakle čaura koju jedna hipostazirana ljudska mogućnost pretvara u puki objekt, u općenitost nesposobnu za punoču mogućeg ljudskog čina.

Apsolutni je duh apsolutno nepotreban u komunikaciji koja na sadržaju način realizira oba čovjeka (učesnika komunikacije). Apsolutno se, dapače, može roditi tek tamo gdje se nešto propustilo, gdje se nešto nenadoknadivo i neoprostivo zapostavilo i što se *apsolutno ne može nadoknaditi*. Apsolutno se ne može nadoknaditi samo

*iskustvo* jer u njemu ima najmanje apsolutnog.

U »Negativnoj dijalektici«, nastavljajući intencije koje je inicirao Walter Benjamin, Théodor Adorno potcrtava značenje *iskustva* značenjem koje pridaje sintagmi »filozofsko iskustvo«. Adorno piše: »U oštrot suprotnosti spram uobičajenog idealja znanosti za objektivnost dijalektičke spoznaje nije potreban manji nego veći udio subjekta. Inače filozofsko iskustvo presušuje. No pozitivistički duh vremena alergično reagira na to. Navodno nisu svi sposobni za takvo iskustvo. Navodno riječ je o posebnom pravu individa koje su determinirane svojim sklonostima i životnim položajem pa bi, prema tome, bilo elitarno i nedemokratski tražiti tako nešto kao uvjet spoznaje. Valja priznati kako doista ne može svatko podjednako doživjeti filozofsko iskustvo.«)

Dokaza za ovu Adornovu tezu iz dana u dan je sve više i sve su agresivniji. To nam govore oči onih koji vjeruju u »strogu filozofsku misao«. To su oči bez iskustva.

1. Tekst ISKUSTVO I FILOZOFIJA (Analize uz djelo Waltera Benjamina) dio je cijeline »Iskustvo estetičke misli Waltera Benjamina« iz koje je do sada objavljeno: »Benjamin - Proust (Proustov nagovještaj Benjamina ili Benjamina interpretacija Prousta)« KULTURNI RADNIK br. 3, 1984. »BENJAMIN - KAFKA«, KULTURNI RADNIK I, 1985. »Benjaminovo shvaćanje jezika«, REPUBLIKA, 5. 1985. »Iskustvo i tehnička«, POLJA, 321, 1985. »Iskustvo i vrijeme«, POLJA, 326, 1986. »Teologija i marksizam«, NAŠE TEME, 4, 1983.
2. Platon: TEETET. »Naprijed«, Zagreb, 1979. 12. 3. II DRŽAVA. BIGZ. Beograd 1983. 203 - 205.
3. Aristotel: METAFIZIKA. Knjiga I. pogl I. 981 a: citirano prema prijevodu u Toma Akvinskog: IZABRANO DJELO. »Globus«, Zagreb, 1981. 141.
4. isto
5. isto
6. isto
7. str. 42.
8. isto
9. isto
10. Vidi: Aristotel: NIKOMAHOVA ETIKA, Zagreb, 1982. 119. Za razliku od METAFIZIKE, NIKOMAHOVA ETIKA smješta iskustvo u područje razboritosti. Ova sposobnost duše bavi se, naime, onim stvarima koje se kolokvijalno mogu nazvati ljudskima, koje ne spadaju u područje nužnosti, a čija je svrha činidbeno dobro. Razboritost je ona moc duše koja će najbolje pogoditi što je za čovjeka najbolje da moguči rješenja. Utonku što pogoda, što je najbolje za konkretnog čovjeka, razborit se mora baviti pojedinačnim. Tu Aristotel dolazi do područja iskustva i, među ostalim, govorí o tome kako su mladići vičniji apstraktnim stvarima, npr. matematici ili geometriji nego onima za koje je potrebno iskustvo, odnosno razboritost. Pitajući se koji su tome razlozi Aristotel dozvoljava mogućnost da mladići u ona znanja koja ne nastaju iz iskustva i ne vjeruju nego da ih samo riječima ponavljaju.
11. Toma Akvinski: IZABRANO DJELO. str. 46.
12. isto, 46.
13. isto, 47.
14. isto, 47.
15. isto, 47.
16. vidi »Novi organon«.
17. John Locke, OGLED O LJUDSKOM RAZUMU, u G. P. Engleska empiristička filozofija, NZMH, Zagreb, 1979. 174.
18. Pol Holbach: SISTEM PRIRODE, »Prosveta«, Beograd, 1950, 11.
19. str. 13.
20. isto
21. HEGEL: ENCIKLOPEDIJA FILOZOFSKIH ZNANOSTI, Sarajevo, 1965. 6.
22. Kant: KRITIKA ČISTOG UMA, »NZMH«, Zagreb, 1984. 122.
23. str. 152.
24. isto, str. 77.
25. str. 82.
26. Kant pronalazi tri subjektivna izvora spoznaje koje omogućavaju iskustvo: osjetljost, uobrazilja i apercepciju. Stvar nije tako postavljena da empirijske spoznaje u

svojem napredovanju u jednom trenutku učine kvalitativan skok, tj. da predu u po-druge razume, nego je razum u Kantu ono što osjetljivo spoznaji a onda i is-kustvu, pa i priodi – propisuje zakone. Spoznaje, naime, ne bi bilo da razum ne propisuje prirodi oblike pomoći kojih je spoznaja uopće moguća.

27. Hegel: FENOMENOLOGIJA DUHA, »Kultura«, Zagreb, 1955. 51 i 52.
28. isto,
29. isto,
30. str. 53.
31. isto,
32. str. 53, 54.
33. Hegel: ENCIKLOPEDIJA, § 7.
34. § 8
35. § 12
36. isto,
37. Hegel: FENOMENOLOGIJA DUHA, 22 i 23.
38. str. 5.
39. Martin Heidegger: HEGELOV POJAM ISKUSTVA, »Ideje«, Beograd, 67 i 77.
40. str. 79.
41. Adorno: NEGATIVNA DIJALEKTIKA, BIGZ, Beograd.

## divljak

### ežen gilvik

/Odlomci/

\*\*\*

Džep  
Nije garaža  
Za mrvice

Odvratnost  
Mu služi kao trambulina  
Ali sa bolom

Nije železnica  
Za elektronske talase.

Nije luka  
Za tankere.

\* \* \* \*

Nije raskrsće  
Za lasere  
Vec jazbina  
Divljači

Lišen  
Onih  
Koјi su ga  
Manje ili više  
Lišili

Neće strahovati da se pojavi  
Sedeći na jednom taburetu  
Čak i ako bi se naslonio  
Na vertikali vekova.

Zauvek ih je  
Obmotavao  
U magli gde su nestale  
Dimenzije.

\* \* \*

Video je pejzaže  
S one strane njegovih mera

Video je okeane, žitna polja,  
Video je sunce kako zalazi nad Malezijom,  
Video je Finske šume,  
Video je New-York, Bombay, Tokyo,  
Video je Alpe, Aljasku,  
Video je peščanu pustinju i ledenu pustinju je video,  
Video je nebo nad Grenlandom,  
Video je stenovite kanjone Kavkaza.

Sve ovo, manje ili više,  
Kroz još uvek providno lišće  
Hrasta kojeg je sadio  
U zabačenom čošku vrta njegovog oca.

\* \* \*

Preistorija  
Nikada ga uistinu  
Ne napušta.

Ponekad kaže sebi da još uvek nosi  
Kostur prvog čoveka  
I da je težak.

\* \* \*

Sedi na  
Jednoj steni

Ništa ga ne zanima,  
Ni u šta ne gleda.

Ništa mu ne kaže  
Ništa ga ne miluje  
Niko mu ne peva.

On je gospodar  
Svih ovih ništavila.  
Gospodar prostora  
Dotele dok se i sama misao prostire.

Sa francuskog preveli  
Jon Deakonsku i  
Niku Čobanu