

princip stvaralačkog u istoriji

Filozofija istorije u heterološkom pogledu

milan damnjanović

Trebalo bi početi s nizom definicija, i to ne samo iz formalnih razloga vođenja jedne rasprave *lege artis*, već zato što ovde imamo posla s mnogoznačnim pojmovima kao što su »stvaralačko«, pa »istorično« ili »povesno«, ili pak s novim pojmovima kao što je »heterološko«. Iz samog tog definisanja pojmova iskače njihova međusobna povezanost i zavisnost, korelacija koju zatim potvrđuje istorija njihovih značenja u našoj tradiciji, tako da se njihovo teorijsko obrazloženje podržava takvim istorijskim razmatranjem i sve se, konačno, saglašava u ideji o stvaralačkom karakteru našeg povesnog opstanka na zemlji, koji je povesan ili istoričan zato što je stvaralački, a stvaralački ukoliko je zaista human. Čovek je *animal creans*, što znači stvaralačko živo biće koje svojim istorijskim delom postavlja sebe i svoj svet, ali on ne »pravi« istoriju, nema istoriju, što znači: ne raspolaže njom, baš zato što ta istorija ima stvaralački tok.

Stoga je najpre reč o stvaralačkom, o principu stvaralačkog i filozofiji stvaralačkog u našoj tradiciji, da bismo zatim postavili pitanje o stvaralačkom u istoriji. U osnovi treba razjasniti princip istoričnog ili povesnog (odnosno istoričnosti ili povesnosti), da bi se videla njegova mogućna saglasnost s onim što nazivamo stvaralačkim. Prema tezi koju u sledećem zastupam, takvu saglasnost je moguće ustanoviti u heterološkom pogledu, tako da se, najzad moramo posvetiti tumačenju tog novouvedenog principa.

1. Postavljanje pitanja

U saglasnosti s američkim filozofom fenomenološke orijentacije C.R. Hausmanom, zatim s poljskim istoričarom estetike W. Tatarckiewiczem (Tatarckjevič) i, najzad, s nemačkim (švajcarskim) filozofom jevrejskog porekla M. Landmannom (Landman), iznosim i branim tezu o poznom pojavljivanju tog filozofskog principa koji tek u novo doba dobija značaj samostalnog principa i tek počev od romantike moderno značenje. Posle Marxa (Marкса) i Neitzschea (Ničea), posle »prekida s tradicijom«, i tek u našem stoleću, razvio se do obuhvatnog principa u antropološkom filozofskom smislu reči i otada važi ne samo u užem području kulture, već i u svakodnevnoj ili »svetu života«, u svim područjima ljudske delatnosti. Otuda se tek u naše doba pojavio zahtev za kritičkim i sistematskim izvođenjem filozofije stvaralaštva.

To pozno tematizovanje fenomena stvaralaštva i principa stvaralačkog u filozofskom mišljenju, naravno, ne znači da pre toga u našoj tradiciji nije bilo nikakvih refleksija o tome, da taj fenomen nije bio uočen i da tu nije bilo pokušaja sistematskog izvođenja. Naprotiv, već u starih Grka nalazimo dalekosežne ideje o tome, a u hrišćanskoj metafizici prve pokušaje sistematskog izvođenja, ali je filozofija stvaralaštva kao kritička i sistematska disciplina postala mogućna tek u novo doba. U tome se, dakle, sastoji prva teza koju ovde zastupamo.

Tezu o poznom pojavljivanju filozofskog principa stvaralačkog nećemo, pak, odmah istorijski ispitati i obrazložiti, već se pre toga obraćamo principu istoričnosti ili povesnosti, koji je za nas ovde osnovni predmet raspravljanja. Započeli smo izlaganje s principom stvaralačkog da bismo od početka imali u vidu njegov odnos prema principu istoričnosti, jer nas tema obavezuje na ustanovljenje toga odnosa. Istoričnost ovde najpre formalno igra ulogu drugog relata.

U tome odnosu postavljamo tezu o poznom pojavljivanju principa istoričnosti u našoj tradiciji, koji se, kao i princip o kojem je najpre bilo reči, ispostavlja kao novovekovni princip. Kao i kod principa stvaralačkog, i ova teza ne znači da istorija, istorijske pojave i istorijsko iskustvo ranije nisu bili poznati kao tema filozofskog mišljenja i predmet filozofske refleksije, i da pre novog doba nije bilo pokušaja sistematskog izlaganja tog predmeta. Začeci istoričnog načina mišljenja i čak filozofije istorije nalaze se opet u starih Grka, ali Grci nisu razvili te začinke u sistematsku filozofiju istorije. Zato i u ovom slučaju, kao i kada je bilo reči o principu stvaralačkog, treba sačekati na hrišćansku epohu i hrišćansku metafiziku da bi se s pravom moglo govoriti o filozofiji istorije, kao i o filozofiji stvaralaštva. Bila je to prva sistematska filozofija istorije u našoj tradiciji, ali upravo teološka filozofija, tako da se i dalje mora čekati na novovekovnu pojavu principa istoričnosti, na filozofiju istorije koja će, bez ikakvog metafizičkog fundiranja biti izložena kao sistematska i kritička disciplina.

Tako se paralela između naših dveju teza na prvi pogled pokazuje kao neobično potpuna i neočekivana, što upućuje na razmišljanje o suštinskom odnosu principa stvaralačkog i istoričnog. Tezu o poznom pojavljivanju principa istoričnog (povesnog) ovde zastupamo polazeći od tradicije Hegela i Marxa, u bitnoj saglasnosti sa savremenim nemačkim filozofom W. Schulzom (Šulc), zatim s drugim nemačkim filozofom jevrejskog porekla i fenomenološke orijentacije, F. Kaufmannom (Kanfman). I treći savremenik, opet Nemač i opet jevrejskog porekla, K. Löwith (Levit), utiče na ovu tezu, ali posredno, po svojoj kritici tradicionalne filozofije istorije kao teologije, i to s jednog transistorijskog gledišta. Najzad, četvrti i najmlađi nemački filozof M. Theunissen (Tojnisen), koji ne samo da brani tradicionalnu filozofiju istorije kao teologiju, već smatra da je ona kao teologija jedino mogućna, nasuprot kritičkoj filozofiji, koju ovde postavljamo kao otvoreni zadatak novoga doba i ovoga časa.

Paralelnost naših dveju teza o poznom pojavljivanju principa stvaralačkog i principa istoričnog, što upućuje na razmišljanje o njihovom odnosu, pr etvaramo sada u treću tezu-kao hipotezu o suštinskoj povezanosti ta dva principa, o toj bitnoj korelaciji, koja bi tek mogla pozitivno izraziti ono stvaralačko u istoriji.

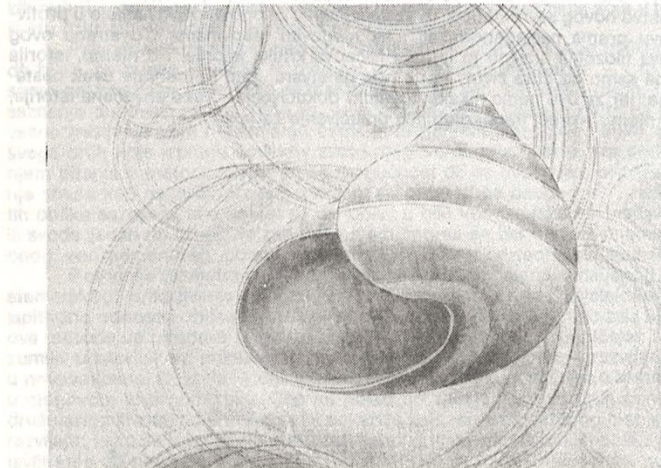
Tako smo naznačili teze i utvrdili pravac razmišljanja, kao što smo anticipirali ishod tog razmišljanja. Time naš put tek počinje, vraćajući se na posebno razmatranje istorije principa i značenja pojma »stvaralačko« u našoj tradiciji.

2. Princip stvaralačkog u našoj tradiciji

Za razumevanje sudbine principa stvaralačkog u našoj tradiciji verovatno da nema boljeg svedoka od Hausmana, koji je u tome pogledu ne samo povukao jasnu istorijsku liniju, već i izveo obavezujući zaključak i, najzad, prema perspektivi koju je on sam otvorio predložio jedan nacrt filozofije stvaralaštva. Njegov zaključak glasi da »u glavnom toku zapadnjačke tradicije, osim nekoliko izuzetaka, nije bilo filozofija stvaralaštva, ni u sistematskom ni u kritičkom obliku« (»Philosophy and Creativity«, in: *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 2, no.2, 1979). Taj zaključak upućuje najpre na to da bi izvan naše filozofske tradicije položaj principa stvaralačkog mogao biti drugačiji, o čemu sâm Hausman izričito ne govori i o čemu ovde neću posebno govoriti (o tome sam pisao pod naslovom »Filozofija stvaralaštva kao kritička i sistematska disciplina«, »Književna kritika«, 1980, 6). Hausmanov zaključak u odnosu na evropsku istoriju filozofije pretpostavlja ustanovljenje krite rijauma stvaralačkog, dakle termin i pojam stvaralačkog, da bi se teorija stvaralaštva mogla razviti, a to, dalje, pretpostavlja istraživanje položaja principa stvaralačkog u pojedinim epohama. To je ono što Hausman preduzima polazeći od moderne ideje o stvaralaštvu, jer prema njegovom tačnom ustanovljenju, sve do XIX veka ta ideja u smislu »originalnosti i spontanog proizvodjenja nečeg novog nije postala predmet nekog posebnog interesovanja« (i bid.). On pokazuje da je ono što je rečeno o stvaralaštvu uvek bilo podređe no jednoj filozofskoj poziciji, formulisanju u drugim terminima, i da stvaralaštvo, čak i u nekim sistematskim nacrtima, u našem vremenu ima položaj: samo jednog principa među drugim principima, te da filozofija stvaralaštva, u koji bi princip stvaralačkog imao centralan položaj, nije ni napisana.

Ovde se ne možemo upuštati u pojedinačne razloge koji su, po Hausmanu, doveli do tog stanja stvari i prihvatamo njegov zaključak da u glavnom toku zapadnjačke tradicije ne nalazimo filozofiju stvaralaštva ni u sistematskom ni u kritičkom smislu reči filozofija. Taj zaključak smatramo obavezujućim u istorijskom pogledu, jer se u potpunosti može podržati doksoografskim analizama, ustanovljenjem stanja stvari u pojedinim epohama i pojedinim odlučnim filozofskim poduhvatima u tim epohama, što ovde možemo pokazati samo posredno i jako sažeto. No, Hausmanov zaključak je za nas u ovom izlaganju obavezujući i u sistematskom pogledu, jer naš prvi zadatak ovde mora biti ustanovljenje principa stvaralačkog u svetskoj istoriji, ustanovljenje da li se u istorijskom zbivanju nalazi trag ljudske stvaralačke delatnosti ili ne. Ako u našoj tradiciji zaista nije napisana filozofija stvaralaštva, onda to ne znači da sama istorija ljudskog sveta (kulturalna istorija čovečanstva), nema karakter stvaralačkog zbivanja.

V. Tatarckjevič se bavio istorijom pojma »stvaralaštvo« i u bitnome ustanovio istu onu liniju koju je Hausman nezavisno od Tatarckjeviča, povukao, čime se posredno potvrđuje Hausmanov zaključak. Tatarckjevič kao estetičar ima prvenstveno u vidu estetičke kategorije ili pojmove koji spadaju u istoriju umetnosti, ali pojam »stvaralaštvo«, prema stvarnoj istoriji tog pojma, on drži u pravoj opštosti, tako da se neposredno može primeniti na bilo koje područje ljudskog opstanka. (Pozivamo se na delo *Istorija šest pojmova*, prev. p. Vujičić, NOLIT, Beograd 1980; jedan od tih pojmova je »stvaralaštvo«.) U istoriji pojma »stvaralaštvo« u našoj tradiciji Tatarckjevič tako razlikuje četiri razdoblja: najpre, u klasičnoj starini, taj pojam i termin se nije ni upotrebljavao, jer nije ni bio poznat, bar ne u onome značenju kojega se mi moderni držimo, zatim se upotrebljava, ali samo u teologiji; tek u novo doba, i tek počev od XIX veka, upotrebljava se u modernom značenju, ali samo za umetnika, da bi, najzad, u našem stoleću dobio najširu upotrebu, o kojoj smo već govorili. Time se istorijski potkrepljuje Hausmanova teza da u



našoj filozofskoj tradiciji zaista nije negovana filozofija stvaralaštva, bar ne u kritičkom i sistematskom vidu.

S tom osnovnom linijom u istoriji principa stvaralačkog saglašava se i M. Landman, u pregledu te istorije, koji je on dao nezavisno od one dvojice, u nastojanju oko jedne još nenapisane filozofije stvaralaštva (vid. *Der Mensch als Schöpfer und Feschof der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Reinhardt, München – Basel, 1961, i *Ursprungsbild und Schopferfertat*. Zum platonisch-biblischem Gespräch, Nymphenburger, München 1966). Kao pojmovni okvir služi mu kontrast između platonske metafizike, koja u načelu ne prihvata ideju stvaralaštva i hrišćanske metafizike, koja sa svoga gladišta prva uvodi tu ideju: otuda podnaslov njegovog upravo navedenog dela »O platonsko-biblijskom razgovoru«. Taj okvir, naravno, služi za celli istorijski tok, a ne samo za antiku, i Landman na taj način lako može razlučiti one filozofske ideje koje su saglasne s principom stvaralačkog od svih drugih ideja i, najzad, ustanoviti da filozofija stvaralaštva ostaje otvoren zadatak, opet u skladu s onim Hausmanovim zaključkom od kojega smo pošli. Za nas su Landmanovi pogledi posebno zanimljivi, zato što je on uzeo u obzir marksističku perspektivu i marksistički istorizam, pa je princip stvaralačkog, u svom razmatranju položaja tog principa u pojedinim epohama, uvek povezivao s principom istoričnosti, tako da u tom njegovom nastojanju nalazimo potvrdu za to da je sam princip stvaralačkog bitno istoričan i da tu postoji ona korelacija koju ovde tražimo i želimo pokazati.

Svi ovi autori tako potvrđuju tezu o poznom pojavljivanju filozofskog principa stvaralačkog: stari Grci nisu imali ni termin koji bi odgovarao poznijem »stvaralaštvo«, otuda oni nisu imali ni pojam, ni teoriju stvaralaštva; hrišćanski mislioci prvi su uveli princip stvaralačkog, ali u okviru svoje teološke filozofije, čiji su metafizički ciljevi uključivali su u sebe i podvrgavali sebi ideju o stvaralaštvu; tako se tek u novo doba može s pravom govoriti o posebnom filozofskom principu, koji bi, nezavisno od bilo kakvog metafizičkog fundiranja, omogućio formulisane filozofije stvaralaštva. Protiv te teze, izgleda, govore istorijski poznata stanja stvari; naime da su u antičko doba postojali začeci filozofije stvaralačkog, primerice, u Platona, naročito u njegovim dijalozima *Ijon*, *Gozba* i *Fajdros*, ali takođe, na drugi način, u Aristotela, od koga potiče prva izvedena teorija stvaralaštva (pojetika), najzad, i čak pre ovih velikana, u sofistima, da ne govorimo o poznoj antici, o Plotinu i njegovoj veličanstvenoj metafiziци stvaralaštva. U jevrejsko-hrišćanskoj metafizici je zatim ideja stvaralaštva bila sistematski ne samo uvedena, već i izvedena, tako da je novi vek samo prihvatio jedan već poznati princip, štaviše, on nije bio u stanju da kritički zameni sistematsku teološko-filozofsku ideju hrišćanskih mislilaca. Otuda bi se moglo reći da je filozofija stvaralaštva, pre kao i posle, bila mogućna samo kao teologija. Zato nije ni zamisliva sistematska i kritička filozofija bez metafizičkih pretpostavki. Bio je to samo hbris novovekovnog čoveka da sebe smatra korenom samog sebe, i sebe slavi kao stvaralačko i samostvaralačko biće.

I druga teza o poznom pojavljivanju misaonog motiva istoričnosti u našoj tradiciji mogla bi se osporiti, i to u istom smislu kao i teza o poznom pojavljivanju principa stvaralačkog. Prva teološko-filozofska koncepcija istorije bila je hrišćansko-porekla, posle nekih zametaka istoričnog načina mišljenja u klasičnoj starini, tako da je novo doba i u tom pogledu samo prihvatilo gotovu ideju, ali ono nije bilo u stanju da razvije postularanu kritičku filozofiju istorije. Tako je filozofija istorije, pre kao i posle, mogućna samo kao teologija, prema izričitoj tvrdnji M. Tojnisenena u njegovom suočavanju s »kritičkom teorijom« Horkheimera (Horkhajmer) i Adorna (*Gesellschaft und Geschichte*. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969). Novovekovni

čovek, koji samovlasno hoće da upravlja istorijom, nivelišući razliku koja postoji između istorije i njegove bilo kako motivisane subjektivne prakse, može proizvesti još samo ideologiju, a ne kritičku i sistematsku filozofiju istorije.

Pre nego što ispitamo obe protivteze, potrebno je obratiti pažnju na to da one iako pojedinačno osporavaju i jednu i drugu našu tezu, ipak ne poriču njihovu međusobnu povezanost, koja se, najzad, svodi na suštinsku povezanost principa stvaralačkog i principa istoričnosti. Upravo ta povezanost je za nas bitna, ona zahteva jedan novi princip, iz kojega se tek mogu razjasniti obe naše teze. Taj princip nazivamo heterološkim i kao novouvedeni pokušavamo da ga definišemo i isprobamo na primeru povesno najznačajnije Hegelove filozofije istorije. Time je naznačen program daljeg toka i ishoda ove rasprave, ali se sada moramo vratiti u jednom započeti tok. Naime, moramo obesnažiti obe navedene protivteze, ili, pak, odustati od svojih teza, pa nam predstoji ispitivanje argumenata i s jedne i s druge strane.

3. Princip stvaralačkog i princip povesnog

Teza o principu stvaralačkog kao novovekovnom principu zahteva definitivnu odluku o tome da stari Grci, koji su zaista bili veliki stvaraoči, ipak, nisu imali filozofiju stvaralačkog, i to zato što nisu mogli razviti istoričan način mišljenja i održati princip istoričnosti, naravno ne zato što su propustili da ispune svoju dužnost u tome pogledu. Ta teza, dalje, zahteva odlučujući argument o tome da se jevrejsko-hrišćanska teološko-filozofska teorija kreativnosti ne može smatrati jedino mogućnom filozofskom odbranom principa stvaralačkog, kao što se ni teološko-filozofska koncepcija istorije ne može smatrati jedino mogućnom odbranom principa istoričnosti i jedino obavezujućim filozofskim načinom tumačenja istorije.

U »Eseju o stvaralaštvu kod Grka«, napisanom kao prilog Međunarodnom kongresu za estetiku, 1980. u Dubrovniku, švajcarski klasični filolog i filozof Olof Gigon (Žigon) ustanovljuje da su se stari Grci držali misaonog okvira mogućnost-stvarnost i da su stvaranje, u principu, shvatili kao »odnos onog ko stvara prema nečemu što se može stvoriti (creable)«. Po njihovom ubeđenju, »ostvaruje se samo ono što je oduvek bilo na neki način stvarano«, pa se otuda neposredno može zaključiti da je za njih stvaranje značilo isto što i preobražavanje ili podražavanje (mimetičko prikazivanje) stvarnosti. Otuda nema ničeg radikalno novog, nema diskontinuiteta u istoriji; bitan je kontinuitet prelaza mogućnosti u stvarnost, koji je racionalno i naučno shvatljiv. To, naravno, ne znači da su Grci bili lišeni istorijskog iskustva i da se nisu suočili s istorijskom praksom koja izmiče onome što je racionalno shvatljivo. »Istorijska praksa obuhvata ne samo ostvarenje mogućnog, već i pojavu nečeg novog, što nije ni moguće, ni nemoguće«. Otuda se, po dobrom istorijskom iskustvu Grka, prelaz mogućnosti u stvarnost ne može u potpunosti predvideti i racionalizovati, pa su ga utoliko smatrali transracionalnim (»Essai sur la creativité chez les Grecs«, in: Actes du IX. Congres inter. D'Esthetique, vol. III, 1980).

Ideja stvaralaštva, u našem modernom značenju, za Grke nije bila ni privlačna ni prijatna, oni su zazirali od novog i originalnog, a težili ka onome što jeste, ka stvarnosti i bivstvu. Pravi stvaralac ne stvara (u današnjem smislu reči), već podražava ili mimetički prikazuje prirodu ili kosmos, ili deluje u istome pravcu kao priroda. Stvaralaštvo je u modernom smislu reči za Helene bilo nemoguće ili nepoželjno. U skladu s tim, njihova osnovna filozofska koncepcija istorije kao večno vraćanje istog, u osnovi je bila neistorična ili nepovesna kosmocetrična ili transistorijska koncepcija. Niti je fenomen istoričnosti tu na adekvatan način doživljen, niti je princip istoričnosti formalno priznat. Prvi trag povesnog načina mišljenja u Helena začeo se izvan glavnog toka njihove visokostilizovane filozofije. Sofisti su bili na tome tragu i nije nimalo čudno što su bili izloženi najvećem pritisku i polemičkom osporavanju. Oni su prvi bili i na tragu principa stvaralačkog, što je u skladu s našom osnovnom tezom o povezanosti principa istoričnosti i stvaralaštva.

Na taj način smo dodirnuli onu osetljivu tačku u razvoju starogrčkog mišljenja, u kojoj se prvi put u našoj tradiciji pojavljuje filozofija ne-identiteta, koja polazi od iracionalne osnove sveta i veruje u mogućnost stvaralačke promene u svetu, nasuprot vladajućoj filozofiji identiteta i racionalističkoj metafizici, koja se održala u svojoj našoj tradiciji. Bio je to trenutak kada su sofisti uvideli da su ljudske tvorevine i sve društvene ustanove ne samo po prirodi (physei), već po ljudskoj odluci, po pravilima koji sami ljudi postavljaju (nomo thesei). Otuda se one, kao ljudske tvorevine, načelno mogu menjati i postati drugačije. I otuda pitanje o biću onog nečeg što postaje drugo, o biću drugog (to heteron). Ne nečeg što u svojoj promeni ostaje identično sebi u drugome, već što se u radikalnoj nejednakosti sa sobom menja i postaje nešto *drugo* i *ново*. Tu je na delu princip stvaralačkog, koji pretpostavlja slobodu kao načelnu mogućnost uvođenja u postojanje nečeg što ne postoji, kao prevodenje nebića u biće, kao postavljanje nečeg novog iz slobode. Pojavljuje se subjekt kao izvor supstancijalnosti u suočavanju s ništavišom. Tu mogućnost prvi su nagovestili sofisti u svojim misaonim nacrtima filozofije jezika, filozofije istorije i kulture, pa, dakle, i filozofije stvaralaštva. Ali trag sofista nije išao dalje od nagoveštaja, tu nije bilo ni izvođenja ni obrazloženja, bez čega jedna filozofska ideja uopšte nije ideja, pa stoga ni sofisti nisu naknadili ono što je stariim Grcima nedostajalo: princip stvaralačkog i princip istoričnosti.

Landman slično prosuđuje položaj principa stvaralačkog u helenskoj starini i konstatuje da »nama danas sofistika izgleda kao prvo smelo pristajanje uz izvornu moć ljudske duše«, pa tako sofistika zastupa jedan tip filozofskog mišljenja u starome svetu, koji dopušta i prihvata princip stvaralačkog i istoričnog nasuprot platonskom, antiistoričnom i antikreacionističkom načinu mišljenja. Ipak, i po Landmanu, tek u hrišćanskoj metafizici treba poznati pravi princip stvaralačkog, kao što se tu razvija i prva filozofija istorije, naime, teološko-filozofsko shvatanje istorije sveta kao zbivanja spase-nja. Smisao istorije je moguće dokučiti samo iz teološkog tumačenja i iz metafizičke osnove, kao što iz te iste osnove proističu i princip istoričnosti i princip stvaralačkog.

Otuda, u vezi s pitanjem o tome da li su filozofija stvaralaštva i filozofija istorije moguće samo kao teologija, što u našoj tradiciji znači: samo iz osnove hrišćanske metafizike, prethodno treba postaviti formalno pitanje



– da li je »filozofija stvaralaštva« zaista »neodvojiva od metafizike«, kao što misli Hausman, i da li je filozofija istorije zaista mogućna kao kritička disciplina bez ikakvog metafizičkog fundiranja? Najzad, da li je mogućna analitička filozofija istorije, koja se danas neguje u duhu logičkog pozitivizma, te modernog kritičkog racionalizma? Jer, u svim tim nastojanjima današnjeg filozofskog mišljenja podjednako se odbacuje metafizičko zasnovanje i zahteva kritička i sistematska filozofija istorije, što podjednako važi i za filozofiju stvaralaštva.

Prema stanju problema, očigledno je da pitanje o tome da li se zaista filozofski princip istoričnosti i stvaralaštva rađa iz duha hrišćanske metafizike, ima ne samo istorijski karakter, već značaj načelne odluke o tome da li je filozofija stvaralaštva, kao i filozofija istorije, uopšte mogućna bez metafizičkog zasnovanja kao kritička i sistematska disciplina. Hrišćanska ideja *creatio* podvrgnuta je božanskom principu, po ali je svet stvoren; sam čovek je *creatura*, istina *creatura creatrix*, ali ipak stvorenje, a ne stvaralac: njegovo delo je božanska promisa. Otuda i samo istorijsko zbiljanje kao čovekov put spasenja ne može biti drugačije shvaćeno do kao čovekov grešni pad i kao otuđenje od božanskog bića i kao njegovo ponovno vraćanje sebi, jer božansko biće ostaje ono što jeste. Tako se princip stvaralačkog ne potvrđuje u storiji, osim po božanskom delu, tako se istorizam hrišćanskih mislilaca razlaže i svodi na samopotvrđivanje božanskog bića, dakle, na filozofiju identiteta.

Time se formalno potvrđuje Hausmanova teza da je »filozofija stvaralaštva neodvojiva od metafizike«, jer: »pogled koji priznaje stvaralaštvo implicira nestabilnost u svetu, mogućnost preobražavanja značenja, vrednosti i stvarnosti«, dok »pogled koji odbacuje stvaralaštvo implicira osnovnu stabilnost svih stvari i nemogućnost radikalne promene«. Ali iz te Hausmanove teze ne proističe mogućnost jedne kritičke i sistematske filozofije stvaralaštva, za koju se on izričito zalaže, kao što iz nje ne proističe ni mogućnost filozofije istorije u istom tom smislu. Što se tiče prve, teološki shvaćene filozofije istorije u našoj tradiciji, kao gledište koje priznaje stvaralaštvo, jevrejsko-hrišćanska koncepcija, na izgled protivrečno, ne dopušta radikalnu promenu, ni preobražaj vrednosti i stvarnosti, već, naprotiv, zahteva i osigurava stabilnost sveg postojećeg u svetu. Istorijska zbiljanja i sva istorija čovečanstva i sveta shvatljivi su samo iz večnog smisla božanskog bivstva, tako da sve stvaralaštvo stvorenja u tome smislu ostaje beznačajno. Otuda je pitanje da li i ta prva teološko-filozofska koncepcija istorije svetoga Avgustina zadovoljava fenomen istoričnosti našeg opstanka, koji je nerazlučivo povezan s fenomenom stvaralačkog.

4. Fenomenologija istorije

Tako nas suočavanje s istorijskim prvom koncepcijom filozofije istorije upućuje, radi odluke, na »fenomenologiju istorije« (Phänomenologie der Geschichte), prema izrazu i gledištu F. Kaufmanna, formulisanom najpre 1931. u jednom u doba nacizma nestalom spisu i zatim ponovo 1963. (in: *Die Philosophie im XX Jahrhundert*, 2. erweiterte Aufl., hersg. F. Heinemann, Klett, Stuttgart 1963). Nije tu u pitanju neka fenomenološka doktrina o istoriji, već fenomenologija kao teorija radikalnog iskustva istorije. To iskustvo se, po Kaufmanu, nalazi i u tradicionalnom modelu istorije i u njemu izraženoj filozofiji istorije, pa ih stoga ne smemo naprosto odbaciti, već iznova upotrebiti. Otuda Kaufman zaključuje da ne možemo odbaciti jevrejsko-hrišćansko shvatanje istorije. On, sledstveno, piše da »za nas može biti posthrišćanske ere, ali prejevrejska i prehrišćanska era je stvar puke afektacije« (op. cit., str 501). Ovo znači da istorijsko iskustvo upućuje na to da se odbaci patos stvaralaštva novovekovnog čoveka, da se porekne mogućnost radikalnih novosti i revolucionarnih preokreta u istoriji i da je jedino mogućna tzv. konzervativna revolucija, naime, čuvanje i obnavljanje osnovnih tradicionalnih ideja i vrednosti u novim istorijskim okolnostima. Otuda se lično delo u istoriji kao organ komunikacije između prošlog, sadašnjeg i budućeg može shvatiti samo kao ponavljanje i obnavljanje tradicionalnih ideja i vrednosti. Tako, po Kaufmanu, ostaje u snazi i tradicionalna jevrejsko-hrišćanska filozofija istorije, iako on formalno dopušta posthrišćansku epohu.

Fenomenologija istorije upućuje na fenomen istoričnosti kao pitanje o istoričnosti ljudske egzistencije. Po Kaufmanu, još nije razjašnjen odnos jedne takve fenomenologije i filozofske antropologije kao ontologije istorijskog čoveka. Ne postoji standardno delo fenomenologije istorije, ali je sigurno da nju i nas ne zanimaju univerzalne istorijske konstrukcije, već fen-

men istoričnosti. Kaufman piše da je »istoričnost naša sudbina kao i naša deviza« (Geschichtlichkeit ist unser Los wie unsere Losung). Prvo suočavanje s fenomenom istoričnosti nalazi se u jevrejsko-hrišćanskoj koncepciji, koja po tome ima za nas obavezujuću snagu, iako je moderni čovek daleko od verovanja u božansku milost i pokajanje na putu spasenja.

Za tezu koju ovde zastupamo, o povezanosti principa istoričnosti s principom stvaralačkog, Kaufman daje lep prilog. On govori o »času rađanja istorije«, držeći se filozofske antropologije kao učenja o bivstvu istorijskog čoveka. Kaufman opisuje i tumači nastajanje istorije čoveka i sveta kao »prelaženje stvorenja (kreature) iz obuzetosti postojanjem na prihvatanje datosti stvari, koje (stvari) nas potpuno ne uslovljavaju, ali zato pogodaju, i od kojih nešto sebi gradimo. Ali tek onda kad od njih napravimo nešto novo, što jedni drugima možemo preneti, kucnuo je čas rođenja istorije iz krila zbiljanja« (ibid.). Prema tome, o času rađanja istorije odlučuje prelaz s creature, sa stvorenja na stvaralačko biće, na čoveka kao *animal creans*, jer kriterijum za taj prelaz je upravo stvaranje nečeg novog od datih stvari, stvaranje ljudskog sveta usred prirodnog okruženja.

Možda je ovde povoljno mesto da se ukaže na dve »osnovne pozicije« u zapadnjačkom mišljenju, u nastojanju da se odgovori na pitanje: šta je čovek? Po E. Finku, prva pozicija se razvila iz antičke metafizike: ona »čoveka primarno posmatra u okviru kosmičkog poretka, u koji on zna da je uvršćen«. Druga pozicija se razvila, kao novi misaoni motiv, u novo doba: u »transcendentalnoj filozofiji« mišljenje i znanje se više nepromišljeno ne unose u opšte bivstvo stvari, tu nastaje odlučujuća cenzura između subjekta i objekta« *Alles und Nichts*, M. Nijhoff, Hag, 1959). Tu razliku treba imati na umu ne samo zbog toga to što sam Kaufman polazi od transcendentaltne fenomenologije, već i zato što se motiv transcendentalnosti u novovekovnom mišljenju pokazuje kao bitno saglasan s principom stvaralačkog, kao i s modernim istoričnim načinom mišljenja. Osim toga, ona prva pozicija kosmološkog načina mišljenja, u novo doba i u našem vremenu obnavlja se kao moderni naturalizam i transitorizam.

Kaufman je, najzad, postavio veoma potrebno pitanje o istorijskom času u kojem se pojavljuje filozofija istorije. Bilo je to doba Avgustina, u vreme propadanja rimskog svetskog carstva, kada postaje problematično razumevanje sveta antike. Usred te krize otvara se pitanje o istoričnosti naše egzistencije, i u to otvoreno pitanje utiskuje se jevrejsko-hrišćanska vizija istorijskog života čovekovog. To, po Kaufmanu i prema našem ubeđenju, upućuje na današnja našu situaciju, na svetsko-istorijsku krizu i preokret, koji je u toku, kada se na nov način otvara pitanje o istoričnosti egzistencije i odbacuje tradicionalna teološka filozofija istorije. Razvija se nov istorični način mišljenja u modernom duhu, već počev od Hegela i Marksa, ili pak, posle iskustva svetskih ratova u našem stoleću, posle pobuna azijskih-afričkih naroda i dr. odbacuje svaki istorizam, i u prirodi traži odlučujući princip smisla postojanja (k. Löwith), u prirodi koja čak po M. Dufrenneu (Difren), garantuje revoluciju.

Duh »konzervativne revolucije«, obnavljanje uz očuvanje osnovnih tradicionalnih vrednosti istorijskog života ljudi napetost između naše intencije i nikada sigurnog ispunjenja, »stalni nemir srca, što bje u svem istorijskom kretanju«, predstavlja ishod dve fenomenologije istorije, koja ne priznaje radikalnu novost i radikalnu istoričnost egzistencije, pa stoga ni princip drugog u jednoj filozofiji ne-identiteta, ali ona, po dubokom istorijskom iskustvu ovog autora, ne nalazi mir ni u tradicionalnoj filozofiji identiteta, u teološkoj filozofiji istorije. Stoga je Kaufman daleko od Tojnisonove odluke da je filozofija istorije, danas kao i ranije, mogućna samo kao teologija. Izgleda da dalje od fenomenologije istorije ne možemo kročiti.

5. Hegelov moderni pojam istoričnosti (povesnosti)

Teza o novovekovnom poreklu principa stvaralačkog, kao i principa istoričnosti, uputila nas je, dakle, na suočavanje s hrišćansko-antičkom tradicijom. Razabrali smo da se prekid s tom tradicijom ili uopšte nije dogodio, s obzirom na principe koje ovde razmatramo, ili su ti principi zaista bili tematizovani i sistematski izloženi tek u naše novo doba, koje po tome zaista prekida s tradicijom. Stoga se moramo prebaciti na tu drugu stranu i pokušati da otuda protumačimo misaoni sadržaj tih novih principa.

Radi razumevawa celog sklopa našeg izlagawa – naime, uvođenja principa stvaralačkog i principa istoričnosti u tradicionalnu filozofiju i zatim njihovog tematskog i stvarnog osamostaljenja u novo doba, tako da se tek od sada može govoriti i o sistematskoj i kritičkoj filozofiji stvaralaštva, kao i o istoričnosti i o filozofiji istorije na radikalno drugačiji način negoli do tada, bez metafizičkog fundiranja i, u tome smislu, posle prekida s tracijom – navodimo još jednom Landmana, koji u sledećim srećnim formulacijama u širokom luku obuhvata celo to stanje problema. U odnosu na hrišćansku metafiziku i filozofski problem istorije i stvaranja, Landman piše: »Tamo gde postoji stvaranje sveta, tu postoji i stalna promena, napredovanje ka novom, istorija«. Ali, po Landmanu, tek u novo doba principa stvaralačkog bio je shvaćen u svom načelnom značenju kao novi princip: »Mišljenje novoga veka otkriva proizveduću snagu u prirodi i u duši« (ibid.). Najzad, on jednim potezom, s gledišta tog istog principa, obuhvata celu modernu epohu: »U tome što svi izlažu jednu filozofiju stvaralačkog, sastoji se veza koja spaja Herdera i Fihtea, Marksa, Ničea, Bergsona i Sartra« (ibid.).

Landman tako pokazuje novovekovni izvor filozofskog principa stvaralačkog i samu filozofiju stvaralaštva smatra jednim predstojećim zadatkom. Trebalo bi to isto sada pokazati za princip istoričnosti. Kriterijum je za nas Hegel i njegova filozofija istorije, u kojoj ne samo da se sažima tradicionalni hrišćansko – antički pogled, s osnovom u hrišćanskoj metafizici, već se prvi put određuje fenomen istoričnosti u modnom smislu reči i nagoveštava kriza koja je dovela do prekida s tradicijom i do radikalno novih pogleda.

Naša teza o novovekovnom poreklu principa istoričnosti u bitnoj je saglasnosti sa Šulcovim tumačenjem Hegelove filozofije istorije i zato se ovde najpre pozivamo na Šulca, (W. Schulz; *PHILOSOPHIE/IN/DER VERÄNDERTEN WELT*, na 72), da bismo zatim predložili svoje tumačenje Hegela i završili u jednoj opštoj perspektivi, koju nazivamo heterološkom.

Po Šulcu, Hegel je upravo otkrio istoričnost (nemački izraz *Geschichtlichkeit* je nezamenljiv, kao *Sprachlichkeit*, koji se takođe upotrebljava za određivanje čovekove istoričnosti). »Hegelovo otkriće istoričnosti predstavlja uopšte jedan nov filozofski početak (Neuansatz)«. Tako je Hegel, po Šulcu, stvarno inaugurisao istorizam. Hegel određuje istoriju prema svom novom pojmu stvarnosti. Nasuprot svoj tradiciji, Hegel uzima da nema ni čvrstog bivanja, ni čvrste stvarnosti, već je stvarnost proces dijalektičkog uzajamnog određivanja subjekta i objekta. Otuda istorija ima osnovni karakter stvarnosti uopšte. Istorija je svuda tamo gde ima posredovanja subjekta i objekta, ona je to posredovanje. Akt istorizovanja (*Vergeschichtlichung*) predstavlja, za Hegela, refleksivnu radnju, taj akt je u isti mah uslov i posledica uviđanja da stvarnost nije nešto prethodno dato, niti se ona kao činjenica može konstatovati. Ja sam uslovljen zbivanjem, ali ja takođe, sa svoje strane, uslovljavam zbivanje. Tako svaka istorijska akcija otkriva moć i nemoguć čovekovu.

Odatle se može razabrati Hegelova ideja istorije, njegov princip istoričnosti, pa je pitanje da li Hegel dopušta princip stvaralačkog u istoriji, što bi, prema našoj hipotezi o korelaciji ta dva principa, trebalo očekivati. Uistinu, povezanost principa stvaralačkog s principom istoričnosti u Hegelovoj filozofiji istorije i u njegovom sistemu uopšte, može se pokazati u sledećim tačkama: prvo, iz strukture same istorije kao promene (*Veränderung*), odnosno kao podrugejačenja (*Veränderung*) u heterološkom pogledu, drugo, prema Hegelovom tumačenju negacije kao negacije negacije ili kao »stvaralačke negacije« i, treće, iz diskrepancije Hegelove filozofske istorije kao sistema i njegovog prikaza empirijske istorije. Pošto sam o drugoj tački pisao sistematski drugde (*»Rang druge negacije«*, Dijalog, 1979), a u trećoj tački u osnovni vladu saglasnost u literaturi, to govorimo o Hegelovom shvatanju promene u istoriji. On to sistematski obrazlaže u svojoj *Logici*, a to kod Hegela znači u metafizici, i to u »Logici bivanja« (*Logik des Seins*) i, u tom okviru, u »Logici egzistencije« (*Logik des Daseins*). S gledišta filozofije istorije, u pitanju je promena kao podrugejačenje, pojava nečeg novog u istorijskom zbivanju, proboj i nastajanje novog sveta kao *drugog*, mogućnost radikalne promene kao revolucionarnog događanja. S gledišta Hegelove *Logike*, u pitanju je logičko-ontološka struktura promene i princip drugog, koji Hegel razmatra držeći se Platona, ali se u tome razmatranju subreptivno osamostaljuje taj princip, da bi ga Hegel definitivno, iz sistematskih razloga, »ukinu« kao jedan moment celine bivanja, čije se jedinstvo u protivrečju misli i održava samo u bitnome identitetu apsolutnog duha. To drugo je moguće i stvarno u istorijskom svetu samo po principu stvaralačkog, i to u filozofiji radikalne istoričnosti i jedne filozofije ne-identiteta, koja se razvila tek posle Hegela. Otuda dvosmislen položaj principa stvaralačkog u Hegelovoj onto-teologiji, odnosno u njegovom sistemu filozofije duha, u kojem se, kao u tradicionalnoj hrišćansko-antičkoj metafizici, stvaralaštvo bitno vezuje za božanski princip: tu je, kao u onoj prvobitnoj jevrejsko-hrišćanskoj viziji, zaista na delu princip istoričnosti, u skladu s tim i Hegel odbacuje zbivanje kao kružno kretanje, ono je za njega bitno napredovanje što donosi nešto, novo. Ali Hegel drugačije shvata princip istoričnosti i otuda mogućnost drugačijeg misaonog izvoda u pogledu shvatanja istorijskog zbivanja kao promene i podrugejačenja. U jednom slučaju, zbog metafizičkog fundiranja, zbivanje ima samo prividno stvaralački karakter, ali zato ostaje otvorena ona druga mogućnost, izvan idealističke tradicije shvatanja stvarnosti kao istorije, gde se zaista može dokumentovati stvaralačka snaga čovekova u postavljanju sveta istorije kao sveta duha.

Svet istorije Hegel shvata kao istoriju duha, čije je bivstvo ravno bivanju; bivstvo (*Sein*) duha kao apsoluta jest bivanje (*Werden*). Ako se, prema jednom poznatom Hegelovom diktumu iz *Filozofije istorije*, pod suncem ne zbiva ništa novo, onda s izlaskom sunca duha sve biva drugačije. Svet istorije je svet duha, i taj svet duha je nastao po stvaralačkoj snazi čovekovo, kao drugo carstvo, kao nešto radikalno novo. Otuda Hegel dopušta nove mogućnosti u istorijskom zbivanju, dopušta prelaz ka nečem drugom kao novom.

Na ranije pomenutom mestu u *Logici*, Hegel na nov način uvodi tradicionalni princip drugog, vraćajući se na Platona u stalnom razgovoru s njim. Taj princip mu je bio potreban da bi razjasnio ono radikalno drugo u odnosu na prirodu: svet duha kao »drugo carstvo«, zatim da bi protumačio logičko-ontološku strukturu promene kao takve u zbivanju bivanja. Promena se može tako razumeti kao podrugejačenje, polazeći od nečega (*Etwas*) što se menja i biva drugačije i drugo. Formalno, što znači suštinski, Hegel određuje promenu izrazom »u-drugome-biti-pri-samom-sebi« (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*), pri čemu je moguće naglasiti ono »drugo«, ili pak »sama sebe«, s veoma različitim misaonim posledicama. Naime, može se naglasiti ono što ostaje jednako sebi u promeni, u bitnom identitetu, ili pak ono što se u promeni menja, podrugejačuje i pojavljuje kao drugo u bitnom ne-identitetu. Hegel ne osamostaljuje princip drugog i ne-identiteta, jer bi to bio jednostran, apstraktan i utoliko neistinit i nedijalektički postupak. Formalno, u skladu s tradicijom, on prozire drugo kao nepostojeće i ukida ga kao jedan aspekt ili moment spekulativno shvaćene celine kao istine. Radi identiteta bivanja, drugo mora da nestane, radi totalnosti bivanja u kojoj se nahodi istina.

Prema tome, svojim dijalektičkim razmatranjem principa drugog, Hegel nije otvorio mogućnost nastajanja nečeg drugog kao radikalno novog, bez posredovanja. Istorijska promena kao podrugejačenje nečeg i pojavljivanje drugog, može se razumeti i protumačiti samo kao posredovanje između nečeg i drugog nečeg, istorija je jedan način posredovanja, ona jeste posredovanje. Otuda u svetu istorije ne može biti revolucionarnih promena. Hegel priznaje samo jednu takvu promenu, i to pojavu duha. Duh kao apsolut ravnosnačan je s božanskim principom. Držeći se hrišćansko-antičke tradicije, Hegel dopušta samo onu revoluciju koja se zbila s Hristovim dolaskom i pojavom hrišćanstva. Otuda revolucija nije pred nama, ona se već dogodila i završila, tako da ostaje otvoren zadatak ostvarenja te revolucije u svetu. Otuda je i za Hegela filozofija istorije mogućna samo kao teologija.

Tek posle Hegela razvija se ideja radikalne istoričnosti, što omogućuje stvaralačko osamostaljenje nečeg drugog, razvija se filozofija ne-identiteta, koja odbacuje bilo kakvo metafizičko zasnivanje, polazeći od iracionalne osnove sveta. Hegelova ideja »Filozofske istorije« polazi od istorijske

stvarnosti kao dijalektički uzajamnog određivanja subjekta i objekta. »Um u istoriji« je nešto što se objektivno ne može naći, već samo spekulativno misliti u totalitetu bivanja kao bivanja, u kojem se mire biće i ne-biće, nešto i drugo, bivstvo i bivanje. »Um u istoriji« je, po Hegelu, moguć samo kao uzajamno delovanje subjekta koji tumači i objekta koji treba tumačiti.

Iz ove poslednje formulacije naziru se sve teškoće Hegelove idealističke pozicije, za koju stvarno istorijsko zbivanje nije moguće bez istorijske svesti, pa, sledstveno, u istoriji nema ni stvaralačkog zbivanja sve dok princip stvaralačkog ne bude filozofski shvaćen. Zbog toga se može reći da Hegelova filozofija istorije formalno ostaje u tradicionalnom tumačenju smisla istorije iz osnove hrišćanske metafizike, dok je do ugrožavanja i napuštanja tog smisla došlo posle Hegela, i to u mišljenju radikalne istoričnosti, u mišljenju revolucije kao mišljenju drugog sveta (prema M. Dufrenneu, un monde autre), polazeći od filozofije ne-identiteta i bez metafizičkog fundiranja dijalektičkog uzajamnog određivanja subjekta i objekta. Tek tada se razvija i filozofija stvaralačkog i *filozofija istorije kao teorija stvaralačkog zbivanja*.

6. Filozofija istorije u heterološkom pogledu

Prema tezi koju ovde iznosimo, filozofija istorije kao mišljenje stvaralačkog zbivanja mogućna je s heterološkog gledišta, koje je u stanju da održi logički i stvarno jedinstvo principa istoričnosti i principa stvaralačkog u tome intencionalnom predmetu. S tog gledišta, ono načelno *drugo* što nastaje u istorijskoj akciji čovekovo, *drugi svet* kao mogućnost revolucionarnog preokreta istorijske stvarnosti, i sâm formalni *princip drugog* što se kao drugi u odnosu na neki postojeći princip razvija u svetu istorije, to postaje *prvi problem* i, tako reći, *prva filozofija* ovoga časa. To drugo je merilo stvaralačke egzistencije, drugo u odnosu na neposredno iskustvo i iracionalnu osnovu sveta, drugo u odnosu na već stilizovan život u kulturi i na postojeće kulturne institucije. Polazeći od bivstvene osnove sveta istorije u »svetu života«, u stalnom nemiru proizvodjenja nečeg drugog od onog što je već proizvedeno i što se na taj način pozitivno otuđuje, u »progressivnoj antropologiji« (Novvalis) izgrađuje se heterološka koncepcija istorije kao stvaralačkog zbivanja.

Jer, čovek je stvaralačko biće, ali on ne pravi istoriju i nema istoriju, već jeste istorija. On ne raspolaže istorijom baš zato što je ona stvaralačka i uvek nešto drugo u odnosu na njegove intencije, na njegovu radnju i njegovu bilo kakav program. Ako smo iz naše tradicije razabrali dve osnovne filozofske pozicije u odgovoru na pitanje šta je čovek, i to kosmologijsku i transcendentalnu, onda je motiv transcendentalnog prihvatljiv samo s radikalno istoričnog gledišta filozofije stvaralačkog. Od svih apriornih uslova našeg saznanja i naše svesti u celini uslova »sveta života«, važi samo istorijski a priori kao stvaralački a priori egzistencije. Otuda nipošto ne proističe patos kreacionizma, jer čovek ne raspolaže istorijom baš zato što je ona stvaralačka i što čovek kao istorijski delatnik čini, a ne zna šta čini. To se vidi iz sudbine novovekovnog čoveka, koji u stvaralačkoj izgradnji svog naučno-tehničko-industrijskog sveta konačno ugrožava sama sebe, iz čega proističe još samo jedan etički postulat: ne učiniti sve ono što se može učiniti. Kao što kritičko pitanje ne zna za granice, osim za one koje čovek sam sebi postavlja, tako u stvaralačkoj delatnosti čovekovo samoograničenje spada u stvaralaštvo.

