

ovog istinskog života ostaje i uvek će ostati polna ili bračna ljubav.

Mada je erotika »višeg reda«<sup>1</sup> bila Solovjova egzistencijalna tema, u njegovoj misli istovremeno je bio prisutan jak moralistički element. Solovjov je očito tražio i ostvarenje hrišćanskog morala u »punoći življenja«, te je saobrazno svom zahtevu, poistovetio polnu i bračnu ljubav. Ali, ostvarenje punoće življenja i vlastitog smisla ljubavi nemoguće je bez preoblikovanja čitave spoljne sredine. Stoga, integracija individualnog života, po ovom »filozofu svejedinstva«, nužno zahteva istu takvu integraciju u sferama društvenog i kolektivnog života; Kao što u individualnoj ljubavi dva različita, ali ravnopravna bića služe jedno drugom ne kao negativna granica, već kao pozitivno ispunjenje, tako i »socijalni organizam«<sup>2</sup> mora biti za svakog svog člana ne spoljna granica njegove delatnosti, već pozitivno oslonac i ispunjenje. Šta više, kad su socijalni kolektiviteti u pitanju, Solovjov će reći da se radi o daleko savršenijem liku ovaploćene ideje svejedinstva.

U okviru ovog, sveopšteg »univerzalizma«, pojedinačni čovek može »preporoditi«<sup>3</sup> svoj individualni život u istinskoj ljubavi, samo skupa i zajedno sa svima drugima, što nam nadasve kazuje da je i u Solovjova prisutna ova, samoruskoj misli toliko svojstvena ideja kolektivnog spasenja.

Dakle, iz toga što se i najdublje, najsnažnije »izbijanje«<sup>4</sup> ljubavi izražava u uzajamnosti dva nadopunjujuća bića, po Solovjovu, nikako ne sledi da ovaj uzajamni odnos može da odvaja i osamostaljuje sebe od svega ostalog kao nešto samodovoljno. Naprotiv, takvo osamostaljenje jeste propast ljubavi, jer sama po sebi polna ljubav, pri svemu svom subjektivnom značaju, jedino je prolazna, iskustvena pojava. Zato, iskustvu spoljašnjih osećanja mora biti suprotstavljen, ne apstraktan princip, već jedno drugo iskustvo — *iskustvo vere*. Solovjov će, pri tome, ustvrditi da samo »doslednim činovima svesne vere«<sup>5</sup> ulazimo u zbiljsko saodnošenje sa oblašću istinski suštastvenog, (a, preko njega naravno, i u istinsko saodnošenje s »našim drugim«<sup>6</sup>).

Jedino tako, u svesti može biti zadržana ona, već pomenuta bezuslovnost drugog lica za nas, pa prema tome i »bezuslovnost našeg sjedinjenja s njim«<sup>7</sup>.

a, ova »bezuslovnost«<sup>8</sup> drugog lica za nes, otkriva se nehotično i neposredno u »ljubavnom patosu«, koji pak, dolazi i odlazi, dok vera ljubavi večno ostaje.

Ukoliko prihvatimo ovo Solovjovo shvatanje da se delo istinske ljubavi pre svega, zasniva na veri, opravdano se možemo upitati na šta se odnosi vera u ovom slučaju, te šta zapravo znači verovanje u bezuslovnost, a samim tim beskrajni značaj drugog lica za nas.

Odgovor na ova i slična pitanja u Solovjovom filozofskom sistemu nije teško pronaći. Tako, čitamo sledeće: »Priznati bezuslovni značaj datome licu ili verovati u njega (bez čega je nemoguća istinska ljubav) možemo samo utemeljujući ga u Bogu, prema tome, verujući u samog Boga i u sebe kao onog koji ima u Bogu središte u koren svog bića«<sup>9</sup>.

A, sâm Bog, kao jedinstven i razlikujući u sebi svoje drugo, to jest sve što nije On sam, sjedinjuje u sebi »sve«, kao jedno drugo jedinstvo, različito, mada ne, i u potpunosti odvojeno od prvobitnog Božjeg jedinstva. U odnosu na Boga, ovo *drugo jedinstvo*, po mišljenju Solovjova, jeste *pasivno, žensko*, te kao »*čista praznina*«<sup>10</sup> ili ti, »*ista mogućnost*«<sup>11</sup> prima svoju potpunost od božanskog života. Ova večna Ženstvenost koju Solovjov naziva Sofijom, i nije ništa drugo do, telo Božije, materija Božanstva koja je prožeta načelom Božanskog jedinstva. Ali, ukoliko u osnovi ove večne Ženstvenosti leži *čisto ništa*, onda je za Boga *ovo ništa* većito skriveno likom apsolutnog savršenstva primljenog od Božanstva. Međutim, večna Ženstvenost nije samo pasivan lik u Božjem umu, već i jedno »živo duhovno biće«<sup>12</sup> koje vlada svom potpunom moći i delovanju. Upravo zbog toga, Solovjov će sav svetski i istorijski tok nazvati procesom njenog utelotvorenja u velikoj mnogolikosti oblika i stepena.

Sofija kao živi ideal Božije ljubavi, koji prethodni našoj ljubavi, sadrži u sebi tajnu njene idealizacije, jer u samoj istinski shvaćenoj polnoj ljubavi ova božanska suština dobija sredstvo za svoje konačno poslednje ovaploćenje u

individualnom čovekovom životu. Odatle, prema Solovjovu potiču i svi oni »blesci nezemaljskog blaženstva, ono strujanje čudesne radosti kojom je praćena čak i nesavršena ljubav i koji je čine, čak i nesavršenu, najvećom nasladom ljudi i bogova — hominomu divomque voluptas«<sup>13</sup>.

Solovjov ovim poručuje da predmet naše istinske ljubavi nije jednostavan već dvojak: kao prvo, volimo savršenu večnu Ženstvenost kao nebeski predmet naše ljubavi, i kao drugo, volimo ono prirodno ljudsko biće koje pruža živi lični materijal za realizaciju prve (idealne ljubavi). Na taj način istinska ljubav je nerazdruživo i uzlazna i nizlazna (amor ascendens i amor descendens).

Mističko zasnivanje dvostranog obeležja ljubavi, po Solovjovu rešava i pitanje mogućnosti ponavljanja ljubavi. Naime, dok je nebeski predmet naše ljubavi samo jedan, uvek i za sve jedan te isti — večna Ženstvenost, dotle ovaj erotski mislilac dopušta mogućnost postojanja ljubavi od prolaznog značaja prema nižem biću, istog ženskog oblika, ali zemaljske prirode. Važno je samo to da, ova Božanska suština uvek nađe put za svoje otelotvorenje u jednom od mnogih, konkretnih ženskih oblića.

Vladimir Solovjov kao hrišćanski mislilac izrazite kosmološke orijentacije, neraskidivo je povezao istinski preporod ličnosti, to jest, po-

bedu konačnosti, s preporodom svekolike Vaseljene. A, povezujući u ideji vaseljenske *sizigije* (veze), individualnu polnu ljubav s istinskom suštinom sveopšteg života, Solovjov je po sopstvenom priznanju ispunio i svoj neposredni zadatak, tj. odredio smisao ljubavi, (pošto se pod smislom bilo kojeg predmeta, prema Vladimiru Solovjovu, podrazumeva njegova unutarnja veza sa sveopštom istinom).

U onoj meri u kojoj se bude ostvarivala ideja svejedinstva, nužno će slabiti svi oblici lažne podeljenosti ili zatvorenosti u prostoru i vremenu. Stoga, slobodno možemo reći da je ovaj ruski filozof, smisao ljubavi video u pobedi nad smrću i dostizanju večnog ličnog života. Time i sama energija pola u ljubavi erosu postaje da bude ona koja rada, te vodi ličnoj besmrtnosti.

Dakle, polna ljubav nije sredstvo ili oruđe istorijskih ciljeva, ona ne služi ljudskom rodu. Njeno pozitivno značenje mora se pre svega, temeljiti u individualnom životu. Solovjov se usprotivio tradicionalnim hrišćanskim shvatanjima o polnoj ljubavi kao sredstvu vrste, dok s druge strane, ne primećuje, kako polna ljubav u njegovoj racionalnoj filozofskoj konstrukciji postaje, ako ne sredstvom, onda bar, jednim od brojnih posrednika koji doprinose otelotvorenju svejedinstvene ideje.

## misao vremena

Jovan Arandelović: »POVESNO MIŠLJENJE«  
BIGZ, Beograd, 1989.

### nikola kajtez

Knjiga *Povesno mišljenje* Jovana Arandelovića je obimna studija istraživačkog saznanja (njegovih oblika i dometa, njegovog nastanka u novovekovnoj filozofiji, odnosa prema pojmovima raspravljanja, utopijskog mišljenja itd.), povesnog razumevanja utemeljenja saznanja (sa glavnim akcentom na odnos sistema i otvorenog mišljenja i odnos »mišljenja u odlomcima«<sup>1</sup> i utemeljujućeg saznanja) i njegovog napredovanja od prevarne svesti do povesne misli našeg vremena (uz detaljnu analizu ovih pojmova i naznaku njihovih mogućnosti u budućnosti). Posle ove kratke informacije o osnovnoj intenciji knjige (intenciji o kojoj se, uzgred budi rečeno, eventualni čitalac može preglednije i detaljnije obavestiti već listajući njen sadržaj), izložiću one momente koji su, po mom mišljenju, najinteresantniji.

Na samom početku, Arandelović nastoji da naglasi koliki značaj pridaje onom što naziva povesnim mišljenjem i povesnim pristupom. On, naime, ističe da su oblici mišljenja određeni povesnim vremenom i da ni produbljenom razumevanje samog povesnog mišljenja i njegove suštine nije moguće ako bi se zapostavio odnos prema konkretnom liku vremena, te da je filozofiji, koja nastoji da ne zaostaje za svojim vremenom, nedovoljna osnova koju joj pruža dijalektičko mišljenje, a potrebna ona, koju pruža povesno mišljenje. Ocenjujući neodrživim verovanje u mogućnost potpuno pouzdanih temelja koji u apsolutnom smislu izmiču svakoj sumnji, a koje je verovanje u osnovni novovekovnog optimizma u pogledu neograničenih mogućnosti metodskog mišljenja, Arandelović primećuje da je kritika ideologije (kao bitan momenat povesnog mišljenja) dobar primer takvog mišljenja koje ne prihvata mogućnost oblika i struktura nezavisnih od filozofije jednog vremena, njenih mogućnosti i ciljeva. (Ideologizovanom mišljenju se društveni odnosi čine kao jednom zauvek uspostavljeni, tako da ono nije povesno mišljenje). Zato povesno mišljenje uvek iznova istražuje dostignuta saznanja, otkrivajući njihova, nikad konačno dovršena povesna značenja. Time se ono određuje kao u biti kritičko mišljenje. Arandelovićev zahtev za permanentnim promišljanjem i osmišljavanjem izvornog značenja povesnih ideja, suštinski je na tragu onog živog i antidogmatskog mišljenja koje nastoji da leći sklerozu jedne »pseudofilozofije«<sup>2</sup> nazvane »voluntaristički idealizam«<sup>3</sup> i da shvati

konkretne sinteze (otkrivene u iskustvu) »samo unutar jedne pokretne i dijalektičke totalizacije koja nije ništa drugo do istorija«<sup>4</sup> ili »postajanje-svetom-filozofije«<sup>5</sup> (Sartre). Povesna misao treba da se, u svakoj konkretnoj povesnoj situaciji, postavlja u skladu sa svojim osnovnim načelima, što će reći da prevarna svest ne pruža zadovoljenje inertnom mišljenju naviknutom da prosto preuzima. Odnos prema filozofskom »nasledu«<sup>6</sup> može biti stvaralački i »podanički«. Nema nikakve opasnosti po originalnost i samobitnost jedne misli činjenica da je ona pod snažnim uticajem neke filozofije. Ako se, međutim, umesto »istraživanja same stvari«<sup>7</sup> ostane na ukočenom verovanju u njenu svećmoć, onda od nezavisnosti mišljenja više nema ništa.

Arandelović utvrđuje značenje pojma istraživanja i detaljno razmatra njegov odnos, kako prema dijalektici u izvornom, sokratovskom značenju reči (ili »veštini raspravljanja«<sup>8</sup>), tako i prema dijalektici u njenom savremenom značenju (uspostavljenom u klasičnoj nemačkoj filozofiji). On nalazi da se čitav period saznanja povesnih odnosa može podeliti u tri faze: u prvoj, presudan značaj ima raspravljanje; u drugoj, istraživanje se postepeno osamostaljuje u odnosu na njega i samo postaje najvažniji izvor i suština saznanja, a u trećoj, dijalektičkim poimanjem koje nastoji da pokaže celinu odnosa, postižu se krajnji dometi. Utopijsko mišljenje je rezultat tog dijalektičkog poimanja, a nikako istraživanja. Podozrivost prema njemu je nedostojna filozofija i čoveka, ali je ipak bilo potrebno sačekati utemeljenje povesne misli našeg vremena da bi se osmislile povesne mogućnosti čovekovog delovanja i postojanja, odnosno, da bi se omogućilo to utopijsko mišljenje. Jedino povesno mišljenje je u stanju da pravilno shvati pojam istraživanja, i to tako što ga određuje kao primereno mogućnostima saznanja jednog određenog vremena. Pošto se istraživanje ne može odvajati od stepnja izgrađenosti odnosa u tom vremenu, jasno je da ne postoji i ne može postojati idealni, jednom za svagda dati opšti oblik istraživanja, čije bi polje primene i važenja bilo neograničeno — kao što to želi da pokaže nepovesno mišljenje.

Arandelović, u okvirima novovekovne filozofije, najvažnijom linijom smatra onu koja vodi od Kanta, preko Hegela do Marksa. Sa Kan-

tom se javlja zahtev za ograničavanjem apsolutne moći iskustvenog i za priznavanjem značajja ideja u osvetljavanju saznanja novog, za priznavanjem onog, što saznanje donosi samo, bez pomoći iskustva. U tom smislu Kant uvodi pojam transcendentnog, kojim označava saznanje suprotno iskustvenom. U onom saznanjnom polju u kojem vladaju principi morala, zakonodavstva i religije, ideje čine samo ljudsko iskustvo i saznanje tek mogućnim. Tako je iskustvo »matu privida«, pa čovek ne može zakone o onome što »treba da čini«, izvoditi iz onog »što se čini«. Time je uspostavljena kritička misao, kritička filozofija. Sa Hegelom na scenu stupa spekulativna misao, gde je saznanje u stanju da novo shvati tek kada ga prepozna kao ishodište jedne razvijene celine koja se bitno ostvarila u povesnom toku. Najzad sa Marksovim mišljenjem stiže se do povesne misli (po kojoj novo nije nedokučivo saznanju čak ni pre svoje stvarne pojave), ali to više nisu, kao kod Hegela, njeni prvi koraci, ona tu više nije ograničena na ono što se dovršilo u svom razvoju. Arandelović smatra da je iskustveno saznanje kod Hegela preterano obezvređeno, i da je to razlog što on nije u stanju da proširi polje delovanja povesnog mišljenja i na ovo najvažnije područje povesnog događanja, te da time prevaziđe podvojenost saznanja i čovekovog delanja. Današnje povesno mišljenje, koje za svoje oblikovanje ima da zahvali dijalektički utemeljenoj kritici građanskog sveta, koncipira projekat istinske ljudske zajednice. Zaključak koji se ovde izvodi je da se razina povesnog mišljenja može dosegnuti samo jedinstvom iskustvenog i utopijskog, odnosno razuma i uma.

Razmatrajući odnos sistematskog i fragmentarnog mišljenja, Arandelović ne apsolutizuje vrednost i značaj nijednog od ova dva pri-

stupa. kao što prihvatanje sistema ne znači poricanje ogleda, »mišljenja u odlomcima«, tako ni izlaganje (čiji je najviši oblik sistematsko prikazivanje) ne znači poricanje slobodnog i nespontanog zanosa, tragalačkog i esejističkog mišljenja. Naprotiv, upravo bogatstvo i raznovrsnost filozofskih oblika je ono što treba sačuvati, što filozofiju čini moćnom. (Ipak, ovde se nalazi da današnja filozofija nije utemeljujuća i sistematska, već esejistička i fragmentarna i da ona nastoji da opravda taj svoj pristup, da bude što osmišljenija u ogledima, dijalozima, fragmentima).

Zadatak filozofije našeg vremena je utemeljenje metode povesnog mišljenja sveta koji tek stvara svoje povesne mogućnosti. Cilj pred kojim stoji današnje povesno mišljenje je utemeljenje »misli našeg vremena«. Misao našeg vremena nastaje kao rezultat ovladavanja stvarnim oblicima života. Postavlja se pitanje mogućnosti uspostavljanja celine naučnih i filozofskih saznanja u okvirima povesnog mišljenja. Ostaje nejasno mogu li se, u okviru jednog mišljenja, pomiriti kako suprotstavljeni metodološki pristupi kao što su onaj kojim nauke o čoveku teže da dokuče *antropos* i onaj kojim ga nastoji dokučiti filozofija sama. Ovde imam u vidu Marksovo upozorenje da se »predmet, stvarnost, čulnost« ne trebaju uzimati samo u obliku »objekta ili neposrednog sagledavanja«, već i kao »ljudska čulna delatnost«, »praksa«, dakle »subjektivno«, i Sartrovo upozorenje da je čovek u antropologiji »objekat, dok je u filozofiji objekt-subjekt«. Pošto se čitavo ljudsko polje ne iscrpljuje time što se čovek proučava kao objekt, nauke o čoveku proučavaju parcijalnog čoveka, a to je već nešto što filozofija ne može da prihvati. Doduše, projekat uspostavljanja celine svih oblika saznanja je tek u povolu, a nadom u neslućene mogućnosti filozofskog mišljenja, ova knjiga se i završava.

našeg jezika postane instrument poezije, da nam otkrije svoju latentnu muziku«.

Matićev pesnički izraz blizak je živom i okretnom savremenom govoru. Reči, koje imaju tu moć da nam u svakom drugom čitanju i drugom pojavljivanju daju i drugi smisao, radovale su Matića. U njegovim promišljenim ponavljanjima i vraćanjima, u razdvajanjima, prepolovljavanju, pa delimično ili punom udvajanju sintagmi i rečenica, veznici i rečice imaju očiglednu ulogu. Reči su, kod Matića, u nedoumici, kolebaju se između dva poretka, jer pripadaju i jednom i drugom, ali istovremeno. Otuda i dolazi utisak da sve teče, da se sve talasa, kao u pesmi »Da poremeti red«:



Jasmina Stojanović

## zamenica smrti

Dušan Matić: »KONAČNA JESEN«,  
»Prosveta«, Beograd, »Globus«, Zagreb, 1988.

### zoran đerić

»Živeti i prestati živeti, zapravo su imaginarna rešenja. Postojanje je drugde.« Sada, kada se, osam godina posle smrti Dušana Matića (1898 — 1980) pojavila njegova (do sada ne objavljiva knjiga) »Konačna jesen«, ove rečenice, kojima se završava Bretonov »Manifest nadrealizma«, više su nego primerene. I Matić je, neprestano, brisao granice: između ostvarenog i neostvarenog, između stvarnog i mogućeg, pa i nemogućeg; između života i smrti. Nemogućnost određivanja granica svakodnevnog egzistencije i lirskog ja, u središtu je Matićeve pažnje: između časa i časa, između sebe i sebe, između mene i mene, između mene i tebe, između nas i života. To postojanje između očigledno je i na planu metafore.

»Konačna jesen« Dušana Matića, kako stoji u napomeni, samo je delimično objavljiva u književnim listovima i časopisima (nešto malo za života pesnika i više fragmenata posthumno). Knjigu je, u potpunog saglasnosti sa Matićevim nacrtom, uz strogo poštovanje njegovih naknadnih intervencija, kasnijih varijanti, dopuna, priredio za štampu, pogovorom i komentarima dopunio Draško Redep. On je, ako smemo da se poslužimo površnom identifikacijom, kolažnog tipa, kao i neke od ranijih Matićevih knjiga (»Laža i paralaza noći«, »Bagdala«), ilustrovana pesnikovim crtežima, i sadrži pesme, eseje, zapise, pisma, beleške, napomene ili nešto slično. I za nju, kao i za najveći deo onoga što je napisao Dušan Matić, može se reći da se nalazi između: između manje ili više priznatih i onih zamišljenih klasifikacija i kvalifikacija književnosti.

Sledom Matićevih tekstova, iz prednadrealističkog, nadrealističkog i posleratnog perioda, do današnjih dana, zapaziceмо njegovu odanost nekim, jednom iznađenim i iznijansiranim rešenjima i nizovima simbola. Započevši pobunom (nadrealizam) a završava osluškivanjem najistančanijih naslaga i iskustava u

našem jeziku i kulturi. Lepotu, ali i tragičnost našeg postojanja nose ta iskustva.

Nije sad prilika da govorimo o vernosti ili izdajstvu nadrealističke poetike, ali treba pomenuti jedan postupak koji je, bar se meni čini, Matiću omiljen a Novica Petković ga je ilustrovao na sledeći način: »Okolo svojih nekada izgovorenih (napisanih) reči nadrealisti uspostavljaju, naknadno, celovitiji vremensko-životni kontekst, ali iz retrospektive koja omogućuje da se iz reči izvuku oni smislovi koji nagoveštavaju značajne ili sudbonosne događaje koji će tek doći. Prospektivno gledano: oni će tek doći, ali nisu ni tako jasni, ni predvidljivi; retrospektivno: oni su se već zbili, jasni i određeni skupa sa onim što im je prethodilo. Mešajući u potaji ove dve perspektive, nadrealisti stvaraju utisak da su reči pomešane sa stvarnošću, jer skupa sa komadima života i uspomena kojima ih okružuju — one postaju deo istorije, koja se ne odvija nezavisno od njih.« Tako se, recimo, u poglavlju »Krstasi prolaze kroz Beograd«, nalaze stihovi zapisani u rasponu od 1928. (čak!) do 1978. godine.

Nadrealizam je bio Matiću škola mišljenja, a ne cilj po sebi. U periodu nadrealizma i prelaska na tzv. socijalni plan, on nije objavio ni jednu knjigu. Posvetio se »razmišljanjima o zaboravu« i teorijskim proučavanjima. Tek kada je sve prošlo, kada je pauk zvan srpski nadrealizam uklonjen sa pesničkog neba, ostala su primećena i njegova najvrednija tkanja: pevanje i mišljenje Dušana Matića. Tako, na primer, Jovan Hristić veruje da Matićevi tekstovi, pored toga što nas uvode u saznanje, predstavljaju i jedan od najčistijih lirskih uzleta naše moderne poezije: »Nijedan naš pesnik nije do te mere umeo da iskoristi sve mogućnosti koje pruža naša sintaksa, još uvek ne kanonizovana strogim pravilima reda i rasporeda reči u rečenici. Matić je, čini se, učinio da sintaksa

Prijatelj  
U nedelju neće doći neće doći neće Rastko  
Ni Ivanka  
U nedelju Dunav teče  
Zaborav će leno teći kao senka preko trave  
Svako veče  
Preko trave  
Dunav teče...

Neke Matićeve pesme tragaju za drugim glasom, za dijalogom sa bićem koje je u nama. Cesto, glasno, polemiše sa sobom, sa hiljadama mogućnosti koje se postavljaju pred njegov glas, pred njegovu moć izbora. U svom stihu i stilu stalno priređuje čitaocima munjevit prelaske sa jedne jezičke ravni na drugu, pri čemu se javljaju nepredvidljivi smislovi. Poezija se, kaže Matić, jedina usuduje da kaže onaj čovekov totalitet koji stoji iza svega. Poezija je munjevita istina koja, istovremeno, nudi i sumnju, pokazujući kako niko nije u stanju da saopšti tu tzv. celu istinu, koja nikom i nije potrebna: »Poezija nije istina koja se dokazuje.«

Na jednom mestu u »Konačnoj jeseni« Matić piše o predašnjem, nesvršenom vrmenu koje, po Faustu, nosi u sebi melanholiju i čini ličnom i prisnom prošlost o kojoj govori. Po prošlosti koja dugo traje, toj melanholiji, fragmentarnosti, heterogenosti i po još koječemu, Matić je blizak postmodernom senzibilitetu. Ma kako paradoksalno zvučalo, »Konačna jesen« ne pripada nadrealizmu i prošlosti, već beskraju, ali i pronicljivim čitaocima savremene književnosti, podjednako.