

Кит 182
Увб.ф. М 700

Универзитет “Св. Кирил и Методиј” – Скопје
Филозофски факултет

**Онтолошкиот доказ
и германската класична филозофија
(докторска дисертација)**

**Кандидат:
Дејан Ничевски**

**Ментор:
Проф. д-р Ферид Мухиќ**

Скопје 2001

Онтолошкиот доказ и германската класична филозофија

(апстракт)

Обично, кај интелектуалците не постои преголема солидарност. Тоа произлегува од фактот дека блискоста кај луѓето претежно се должи на некој заеднички успех, на некоја здружна победа. Погледнете ги вистинските воени или планинарски другари, или членовите на некој бележит спортски тим;- тие се подготвени да загинат еден за друг. А филозофите си поставуваат превисоки цели: ум и умност, доблест и праведност, и тн. Бидејќи наведените нешта се постојано деградирани од она што мнозинството го поставува како *стварност*, интелектуалците се чувствуваат како перманентни губитници. Затоа, тие се нервозни и дезориентирани. Често усвојуваат и правила што ја омаловажуваат нивната работа. Ете, некој смислил дека уште пред почетокот од дисертацијата, докторантот треба на една страничка да ги (с)умира своите научни резултати, и да покаже дека умее истото да го стори и на некој странски јазик. Разбирливо.

Ама според својата природа, филозофијата не е резултативна. Мислителот не треба да скрши џам, ниту да триумфира со пет спрема нула. Во филозофијата, сè е така како што си е. На Институтот за *филозофија*, приложив уште една *филозофска* книга. Овојпат, таа е од сферите на метафизиката, или онтологијата, или историјата на филозофијата. Дали овие пар “или” (ex, да беа Лили) означуваат дисјункција или синонимизација? Дали историјата на филозофијата е пред сè експозе на метафизиката, или историја на онтологијата? Не дадов егзактен одговор ниту на претходново прашање. Само укажав дека тие филозофски дисциплини имаат многу заеднички теми. Во нив спаѓа и проблематиката која ја именував како *метафизика на онтолошкиот доказ*, или *хенолошка метафизика*. Таа има ресурси за надминување на спротивностите помеѓу теизмот и атеизмот. Нејзините квалитети некако умеат да го отшколуваат умот. Кога со метафизичка култура ќе стапите во историјата на филозофијата, вие веќе не се интересирате дали некој бил поголем материјалист од својот колега;- централните филозофски идеи ви стануваат поважни. Едноставно, човек може да си нарама некоја благодарна тематика и со неа да прошета низ историјата на филозофијата. А што видел и доживеал – докторатот ќе ви раскаже.

Ontological proof and the German Classical Philosophy

(Summary)

In the good old times, people used to say: "You have so many years, and you are still did not done anything for your immortality." Now, when the Earth definitely contents more human beings then it is necessary for common happiness, the wishes for personal immortality are more amoral then ever before. But it does not mean that we should stay away from the pretension for "philosophical immortality". In other words, I was trying to write an excellent book, or a creation that deserves to outlive authors mortal existence. Did I do that? – I feel sorry for modesty, but this is a rhetorical question. Knowing the truth, I am not waiting for the answer. If You want to read real philosophy, You would not be disappointed from my dissertation, named like *Ontological proof and the German Classical Philosophy*.

It is a book about onthology and history of metaphysics. Once again, You can look on the boring problems of Being. You can see thoughts about the status of metaphysics in history of philosophy and opinions for thinking and being, proof and proving, analitical and sintetical judgments, "things-in-itselfs", reality and possibility, God and atheistic terms for onthological Absolute, causality and freedom, categories, ideas, reason, mind and perfection... From all that, I did not invent anything. Only, the quality of my treatment of the eminent philosophical problems is on much higher level than You can meet in the most of the other philosophical writings.

Besides the interesting preface and introduction, my thesis has two main parts. The first one refers for six episodes from the history of onthological argument before the German Classical Philosophy. You have fine studies about Parmenides, Anselm, Descartes, Spinoza, Leibniz and Wolff. After that, You are well prepared for the Germans.

They are also a nice company. Kant made all the problems. In the *Critique of Pure Reason*, he creates his greatest victim: traditional, or non-critical metaphysics, lost in the space and time. Kant had a moral duty to save that old lady. She could not be based on the "impossible" onthological proof; she must find another, transcendental way of existence. That way was Kants philosophical sistem. Somebody was satisfied from Kants sistem, somebody has not that feeling. Fichte was on the middle. He says that Kant is a big teacher, but he (Fichte) wants more liberty, more self-foundation. That was the motive of Fichtean philosophical project. The motive was adolescentical, but *Ich-Philosophie* was not so bad. How could it be: we have respectable sophisticated result from an almost mad motive?

The answer is in the metaphysical culture. If You have methaphysical competences, the unity of thoughts would not be far away. Man could not study philosophy without the important metaphysical questions. The success of Fichte depends on his metaphysical education;- because he had that education, he was able to give a correct philosophical form to his expectations. Philosophy is not exact science, but proportions are not forbidden. Therefore, we can say that the quality of philosophical thinking increases with the metaphysical culture of the thinker. If You are more involved in the traditional metaphysics (or in the metaphysics of the onthological arguments – it is almost the same), You have

better chances to do a philosophical masterpiece. If You want an ontological proof for that, read the works of Schelling, or Schopenhauer. Hegel is not so nice, and Feuerbach is not so classical.

Maybe, You will notice that on the end, everything is reduced on the authors favorite philosophers. It is a true. But for example, B. Russell did not have any argument for his attitude that Schelling is not important for the philosophy;- I have solid arguments for contrary thesis. Heidegger had no reason to exclude Schopenhauer from German Classical Philosophy;- the inclusion of Schopenhauer is a logical decision. The army of Hegelians had no base for proclamation that Hegel is the purpose of all intellectual history;- I remarked that Hegels attack on Kant was barbarous, and that many components of Hegels doctrine was ambitious, anoriginal and wrong. I pointed out that as a critic of traditional philosophy, Feuerbach is not extremely triumphal. Perhaps, for their opinions, Marx and Engels had a sociological justification, or a political excuse. But in philosophy, we dont need a solution for burying the past;- more advisable is to explore the themes and methods for the understanding of the historical philosophical treasures.

For the pharaonical concept of life, You must have an imposant number of slaves, to help You to build your pyramid. I dont like to exploate people, especialy not the members of my family, but it was the neccesary condition for my dirty job. I am also thankful to Žarko Trajanoski for his unreasonable and unselfish help during the many years of my meaningless philosophical atempts. What can I say about my mentor, the magnificent professor Ferid Muhić- I would never be like him. He gives more than an encyclopedic knowledge: he gives fine psychological support, positive energy, loud songs and jokes that takes You away from the preasure. If I find that spirit in a gentle body of a young woman, I would definitely recommend her to my good neighbours.

23. – 12. – 2001.

Онтолошкиот доказ и германската класична филозофија

Содржина:

Предговор	3
Воведни размислувања	10
а) За насловниот сврзник.....	14
б) Онтологијата како генерална метафизика.....	18
в) Проблемската реконструкција и нејзините барања.....	27
1. Секвенци од историјата на онтолошкиот доказ	
1.1. Парменид, или единството на мислењето и битието.....	34
1.1.1. За чесните ексклузивности.....	36
1.1.2. Категориите на постоењето.....	51
1.2. Круната на схоластиката.....	56
1.2.1. Формулата на Кентерберскиот владика.....	60
1.2.2. Анселм и Гаунило.....	64
1.2.3. Кој бог е докажан со Анселмовиот доказ?.....	67
1.3. Cogito и Декартовата трета медитација.....	70
1.3.1. Бог како консеквенца на субјектовото себепотценување.....	72
1.3.2. Онтолошките мотиви на суверената самосвест.....	80
1.4. Спиноза и храброста на спекулативната теологија.....	86
1.5. Лајбницовите компромиси.....	99
1.6. Кристијан Волф: идентитетот и каузалноста.....	112
2. Онтолошкиот доказ во германската класична филозофија	
2.1. Критиката на чистиот ум и критиката на онтолошкиот доказ за Божјото постоење.....	119
2.1.1. Аналитичките и синтетичките априорни судови.....	125
2.1.2. За “неможноста” на онтолошкиот доказ за Божјото постоење.....	133
2.1.3. Онтологијата и позитивната религија.....	147
2.2. Онтолошкиот доказ во Ich-Philosophie.....	159
2.2.1. Спецификациите на трансценденталното гледиште.....	160
2.2.2. Аналогиите и архитектониката на филозофскиот систем.....	170
2.2.3. Некои разлики помеѓу Фихтевата и Шелинговата <i>Јас-Филозофија</i>	179

2.3. Случајот Хегел.....	188
2.3.1. Хегеловите пропусти при критикувањето на Кантовата филозофија.....	191
2.3.2. Супстанцијата како субјект: динамизација на идентитетот.....	198
2.3.3. Логиката и логосот.....	205
2.3.4. Онтолошкиот доказ во Хегеловата филозофија на религијата.....	211
2.4. Шелинговата одбрана на онтолошкиот доказ.....	216
2.4.1. Писмата за догматизмот и критицизмот.....	217
2.4.2. Филозофијата на идентитетот.....	225
2.4.3. Поимот и идејата – Платоновска реплика.....	233
2.4.4. Сојузот на филозофијата и религијата.....	239
2.4.5. Шелинг и Хегел.....	247
2.5. Конвенционализмот како основа за негацијата на спекулативниот Бог: Шопенхауер и Фоербах.....	257
Библиографија.....	280

ПРЕДГОВОР

Наспроти тенденциите на превидувачкото мноштво, духовноста на големата филозофија не останала незабележана. Иако практичниот живот постојано инклинира кон безмалку контрадикторната сложенка на мали, или просечни филозофии, предноста на периодите во кои мислата го наоѓала својот адекватен израз останува суверена. Во таа насока, германската класична филозофија е мошне уверлива демонстрација. Нејзините квалитети се афирмација на најзначајните вредности; оттаму, разбирливо е што истите беа насетени и од идолопоклонските настроеници. Нивните обиди за регрутирање на идоли од филозофските редови би можеле да ги означиме (парафразирајќи го А. Дима) како прогресивна операција на мешање на сопствената шира со добро вино. Сепак, ако вредностите на класичната филозофија се неопходни за човековата самоизградба, тие не треба да бидат само обожувани, туку и апсолвирани. Последново достигнување беше нужна, никогаш остварена претпоставка на оние кои мислеа дека го нашле исходштето од германскиот идеализам. Без филозофска елаборација, нивните пронајдоци беа конфирмативни со политичкиот редуccionизам кој, од своја страна, честопати ги оправдува непромисленостите укажувајќи на временските притисоци. Но, тоа оправдување не е особено ценето во филозофијата; затоа, не е чудно што неговите поборници, толкувајќи го идеализмот, прераснаа во интерпретациски антипарадигми. Славната определба на германскиот идеализам како мисловен одраз на француската револуција веќе не бара посебни коментари. Ако нејзиниот контекст овозможува некакви смисловни корелации (освен чифт крајно воопштени аналогии), тогаш останува само разгледувањето на идеализмот низ призмата на проблемите на слободата. Притоа, прогресивистичката шема е неприфатлива: споредувајќи ги, на пример, Кант и Хегел, ни се наметнуваат регресивистичките показатели. Тенденциозноста со која се нагласуваше “идеалниот” карактер на слободата во класичната филозофија (заради поентирањето со политичките императиви) беше еднакво контрапродуктивна. Под рака со неа врвеше и нималку рафинираната доктрина за атеизмот како нужен услов на слободата, или дури како идентичен со неа. Таа доктрина (способна да пронајде атеистички индикации и кај Христос), ги прекоруваше филозофите на германскиот идеализам за недостаток на атеистичка смелост. За неа, силината на нејзините увиди ја укинуваше потребата за читање на она што поумните луѓе го изнеле за односот меѓу филозофијата и религијата. Космополитичките резултати се видливи: арматура на неслобода со отсуство на свеста за неа. Филозофските резултати се невидливи; - дали оттаму следува апсурдноста на еманципаторски ориентираната рецепцијата на идеализмот?

Реторичноста на прашањево се темели врз подразбирливоста на негативниот одговор. Но, образложението на

последниов може да биде мошне корисно. Тезата за исцрпеност на интерпретативните ресурси е обично последица на цивилизацискиот замор, пресликан врз оние кои, без филозофска дистанца, се претоксифицирале од неговото влијание. Обилноста на споменативе ресурси ја проблематизира и исцрпливоста - да не зборуваме за исцрпеноста. Реченово важи и за можностите во рамките на посебните толкувачки модели. Практичното и филозофското значење на слободата, заедно со нејзината инволвираност во класичната филозофија, доволно го легитимираат обидот за нејзино херменевтичко принципиелизирање. Кои беа неостатоците на неговата конкретна изведба?

Скицирањето на споменативе пропусти е најлесно остварливо со посредство на релевантна компаративна инстанца. Таква погодност е проблематиката на стварта по себе. Мислителите кои комуницираа со германскиот идеализам аријадинизирајќи ја функцијата на проблемот *Ding an sich*, филозофски го декласираа социо-политичкиот корпус. Иманентноста на критиката не е вредност по себе, туку во пропорција со својствата на критикуваното. Ако овие се фасцинантни (како во класичната филозофија), тогаш пристапот кој е речиси гаранција за иманентноста треба да се претпочита. Тој би морал да ја мотивира работата врз темелните филозофски категории, обезбедувајќи им на интерпретираните мислителите автентичен живот. Оттука е извесно дека промашувањата на слободарската теорија беа ненужни. Орвеловската конструкција според која сите проблеми можат да бидат предмет на филозофијата, но, некои проблеми се пофилозофски од другите - не го гибнува основниот принцип на посрамотената теорија, кој е далеку од деминутив на филозофичноста. Сепак, наспроти темите поврзани со стварта по себе, кои нудат инхерентни филозофски перспективи, квазиреволуционерните духовни комплекси оставаат кутар впечаток на неродна почва, која загубила нешто суштествено, напуштила нешто што не смеела да напушти. Од неа непосетеното бојно поле се нарекува *метафизика*.

Дијагностицираниов аутизам објаснува зошто сциентизмот, политичката индоктринација и модерните колумбовства (чија синтагма "крајот на големите..." ќе стане вистина после смртта на последниот умен човек), се наполно глуви за звуците на *prima philosophia*. Затоа настапи долгата пролет на фалсификатите за германската класична филозофија, од типот на фоербаховството, Раселовата "Историја на западната филозофија" и бисерната теза за тероризмот на максимата "*Sapere aude!*". Скудноста на нивното метафизичко образование ја детерминираше нивната дребникава некомпетентност. Мислечката несамостојност бараше толкувачка помош во склад со антиметафизичките афинитети: Хегеловата насилничко-макијавелистичка страна беше максимално соодветно и систематски развивана. Нејзиното влијание ја одржуваше илузијата дека е филозофски неоспорливо: во некои држави, дури и библиотечните материјали беа одредени според Енгелсовите

памфлети против Шелинг. Варварските интереси упорно работат врз претворањето на изворите на европската култура - во села без кучиња. За перципирање на нивната ништожност нема потреба од инвентистички новости. Ако некое конте вреви со софизми кои се побиени уште од Платон, нам ни е доволно да го познаваме Платон. Метафизички однегуваниот ум е божествен елемент кој создава идентична филозофија.

Применети на германската класична филозофија, претходниве сознанија зборуваат во полза на проблемски реконструктивната интерпретација. Таа треба да ги лоцира клучните места од кои се отвора целината на испитуваниот предел, витализирајќи го своето присуство во историјата на метафизиката. Единството на метафизиката и нејзината историја беше потенцирано токму од трансценденталната филозофија. Секако, мислителите кои ја игнорираат разликата меѓу емпириското и трансценденталното, емпиризирајќи ги трансценденталните ставови - запаѓаат во историографизам: кај нив, историјата на трансценденталната филозофија не е трансцендентална филозофија. Но, пред да ги разгледаме оздравувачки обединителните консеквенци од Кантовата определба на метафизиката, неопходни се уште некои разграничувања.

Поучното опитно единство меѓу филозофијата и нејзината историја понекогаш ја проширува историјата на филозофијата опфаќајќи и нешта кои се необединливи со вистинската филозофија. Неговите зафати се одржуваат заради споровите околу граничните подрачја на филозофијата, често ненаклонети кон умските солуции. Меѓутоа, првата филозофија *per definitionem* ја подразбира дистанцата меѓу себе и искусствените хибриди. Она што последниве го кажуваат (одобрувајќи го единството на филозофијата и нејзината историја), главно се сведува на тезата дека историчарот на филозофијата мора да биде и филозоф, мајстор на својот занает. Ваквиот старечки труизам правилно ја утврдува нужноста од компетентна мисла; но, не кажува ниту збор за самото предметно единство.

Според општото мнение, претходнава слабост беше надмината од извесни варијанти на "апсолутниот идеализам". Критиката на неговото единство на филозофијата и нејзината историја не ја оправдува неговата глорификација. Единството има проективен и демонстративен аспект: во апсолутниот идеализам, првиов е максимален. Оттаму се јави можноста за инфилтрирање на дисконфирмативни содржини, прифаќани на сметка на логичките закони. Демонстративниот аспект од историско-филозофското единство беше секако незадоволен од идентификувањето на филозофијата и нејзината историја како самоизлагање на Апсолутот. Кантовата *Критика на Чистиот Ум* имаше доследно решение; нејзините заслуги беа признаени од Шелинг.

Имено, Кант ја одредува метафизиката како наука која го трансцендира секое можно искуство. Нејзината независност има и

структурно образложение: тоа се синтетичките судови a priori, или метафизичкото во метафизиката. Оваа, "...барем според својата цел, се состои само од синтетички ставови a priori".¹ Кантовата одредба на метафизиката подразбира соодветно сфаќање на поимот "искуство"; но, тоа е возможна експанзија на поимот на одредуваната наука. Бидејќи метафизиката не може да биде изведена од другите науки и бидејќи е одредена автоинтенционално (како што покажува и курзивниот дел од предмалку цитираната Кантова реченица) - уважувањето на нејзиниот етимолошки аргумент е сосем коректно, непровокативно за критиката која му ја упати Шопенхауер.² Според Кантовата определба на метафизиката, кралицата на науките е достапна на искусственото историчарство. Изучувањето на метафизичките ставови, или историјата на метафизиката, останува беспредметно за секој пристап поинаков од изворното филозофирање. Содржините на метафизиката можат да се конструираат или реконструираат само спекулативно. Ergo, елиминирана е секоја историја на метафизиката што не е во единство со спекулацијата. Кога Кант, во предговорот од *Пролегомената за секоја идна метафизика*, се оградува од "ученковците, за кои историјата на филозофијата (стара и нова) е сета нивна филозофија",³ тој ја напаѓа токму групата која ја узурпира историјата заради компензирање на своите недостатоци. Во аналоген контекст, во преднапомената од *Приказот на мојот систем на филозофијата од 1801*, и Шелинг го пејоративизира отсуството на каков и да е дух освен историскиот. Меѓутоа, бескрупулозните чкрабала се осмелија да ги обвинат Кант и Шелинг за "немање на историска смисла"; во одбрана на обајцава филозофи, околниот плебс не ги зеде предвид ниту нивните колосални интерпретации, ниту префинетиот усет за историско-филозофските проблеми. Ако судот на филозофската јавност (вечно сличен на атинскиот од 399 г. п.н.е.), имаше барем делумна претстава за клеветената метафизика, ќе сфатеше дека е соучесник во проста дискредитаторска досетка против трансценденталната филозофија. Историцизмот дотурка до тврдењето дека историјата на метафизиката е услов за самата метафизика;- теза која е рамна на бладањето дека физиката е услов за појавата на природата. Каузализацијата на единството на метафизиката и нејзината историја не може да започне поинаку освен од метафизиката: историјата на било која наука без самата наука е историја на ништото. Исихастицизмот би завладеал со целата филозофија, ако предуслов за секое филозофирање би станало апсорбирањето на историско-филозофскиот тоталитет. (Скициранава полемика ја има својата сила во кантовскиот контекст кајшто значењето на поимот *историја* е мошне блиско до

¹Kant, Immanuel, *Kritika Čistog Uma*, Bigz, Beograd 1990, str. 42 или Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1926, str. 51 или Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Bell and Sons, Ltd, London 1974, str.12

²Šopenhauer, Artur, *Svet kao volja i pretstava*, I/2, Grafos, Beograd.

³Kant, Immanuel, *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb 1953, str. 7.

некреативното прераскажување. Инаку, сечие индивидуално учество во науката е под влијание на нејзината историја; исклучоците се резервирани само за апсолутните творци на пред нив непознатите науки... Но, од аспект на она што самата наука го кажува, извесно е дека таа е создател на својата историја; спротивното гледиште е контрадикција.)

Видовме дека Кантовата определба на метафизиката овозможува демонстрација на нејзиното единство со историјата на метафизиката. Аплицирани врз германскиот идеализам, барањата на метафизичкиот топос не се антиисториски: тие само го метафизицираат филозофското беседништво. Искуствените акцидентални поврзувања кои ги сочинуваат неметафизичките истории се привремена и лажлива замена за духовното единство.

Отвореноста кон историјата на метафизиката подразбира и контакт со теологијата - наука која имаше големо значење за метафизичките системи. Германскиот идеализам создаде врвни дела кои го претставуваа односот меѓу филозофијата и религијата. Сепак, тежиштето на метафизиката првенствено се приклонува кон спекулативната теологија и рационалната психологија. Просветителските интерпретации на Кант велеа дека тој ги побил последниве две дисциплини. Развојот на споменатово толкување стаса до означување на Кантовата *Религија во границите на чистиот ум* како недоследност *per excellence*. Независно од ставот за правилноста или неточноста на нивното учење, интерпретацијата на Кант не смее да ги отфрли спекулативната теологија и рационалната психологија; - во спротивно, нештата на кои "Кант им нанесол решавачки удар" ќе останат непознати, и не ќе знаеме што да мислиме кога некој ќе ги изедначи со инквизицијата. Нужноста на калкулирањето со спекулативната теологија и рационалната психологија особено се наметнува заради фактот дека идеализмот после Кант не ги делеше просветителските впечатоци за Кантовите заслуги; неговата рецепција на бриљантниот филозоф беше многу подлабока.

И покрај допирните точки на спекулативната теологија и рационалната психологија (некаде се среќава и нивното совпаѓање, или изедначување на Бог со душата), нивното значење за реконструкцијата на германскиот идеализам не е рамноцено. На психологијата непосредно влијаат евдемонолошките мотиви; овие не беа задушувани од идеализмот. Хегеловата самофална дума дека "филозофијата мора да се варди од барањето да биде утешлива"⁴ не е детерминанта на класичната филозофија. Меѓутоа, согледувањето на општата архитектоника на мислата (суштествено за сфаќањето на метафизичките системи), ја првостава спекулативната теологија како онтолошки соговорник на метафизиката. Историските реперкусии на германскиот идеализам доминантно го задржуваат онтолошкото ниво. Од друга страна, неговите антиспекулативни консументи ја земаа предвид

⁴Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987, str. 8.

само позитивната религија, не обрнувајќи внимание на вишата метафизичко-теолошка поврзаност, карактеристична за германската класична филозофија.

Увидот во констатирана поврзаност е интерпретативна потреба; но, истиот не е услов за идеализмот или за класичноста на филозофијата. Шопенхауеровото означување на сопствената филозофија како идеализам (наспроти нејзиното конвенционално прифаќање под името “волунтаризам”), не смее да се отфрли со укажување на стилските посебности на Шопенхауер. Проблемските основи на изјавите аналогни на следнава: - “Во секој случај, јас не гледам дека во филозофијата нешто се збиднало во периодот помеѓу Кант и мене; затоа непосредно се надоврзувам на него”⁵ - треба да бидат побарани, со оглед на консеквенциите кои нивната евентуална точност (целосна или делумна), би ги имала за одредбата на германската класична филозофија. Шопенхауер инсистира врз регресивноста на покантовската линија која од Фихте и Шелинг води кон Хегел: филозофијата на последниов според Шопенхауер е “... пародија на схоластичкиот реализам и спинозизам...”⁶ Цитиранава дисквалификација бара од читателот согласност на која мора да ѝ претходи увид во предметот; затоа, таа не може да се акцептира како толкувачко правило, кон кое е апостериорна. Бидејќи Шопенхауер не влијаел на настанокот на од него критикуваната покантовска линија, туку се дистанцирал од неа со мошне остри оценки кои не дозволиле поширока елаборација на сопствените темели - неговите коментари не овозможуваат проблемска реконструкција на германскиот идеализам, во која треба да се побараат премисите за нивната верификација. Но, Шопенхауер иницира барем две релевантни прашања во врска со општиот статус на германската класична филозофија. Првото се однесува на одредувањето на споменатава, за кое социјалистичката мисла понуди само една догма на клубот на љубители на Хегеловата филозофија. Второто прашање (сосем спротивно на претходнава догма) претставува сомнеж дека покантовската филозофија се развила без разбирање на Кантовата филозофија. За да не се смета дека Шопенхауер е осамен во ориентацијата против филозофите кои следат веднаш по Кант, потсетуваме дека во извесна смисла Кант и Хусерл се негови истомисленици. Пред непотребното повикување на Кантовата старечка нетрпеливост и Хусерловиот радикализам во научната строгост, одбраната на покантовскиот идеализам мора да ги пронајде содржинските причини за несогласувањата, скриени зад лаконските реплики.

Заради сознанијата кои главно се совпаѓаат со оние изнесени за Шопенхауер, ние не можеме да ги прифатиме Хусерловите забелешки како принцип за иманентна реконструкција на германскиот идеализам. Во *Кризата на*

⁵ Тоа се зборови од воведот на Шопенхауеровата *Критика на Кантовата филозофија*. Вид. Šopenhauer, *Svet kao Volja i Prestava* I/2, "Grafos", Beograd 1984, str. 199.

⁶Šopenhauer, Artur, *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990, str. 20.

европските науки и трансценденталната феноменологија, Хусерл вели дека “спекулативниот идеализам ја прескокнал задачата конкретно и аналитички да ја испита актуелната субјективност, како онаа за која феноменалниот свет има значење,- што правилно сфатена не е ништо друго туку - да изврши феноменолошка редукција и да ја придвижи трансценденталната феноменологија.”⁷ Видливо е дека Хусерловиот приговор за пропустот на спекулативниот идеализам претежно зависи од сфаќањето за вредноста на трансценденталната феноменологија, иако би било попожелно да зависи од самиот идеализам. Натаму, приговорот за неконкретност и неаналитичност може да се сфати и како аверзија кон спекулацијата која се занимава со највишите општости. А задачата на мислата би морала да се состои во поврзувањето на метафизичките системи и аналитичките достигнувања.* Притоа, единствено метафизичката едуцираност на анализата може да постави валидни критериуми за разграничување на синтезите кои настанале без претходна акумулација (и оттаму обидите за кларификација на нивната подробна структура по правило констатираат противречности), и општостите кои редовно укажуваат на величествената конзистентност на мислата.

Овие општости се јадрото на германската класична филозофија, индикативни поаѓалишта и телос на иманентното толкување. Но, од смисловната и значенската обилност на филозофските општости произлегува и комплексноста на методот кој треба да нè доведе до нив. Оттука, неопходно е да напоменеме дека досега изложениве упатувања кон експликативното средиште на германскиот идеализам претставуваат негови општосно најблиски премиси;- множеството на нивните овде изнесени претпоставки не дозволува нивна идентификација со адекватната методска целост. Сепак, сумирањето на споменативе премиси “навредливо јасно” ја покажува нивната функција во експонирањето на тематскава идеја за вртокот на проблемската реконструкција на германската класична филозофија. Кажано со рекламаторски полисилогизам: ако бараме формула што според својата внатрешна нужност го одржува единството на метафизиката и нејзината историја, ако притоа сакаме да го сочуваме усетот за традиционалната тематска синтеза на филозофијата и највишите мисловни домени на религијата, ако ни е потребна проблематиката што ја реактивира најзначајната епоха од германската филозофија – тогаш е извесно дека содржините што се навестувани од темата *Онтолошкиот доказ и германската класична филозофија* би морале (доколку се коректно интонирани) да дадат извонредно адекватен одговор на наведените барања.

⁷Husserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac, Dečje novine 1991, str. 213.

* Патем, основната грешка на позитивизмот беше есапот дека вториве треба да ги негираат и обесмислуваат првиве.

ВОВЕДНИ РАЗМИСЛУВАЊА

Зависниците можат да бидат спокојни: изгледа дека на светот не постои ништо што е независно во апсолутна смисла. Дискутабилно е и постоењето на она што не зависи од ништо друго освен од себеси. Граматичката и политичката употреба на терминот *независност* се крајно релативни, безмалку сосем погрешни. Според популарните сфаќања за филозофијата, таа треба да обилува со суверени ставови, со секогаш и секаде употребливи мудрости или со контекстуално независни тези. Луѓето си сакаат ефектни сентенци што можат да бидат цитирани во секоја пригода; најдобра им е онаа филозофија која е најпогодна за кафеанските конверзации. Најмалку омилено е филозофирањето што се наоѓа на далеку повисоко рамниште од она што соодветствува на примитивните потреби на секојдневието. Разбирлив е слободољубивиот копнеж да се биде независен од споменативе детерминанти. Но, низ сопственото излагање, квалитетната филозофија е токму објективација на *зависноста*. Суптилната мисла укажува на поврзаноста на нештата; таа ја демонстрира зависноста на последиците и не ја прекинува каузалната низа сè додека нејзините членови имаат филозофска важност. Класичната поставка на причинско-последичното објаснување се среќава во предговорот од *Светот како волја и претстава*.

Од своја страна, и предговорот на оваа книга (напишан 1995 година) ја има неопходната консеквентност и единство на мислата; - затоа, евентуалните корекции и дополнувања кои до сега можеа да настанат не се вметливи без нарушување на првонаведените особини. Вербата во сопствените планови и способности е нужен услов за прифаќање на нерамноправната борба против познатите фактори што се трудат да ја обесмислат интелектуалната работа. Во однос на предговорот, натамошното излагање веројатно ќе се разликува само во темпераментот: проценувањето на актуелната филозофска ситуација има поинаков емоционален тоналитет одошто размислувањето за перенијалните метафизички проблеми.

И љубовта кон мудроста е најубава кога е спонтанa, непринудена. Во принцип, неизвесно е дали таа може автентично да настапи како организирана општествена дејност. Човек не знае што е полошо: отсуството на обмислен филозофски живот или приземноста на опортунистите кои го симулираат социјалното присуство на филозофијата. Работите бездруго не се онакви какви што треба да се; - тоа е констатација со која безмалку секој се согласува. Вајтлинг ја применил на човештвото; истата може не само да се конкретизира, туку и натаму да се воопштува. Кои се премисите на толку природниот став за разликата помеѓу ова што е и тоа што треба да е?

Во прв ред, тука е егоизмот. Кај човекот, тој е извонредно силен бидејќи умот главно се занимава со можностите, не

останувајќи при сувата стварност. Изразот “земја на можностите” е голем комплимент за секоја држава. Луѓето му се радуваат на утрото како почеток на дневните шанси; новороденчето восхитува поради можностите што се пред него, а натажува доколку тие се драстично лимитирани со неизлечива болест, инвалидитет или бесперспективен социјален статус. Непријатни се утрата што потсетуваат на безнадежноста на денот; по правило, тие се интелектуалистички монопол и хендикеп. Колку повеќе сознава, човекот е посвесен за она што го нема, што тој не е и нема да биде. Апстрактно, можностите се безбројни; реалноста не дефинира како пропаст на нашите можности. Слободните животни се обично пријатни за гледање затоа што претставуваат остварување на своите потенцијали. Луѓето се далеку од комплетирањето на тоа што можат да бидат, и оттаму ни делуваат некако прикратено, скусено. И егостот ја гледа дискрепанцијава, но, себичната визура ја фаворизира неговата благосостојба; поединечното стасување до последнава за него означува универзален идентитет на битието и требањето, завршување на одисејата на апсолутниот дух... Воопштувањето е корисна операција; лошо е кога ситната душа се претставува како макрокосмос.

Бидејќи судот што важи за целината не мора да важи и за деловите, она што е вистинито за човештвото не мора да биде вистина за секоја индивидуа. Некои си го заслужуваат тоа што им се случува; други си минуваат многу подобро одошто треба, и нивните жалби се непристојни. Често увидуваме дека некој човек е застрашувачка деградација на непроценливата вредност што во одреден контекст ја поврзуваме со поимот *човештво*. Крај луѓето што немаат глобални идеи и императиви за редот, праведноста и човечноста, филозофот се чувствува стеснето, придавено. Постојат надворешни и внатрешни ограничувања: првите претежно се однесуваат на физичката слобода и на слободата на говорот. Јавните медиуми се специјализирани за манипулација со консензусот што е во полза на споменативе слободи: неподобниот говор може да биде кажан, но, ако веќе мора да биде пренесен, ќе се појави во време, место и контекст кајшто е лишен од сериозно општествено значење. Ако прифатиме дека медиумски најекспонираните поединци не се најквалитетните претставници на *human generis*, стасуваме до тезата за суштественото социјално ограничување или оневозможување на поарните луѓе. Слаба утеша е надежта дека тие некогаш и некако ќе дојдат до израз. Во назначенава ситуација, виновниците не се екстерно ограничени, туку оние кои нив ги ограничуваат, односно луѓето со внатрешни лимити, ограничени по себе, суштества на кои обично мислиме кога со разочаран и гневен призивок ја употребуваме синтагмата *ограничени луѓе*. Од задоволителна дистанца, тие се интересен истражувачки феномен. Таа дистанца е тешко достижна и веројатно не може да биде одржана;- затоа, филозофите само од немајкаде се преправаат дека им е интересно.

Проблемот на *sancta simplicitas* не е малечок, ниту краткотраен, ниту недоволно општ за да биде предмет на филозофијата. Злото и лошото имаат бесконечно многу форми, и кој знае дали сите тие можат да бидат опфатени со поимот *ограниченост*. Сепак, уште малку ќе останеме при суштествата кои се супсумирани со него. Тие постојано превидуваат некои соговорникови можности, концепции и доблести. Не го дослушуваат она што им е зборувано, туку вашите беседи ги подложуваат на некој свој внатрешен превод со кој сте во немерлива загуба. Тој процес е условен од неегзактноста на интелигенцијата, а особено е потенциран од множеството на компоненти што таа ги подразбира. Протежноста е поинаква: за да дознаеме кој од споредуваните двајца е повисок, доволно е да поседуваме аршин. А за да се докаже дека Хегел е поголем филозоф од Кант, односно дека авторот на *Критиката на чистиот ум* бил надминат (укинат и сочуван) од Хегел, за тоа е потребна многугодишна работа која – ако е коректно поставена - ќе ве увери во апсурдноста на почетната теза. Во секој од нас понекогаш затајуваат туѓите замисли, пораки и поенти. Често сме напуштени и од расположението за комуникација со врвните уметнички остварувања. Склоноста кон убавината може да биде психички инхибирана од глетките на нејзиното перманентно уништување. И тогаш не треба да изумиме дека заморот, повреденоста или повлеченоста се разликуваат од непринудената, “безусловна” ограниченост на мнозинството.

Ако светот е претстава на субјектот, извесно е дека различните субјекти немаат исти претстави, ниту исти светови. Свеста може да биде и покорен слуга на приземните социјални функции. Во многу случаи, успешноста на индивидуалната борба за опстанок во општеството зависи од степенот на редуцираноста на мислењето. Најтешките времиња за интелигенцијата се оние во кои нејзиното биолошко опстојување е условено од предавството кон себеси. Човекот што се определил за живеењето има големи обврски кон своето општествено функционирање; често се наоѓа комплетно проголан од нив. Секоја од социјалните релации си има своја специфичност; – токму поради бројните животни посебности, претенциозно е тврдењето дека целосно сме запознале некого и дека знаеме што е најдобро за него. Снаодливоста е персонална доблест; Хомер уверливо посочил на нејзината важност. Сепак, највештите општествени функционалисти се најподложни на данокот на социјализираноста: изграден само според нивните практичарски потреби, нивниот свет е лишен од духовната широчина и по правило е крајно неинтересен. Поопштествениот човек не е идеал, туку жална реалност.

Евидентно е дека современата цивилизација претставува изобличувачка реинтерпретација на учењата од Киничката школа. Како најблиска до божествената, киничарите ја наведуваа состојбата на максимална ослободеност од материјалните потреби. Напротив, потрошувачкото општество тежнее кон

укинувањето на духовните потреби, а како компензација ги нуди фалсификатите што спаѓаат во купопродажните процеси. Сократовиот коментар за множеството на непотребни нешта бил испровоциран од пазарските дрангулии; во катадневната свест, истиот коментар се јавува по повод најзначајните човекови мисловни креации.

Квалитетните контемплативни светови се ретка драгоценост. Всушност, до нив не може да се стаса по патот на социјалната критика; поради нејзиниот стремеж кон нефилозофските науки и конкретноста, таа не смее да се зема како примарна филозофска методологија. Но, валидните согледби на автентичното филозофирање можат да бидат комплементарни со социјалните просудувања или констатации на безвредното, па дури и да се фокусираат кон една заедничка поента или филозофско исходиште. Ако понижувачки ограничението е она што најмногу ни пречи и не навредува во праксата, истото е неприфатливо и во теоријата, а особено треба да биде презирано во најопштата наука. Најголемите филозофии се широки сфери во кои мисловните достигнувања си го наоѓаат своето вистинско место.

Претпочитаниов концепт директно води кон историјата на филозофијата, кон своевидна музејска филозофија или колекционерство на духови. Последниве нешта можат да се изговораат со анимозитет при кој музејското или историското се поистоветува со тоа што е минато и мртво. Луѓето ги имаат предвид божемните истории на филозофијата што настанале според политичките императиви или можат да бидат дедуцирани од сознанијата за некој конкретен општествен период. Вистинската историја на филозофијата е конструктивистичка дисциплина. Како награда за доброто директорување во филозофските музеи, некои остануваат во нив; други си одат... Временската дистанца ни помага да увидиме дека судбината на филозофот се сведува на две алтернативи: галеријата или забравот.

Описот на задачите на филозофијата може да се разликува според интендираните предмети, според должината на експозето, неговите образложенија и уметничките доблести. Накусо и полуалегориски кажано, целта на филозофијата е стасувањето до богатството на интелектуалните содржини. Суштински, филозофската методологија е барање на начинот на кој мисловните драгоцености ќе ни станат потребни, или неопходни. Бидејќи и духовните потреби се внатрешна, органска категорија, тие однадвор можат да бидат само поттикнати, а никако создадени и успешно пренесени. Смешни се суштествата на кои општествената позиција им налага да се преправаат дека имаат инхерентни интелектуални потреби.

Веројатно поради традиционално надредениот однос кон телесноста или материјалноста (или физисот во потесна смисла), *метафизиката* се покажала како најпогоден методолошки и телеолошки водач на филозофијата. Сме виделе филозофии што немале абер од метафизиката; но, не постои метафизика која

воедно не е филозофија. Нема ништо поприродно од ставот дека врвните вредности на мислата првенствено престојуваат во примарната филозофија. Сите еминентни филозофи се метафизичари, независно од афинитетите на јавноста која понекогаш умее да протежира терцијални опции. Следствено, стремежот кон најдобрата наука мора да се соживее со метафизичките теми; токму тие ја авивираат историјата на филозофијата.

Има очигледни и документирано сведоштва за резултатите на мислителите кои сакале да опстанат во филозофијата, а воедно да му избегаат на она што класиката го утврдила како нужно. Изгледа дека поуките постојат за да бидат игнорирани. Низ сопственото искуство на заглибеност во повремени филозофски правци и привремените жаргони, некои антиметафизичари стасуваат и до одреден традиционален филозофски проблем, а потоа се чудат: како можело во нивната оригиналност да им се инфилтрира нешто што е старо и познато, или како можеле да ѝ се вратат на науката од која уште на почетокот се апстрахирале!?

Во некои современи насоки на мнението, човек се чувствува како затвореник кој не знае што е пострашно: дали криминалците кои таму ги среќава, дали изолацијата од поарните луѓе, или сознанието дека тамошните осуденици постојано го отфрлаат клучот од сопствената зандана. Веројатно, најлош е впечатокот од вештачкото надоместување на филозофската неспособност, кое во академската пракса обично се одвива во два чина. Првиот е препишувањето, или натрупувањето на познатите мудрости. Во моментите на добра волја, ние би му простиле и на синкретизмот, само кога неговиот повод не би бил содржан во изградбата на уште една штетна кариера. Второто замачкување на очите настанува откако лаикот си го кажал своето, па погледнал во филозофскиот лексикон и видел дека таму фигурираат некои имиња чие споменување би му го зголемило угледот. Така се народија трудовите кои номинално кореспондираат со мнозина филозофи, а реално со никој.

Не е тешко да се согласиме дека некои начини на живеење и размислување не ја стимулираат вистинската комуникација со врвните духовни достигнувања. Приговор е особено сериозен кога со право се однесува на одредени застранувања во филозофијата, или на случаите кога поединците со грешна слава и божемна компетенција го негирале она што требало да биде афирмирано. Од своја страна, авторот на оваа книга верува во ресурсите на метафизиката и знае уште многу од причините за нужниот дебакл на нејзините супститути.

а) За насловниот сврзник

Коментирањето на насловот е рутинска постапка на оној кој е повикан да го покаже своето знаење за одредена тема. Во таа насока, некои наслови се благодарно информативни; други се

мистериозно интригантни. Студентот кој треба да зборува за *Сознајниот проблем во науката и филозофијата на поновото време* (книга чиј автор е Ернст Касирер) веројатно може да се снајде и да одговори со интелегентни експозиции на насловот, бидејќи во него се дадени филозофско-дисциплинарни, општи и темпорални одредници на темата. Поднасловите можат да бидат уште попрецизни, како оној на шестото поглавје на најпознатата Волтерова книга: *Како е приреден убав auto-da-fe, за да се спречи земјотресот, и како Кандид го истераа по задникот*. Од друга страна, звучните наслови од типот на *Феноменологија на духот, Битие и време, Битие и ништо* и тн. претежно говорат за претенциозноста на нивните автори. Професорот по филозофија кој ги пропагира споменативе дела нема морално право од своите ученици да бара тесно специјализирани, егзактни наслови;- таквото барање би било недоследно, би ги омаловажувало надежните студенти поткусувајќи ги нивните амбиции.

Сепак, чесно е потенцијалниот читател, односно човекот кој првично ќе го дознае само името на авторот и неговата творба, да биде благовремено известен за она што го чека во непознатата книга. Јасната поставка на работите е особено полезна за почетниците во филозофското размислување;- неискусните можат со години да се обидуваат да совладаат некое од таканаречените големи филозофски дела не увидувајќи дека херметичноста на четивото нема потекло во ценетите мисловни длабочини, туку во позерството, непрецизноста, херостратизмот и недомисленоста. Против наведените опасности, одговорната едноставност при фокусирањето на тематската задача може да се препорача. Но, иако едноставното е традиционална тема на рационалистичките умувања, филозофските проблеми бездруго не се едноставни. Потребите на децидноста треба да се помират со слободата на мислењето и со познатата општост на филозофските ставови. Кон терминот *компромис* младите луѓе обично чувствуваат омраза, а старите – некој вид на изнудено почитување. Обата аспекти соодветствуваат на возраста, а нивните нарушувања често оставаат непријатен впечаток. Младиот компромисер делува како човек кој прескокнал суштествен и валиден период од сопствениот живот; лидерството во националистичка партија е најлошото што може да се случи со стариот бескомпромисник.

Разбирливо е дека неодреденоста на филозофскиот наслов по правило потекнува од стремежот кон (сé)опфатноста. Притоа, систематизацијата за која насловот само асоцира дека е потребна, доаѓа со следствената содржина. Естетичките афинитети кон возвишеното, убавото или елегантното обично произведуваат неодреденост што како таква може да се идентификува со првоспоменатата, но според премисите бездруго се разликува од неа. Романтичарски гледано, ниту вистинољубивоста не смее да биде послонна од калофилијата; жални се луѓето на кои им е доделена прозаичноста.

Среќавајќи ја формулацијата *Онтолошкиот доказ и германската класична филозофија*, неупатениот веројатно по

инерција смета дека првиот дел од конјункцијата не се однесува на ништо друго освен на онтолошкиот аргумент за постоењето на Бог. Всушност, синтагмата *онтолошки доказ* има повеќе можни значења што ќе бидат испитувани во текстов. Таа означува доказ што го дава онтологијата, доказ за основниот поим на филозофската наука, и, оттаму, нејзино своевидно самоосновање. Се работи за доказ за битието којшто потекнува од Парменид, а подоцна во христијанството бил апсолвиран и преуреден во аргумент за Божјото битие, или во доказ за Бог како битие. Во германската класична филозофија, онтолошкиот доказ од предмет на негаторска критика прераснува во гледиште, ниво на филозофирање или филозофски правец, обид за спекулативно самодоволно излагање на мислата.

Навестеново општо толкување на синтагмата *онтолошки доказ* може да биде делумно образложено и на следниов начин: При анализата на одреден термин, ние го разликуваме неговото етимолошко значење и (со оглед на актуелната употреба на тој термин) неговата конвенционална страна. Прифаќањето или отфрлањето на теоријата за конвенционалниот настанок на етимолошката структура на термините во случајов не е релевантно. Во идеална ситуација, етимолошкото и конвенционалното значење на терминот се совпаѓаат. Нормално, стварноста е далеку од идеалот, и две значенски линии најчесто се диференцираат. Конвенционалната употреба на терминот може да биде негово воопштување (коешто умее и да ги пречекори етимолошките граници) или фокусирање; присутни се дејствениите разлики што одат до спротивноста и противречноста. Школуваната вербална самосвест не е услов за смисловноста на обичајните отстапувања од етимологијата. Спонтаниот народски жаргон известува за говорниковиот воспитно-образовен и професиско-економски статус; објективирајќи ги расположението и намерите на говорникот, неакадемскиот збор е најчесто поречовит од кодифицираниот. Меѓутоа, разбирањето на асоцијативната слоевитост на секојдневниот жаргон зависи од сродното искуство на слушателот; ако тоа отсуствува, мора да биде надоместено со обемна херменевтичка работа. Со оглед на просторно-временските дистанци помеѓу испраќачот и примателот на филозофската порака, лаичкиот говор е неекономичен. Кажаново е дефанзивна аргументација во полза на етимолошката надреденост над конвенционалниот говор. Офанзивното нагласување на етимолошката структура на терминот во филозофијата постои бидејќи последниов служи за изведување и развивање на неговите консеквенци. Затоа, ако нема дополнителни одредници, терминот треба да биде сфатен како целина на можностите на сопственото значење. Следствено, конвенционалноста не може да принесе ново правилно воопштување на терминот, туку само спецификација или неавтентичност во однос на неговата етимологија. Изгледа дека комбинациите помеѓу народскиот и етимолошки доследниот говор придонесуваат против монотонијата на текстот. Тогаш кога тие

комбинации се филозофски обмислени, самото разликување на хетерогените елементи го насочува читателот кон стожерите на аргументацијата.

Претходниве заклучоци имаат многу повисок степен на применливост врз синтагмата *онтолошки доказ*, одошто врз сложенката *германска класична филозофија*, несомнено затоа што формулацијата за најплодната епоха во нововековната филозофија настанала претежно договорно. Националните претставки во филозофијата имаат само информативно-локализаторски карактер; поимот *класична* обврзува со својата вредносна конотација и веројатно не прави ништо повеќе. Следствено, додека испитувањето на онтолошкиот доказ првенствено треба да се движи по аналитичкиот пат, одредувањето на германската класична филозофија бара многу побогат методолошки концепт. Секако, поимов *одредување* подразбира дека неговото дејствие досега не е извршено на задоволителен начин.

Неколку еминентни филозофски пропедедтики тврдеа дека во историјата на филозофијата не се работи за тоа да се докаже кој е во право. Оваа констатација е препорачлива за младите студенти кои се склони кон прерано, необразложено определување во корист на допадливите мислителите и губење интерес за филозофите кои им се непривлечни и неразбирливи. На овие филозофи – според дилетантската психолошка шема – треба да им се припише некаков грев. Доколку немаат *argumentum ad hominem* или се поучени за неговата невредност, почетниците го зацврстуваат мнението дека отфрлениот филозоф не е во право како консеквенца на тезата дека вистината ја застапува некој друг, со спротивно гледиште. Техниката за демонстрација на привидноста на одредени спротивности не е достапна за нововнесените во филозофијата. За да се одбегне емотивното стеснување на младешкиот видик, се советува не само толеранцијата, туку и суспендирањето на прашањето “Кој е во право?”.

Како објаснителна дигресија, еве една политичка аналогија. Власта на демосот никогаш не била заложба на умните глави. Сепак, “нееднаквостите помеѓу луѓето создаваат омраза” (Стендал). Ако на класните диференцијации им се придружи јавна теорија што ги оправдува, тогаш потчинетите ќе бидат иритирани од прецизниот увид во состојбата, а оние другите сосем ќе забораваат на внимателната дискреција. Оттука, митовите за еднаквоста и демократијата се важни конзерваторски фасади. Филозофските и политичките воведители се согласуваат во оправданоста на скротувачката измама. Секако, значајните претставници на обеве групи мораат да го познаваат и она што се наоѓа зад сцената.

Максимата “не прашувај кој украде” е продукт на интересот на арамиите. Во филозофијата, формулата “не прашувај се кој е во право” овозможува учебничка инфилтрација и воспевање на мнозина кои не спаѓаат во сериозната филозофија. Наивноста на

прашањето “Кој е во право?” обично покажува дека неговиот поставувач не е способен за филозофски компетентен одговор. Изнесено од тој контекст, прашањето може да биде суштествено за историјата на филозофијата, а оттаму и за германската класика како нејзин адекватен дел. Чија критика е коректна, фундирана, успешна и изнијансирана, а чии забелешки се спротивност на претходниве особини – тие се прашања за кои индиферентноста и честа се инкомпатибилни.

Следствено, насловот *Онтолошкиот доказ во германската класична филозофија* претставува само дел од темата што ќе биде изложена во книгата. Нејзиниот вистински наслов подразбира и самостојно, одделно испитување на членовите на конјункцијата. Натаму, делово ќе зборува за влијанието на онтолошкиот доказ врз германската класична филозофија и за неговото развивање во неа, т.е. за меѓусебниот однос на чинителите на темата. Наведеново ќе биде проследено со постојан осврт на историско-филозофската идентификација на двете насловни компоненти, при што германската класична филозофија (после Кант) е разгледувана како своевиден гигантски онтолошки доказ. Некои од авторите општи видувања за онтологијата и докажувањето се предмет на следново поглавје.

б) Онтологијата како генерална метафизика

Во теориите кајшто јазикот има статус на еминентен креатор, именувањето на објектите е сфатено како почеток на нивното постоење. Од своја страна, природното размислување е поблиско до тезата дека многу од предметите (првенствено физичките објекти) постоеле и пред да бидат именувани, односно биле безимени, но постоечки. Без оглед дали ја прифаќаме догмата за мисловната или апсолутната примордијалност на јазикот, важноста на чинот на именување останува несомнена. Творецот на обичните јазици по правило е сфаќан како колективен субјект. Можеби некое извонредно прецизно истражување или божествена перцепција би успеале поединечно да ги создаат создателите на повеќето од, да речеме, педесетте илјади зборови што сочинуваат одреден јазик, и притоа да утврдат дека тој човек смислил два збора, другиот пет, а некој дури петсто или илјада. За сега, констататорите и дообликувачите на правилата во природните јазици се многу поекспонирани одошто првичните именувачи на нештата.

За разлика од обичниот јазик, филозофската терминологија содржи бројно помалку зборови, но затоа тие се потешки за разбирање и изговарање. Натаму, постои многу поголема веројатност за успех при посочувањето на творецот на одреден филозофски термин, или при укажувањето на најзаслужните за неговата филозофска промоција или популаризација. Експертските мислења треба да бидат почитувани во секоја соодветна област. Меѓутоа, мораме да калкулираме со верувањата дека при апсолвирањето на филозофската

терминологија постојат и критериуми што се поегзактни од авторитетот или моралната култура, особено ако знаеме дека славата на филозофот (проследена со сфаќањето дека е *неморално* да не се усвојат неговите термилошки солуции) настанала откако тој ја изложил својата мисла, а не претходно. Авторитетот не е причина за големите филозофски поимни композиции, туку е нивна можна последица – резервирана за случаите на оправдано признаените филозофи.

Во принцип, етимолошката коректност треба да биде заедничка тенденција на обичниот и филозофскиот јазик. Кога обичниот говор ја објективира споменатава правилност, настапувачките филозофски термини не би смееле да му противречат на неговиот вистинитосен аспект. А ако обичниот говор е продукт на аналогниот здрав разум, јасно е дека последниов не е неважен за филозофијата. Откако ќе видат дека создале термини што му противречат на здравиот разум, суетните мислителите по прво ќе се откажат од него одошто од своите креатури. Понекогаш, етимолошките услови се исполнети од страна на повеќе термини што се однесуваат на ист предмет; другпат, тие услови се нејасни бидејќи не се знае што е или што би можела да биде вистината на она кое мислата сака да го изрази. Во скицираните случаи, слободата на именувањето и усетот за нијансите стануваат поизразени. Носачот носи; затоа се нарекува *носач* и не се гледа како и зошто би го нарекувале поинаку. Од друга страна, исказите *филозофот филозофира* или *метафизичарот метафизицира* претежно оставаат смешен впечаток, бидејќи со нив (злонамерно или поради неупатеност) некој најчесто се обидува да го прикаже неодреденото како одредено, или непознатото како познато. Перспективите на носачот се извесни, перспективите на метафизичарот не се; за секого е јасно што ќе работи ако биде носач, но, ама баш ич не се знае што ќе прави ако стане филозоф. Историскиот увид во она што се нарекувало *филозофија* или *метафизика* покажува дека се работи за мошне комплексни науки, мисловни сфери или дејности. Компликуваното има многу карактеристики, а името или терминот експлицитно истакнува само понекоја од нив. Делумно запознаени со најславните нешта кои се опфатени од метафизиката, би можеле да се апстрахираме од нејзиниот термин и да видиме дали испитувањата на супсумираните предмети нужно ќе не доведат до него. Како резултат, веројатно ќе согледаме дека за истата наука се возможны и многу други имиња, иако сме согласни со Кантовата забелешка дека терминот *метафизика* е премногу адекватен (на своите историски содржини) за да биде случаен.

Обилноста на можностите е предметна “слобода на изборот”. Притоа не велите дека субјектот е слободен да одбере што сака (неговите внатрешни детерминанти веројатно не ја дозволуваат таа слобода), туку констатираме дека нештата можат да бидат одбрани, а разликите во изборот не се противречни на особеностите на одбраното. Меѓутоа, логички неконтрадикторното може да им противречи на учтивоста и пристојноста, а и на некои

други морални доблести. Во изнаоѓањето нови називи за тоа што било именувано како *метафизика*, инвенторот треба да има предвид дека самиот веројатно не е најзаслужен за науката што ја потфатил и дека нема морално право да ги игнорира или суспендира решенијата на мислителите кои во проблемскиов контекст биле поарни од него. Познати се бројни случаи во кои одредени луѓе им кумуваат на нештата со кои имаат мала или никаква врска.

Тешко е да се поверува дека сеуште постојат мислителите кои сметаат дека метафизиката треба да биде заменета со некаква дијалектика... Сосем јасна е вулгарноста со која првата филозофија беше сведувана на класна идеологија или примитивна статична методика. Особено бисерни беа моментите во кои како сознанија што се туѓи или недостапни за *prima philosophia* беа наведувани и тези што се среќаваат уште во Аристотеловата *Метафизика*. Но, историјата се повторува, а номиналните измени кои притоа можеби се случуваат не треба да го попречат препознавањето на истите еристички шеми.

Етимолошката анализа на терминот *метафизика* укажува дека се работи за нешто што е од другата страна на физиката, зад неа, над неа или после неа. Притоа, претставката *над* би била најсоодветна на вреднувањето со кое Аристотел говорел за разгледуваната наука. Аксиолошката суперординираност и инаквата лоцираност на метафизиката во однос на природното, протежното, искусственото, сетилното или видливото (бидејќи во контекстов *физиката* не се сфаќа само како книга-предмет, туку како она за што таа зборува) сепак не дозволува да заклучиме дека независноста од секое можно искусство е нужна или единствено правилна консеквенца од поимот *метафизика*. Таа импликација несомнено спаѓа во спецификите на одредени филозофски системи.

На прашањето за причините поради кои човекот треба да ја студира метафизиката, можеме да дадеме едноставен искусствен одговор: затоа што така се стасува до доброто друштво, или до квалитетните книги. Полемиките со концептите за довршување, завршување, надминување или отфрлање на метафизиката (поради тавтологичноста на нејзините ставови или сл.) ќе бидат претежно инволвирани во поглавјата што се однесуваат на Кант, бидејќи тој ја третира метафизиката со акцент на нејзините судови и воедно бил застапник на тезата за малиот конечен број на метафизичките категории.

Понекаде, дистинкцијата помеѓу физиката и метафизиката е особено строга. Изгледа дека токму во тој контекст еден познат мислител напишал дека Аристотеловата *Физика* нема филозофско значење. Читањето на споменатото дело од Аристотел не нè уверува во правилноста на таквите проценки. Всушност, и филозофијата на природата низ својата историја главно гравитирала во метафизиката, испитувајќи го духовниот аспект на евидентните материјални нешта. Како што забележал Платон, разни луѓе имаат разни мислења.

Емпирискиот факт за постоењето на мноштвото луѓе умее да доведе и до тезата за протагорејскиот плурализам на метафизиките. Бездруго, и науката што е застапувана од мнозина може да поседува внатрешен идентитет или еднородност. Затоа, евентуалните предметни разлики помеѓу метафизиките се сметаат за порелевантни одошто дистинкциите *ad hominem*. Од последниов вид на дистинкции за проблематизирана наука, најпозната е онаа помеѓу вистинската и народната метафизика, при што религијата се сфаќа како метафизика за толпата, или за луѓето кои немаат поважна карактеристика од фактот дека се родени. Од своја страна, популистичките гледишта го промовираат родот или народот како највиша вредност; оттаму потекнува и презирот што е содржан во термините *отпадник* или *изрод*. Анализирајќи ја позитивната религија, ќе забележите дали разликувањето помеѓу народната и филозофската метафизика потекнува единствено од ароганцијата на мислителите, или пак поседува и некои реални основи.

Принципите на двојството помеѓу сциентистичката и артистичката метафизика се мошне компликувани; набргу повторно ќе се осврнеме на нив. Сфаќањето според кое научноста е монопол на грдиот говор е еднакво некритичко како инертната постапка со која на лажливите оптимистички филозофски приказни им се припишува уметничка вредност. Веројатно, не постои метафизика која е сосем лишена од убавината, занесот или вдахновението, исто како што нема метафизика во која уметничкото експозе не сублимирало извесни научни квалитети. Пресмела е тезата дека артистичката и сциентистичката метафизика секогаш се разликуваат според присуството или степенот на доказната арматура.

Според испитуваниот предмет, метафизиките се диференцираат во различни насоки. Нивната тема може да биде извесна животна релација како што е љубовта, а од мноштвото примери за кажаново ќе ја споменеме Платоновата *Гозба* и Шопенхауеровата *Метафизика на половата љубов*. Метафизиката може да се однесува и на одредена филозофска дисциплина: потсетуваме на Хартмановите *Основни црти на една метафизика на сознанието*. Согласно со Кристијан Волф, метафизиката која се апстрахирала од наведените спецификации и стасала до највисоките поимни општости се нарекува генерална метафизика или *онтологија*.

Претходново лоцирање на онтологијата наидува на оспорувања од таканаречените *неметафизички онтологии*. Тие несомнено имаат мали познавања и големи предрасуди кон метафизиката; инаку, не би се обидуваале да го дислоцираат она што е изворно, историски и еминентно метафизичко. Луѓето чии сциентистички опити не стасуваа до метафизиката сакаа што побргу да ја елиминираат за нив недостижната примарна филозофија. Од некои сегменти на метафизиката што им делуваа достапни, тие си направија онтологии, комбинирајќи ги пред сè со физичарскиот, логичарскиот или лингвистичкиот сциентизам.

Коментирањето на некои поими (коешто беше и е традиционална филозофска дејност) се осамостои како филозофија на јазикот; во одредени случаи, таа дава придонес кон самосвеста на изразувањето. Од друга страна, при арбитражањето кон класичната метафизика или онтологијата, филозофијата на јазикот обично ја гарантира трансекунтноста, превидувајќи дека неколку специфични јазички истражувања не претставуваат комплетна херменевтика на филозофските системи.

Автентичните квалитети на мислата не беа причината поради која неметафизичките онтологии зазедоа места во современата научна или академско-филозофска стратификација. Напротив, тие доктрини потекнаа од разнообразните идеолошки импулси против метафизиката, но, патем се сетија дека со елимирањето на *prima philosophia* сепак би отфрлиле премногу, па зедоа нешто од неа и промовираа наука, при што ниту името *онтологија* не беше задолжително. Испитувајќи го онтолошкиот доказ во врска со поимот на онтологијата, веруваме во нужноста од критичката дистанца кон скицираниов вид “онтологии”.

Познатата етимолошка структура на поимот *онтологија* во европската метафизика првенствено упатува кон Елејската филозофска школа. Нема валидни причини поради кои терминот *онтологија* не би смеел да се предцира за размислувањата на Елејците, туку би морал да биде резервиран за некои подоцнежни жалови дисциплинарни осврти за битието. Кај безмалку сите сложени зборови можат да се пронајдат барем навестувања за извесна спротиставеност на нивните конститутивни елементи: и за биологијата може да се изнајде дека таа ја содржи противречноста помеѓу животниот хаос и поредокот на науката. Но, ако не инсистираме врз деконструктивното форсирање на сомнителните спротивности, веројатно ќе се согласиме дека говорот за Елејската онтологија е далеку од тезата дека старите филозофи го изучувале битието со посредство на сциентистички стереотипи. Генералната метафизика на Елејците е мислење на идентитетот на битието и логосот, или наука со која битието доаѓа до збор. Во тој контекст, разликата помеѓу онтичкото и онтолошкото (којашто беше своевиден третман или трага од проблемот *Ding an sich* во филозофијата на младиот Хајдегер) делува депласирано, а сличен впечаток остава и дистинкцијата помеѓу фундаменталната и регионалните онтологии. И емпириската филозофска самосвест јасно увидува дека онтологијата е фундирана во мислењето; за одредена трансцендентална самосвест, поентата на онтологијата е основа на мислата. Синтагмата *фундаментална генерална метафизика* веднаш го има против себе естетичкиот аргумент, бидејќи таа содржи грди и ненужни значенски повторувања.

Постоеле зафати во кои изразот *регионална онтологија* подразбирал девалоризација на некои легитимни размислувања или отстранување на несоодветните доктрини. Во обата случаи, терминот *онтологија* е непотребно ангажиран; учењата кои не ѝ се нужни на вистинската онтологија можат да си побараат место во

другите науки. Подложен на критика е и автоматизмот со кој онтологијата што констатирала извесни “региони на битието” била означувана како регионална онтологија; со таа шема, на делителот му се припишуваат особините на деленото. Меѓутоа, и недоразбирањата околу скицираните регионалности имаат потекло во темелните проблеми на онтологијата, до кои може да се стаса и поинаку: на пример, со посредство на увидот во употребата на терминот *битије* во секојдневниот јазик.

Во конвенционалниот жаргон, битието е синоним за нешто постоечко, за суштество или за видовата разлика на потенцираниот предмет. Битното се зема како неодминливо, важно, значајно, акцентирано, примарно, суштинско или суштествено, како гаранција на идентитетот на она за кое е предизирано. Секако, филозофијата критички се однесува и кон синонимите, а нејзиниот перфекционизам може да оди до образложливата теза дека строго земено, не постојат ниту два различни збора со исто значење. Синонимизацијата е условно, контекстуално, договорно или привремено поистоветување на термините. Сепак, ако филозофот сака да ги елиминира популарностите на битието имајќи предвид некакво суверено арбитражување за онтологијата, несомнено ќе стаса до сериозни тешкотии. Онтологијата е изразито филозофска наука токму заради апсолутно прашалниот однос кон својот предмет и метод. Оттука, онтологијата има големи сличности со спекулативните теологии во кои прашањата за постоењето и природата на Бог се отворени, исто како и прашањата за патот кон него. Напротив, генералната метафизика е далеку од доктрините во кои прашањата за битието се земаат како одговорени од црковните авторитети, кои воедно претставуваат и гарант за човековата комуникација со Бог. Изворот на онтологијата е во нетенденциозната поставка на прашањата за битието: дали е или не е, што е, дали е едно или мноштвено, дали е подложно на рационална методична дескрипција или го условува контактот со поинакви начини на мислење или доживување? Дали при испитувањето на битието се среќаваме со ништо, со проста нумеричка едност или со процес на унификација што обврзува кон сложеното експозе за единството? Дали битието е сеопфатно и секој наш збор говори за него, или е трансцендентно дотаму што ниту претресот на сите посебни нешта не подразбира ни најмало приближување до битието? Онтологијата им дава значење на примерните прашања; таа живее со нив и низ нив. Оттука, популарните медитации за битието претежно можат да бидат прекорени поради недоволната истрајност во третманот на прашалноста на онтологијата, а не поради некаква докажана погрешност на нивните одговори.

Прашалноста на онтологијата е мошне понижена и во школската одредба која го дефинира битието како најопшт филозофски поим. Дубиозна е тезата дека битието е ексклузивно филозофско и незамисливо од аспект на верата, вреднувањето или уметноста. Дали до битието стасуваме (само) со воопштување;

зошто поимите како што се *апсолутот, Бог, тоталитет, универзум, дух, логос* или *сеопфатност* не би можеле да бидат барем еднакво општи како поимот *битие*? Во извесен контекст, дистинкцијата помеѓу поимот на битието и самото битие може да претставува суштествена разлика во гледишните позиции; историјата на мислата ги промовирала и диференцирањата помеѓу зборот, терминот, категориите, поимот и идејата... Онтологијата е проблематична наука; нејзините индивидуални изведби не се разликуваат меѓу себе според прашалноста, туку според квалитетот на нејзиното оформување.

Во принцип, насоките на прашалноста одат спротивно од тенденциите на доказната децидноост. Прашањата ја прошируваат и развиваат темата; тие можат да се движат *ad infinitum*. Напротив, доказот има финитистички стремежи според кои нешто треба да биде апсолвирано, решено, сфатено, објаснето или демонстрирано, заклучено, spaстрено, завршено или довршено... Во германската класична филозофија, дуелот помеѓу финитистичките и инфинитистичките концепти секако треба да биде внимателно изучуван.

Со просветителски хумор, би можеле да кажеме дека доказите во онтологијата главно претставуваат неуспешен обид да им се даде научна форма на многуте произволни тврдења. Попријатен за онтологијата е ставот дека нејзините докази инволвираат рефлексивност за мисловните фундаменти (кои во нефилозофските науки не се на ниво на самосвест) и затоа онтолошката аргументација треба да се смета не само за извонредно компликувана, туку и најдрагоцена. Против глорификацијата на докажувањето, потсетуваме дека таа претежно симптоматизира крајно инфериорна позиција на докажувачот во однос на субјектот кому му се докажува. (Секако, говориме за теориските докази; кај физичките “докази” или демонстрацијата на сила, ситуацијата е токму обратна.) Не е чудно што суперлативите на докажувачката пракса во метафизиката главно се совпаѓаат со периодите кога мислителите – со оглед на општествено лесноможните санкции кон нив – биле во изразито подредена положба кон социјалните авторитети, пред сè кон црквата. И внатрешните поделби и условувања (тогаш кога сакаме нешто да докажеме пред себеси) умеат да бидат непријатно параноидни; дотолку понижувачки се надворешните условувања според кои човекот треба да ја докажува својата чест, колегијалност, припадност, љубов, невиност, наклонетост и тн. Најрелаксирани се оние мигови со семејството или пријателите кога (поради обичајните благодети на “крвната еднородност” или поради веќе осведочените другарски доблести) не се создала потреба од каква и да е демонстрација или доказ. Јуристичката пракса оправдано ја произвела синтагмата за *товарот на докажувањето*.

Најчестите субјективни докажувања поточно претставуваат процеси на убедување или уверување; во нив владеат предрасудите, сугестивноста, реториката и познавањето на

склоностите на страната што треба да биде “обработена”. Објективниот доказ на афирмативните тези главно подразбира посочување на вистинитоста на соодветната каузална релација. На пример, се докажува дека извесна причина нужно резултирала токму со бараната последица, или пак се утврдува дека некоја последица не можела да настапи поинаку одошто како ефект на претпоставената причина.* Аргументирањето е нераскинливо поврзано со идејата за каузалната нужност; сите нејзини проблеми или оспорувања неодминливо се реперкуираат и врз докажувањето. Ако гносеолошкиот интерес гравитира кон нужното следство, онтологијата размислува за нужното битие. Можеби без исклучок, нужноста на сознаеното е изведена нужност, независно од априорноста или искусственоста на сфаќањето за каузалитетот. Од друга страна, евентуалната апсолутност на нужното битие притоа ја подразбира тешко објаснивата *неизведена нужност*. Незадоволна од скромниот агностицизам, метафизиката на онтолошкиот доказ бара алтернативни солуции. Една од нив е теоријата за екстатичноста, трансценденталноста или трансмунданоста на сознајниот субјект, при што тој од (хипотетички?) дистанцирана позиција го истражува она во што е фактички или физички инволвиран. Субјектот може да докажува дека неговите непоколебливи мисловни закони важат и за битието, или да експлицира дека битието не е ништо друго туку продукција или објективација на истите закони. Многу консеквенци варираат според тоа дали релацијата помеѓу макрокосмосот и микрокосмосот ќе биде третирана како необврзна аналогија или како само протечно различно димензиониран идентитет. Онтолошката аргументација води кон човековото самосознание; неговите различни сфери ја дозволуваат инаквоста на поаѓалиштата и резултатите. Затоа, историчното методолошко гледиште може да смета дека онтолошкиот доказ е формула или дефиниција за битието која е изведена од школуваната спекулативна самосвест; претпочитањето на метафизичката системска архитектура умее да посочи дека она што од извесен аспект се нарекува *онтолошки доказ* всушност претставува аксиома за која е докажлива само нејзината апсолутна недокажливост.**

Постојат случаи кога доказната постапка е суспендирана поради почитувањето или предаденоста кон она што требало да ѝ биде подложено;- тие случаи не се резервирани за верското занесеништво, туку присуствуваат во многу области од

* Од најславните нововековни мислители, Томас Хобс беше човекот кој инсистираше на каузалната определба на филозофијата. Кажаново е особено забележливо во првото поглавје од *De corpore*. Поголемата должина на каузалните низи секако не е доволен критериум за разделба на филозофијата од нефилозофијата. Само, ако земеме предвид дека антифилозофската пракса редовно применува тенденциозни сопирања на причинско-последичните текови, тогаш сфаќаме дека ослободената екстензија на каузалното мислење навистина претставува суштински дефиниенс на филозофијата.

** Ќе видиме дека назначенава конструкција има посебно значење во Фихтевите и Шелинговите теории за принципот на филозофијата.

социјалниот и интимниот живот. Студената спекулација има своевидна безобзирност: таа бара логички аргументи против универзалноста на докажливоста, или во полза на тезата дека “не може сè да биде докажано”⁸. Меѓу нив, догмата за првата причина на универзумот веќе не е непоколеблива; освен антитезата според која светот нема почеток во времето, тука е и забелешката дека за разлика од физичките причинско-последични низи кои веројатно мораат да го следат реалниот еднонасочен временски тек, премисите на докажувањето можат да се конципираат поинаку, понекогаш и како независни од нумерабилното време. Ако временскиот прапочеток не постои на глобален космолошки план, оттука не следува и непостоењето на посебните темпорални или логички почетоци, без оглед дали нив ги наоѓаме во ситуациското функционално размислување или во некаква теорија или филозофски систем. Меѓутоа, ограничената недокажливост на почетните искази по правило се надминува со промена на системските парадигми, којашто е плаузибилно изведлива сè до евентуалните првобитни аксиоми на мислењето. Двоумењето помеѓу гносеолошкиот оптимизам и песимизам претежно зависи од одговорот на прашањето: Дали недокажливоста им се припишува на филозофските аксиоми според констатацијата за човековите сознајни лимити или пак недокажливоста е само непрецизен предикат за самоевидентните вистини? На одредено ниво, законот за идентитетот е аксиома или став чија автоаргументираност го обесмислува натамошното докажување;- но, тезата дека самодокажаноста имплицира недокажливост делува мошне дискутабилно. Сепак, во размислувањата за примарниот онтолошки идентитет настануваат корекции на искусвено неспорниот став дека стварното ја имплицира сопствената можност. Имено, од реалноста или самодокажаноста на апсолутниот идентитет не следува дека тој имал, има или може да има потенцијална форма, или да бидува во модусот на докажливоста која воедно не е докажаност. Теориите за Бог како чиста актуалност всушност го експлицираат скицираново гледиште.*

Деликатноста на онтолошкото докажување главно потекнува од суспекционистичката дестабилизација што ги погодува и категориите кои во нефилозофските науки претставуваат недопирливи темели на аргументацијата. Минорна е вредноста на психолошките објаснувања според кои изворната онтологија е објективација на човековиот стремеж кон преднаталната сигурност; комплексноста на онтологијата го подразбира богатството на когнитивните и емоционалните тоналитети. Психологистичките редукции на филозофските мотиви постојат паралелно со нереалните желби според кои

⁸ Вид. првата книга од втората аналитика од Аристотеловиот *Органон*.

* Таа определба за Бог обично се поврзува со Аристотел и аристотелизмот. На пример, Декарт ја акцептирал од тој контекст. Но, интересно е да се забележи дека апсолутната актуализираност на потенциите е формула што делува сосем конфирмативно со медитациите за битието од Елејската онтологија.

генералната метафизика треба да биде образец за демонстративна наука. Последнава (понекогаш мошне продуктивна) насоченост произлегла и од согледбата дека токму онтологијата ја содржи најголемата афирмација на логичките закони. Во европската филозофија, логичките закони се родиле во онтологијата; но, таму се манифестирани како закони на логосот, а не како симплифицирани формализации на правилното мислење или заклучување. Способностите за дистинкција помеѓу формата и содржината спаѓаат во елементарните потреби на интелектуалниот живот; за науките како што се формалната логика и математиката, споменатото разликување има генерички карактер. Кај претходниве науки, формализираноста претежно се прифаќа како непроблематизиран почеток и начин на постоење. Сосем поинаква е филозофијата во која разликувањата помеѓу формата и содржината се спроведуваат со самосвест за нивните причини, принципи, условности и консеквенци. Методските постапки на таа филозофија се координирани со светогледот и глобалните концепции; токму наведеново единство на мислата ја создава ситуацијата во која познавањето на суштествените сегменти од одредена метафизика овозможува интерпретативна реконструкција на нејзината целина.

Следствено, лесно е да се насети дека претстојниве испитувања немаат тенденција кон формалистичко упростување на онтолошкиот доказ, кое потоа би резултирало со егзактна потврда на неговата лажност или вистинитост. Техничкиот прием на онтолошкиот аргумент ќе има статус на дигресија; главното внимание ќе биде насочено кон автентичното учество во метафизиката на онтолошкиот доказ.

в) Проблемската реконструкција и нејзините барања

Во филозофијата, единственото неоспорено нешто е нејзината проблематичност. Инаку, и самиот термин *филозофија* бил проблематизиран како фриволен или неадекватен на тенденциите на сигурната научна мисла. Останала и дилемата дали филозофијата е наука или има поинакви синори, независно од проценката дека тие се надредени или подредени на поимот на науката. Максимата што е валидна при сознанието за секое живо суштество, важи и во контактите со љубовта кон мудроста: запознаеноста со секоја филозофија е безмалку идентична на упатеноста во нејзините проблеми.

На прв поглед, акцентирањето на проблематичноста како филозофска карактеристика води кон традиционалните опасности на скептицизмот и релативизмот. Меѓутоа, веќе е познато дека наведените мисловни правци се само условни и повремени противници на одредена филозофија. Способноста за дистинкции во рамките на скептицизмот станала стандардна филозофска придобивка; слична е и ситуацијата на релативизмот. Тој е поврзан со антморалноста во случаите кога тенденциозно дејствува

против моралните императиви што бараат децидно решение, а запаѓа во трансекунтност при еристичките менувања на нечии тези или критериуми. Наспроти злоупотребите, поимот *релативизам* е изведенка што посочува на релациите на испитуваните предмети и претставува многу важна истражувачка инстанца. Во разликувањето на видовите на релативизмот, воведувањето на терминот *релационизам* би можело да биде продуктивно. Според психолошката тензија што се чувствува при сомневањето и релативизирањето (особено ако нашите ставови спаѓаат во трпната страна), извесно е дека тие процеси не соодветствуваат на најдобрата душевна состојба и не спаѓаат во врвните цели, иако се мошне благодарни за духовните почетоци и тековното филозофирање.

Проблематизацијата на испитуваното води кон увидот во неговите релации. Меѓу нив, релацијата на исходиштето умее да биде мошне непристојна. Имено, со неа понекогаш се нагласува исфабрикуваната несамостојност на филозофските системи; се смета дека во “новиот” историски миг тие немаат вредност или актуелност *per se*, туку се преосмислуваат и се појавуваат во некои други мисловни правци. Таа борба за наследништвото и надминувањето не смее да се поистоветува со прашањето: “Што да се прави после сите тие извонредни филозофски достигнуања?” Наведеново прашање укажува на прашувачовиот коректен стремеж кон самоодредување или себенаоѓање кое би било координирано со највишите претставници на човековата култура. Од друга страна, она што се прикажува како исходиште од класичната филозофија во најарен случај претставува проблемско надоврзување, а најчесто е обид за исползување на големите мислители кои – кога би биле живи – би се варделе од секаков контакт со божезните наследници. Овие биле промовирани низ разновидни доктринарни форми: неметафизички и антиметафизички, социо-економски и политички, атеистички, антрополошки, виталистички, академско-методолошки и аксиолошки... Големите надежи во наведените преференци обично беа придружени со крајно малечката свест за аксиомата дека вистинската филозофија е автореализирана целина која нема исходиште. Но, нејзината реконструкција во духот на интерпретаторот не е невозможна, а пригодниот метод се состои во следењето на проблемските жаришта. Каков е нивниот однос кон сопствениот крај, згаснување, завршеток, или кон она што се нарекува *решение*?

Решенијата се минорен дел од филозофијата. Нејзината историја нуди обилни аргументи во прилог на кажаново; ќе ги поделиме во две групи. Според предметите со кои се занимава филозофијата, таа не може основано да претендира на завршеток бидејќи нејзините клучни проблеми немаат конечно или еднозначно решение, а можеби и воопшто немаат решение. Според субјектот на филозофијата и со оглед на волјата што е во темелот на мислењето, тоа природно тежнее кон бесконечноста: независно од квалитетот на сентенцата, музиката, песната,

сликата или расказот што моментално ни е пред очи, несопирливиот мотивиран ум бездруго нема да запре и наскоро ќе се насочи кон нешто друго. Во рамките на вистинската филозофија, тоа што најмногу прилега на конечно решение најчесто се среќава во евиденцијата, првенствено поради многуслојноста и силата на нејзините причини. И во тие случаи, завршната поента по правило е воопштено-формален заклучок што содржински се идентификува со отвореноста на духовниот живот.

Овде настојваме да укажеме на разликата помеѓу суштествената бесконечност на филозофската мисла и конечноста, или прославаната краткост на сумирањата во филозофијата. Во принцип, бескрајни се бројот и разновидноста на потенцијалните објекти на филозофијата: ако кон експлицитните идеи на одреден еминентен филозоф ги додадеме и имплицитните, повторно добиваме недочитливо богат текст. Сепак, книгите содржат и концизни корелати за тие неизбројни мисли, сублимирајќи ги во неколку главни тези или прашања... На тоа ниво, во рамките на стандардните генерализации, умешното оконечнување на мислата се смета за пожелно и препорачливо. Бездруго, вообичаеното теориско фокусирање е правено со своевидно подразбирање или предумисла. А таа се состои во претпоставката дека филозофски љубопитниот читател нема да ја превиди потенцијалната проблемска бесконечност која поради практични причини можела да биде најавена или навестена само во некаква конечна форма или скица.

Во прилог на кажаново, накусо ќе потсетиме на Кант и неговата *Критика на чистиот ум*. Таа книга ги објективира Кантовите знаења од голем број на извонредно комплексни области: историја на филозофијата, метафизика, онтологија, логика, естетика, дијалектика, теологија, рационална психологија, гносеологија, методологија... Меѓутоа, на одредени места, целата Кантова *Критика* е резимирачки сфатена како образложен одговор на едно филозофско прашање: Како се можни синтетичките априорни судови, кои од своја страна се услов за можноста на метафизиката како наука? Така поставено, прашањето инклинира кон конечен одговор, решение или објаснување на проблематизираната можност. Тоа прашање може да биде одговорено и според неадекватниот тестовски облик од училишната пракса: "Синтетичките априорни судови се можни бидејќи си имаме сè што е неопходно за нивното оформување: трансцендентални услови на сетилноста, разумски категории што го овозможуваат искуството, умски интерес за метафизичкото и методологија која им соодветствува на претходниве нешта!" Шеговитото поистоветување на претходниот одговор со *Критиката на чистиот ум* не е без духовитост; но, во сериозен контекст, редуцирањето на Кантовото дело е мошне нефилозофски зафат. Вистинското филозофирање започнува со големата плима на прашања што се поттикнати од основната загатка на Кантовата *Критика*; нивната бројна и смисловна непресушност е навестувана

и во изворникот и во подоцнежните толкувања или дискусии што кореспондираат со него.

Максималната проблемска оживеаност на филозофијата се однесува на сите нејзини поими и обмислени поимни комбинации. За консеквентната мисла, секоја нова нијанса во третманот на поимите (како што се *метафизика, наука, јасност, сигурност, општост, нужност, битие, каузалитет, трансценденција, априорност, анализа, синтеза, простор, време, феномени, ноуменони, дедукција, антиномија, душа или Бог...*) веќе резултира со поинаков филозофски систем, или барем со тенденција кон него. Дури и ако повеќето од потенцијалните алтернативни филозофски конструкции поради некои причини бидат отфрлени, нивните агенсии за раздвижувањето на мислата нема да бидат некорисни.

Суптилните читатели понекогаш негодуваат поради списите (или некои нивни места) што практикуваат нерафиниран однос кон нив. Луѓето убаво забележуваат дека кога одредена интелектуална методологија би се објективирала во материјален предмет, таа би се појавила како улар, или слично поводително средство. Но, ако почитувањето кон читателот е најизразено во ласкањето, тој навистина тешко ќе стаса до свеста за својата реална мисловна позиција и до потребите за нејзино надградување. Точно е дека проблемското авивирање претставува познат мисловен метод или карактеристика на секоја филозофска пропедефтика, наоѓајќи пример или примена уште кај древните мислители. За атињаните и за некои нивни гости,^{*} Сократ бил репрезент на неиздржлива проблематизација. Накусо, можни се приговорите дека употребата на предцираниов филозофски метод се подразбира како постапка за која не е неопходна никаква претходна најава. Затоа, ќе појасниме дека проблемската реконструкција на филозофијата не е идентична со методот на проблематизација. Последниов може да биде сведен на провокација, почеток или пат до некој конкретен мисловен заклучок. Од своја страна, проблемското авивирање на филозофијата е начинот на нејзиното живеење; тој не е обврзан на некоја посебна поента, туку треба “само” да ги одржи размислувањата во нивната прашалност. За концептот што го преферираме, наведеново одржување е особено важно.

Како принцип на единството на толкувачките и неинтерпретативните сегменти од делово, првенствено го наведуваме престојувањето во класичната филозофија. Таа се нарекува и традиционална, вистинска или перенијална... Како што денес не се знае ништо за алтернативите кои пред два века ѝ биле спротиставувани на филозофијата која сега ја признаваме за класична, исто така е основана претпоставката дека времето ќе

^{*} Според Платоновите дијалози, Сократ често разговарал со мислители кои *наминувале* во Атина. Кога тие би биле и непосредни гости во домот на Сократ, тогаш “таткото на етиката” би бил лош домаќин којшто здодева со своите бројни иронични прашања. Сократ не бил обврзан на домаќинска попустливост бидејќи муабетите по правило се одвивале на некое трето, релативно неутрално место.

ги изеде и денешните бедно исфорсирани алтернативи на *philosophia perennis*. Суперлативите на традиционалната филозофија се осведочени низ историската селекција што сеуште не стасала до неодамнешните и современите експонирани мислители; затоа, тие на мнозина им се чинат поарни одошто се. Коректните критериуми на историско-филозофското одбирање (исто како и некоректните) понекогаш си наоѓаат адекватна индивидуација; за жал, нејзиниот општествен статус најчесто се сведува на касандриската моќ и ефективност. Одредувањето на филозофот како чувар на битието (и тука Хајдегер не е оригинален, туку само прераскажувач на Платон) не е поврзано со политичкиот интелектуален оптимизам. Инаку, филозофот би бил поточно дефиниран како пропагатор, агитатор или популаризатор на битието; но, тој е само чувар.

Следствено, концептот на перенијалната филозофија има изразито конзервативна тенденција. Секоја конзервативност е соочена со три главни опасности. Првата се однесува на погрешниот избор, при што луѓето го чуваат она што не треба да биде чувано. Втората опасност се натрапниците или надворешните непријатели. Меѓутоа, класичната филозофија веќе подразбира правилен избор и ограденост од несоодветната околина. Ergo, најголемата закана за филозофскиот традиционализам се состои во внатрешните неуспеси на чувањето, при што чуваното ги губи виталните квалитети, застојува или се претвора во безначајно известување. Многубројни се интелектуалците кај кои важноста на класиката не постои во склад со нивното филозофско настроение, туку единствено според методот на авторитетот. А последниов метод може да води кон примитивно идолопоклонство; тогаш, сериозно сведнатите луѓе зачудувачки долго не успеваат да сретнат ниту една дискутабилна теза кај хипостазираниот филозоф, а таквата ситуација си ја сфаќаат како потврда дека се приклониле токму кон најдобриот идол. За одбегнување на скицираните непријатности, изгледа дека перманентната проблематизација е најпрепорачливиот сопатник на класицистичката конзервативност. Хармонизирајќи ги наведените тенденции, големиот Платон успеал да ги сочува и филозофските животи на Сократ, Парменид, Зенон, Горгија, Протагора...

Како што најавивме, онтолошкиот доказ е главната инстанца на нашата проблемска реконструкција на германската класична филозофија. При испитувањето на онтолошкиот доказ, неговата етимологија и историја би требале да бидат синхронизирани. Сепак, во таа насока, историјата на филозофијата укажува на евидентни отстапувања. Често се добива впечаток дека историјата на одреден поим започнува уште пред неговата оптимална етимолошка форма, стартувајќи со премисите кои можеби многу подоцна ќе доведат до неа. Од друга страна, постојат и случаи кога историската самосвест за поимот е многу задоцнета во однос на неговото правилно етимолошко обликување; понекогаш, историјата умее да го деформира вистинското значење на поимот. Наведените проблеми се

евергрини на филозофијата и можат да бидат пронајдени на секоја нејзина страница. Не се за потценување ниту дилемите во врска со вредноста и остварливоста на некаква идеална, етимолошки совршено консеквентна филозофија. Не е ретка ниту фаворизацијата на несовершенствата: мислителите кои сториле најмногу прекршоци против етимологијата знаеле да привлечат најголемо внимание, бидејќи недоделканоста на нивните изрази била примана како адекватен указ на тежината на испитуваното. Напротив, етимолошки подоследните филозофи прозвучувале премногу јасно и создавале привид дека разбирањето на нивната мисла не е условено од темелното студирање.

Етимолошки неспорно, историските секвенци во претстојниов текст започнуваат со Парменид. Во натамошните консултирани неантички филозофски системи, самосвеста за христијанизацијата на онтолошкиот доказ е мошне варијабилна; веројатно, Анселм Кентербериски најмалку претпоставувал дека неговиот славен аргумент е теолошка интонација на една постара онтолошка шема. Во таканаречената *рационалистичка филозофија*, онтолошкиот доказ фигурира низ комплексните идеи за совршенството, апсолутната бесконечност, автокаузалноста, хармонијата и спекулативното Божјо единство на можноста и стварноста... Сепак, кај поинтензивно христијанизираните мислителите, онтолошкиот доказ обично поседува предиспитувачка верничка легитимност и не е директно поврзан со нетеолошката онтологија, иако останува извонредно значаен и за неа. Германската класична филозофија го поставува онтолошкиот доказ на многу повисоко рефлексивно ниво. Таму среќаваме метафизички варијанти на ситуацијата која беше практикувана во просветителството: дискусиите помеѓу теизмот и атеизмот станаа приближно рамноправни. Таа рамноправност бездруго беше трасирана од дистинкцијата помеѓу позитивната религија и спекулативната теологија. Онтолошкиот доказ не остана само предмет на критиката, туку и системски ангажман на методологијата на филозофското гледиште во неговата конструктивна страна. Развиен низ систематиката на консеквенците, онтолошкиот доказ овозможува и прецизен увид во разликите помеѓу филозофиите на германската класика. Во скицираниов правец, онтолошкиот аргумент има предности дури и во споредба со проблематиките на синтетичките априорни судови и стварите по себе. Всушност, тие доблести беа основа за претпочитањето на онтолошкиот доказ како реконструктивен принцип на германската класична филозофија.

Имено, изгледа дека проблематиките на синтетичките априорни судови и стварите по себе поседуваат и стандардна гносеолошка конотација. Затоа, тие не се гарантирана пристапница за метафизиката. Како што укажа Кант, априорните

синтетички судови постојат и надвор од филозофијата*; дистинкцијата помеѓу феномените и ноуменоните е испитлива и со посредство на предмети што се ирелевантни за метафизиката. Но, онтолошкиот доказ е изворно и суштествено метафизички; неговата поинаква контекстуализација секогаш наидувала на нерешливи противречности.

* Кон познатите Кантови примери за синтетичките априорни судови во математиката и физиката ќе се осврнеме во првото поглавје од вториот дел на книгава.

1. СЕКВЕНЦИ ОД ИСТОРИЈАТА НА ОНТОЛОШКИОТ ДОКАЗ

1.1. Парменид, или единството на мислењето и битието

При споменувањето на древните грчки филозофи, искреното почитување се издиференцирало како најприродно чувство. Веќе ниту мошне просечните глави не се уверени во духовитоста на приговорите за наивност, незнаење, хомосексуалност и паганство – приговори кои во одредени периоди и средини беа експонирани во согласност со примитивистичките барања на масовната култура. Родени од носталгичарската шема, приказните за веселото детство на Европа најчесто подразбираа барем три грешки во просудувањето. Првата има темпорален карактер: таа го опфаќа игнорирањето на претхеленското време и заборавањето на реалната перспектива според која неколку милениуми од постоењето на човештвото можат да се сфатат како бескрајно кратко време кое во ниту една сериозна пропорционализација не смее да биде изложено на предимензионирањето што е консеквенца на терминот *детство*, онака како што тој е употребен во контекстов. Втората грешка е идентификувањето на Хелада со нејзините славни и прекрасни индивидуи; на тој начин, антиката е бездруго романтичарски идеализирана. Бијантовата сентенца дека *лошите се мнозинство*⁹ и тогаш ја имала денешнава вистинитост;- следствено, поимот на большевизмот упатува на лош политички концепт. Филозофите не би се осамувале во пештера, не би комуницирале со Етна и не би патувале далеку од матичните места доколку таму биле опкружени со блескави сожителите. Секако, кажаниве нешта се поприватливи од увидот во третата некритичка подразбирливост на говорот за детската наивност на старогрчките мислителите. Апсолвирањето на теориите за бесконечноста и филозофскиот елитизам не мора да дојде во конфликт со природната себичност на човекот.

Меѓутоа, кога самољубивиот ќе чуе размислувања што се поинакви од неговите предрасуди, кога ќе биде запознаен со филозофските постапки кои можеби му се интересни или симпатични, но, сепак доволно јасно му кажуваат дека тој не може да биде сторител на аналогни дела – егоистот веднаш енергетски ја освежува својата поколебана вредносна пирамида, сугерирајќи си дека класичните филозофски учења и гестови имаат некакви сознајни или аксиолошки недостатоци кои не се среќаваат кај него. Тој не умее да го образложи скицираниов зафат поинаку одошто со истакнување на современите несुштествени технички информации. За среќа, забрефтанооста на модерната цивилизација еднакво бргу ги посочува и сопствените небулози; притоа, луѓето

⁹ Оваа констатација има многу обемни докази, заради кои не е сосем сериозно да наведуваме дека истата се среќава кај Miloš N. Đurić, *Istorija Helenske etike*, ZUNS, Beograd 1990, str. 102. Поради антропогениот некавалитетен квантитет, прописите на нормативната етика фактички се применуваат со музејска реткост.

му се обраќаат на минатото не поради неговите автентични духовни богатства, туку поради децидниот самообвинувачки пулс на сегашноста. Во споменативе процеси, дистинкцијата помеѓу позитивното знаење и мудроста успеала да стане дел од општите интелектуални придобивки, резултирајќи со запирање на когнитивистичките омаловажувања на антиката.

Во многу од древните писмени изворници – исто како и во нивните преводи – известувањата за хомосексуалноста поседуваат мошне култивирана форма која е далеку од супкултурните вулгаристички инсистирања врз чинот на пенетрација. Вистина, струењето на крвта на Сократ коешто е опишано во дијалогот *Хармид*¹⁰ не е особено дискретно. Но, фамозната теза за Сократовото расипување на младината е учтиво повеќе значајна, и се смета за неправедно обвинение. А во дијалогот *Парменид*, божествениот Платон забележува дека при средбата со Сократ, елеецот “Зенон бил близу четириесет години, мошне висок и со пријатна надворешност; за него се зборувало дека бил Парменидов љубимец.”¹¹ Цитиранава посибилистичка сентенца на Платон сеуште делува како најфлексибилно решение за аналогните односи, иако е јасно дека Платон не пренесува произволни озборувања. Имено, исказот за веројатната или можната љубов помеѓу двајца мажи е полесно восприемлив за мнозинството во споредба со децидниот став дека одредени личности биле хомосексуалци и никој нема право затоа да ги осудува. При крајот на дваесеттиот век, кампањата против хомосексуалноста беше поврзана и со борбата против сидата. Меѓутоа, намерата според која последнава болест требаше да се промовира во казна за наводната неморалност или противприродност на сексуалните односи што не резултираат со телесен пород, бездруго покажуваше големи недостатоци и во компарацијата со популарното телеолошко толкување на сидата како природна реакција со која планетарниов животен систем ѝ се спротиставува на човековата енормна мултипликација. Од наведениов аспект, токму бездетните полови релации заслужуваат претпочитање, а божемната противприродна хомосексуалност станува позитивен придонес за планетарнава биолошка рамнотежа. Како и да е, толерирањето на хомосексуалноста наместа важи и за официјална придобивка на цивилизираниот човек, а приговорите за блудноста на древните грци не можат да ја скријат сопствената пуританистичка хипокризија.

Споменативе приговори често се здружуваат и со дифамирањето на античкиот политеизам. Ако оформи трезвен став кон своите предрасуди, секој ќе прифати дека митологијата за мноштвото на фриволни, карактерно колебливи и меѓусебе често спротиставени богови претставува многу пореалистичен светоглед одошто видувањето на светов како дело на еден

¹⁰ Вид. Platon, *Dijalozi*, “Grafos”, Beograd 1982, стр. 26.

¹¹ Platon, *Parmenid*, “Kultura”, Beograd 1959, стр. 6.

доблесен Бог. За своите социјални функции, христијанската позитивна религија главно практикува формално или привидно еднобоштво, бидејќи светоста и дејственоста не остануваат монопол на Бог, туку се дисперзирани кај многу луѓе, предмети или настани... Од дисциплините на религијата, само спекулативната теологија оствари вистински контакт со античките системи на онтолошкиот монизам.

Во древните монистички системи би можеле да ги вброиме и доктрините на Милетската филозофска школа, иако во одреден контекст може да биде спорно дали кај милетците се работи за космолошки или за онтолошки монизам. Од своја страна, монизмот на елејската онтологија е неспорен, а дилемите се однесуваат на неговата евентуална космолошка димензија. Деификацијата на битието се среќава уште кај Ксенофан; таа подоцна била понекогаш мошне некритички апсолвирана од христијанството. Сепак, еминентниот филозофски консензус (Платон, Аристотел, Ниче, Јасперс...) го третира Парменид како најзначаен претставник на Елејската школа. Кај Парменид, онтолошкиот доказ се среќава во неговата чиста или класична форма.

1.1.1. За чесните ексклузивности

Парменидовата *Поема* е антологиско филозофско остварување. Секој нејзин стих објективира мисловна законитост, животна концепција, духовна ферментираност или принцип на убавиот вистинит збор. Во натамошната филозофска историја, Парменидовите инспиративни сентенци опстанале како запис на традиционалните проблеми на мисловноста; некои филозофеми сеуште најдобро ја изразуваат суштината на одредени филозофски правци. Славната креација на Парменид е посебна според многу нешта. Меѓу нив, со право е истакнуван извонредно високиот степен на логичка самосвест. Всушност, основните логички закони се инхерентни на квалитетното размислување и би било крајно неучтиво да се вели дека тие не биле апсолвирани од секоја сериозна филозофија.

Излагањето на Парменид е објективација на духовниот аристократизам или елитизам. Последниве карактеристики во современа пракса ги среќаваме во нивната антиинтелектуална, финансиски исфорсирана социјална форма, чија грдотија на психолошки асоцијативен начин го одмилува и концептот на чесниот духовен аристократизам. Затоа, интерпретаторите на Парменид обично го пренебрегнуваат одбраничкиот или елитистичкиот тон на неговата мисла, сметајќи дека тој елемент е лоша и неважна последица на наводно надминатите политички доктрини. Под влијание на демагошкиот егалитаризам и фразерската банализација на дистанцирањето, денешните мислителци се терани да глумат демократи, и не само што не смеат јавно да го претпочитаат патот што е далеку од мненијата на

толпата, туку одбегнуваат и да споменат дека некој некогаш се изјаснил за токму таков пат.

Парменид е дециден: божествената вистина на битието не му е секому достапна. Подоцна, во најпознатите нововековни интонации на онтолошкиот доказ, филозофите под влијание на христијанството претежно ќе бидат воздржани кон ексклузивноста на мислењето на битието, сметајќи дека умот што е доволен за априорно онтолошко сознание на Бог претставува универзална антропогена карактеристика. Бидејќи христијанската цивилизација долго опстанува без практикување на егалитаризмот, нејасно е дали и самите идеи на еднаквоста или рамноправноста ѝ се навистина неопходни. Проповедништвото ја користи верската, националната и социјалната диференцијација, а во погодните мигови посегнува и по спротивните ресурси, навлегувајќи во егалитаристичката демагогија. Се вели дека сите луѓе се еднакви пред Бог; но, во најпопуларните верзии на христијанството, светот не е Бог, и луѓето можат непротивречно да бидат нееднакви во светот. Сепак, користењето на Бог како унификаторска инстанца или перспектива не изгледа сосем конфирмативно со тезата дека луѓето се нееднакви во своите размислувања и сознанија за Бог. Иако постоењето на црквата и “божјите посредници” го подразбира прифаќањето на претходнава теза, таа не може лесно да се одбрани, ниту да биде јавно и често нагласувана без да се трпат непријатни социјални консеквенци од страната што сака да ја ползува егалитаристичката идеологија. Затоа, нововековните мислители на онтолошкиот доказ главно ја експонираат смерната општа доверба во човековите интелектуални капацитети, дозволувајќи само повремено и посредно или индиректно присуство на селективноста. Во германската класична филозофија, единствено Шелинг претставува јасна и природна инкарнација на истиот онтолошки аристократизам што се среќава и во филозофијата на Парменид.

Кај Шелинг, онтолошката ексклузивност е трасирана со дистинкциите помеѓу обичниот разум и филозофијата, како и со суштествените разлики помеѓу разумот и умот. Генерално земено, Парменид ја скицирал основата на обете дистинкции. Бидејќи не бил обврзан на академска хипокризија, тој можел да ја увиди и темпоралната ексклузивност на автентичната онтологија. Улицата на мнозинството не стасува до мислењето на битието.¹² Но, и човекот кој е диспониран за вишите филозофски сознанија не е отворен кон битието во сите мигови од сопствениот живот. Парменидовата онтологија не спаѓа во техничките дисциплини; таа е екстатична (во однос на предрасудите на толпата и во релација со моментите кога и потенцијалниот филозоф е потонат во нив), условена е од несекојдневниот пат и божественото обраќање. Платоновите *Парменид* укажува дека мислењето на битието ги

¹² Вид. Žunjić, *Fragments Elejaca*, BIGZ 1984, str. 67., или Витомир Митевски, *Почетоци на западната филозофија*, “М. Македонска”, Скопје 1999, стр. 171. А ако сте љубопитни да ја прочитате Парменидовата *Поема* на најнаметливиот јазик на денешницата, видете кај Austin, S. *Parmenides*, London 1986, стр. 155- 173.

чувствува и погодностите од адекватните слушатели или соговорници.¹³ Следствено, станува збор за услови кои можат да бидат грубо толкувани како методолошка слабост.

Свикнати на лошите митологии, умните луѓе тешко прифаќаат дека кажувањето што споменува коњи и кочии, далечни патишта, порти и богојавување – може да претставува парадигма за логичките закони. По правило, наведените елементи се користат за да исфабрикуваат занес и да го искористат занесеникот. Конкретно, синтагмата *чест на исклучоците* како да е создадена за Парменид, и затоа овде потсетуваме на неа.

Најчесто, ексклузивните духовни нешта се поврзувани со поимите на мистиката и езотеријата. А сциентизмот има јавно егзотеричен карактер: тој се стреми кон општо достапни објаснувања со јасна структура која потоа може да биде модифицирана во склад со возраста и образованието на учениците. Според карикираниов идеал, посебните согледби или вистини мораат да станат секогаш и секаде апсолвирливи научни резултати. Оваа тенденција не е монопол на современиот сциентизам: дури и Анселм Кентерберски (за разлика од Парменид) немал увид во многуте чинители на езотеричноста на онтолошкиот доказ. Анселмовата плашлива дефанзивност при обраќањето кон Бог имаше бројни наследници. Тие пишуваат како да се обвинети дека лажат и мамат, дека за џабе земаат плата од државата, грешат и мистифицираат, а не ги исполнуваат долговите кон општеството. Кутрите научници се трудат да ги елиминираат обвиненијата и колку што е можно поарно да ѝ објаснат на публиката дека правилно размислувале. По предавањата, интелектуалците редовно ја слушаат некултурно високата нота *ми*, со која лаикот им вели: “...барам да *ми* објасните...” За некои филозофи, скицираниов однос не е неумесен; тие ја зеле животната обврска да им објаснуваат на арогантните незнајковци и да бидат третирани од нив онака како што полицијата ги милува фалсификаторите. Напротив, Парменид е апотеоза на мислителската сувереност: неговата беседа е сосем лишена од сервилности или должнички релации. Таа сувереност е спротивна на претпоставката дека Парменид пишувал *стихови* за битието затоа што тогаш не постоела развиена стручна онтолошка терминологија. Подоцнежната историја на филозофијата е сведоштво за конфликтите помеѓу сциентизмот и поетичноста. Ако на последнава ѝ даваме некакви шанси, тие би морале да бидат максимални при изразувањето на нештата кои *не можат* да бидат прозаично искажани. Дека во нив спаѓа и “случајот на Парменидовото битие” – тоа е хипотеза која не сакаме априори да ја отфрлиме, иако нејзината евентуална точност има суштествени смисловни реперкусии врз речиси сета нововековна онтологија, при што не би се измолкнале ниту презентниве размислувања.

Филозофската поетичност се разликува од сциентизмот; таа не е спротивна на спекулацијата. Ако сме во дилема дали

¹³ Вид. Platon, *Parmenid*, “Kultura”, Beograd 1959, стр. 20.

славното дело на Парменид да го означиме како спекулативна поезија или поетизирана спекулација, секако не се двоумиме околу присуството и синтезираноста на оваа елементи. Филозофските толкувања за поемата на Парменид претежно одат во наметливата насока: луѓето се обидуваат да ги изразат прочитаните мисли на поинаков начин, користејќи ги традиционалните метафизички категории. Ништо помалку плаузибилна не е ниту Ничевата интерпретација на Парменид, во која елејскиот класик е претставен како креатор и симбол на одреден величествен светоглед.¹⁴ Стриктно филолошкиот пристап дава значително послаби резултати: Парменидовиот говор е слоевит и многузначен, а неговата важност е демонстрирана токму низ историјата на метафизиката, која при филолошката анализа е потисната во втор план. Поблагодарно е спорните места од поемата да се толкуваат со оглед на нејзината целина, а истиов принцип е корисен и при нивната контекстуализација во историјата на метафизиката или, поспецифично, во историјата на онтолошкиот доказ.

Веќе првиот стих од Парменидовата поема укажува на своевидно единство помеѓу желбата и оствареното: мислителот е носен таму каде што посакувал. Тешко е да се посочи човек кој го сакал само неостварливото: сечиј живот содржи макар најскромно совпаѓање на персоналната волја и реалноста. Затоа, читателовото себенаоѓање во почетниот стих од поемата обично е поврзано со мошне различни претстави кои немаат онтолошки карактер. А токму онтолошката интерпретација на проблематизираната поема е најсоодветна на словото и духот од нејзиниот автор.

Неповрзано со некоја голема животна концепција, искуството покажува дека односите помеѓу волјата и стварноста варираат од случај до случај. Меѓу нив, најретки се оние во кои реалноста дала нешто поарно од очекувањата. Најмалку пријатни се случаите во кои се докажала неостварливоста на добрите желби или надежи. Не инсистирајќи врз светоста на најубавата надеж, луѓето главно ја фаворизираат предметната стварност, земајќи ја за врховен арбитар: потсмешливо е сожалувањето што го упатуваат кон замислите што се “демантирани од стварноста”. Независно од иманентните квалитети на мислата, она што таа го кажува не смее да биде неостварливо; ако некој веќе создава такви продукти, тие мораат да бидат сместени или подредени во специфичниот жанр на фантастиката. Дека последнава не претставува вредносен суперлатив, можеме да видиме при нејзината споредба со филозофијата: како голем комплимент за одредени фантастички четива се смета изјавата дека тие “прераснале во филозофија”, а како несомнен пејоратив за извесна филозофија важи забележувањето дека таа “преминала во фантазирање”. За умниот стабилен светоглед, мисленото и постоечкото треба да бидат усогласени; според таквиот концепт

¹⁴ Вид. Niče, *Filozofija u tragičnom razdoblju grka*, "Grafos", Beograd 1985.

за вистината, адекватната дејственост е нужно поврзана со бараниот однос помеѓу волјата и стварноста.

Праксата нуди мошне хетерогени примери за проблематизирана релација. Во некоја постапка, единечната волја може да биде целосно реализирана; некојпат тоа се случува само делумно, симболично или недоволно... Предметните промени на желбите се перманентна појава; понекогаш, посакуваме сосем противречни солуции или – откако ќе ги измениме мотивите – стремежот ни е насочен во правец што е дијаметрално спротивен на претходниот. Во дадениов контекст (на емпириско антрополошко ниво) најмалку исклучоци има правилото дека младите луѓе (кај кои волјата е поафирмирана) го немаат саканото; општествено признаената зрелост на човекот се состои во неговата навика да го сака тоа што го има. Наспроти опитните закрпувања, славните филозофски опции за односот помеѓу волјата и стварноста главно нудат радикални решенија, иако – доколку нив историски ги сумираме – веројатно пак ќе ја констатираме состојбата на искусствените разновидноности.

Евидентно е дека партикуларната субјектова волја често стапува во конфликт со реалноста, која обично не ги милува субјективните потреби. Природата редовно дава ресурси за одржување на родот, но нејзиниот третман на поединечните суштества прилега на целосна негрижа. Ergo, помирувањето на стварноста и човековата волја може да оди по патот на елиминација на неопштите стремежи. Притоа, субјектот би смеел да партиципира само во глобалната родовска насока (која е дозволена од природата), или пак во онаа умска ориентација која веќе се апстрахирала од проблемите со надворешниот свет. Меѓу деонтичките решенија на скицираниов проблем, најпознато е она во кое моралната изворност на субјектовата волја имплицира нејзина апсолутна надреденост над реалноста. Во таа констелација, стварноста треба да му биде подредена на субјектот онака како што му е потчинета на моралниот Бог од христијанската митологија. Ако таквата врска упорно не се остварува, можни се интервенциите врз самиот поим на стварноста. Поради наводна морална или сознајна супериорност, умниот човек може да воведо несекојдневни критериуми за стварното и нестварното, при што досегот на стварноста би бил редуциран на промислената волја. Секако, тој процес претставува редуција од аспект на *антрополошката* волја; евентуалната демонстрација на универзалноста на Божјиот интелект во светот подразбира дека умската решетка воопшто не го намалува протегањето на стварноста. Кога последнава е третирана како волја на Бог, оправданоста е логична реперкусија. Од друга страна, изедначувањето на волјата и стварноста кое следува од примордијалноста на аморалната волја природно резултира со глобално неоправдување на стварноста. Познавачот на метафизиката ќе се сети и на некои други апликации на техниката за измирување на спротивностите врз односот помеѓу волјата и реалноста. Тешко е да се посочи која од нив е најблиска со

онтологијата на Парменид; веројатно, морално-императивистичката варијанта ѝ е најдалечна. Сепак, изгледа дека сите подоцнежни доктрини за релацијата *волја-стварност* историски потекнуваат од Парменид. Во европската метафизика, претходните онтолошки опции (или древните учења на кои им е придавано онтолошко значење) претежно се соочувале со приговорите за непрвичност или неуниверзалност, а не со прашањето за нестварноста. Здравниот разум не дозволувал искусвено опсервабилните елементи или принципи да бидат прогласени за нереални; проблемот на ништото е инхерентен на чисто спекулативните филозофии.

Во спекулативните сфери, мислителовата волја која се стреми кон највишите онтолошки детерминанти се наоѓа во опасност од запаѓање во беспредметност. Понекогаш, и докажаната можност се смета за доволен резултат на умувањата за одредена кореспонденција помеѓу волјата и стварноста. Аргументацијата на можноста (кон која подоцна повторно ќе се осврнеме) обично врви по патот на непротивречноста. Изгледа дека законот за непротивречност е применлив врз секој поим или исказ. Таканаречениот *втор логички закон* не подразбира дека противречноста на поимот или исказот не може да биде помислена или вербално оформена. Тој закон само укажува дека ако тезата е вистинита, нејзината антитеза мора да биде лажна (апсолутно, или со оглед на одредени просторно-временски координати...). Затоа, доказот на можноста не имплицира дека ниту едно нешто не му противречи на утврдено можното. Некакви противречности секогаш опстојуваат; во извесен теориски склоп, терминот *спротивности* е резервиран за нештата чија противречност не ја укинува коегзистенцијата. Инаку кажано, тие се некаузални противречности. Меѓу другите, во каузалните противречности спаѓаат антигонизмите, себеукинувачките случаи или *contradictio in adjecto*. Самонегирачките нешта се сложени (барем спекулативно) и ја содржат дихотомијата на условот и условеното. Во контрадикцијата *дрвено железо*, првиот член го условува непостоењето на вториот, исто како што железноста имплицира недрвеност. Но, при теоретизирањето за безусловното суштество, противречноста не може да биде изведена од неговите причини (тие *per definitionem* не постојат), ниту од неговите последици – доколку безусловниот ентитет е сеопфатен и во временска смисла, и неговото последство не може да постои. Затоа, противречностите во врска со апсолутот главно биле барани на субјективно-гносеолошко ниво (била оспорувана сознатливоста, мисливоста или замисливоста на битието) со оглед на констатираните законитости или правила на човековото мислење. А таму кајшто битието е третирано како карактерен Бог, контрадикциите биле барани во релациите помеѓу креаторот и создаденото.

Во првата напомена на Парменид, можноста или непротивречноста на адекватниот однос волја-стварност мораат да бидат претпоставени. Притоа, ирелевантноста на емпириската

практична проверка (на следните имплицитни релации на желбата и реалноста) кај Парменид потекнува од концептот во кој претходното соодветно решение е разбрано како упатница за извесна автономна теориска област или ниво на размислување. Тука се наметнува укажувањето на разликата помеѓу мудрата поема и обемните филозофски трудови во кои она што во поемата е можеби само хипотетичко, или пресмело прифатено како транзитивно (т.е. адекватниот однос *волја-реалност*), во науката е ригорозно проверувано низ секоја релевантна теза. Сепак, изгледа дека испитувањата на посебните корелации на посакувањата и стварноста имаат генерална хетерономистичка карактеристика. Имено, во секој поединечен случај на интеракцијата помеѓу волјата и стварноста, овие категории обично се доведуваат во зависност од нешто друго. На прашањето дали нашата желба ќе биде остварена, ние по навика бараме надворешни параметри што треба да го дадат одговорот. А можеби изворната онтологија е повластената инстанца во која единството на волјата и стварноста може и мора да биде автономно; со жаргонот на современата методологија, притоа станува збор за проективно, арбитражно или стипулативно обединување.

Наспроти административната легитимација, вистинската хумана лична карта на индивидуата се состои од сплетот на желбите и стварноста. Кои биле глобалните намери на мислителот; кај сакал да стаса, што одбегнувал и со кого сакал да позборува? Што е неговата реалност; кои желби му се оствариле? Низ одговорите на прашањава, ние добиваме мошне коректен увид во човекот, афирмирајќи ја и практичната плаузибилност на визурата низ категориите на волјата и стварноста. Нивната артикулација веќе имплицира одредено гледиште; тоа е особено важно при толкувањето на легендарниот трет фрагмент од поемата на Парменид.

Низ многу варијанти или правци, тезата за истоста на мислењето и битието прекрасно ја демонстрирала својата филозофска вдахновеност. Дури и ако истото се земе како супстанција, а мислењето и бидувањето како нејзини предикати, добиваме мошне слоевит израз на обединување на спротивностите којшто има видно место во арсеналот на метафизиката. Парменид го зацртал топосот на кој мислата не е во конфликт со постоењето. Специфичноста на испитуваното стојалиште може да се илустрира и со потсетувањето на честите приговори што ги дофрлаат прагматичните луѓе: "Така мислиш, но дали тоа навистина постои, дали е така и во стварноста, дали е реално?" Притоа, мислата се третира како да е лишена од секаква инхерентна вистинитост, реалност, стварност или егзистенција. По инерција, практичната утилитарна или функционална поделеност на мисловното и постоечкото може да пушти силни корења и во земјата на теоријата. Ниту спекулативниот Анселм не се стремел кон универзализација на мислата, туку проблемот на доказот за Божјата егзистенција го поставил на вообичаеното рамниште: Дали

Бог постои само мисловно, или постои и во стварноста? Анселм морал вака да го постави проблемот бидејќи христијанскиот Бог има и практични световни обврски. Напротив, битието на Парменид не мора да отстапи од идентитетот на мисловното и реалното.

Оттука, мошне спорна е забелешката на Слободан Жуњиќ, кој во извонредната книга *Фрагменти на Елејците* вели дека “денес никој не мисли дека постоењето на што и да е може да се докаже со логички средства.”¹⁵ Евидентна е некритичноста на цитираниот универзален суд: ние немаме сеопфатни сознанија за сечии мисли, а којзнае дали е легитимно некакво докажување кое не би ги користело логичките средства. Ако е дозволен мал екскурс *ad hominem*, ќе нагласиме дека С. Жуњиќ е автор со колосален усет за важните филозофски теми, на кои по правило им давал инструктивна и коректна реализација: тоа е особено значајно ако имаме предвид дека филозофот дејствувал и во времето кога промашувањето на темите било моќен идеолошки обичај. Овде не говориме за несоодветноста помеѓу насловот (или поставените задачи) и експозето на научното дело, туку укажуваме на многу посуштествените тематски промашувања, а такви се случаите во кои номинално филозофските трудови немале врска со она што филозофијата треба да се обиде да го изрази. И надвор од таквиот контекст, достигнуањата на споменатиот филозоф се респектабилни, а критикуваната забелешка *de facto* претставува едноставен кикс;- такви се среќаваат во делата на сите мислителите, и непристојна е злорадоста на тој што ужива да ги истакнува. Но, раздвојувањето на логичките средства и егзистенцијата е варијација на непарменидовското разделување на мислењето и постоењето; аналогна е делбата помеѓу логиката и логосот. Ако логиката ја прифатиме како гносеолошко орудие на субјектот, а логосот го третираме како објект што треба да биде сознаен, стасуваме до дуализмот субјект-објект, којшто всушност може да биде пронајден во сите претходно наведувани дихотомии: *волја-стварност, мислење-постоење, логика-егзистенција*, и тн. Дуализмот на субјектот и објектот претставува услов за секое сознание; сепак, во историјата на метафизиката тој претежно не е ценет како системска поента или краен резултат на мислата.

За дистанцираната методика, и мислењето и битието од сентенцата на Парменид можат да бидат земени како објекти на надворешно изедначување. Напротив, внесеноста во филозофијата подразбира субјектово проникнување во нештата кои за неупатениот претставуваат само екстериорни предмети. Активноста на мислењето е разбирлива и како своја сопствена афирмација, или (картезијански?) како непосреден доказ за мислечкиот субјект. Ќе ја прокоментираме можната разлика помеѓу членовите на оваа дисјункција.

Најопшто сфатено, мислењето е експликација на сè што е мислено или замисливо. Оттука, мислата го има и битието, ако

¹⁵ Вид. стр. 20-21.

(или во онаа мера во која) истото може да биде мислено. Притоа, мислата не мора да трпи штети од нејзиниот третман како својство на субјектот. Но, ако таа е сфатена само како обележје на набљудуваниот емпириски субјект, мислата може да страда од неговите искусвени лимити; при обидот на човекот да се апстрахира од нив, голема закана е празнотијата на трансценденталната самосвест. Мислата *in toto* ги поврзува сите мисливи нешта; посебната инволвирана мисла е подложна на квантитативен и квалитативен кусок, таа може да остане без објекти или да исчезне.

Сите теолошки сфаќања на битието како Бог (или обратно) подразбираат дека битието е генералниот субјект на мислата. Од своите скромни позиции, луѓето главно несоодветно се обидуваат да го престорат глобалниот субјект во предмет на сознанието. Таму кајшто битието се идентификува со сеопфатноста, тоа меѓу другото го содржи и сето мислење; многу поромантични можат да бидат доктрините во кои битието – не само како општ поим, туку и во секоја конкреција на универзумот – претставува своевидна промисла, при што терминот *панлогизам* е етимолошки адекватен токму на споменативе учења. Подоцна ќе се осврнеме на разликите помеѓу панлогизмот и универзалната рационализација.

Ако мислењето и битието ги разгледуваме низ релацијата *субјект-објект*, ќе видиме дека субјектноста и објектноста не се инкомпатибилни во ниту еден член од двојството. *Mutatis mutandis*, тоа е кажано и со Хајдегеровиот превод на третиот Парменидов фрагмент, во кој се вели дека разбирањето и битието се соприпадни.¹⁶ Во извесен контекст, наведенава релација звучи алогично или парадоксално; меѓутоа, спротивностите тука природно настануваат при акцентирањето на дејственоста на еден (сеедно кој) од членовите на проблематизираниов пар. Нешто слично се случува и во сентенцата според која “Бог го создал човекот; но, и човекот го создал Бог.” Притоа не се работи за неразрешлива спротивност бидејќи обете создавања поаѓаат од различни појдовни точки. Првата би требала да биде теистичка, онтолошка или темпорализирана на евентуалниот почеток на светот (или неколку дена подоцна); втората инклинира кон атеизмот, гносеологијата и времето во кое човекот се оспособил да креира апстрактни претстави или идеи со кои ги персонифицирал природните сили, или сл. Во метафизиката, битието и мислењето имаат повеќеслојни субјект-објектни интеракции. Некои метафизички теории апсолвираат многукратни измени на нагласената дејственост; други тези земаат предвид посложени приеми на сознајно-предметната структура. Ако мислењето се поистовети со човековата перманентна детотализација или обезбитеност, негативниот одговор на прашањето за спекулативната сознатливост на битието е сосем

¹⁶ Вид. исто, стр. 99. i Hajdeger, Martin, *Mišljenje i pevanje*, "Nolit", Beograd 1982, str. 44. и тн.

јасен. Историски гледано, скромниот кантовски филозофски старт не бил задоволителен за секој.

Трегнувајќи од истоста на битието и мислењето, не треба да бидеме многу досетливи за да заклучиме дека аргументот за егзистенција на мислењето воедно би бил и доказ за битието. Потсмејот кон оваа опсервација наидува автоматски; да ги испитаме неговите причини. Од нив, барем четири имаат валиден филозофски карактер.

1) Тезата за истоста на мислењето и битието е контекстуална и компликувана. Првиов предикат ја означува нејзината тешкопренесливост во другите шеми на размислувањето. А компликациите не го поштедуваат ниту поимот на истоста: во одредени теории, суптилните разлики помеѓу идентичното, истото, еднаквото, еквивалентното и други сродни термини можат да станат дури и потребни. Накусо, ставот за идентичноста на мислењето и битието не делува како цврст темел за натамошни заклучоци.

2) За мнозина е саморазбирливо дека битието е нешто повеќе од мислењето. Поистоветувањето на мислењето и битието е (можеби условно оправдано) поткусување на второво;- но, сиот тој процес е далеку од стабилна доказна конструкција.

3) Спротивно на претходното би било нагласувањето дека битието е нешто помалку од мислењето. Веројатно е дека оваа теза нема самосвесни застапници; инаку, таа е следствие од изедначувањето на битието и ништото.

4) На крај, тука е и забелешката дека битието не е еднакво на секое мислење, туку само на некои прерогативни интелектуални методи. Своевиден *reductio ad absurdum* ни зборува против импликацијата: “Мислам на комшиката; следствено, битието е!” Ако пристапот кон битието е условен од специфични и високо софистицирани форми на мислењето, нереално е очекувањето дека примарниот онтолошки поим може да биде изведенка од просто-конкретна и практицистичка мисла.

Во контактите што обично се сметаат за мистични, комуникацијата со онтолошкиот фундамент може да биде доживелица која ниту доживувачот не може да си ја објасни. Нешто повисок е сознајниот степен на себеобјаснивиот чин; потоа следат согледбите чијашто интерсубјективност е условена од елитното истомислеништво или вишата филозофска компетенција. Изгледа дека теоријата на Парменид спаѓа во последниов вид; таа е бездруго затворена за предрасудите на секојдневниот разум. Процесот што е лишен од автоекспланаторни и интерсубјективни карактеристики не може да биде сметан за доказ. Извесен непосреден непрераскажлив увид може да се прифати како теза, а не како аргументација. Меѓутоа, впечаток е дека докажливоста не треба да биде преферирана како врвен филозофски критериум. Парменидовиот однос кон подоцнежните идеали на демонстративната егзактна наука не е супериорен само од

естетски аспект, туку и во многу други филозофски релевантни сегменти.

Принципот на целината претставува методолошки дел од секоја сериозна наука. Во онтологијата, тој принцип е особено важен бидејќи притоа се работи за апсолутната целина, а не за некоја издвоена или условна методичка заокруженост. Етимолошки непротивречно, извесни спекулативни системи ги поистоветуваа вистината за целината и целата вистина. Сепак, филозофските конвенции упатуваат дека вистината за тоталитетот ги трансцендира емпириските посебности и како свое миље ја има метафизиката; сета вистина не би смеела да биде без контакт со искусствените дадености. Првенствено поради фрагментите (од поемата) кои содржат критика на сетилното познание, Парменид бил земен како пример за негатор на вистинитоста на емпириските појави. Таа интерпретација била естетички аргументирана со увидот дека стиховите на Парменид изложуваат колосално ефектно успокојување на световната раздвиженост; другиот вид на докажување ја хипостазира вистината дотаму што таа веќе не можела да им биде припишана на искусствените предмети. Надвор од евоцираните толкувачки шеми, извесно е дека Парменид ја сфаќал онтологијата како дом на мислата; елеецот не докажувал дека изворната онтологија е единствената сфера во која мислата треба да престојува.

Заради полесно следење на Парменидовите онтолошко-аргументативни мотиви, ќе укажеме на четири нивни мисловни тенденции кои подоцна извршиле најголемо влијание врз историјата на метафизиката. Следниве насоки на размислувањето имаат повеќе сродности и совпаѓања; само единството на анализираните планови може да нè приближи до генеричките позиции на онтолошкиот доказ.

1) За почеток, ќе се осврнеме на тезата дека Парменидовата афирмација на битието произлегува од духот или логиката на старогрчкиот јазик. Овде нема да навлегуваме во филолошките аспекти од спомената теза, која и онака немала метафизичка популарност сè до појавата на Хајдегер. Во германската класична филозофија, Шелинг и Шопенхауер биле главните мислители чија етимолошка консеквентност понекогаш резултирала и со посебни (од историско-филолошки аспект значајни) анализи на одредени термини. Традиционалната филозофија го поседува стремежот кон сеопфатноста и нему својствената категоријална подготвеност. Затоа, прашање е дали таканаречената *филозофија на јазикот* може да понуди суштествени новости, или пак го има максималниот дострел во информативното полиглотско збогатување на веќе познатите филозофски методологии. За феномените кои воопштено се дедуцираат од “духот на јазикот”, филозофијата бездруго може да го пронајде попрецизниот објаснувачки каузален склоп.

Некои веруваат дека во тезата “Битието е!”, значенската неограниченост на искажаното потекнува од специфичностите на старогрчкиот јазик. Тој, како и сета старогрчка култура, има

оставено длабоко плодотворни траги во европската цивилизација, вклучувајќи ги и влијанијата во оформувањето на многу други европски јазици. Сепак, правилото според кое поимот (во своето нелимитирано појавување) го опфаќа сето она што може да биде опфатено од него - бездруго не е обичај што постои само во старогрчките изрази. Без некои посебни контекстуализации, синтагмата *Ветрот вее* не оспорува дека ветрот веел отсекогаш и ќе вее засекогаш. Во реченицата *Жеравите летаат*, нема никакви поимни навестувања дека тие некогаш полетале и некогаш ќе мора да слетаат; овие ограничувања на летот потекнуваат од нашето познавање на природните факти и затоа сосем исчезнуваат во метафизичките сфери на поезијата. Ако терминот или граматичкиот облик не изразуваат конечност или завршеност, зборот е интенција кон бесконечноста на кажаното; истата релација ја среќаваме и во јуристичката максима според која правното лице не е виновно сè до моментот кога ќе биде докажана неговата виновност. Исказите “Просторот се протега” и “Времето врви” уште поточно потсетуваат дека ние го земаме како бесконечно или неограничено сè она што не е поимно поставено како конечно и ограничено.

Овие примери се сфатливи за секој што може да се апстрахира од насилните контекстуализации на чуените поими. Напротив, практицистите редовно сметаат дека нивната проценка за намерите на соговорникот е супериорна над неговите искажани зборови. Тие луѓе не ја разбираат автохтоноста на поимното мислење; после секој прочитан пасус од спекулативната филозофија, ним им се наметнуваат прашањата: “Против кого се насочени овие редови?” или “Што *всушност* сакал да каже авторот?” Според нив, поимните достигнувања никако не можат да имаат автентична вредност или суштина, туку мораат да бидат преведени во некоја алузија или забелешка *ad hominem*. Ја отфрлаат и опцијата според која авторот го кажал тоа што сакал да го каже; притоа работат со предумислата дека теоријата не може да има стварна самостојност.

Меѓутоа, прифаќањата на поимот како максималност на неговите можни значења се наоѓаат и во основата на класичното дефинирање на нештата. *Genus proximum* е почетната општа опфатност на мислата;- спецификациите доаѓаат подоцна. Бидејќи природата на човекот претежно не е контемплативна туку практична, тој е поподготвен за егзактни или фокусирани дејства. И на когнитивен и на психолошко-емоционален план, стеснувањата на видиците одат многу полесно од проширувањата на хоризонтите. Луѓето веднаш ги воочуваат специфичните недостатоци на своите познаници; интимната антропогена економика што сака брзи резултати нема трпение за мисловниот прогрес кон универзалноста. Затоа, и конвенционалниот јазик главно ја прифаќа општоста на поимите како своја неспорна придобивка, не поставувајќи го проблемот на стасувањето до претпоставената општост.

2) Тезата за природниот афирмативен карактер на јазикот ги оснажува аргументациите за битието; таа бара значителни дополненија за да прерасне во самостоен доказ. Споменативе додатоци можат да се најдат и во теоријата на исказите или судовите, иако истата филозофска теорија имала аргументативна функција и надвор од релациите со лингвистичките концепти. Кант бил главниот критичар кој му пристапил на онтолошкиот доказ од аспект на исказната логика. Во тој потфат, Кант навлегол со грандиозна метафизичка компетенција; затоа и не можел да ги предвиди позитивистичките извитоперувања на неговата критичка замисла. Имено, позитивизмот ја фабрикуваше највулгарната идентификација на метафизиката и метафизичките судови. Потоа следуваше марсовски неупатена анализа на некој произволно земен и деконтекстуализиран исказ со елементарна структура, а плодовите од таквата анализа важеа како критика на сета метафизика.

Во теоријата на судовите, исказите како што се “Битието е!” или “Бог постои!” се движеле во широкиот дијапазон помеѓу неосновани тврдења и тавтологии. Во случајот на Парменид, тавтолошката интерпретација на неговата темелна догма е редуциран запис на онтолошкиот доказ.

3) Споредени со елементарниот исказ за постоењето на битието или Бог, многу поголеми се композициските можности на онтолошкото докажување во кое апсолутот се демонстрира со помош на неговите предикати. Тој вид на аргументација е осудуван поради циркуларност или *petitio principii*: на пример, се смета за неприфатливо ако Бог е докажуван со божјите атрибути кои се зависни од него и исчезнуваат ако го претпоставиме неговото непостоење.*

4) Како последна (и можеби најважна) компонента од Парменидовата онтолошка аргументација ќе го разгледаме спротиставувањето кон онтолошкиот нихилизам, или негацијата на ставот што би го афирмирал небитието. Следствено, тажно констатираме дека овде нема да се задржиме на елејските конфронтации со тезата за мноштвото битија, иако и тој дел од елејското учење претставува исклучително благодарна филозофска инспирација. Историјата на метафизиката содржи бројни примери за синонимно користење на поимите *битије* и *едно*; сепак, би прецизирале дека увидите против онтолошкиот плурализам претставуваат аргументи за *едноста* на битието, и само индиректно го афирмираат неговото постоење. А во полза на онтолошкиот монизам, согледбите на Парменидовата филозофија делуваат постабилно одошто Зеноновите апории, независно од забелешката дека веројатно не се протрепички атрактивни како нив.

Обично, аргументирањето на тезата со негација на антитезата се нарекува *индиректен доказ*. Но, изгледа дека

* Ќе видиме дека претходнава објекција спаѓа во главните поенти на Кантовата критика на онтолошкиот доказ.

негацијата е најблискиот ресурс на мислењето; таа е најчестиот модус на реагирањето во живиот свет. Бидејќи волјата на индивидуалното суштество соодветствува на неговите специфики, безброј нешта во универзумот можат да бидат поставени наспроти поединечната волја, чишто протести се лесно препознатливи дури и кај суштествата кои не умеат да зборуваат. Луѓето имаат извонредно обемно (веројатно и преднатално) искуство за негациите; доколку би била вербално преведена, главнината од инстинктивните и интуитивните знаци би започнувала со синтагмата “Не сакам...” Единството на емпириските и априорните готовности за негирање резултира со онаа леснотија со која ги подразбираме или изведуваме негативните вистини од дадената теза. Од формално гледиште, нашата можност да го претставиме A како $\sim(\sim A)$ делува непосредно и непоколебливо. На истото ниво, јасно е дека сознанието за $\sim(\sim A)$ зависи од сознанието за A ; доколку последново отсуствува, обете наши негации би одеде кон непознатото.

Прашалноста за битието и небитието се одржала низ историјата на филозофијата. Онтолошкиот мисловен тек (на прашања, одговори, нови прашања што се поттикнати од одговорите...) имал несомнени квалитативни варијации: понекогаш, спекулативната консеквентност на размислувањето отстапувала пред романтизациите. На пример, битието доживувало фина човекољубива деификација; небитието се идентификувало со досудената слобода, смртната закана или малограѓанската празнотија... Квалитетната митологија има културно онтолошко потекло; лошата митологија е деформатор на онтологијата.

Кога Парменид велел дека небитието не е и не може ниту да се мисли, тој бездруго имал многу аргументи во полза на своето тврдење. Еден од нив е етимолошкиот, којшто *per se* не е сметан за доволен поради проблемите со генезата на поимот. Изолираното етимолошко докажување обично крие субјективизам при изборот или конструкцијата на поимите. Сфаќањето за посебните и општите граници на субјектот (или човековото мислење) всушност инсистира на разликата помеѓу предицираното непостоење и немисливоста на небитието. Забележуваат дека она што некому му е незамисливо не мора да биде непостоечко. Од друга страна, сета филозофија на Парменид се придржува кон идентитетот на мислењето и постоењето.

Непостоењето на небитието претежно се разбира како непостоење на апсолутното ништо. Релативното ништо е онтолошки дозволено;- така, македонците често велат дека во празните фрижидери или чаши “нема ништо”, игнорирајќи ги недоразбирањата околу двојната негација благодарение на конвенционалната економика: терминот *НИШТО* е многу пократок од сложенката *НИТУ ЕДНО НЕШТО*, која во споменативе случаи би била попрецизна. Лажна е тезата дека сè е ништо, или дека сè е небитие; парцијалните ништа можат да се предицираат. Бидејќи и партикуларно-афирмативниот суд е доволен за да ја побие

вистинитоста на универзално-негативниот, афирмацијата на било кое нешто ја повредува сеопфатноста на небитието. За Парменид, кажаново е премалку. Тој ја брани тезата за апсолутното непостоење на ништото: сè е исполнето со битие. Превидувањето на разликата помеѓу тезите за непостоењето на апсолутното ништо и апсолутното непостоење на небитието резултирало со чудниот приговор дека Парменид не ја зел предвид можната коегзистенција на битието и небитието, иако елеецот главно аргументирал токму против таа наводна можност.

Полнокрвниот онтолошки аргумент секако бара целосна онтолошка елиминација на небитието. Прашање е дали (после Парменид) европската метафизика нашла принципиелен доказ за комплетното непостоење на небитието, или сите подоцнежни обиди (независно дали се повикуваат на картезијанската самобитност на мислителот или на интенционалноста на свеста, или го акцентираат посебниот статус на просторот и времето...) всушност го доградуваат гледиштето на легитимноста на онтолошкиот аргумент. Тој е најчесто омаловажуван доколку нема емпириски конфирмации. Наспроти предрасудите за елејската школа, случајот на небитието претставува евидентно совпаѓање на спекулацијата и промисленото искуство.

Современата рекламократија обично го користи увидот дека секоја негација е своевидна афирмација; признаена е атрактивноста на таканаречената *негативна реклама*. Општа е согласноста дека негативното секогаш подразбира и нешто позитивно. Меѓутоа, Парменид смета дека небитието нема ниту релативно или контрастно постоење. Оние кои при побивањето на небитието не ги сакаат априорните решенија можат да се осврнат на апостериорните, иако униформноста на искуствените деманти на ништото некако упатува кон постоењето на генерална умска аргументација против небитието.

Индуктивниот преглед на нашата употреба на терминот *НИШТО* и неговите деривации (ништење, уништување, поништување...) доведува до фрапантно парменидовски резултати. Имено, ние по правило со проблематизираниов термин нулифицираме одредено постоење. Фиктивно нихилираните нешта обично се просторот, воздухот, извесни честички, микроорганизми, хемиски елементи или енергии, спомени и сознанија, идни последици, непожелни суштества или настани, чувства и мотиви... А строго земено, единствено негацијата на небитието има свое логичко образложение: таа е стриктна апликација на законот за идентитетот врз поимот *НИШТО*. Секојдневните некритички ништења се пренебрегнување на нештата за кои претежно се залажуваме дека ни се непотребни. Човековата брутална функционалност сака да ги исфрли од сферата на постоечкото сите појави што се несоодветни или спротивни на конкретните ограничени намери. Како антипод на профаните лимити, филозофијата на Парменид ја создава и естетската импресија на величествена широчина.

Иако не е тешко да се прифати дека небитие нема, мнозина сепак не се уверени дека побивањето на небитието е доволен доказ за битието. Таа неувереност потекнува од фактот дека содржинската интерпретација на секоја теза наидува на голем број спротивности или антитези. Како илустрација, размислете за исказот *Човекот седи*;- ќе видите дека исказот *Човекот не седи* не е единствената антитеза на почетниот став. Антитезата може да се формира и според спротивностите *детско-возрасно, машко-женско, човечко-животинско, минато-сегашно, сегашно-идно, завршено-незавршено, неодредено-одредено, поактивно или попасивно...* Следствено, антитезите на првичниот исказ се јавуваат како *Детето седи; Животното седи; Човекот седеше; Човекот ќе седи; Човекот седнува; Аристотел седи; Човекот стои; Човекот лежи, и тн.** Токму обемните содржински можности умеат да го посрамотат редуцираното формално-логичко расудување. Аналогно на кажаново, и елејците не се залетувале со тврдењето дека едното битие е единствената можна консеквенца на побивањето на небитието. Многуге битија секако претставуваат наметлива алтернатива, против која се насочени познатите елејски докази или апории. Во полза на онтолошкиот монизам, апориите на Зенон главно поентираат со сознанието дека ако се заплеткаме во мноштвото, нè очекува лоша или противречна бесконечност, проследена со вечно недостасување. Од извесен аспект, елејците секако протежирале нефлексибилен или нециркуларен однос помеѓу едното и мноштвото. Сеедно, метафизиката не е склона да ја напушти определбата дека во врска со мислењето на битието, сетилните многубројности *de facto* се јавуваат како застранување или беспаке.

Хенолошките достигнуања се еминентна интелегибилна дејност; нејзината емпириска демонстрабилност е крајно сомнителна. Бидејќи онтологијата е мошне рестриктивна кон сетилните претстави, автентичната спекулација треба не само да го постави битието, туку и да ги развие консеквенците од неговото постоење. Доказот на абривијативната афирмација на битието прераснува во комплексна филозофија; притоа, основната онтолошка теза е одржувач на единството на мислата. Пред натамошната историско-филозофска експозиција на онтолошкиот доказ, Парменидовата теорија е добар повод за еден методичен осврт на поимот којшто низ разните варијации е прифаќан како фундаментален атрибут на битието.

1.1.2. Категориите на постоењето

Општо земено, доказот за битието или Бог не е еднаков на сета онтологија или спекулативна теологија. Тој аргумент

* Како добра споредбена инстанца за овие размислувања може да се земе првиот дел од Аристотеловиот *Органон*.

првенствено докажува дека Бог или битието е, не задржувајќи се на прашањата за штоството на докажуваното. Оваа извонредно важна метафизичка дистинкција присуствува и во секојдневието: на пример, кога ќе чуеме звук чиј причинител ни е непознат, ние знаеме дека нешто ја предизвикало чујната појава, но не знаеме што е причинителот. Поради обемните митолошки декорации, луѓето веруваат дека на прашањето “Што е Бог?” може да се одговори многу полесно одошто на истото прашање за битието, кое често се дисквалификува како поим без содржина.

Доказите дека нешто е се докази на постоењето. Притоа, постоењето го разгледуваме како родов поим за неговите различни видови. Оттука би следувало дека тезите “Битието е!” или “Cogito, ergo sum!” предизвикуваат одреден начин на постоење, за кое се смета дека има и многу други модуси. Меѓутоа, смислата на основните тези на Парменид и Декарт не се состои во афирмацијата на битието или мислителот како припадници на множеството од постоечки ентитети. Ако самосвеста е принцип на диференцијација којшто (барем од материјалистичка гледна точка) сепак останува во рамките на постоечкото, целината не подразбира издвојување туку единство. Кога го испитуваме битието како дел од нештата на кои им е предизвикувано постоењето, ние запаѓаме во своевидна методолошка трансценденција. Тогаш, со оглед на нашето мисловно поаѓалиште, веќе не се наоѓаме во филозофијата на Парменид, туку отстрана теоретизираме за неа. Сепак, неиманентноста понекогаш има објаснувачки предности, а перманентното самосознание веројатно може да ги воочи и елиминира нејзините недостатоци.

Според особините на луѓето кои се занимаваат со метафизиката, таа неретко има меланхолична поента во пустото постоење, лишено од карактеристиките на животот?! Разликувањето помеѓу видовите на постоењето веќе подразбира комуникација со мноштвото на постоечките нешта. Ако од автентичното гледиште на битието следува дека мноштвеноста не постои, контактите со неа веројатно не се во сферата на изворната онтологија. Или, можеби предикатот *постоење* дозволува хомонимни случаи кои предизвикуваат забуни.

Некои виши мисловни обврски што се зададени од довршениот филозофски систем по правило не биле исполнети ниту при неговото сопствено создавање. Во корелација со системските суптилности, многу поблиска е грижата за етимолошката адекватност на испитуваните поими. Предложената максимална општост на терминот *постоење* може да биде оспорувана и со посредство на ненаклонетите аналитички забелешки. И одбрамбената инвенција има свои ресурси: тука е тезата дека (во македонскиот јазик) *постоењето* или *постојноста* се мошне созвучни и смисловно сродни со *постојаноста*, која се смета за традиционален атрибут на метафизичките нешта. Впечаток е дека не постојат радикални етимолошки докази против методичната термиолошка генерализација на *постоењето*.

Доколку не ја прифатиме тезата дека секој збор искажува некакво постоење, сепак не го одминуваме проблемот на бесконечноста на постоечките ентитети. Дури и негативните предикати главно имплицираат одредени презентни особини на нивниот субјект: на пример, нечовечноста подразбира суровост и прекумерен егоизам... Постојат безброј предмети и позитивни особености; од нив, ќе се потсетиме на симпатичниот илустративен предмет наречен *глобус*. Неговата форма е почесто топчеста одошто елипсовидна; обоен е со географскиот колорит или во склад со дрвенаријата. Некогаш тој претставува пластична или порцеланска касичка; така децата можат уште од мали да размислуваат за суштината на светов. Другпат глобусот анаксименовски се среќава како балон или гумена топка; употребуван е и за егзактни согледби или за смирување на туристичката љубопитност. Не е неопходно да нагласуваме дека различните видови глобуси воедно и постојат; непостоечкото не може да ги има споменативе карактеристики. Меѓутоа, сиве наведени сознанија се емпириски. Притоа, постоењето на предметот ни се јавило заедно со неговите особини, или барем со некои од нив. Благодарение на претходното искуство, поимот *глобус* во нашата свест ја предизвикува претставата за соодветниот постоечки предмет. Називот не имплицира постоење на предметот, туку во случајов само го активира нашето искуствено сознание за постоењето на објектот. Попроблематични се филозофските поими за нештата за кои немаме (и најверојатно не можеме да имаме) адекватно искуство. Зголемената консеквентност на мислењето е функционален императив за задачите во кои сме оставени без помошта на сетилноста. Строгите импликации не се одлика на обичното размислување. Во врска со секојдневните искуствени појави, дури и темпорализацијата на името и именуваното неретко претставува проблем, а потсетуваме дека временувачката процедура е услов за согледување на каузалноста на протежностите. Настанувањето на терминот може да биде априорно, симултано или апостериорно во однос на именуваната појава. Не е едноставно да се утврди дали терминот *глобус* настанал откако некој веќе направил макета на планетава, или пак постоел и порано како “работен наслов”. Некој решава за името на своето дете откако тоа ќе се роди; во други култури, името на сеуште незачнатото синче се знае како идентично со името на неговиот дедо или чукундедо според машката семејна линија. Искусствените тешкотии на приоритетизацијата помеѓу името и именуваното,¹⁷ на спекулативно ниво се јавуваат како проблеми помеѓу поимот и поиманото, или поимот и постоечкото (во ситуациите кога последново е бараниот корелат на поимот). И катадневните разговорни поими претежно дејствуваат како објава или упатница кон некакво постоење. Но, минатите искуства за дискутираниот предмет по правило не се сигурна гаранција за неговото сегашно

¹⁷ Вид, поглавјето 12 од првиот дел од *Органон*.

постоење: обземени од мизологичен симболизам, луѓето веќе можеле варварски да ги распарталат сите глобуси на светов. Муабетските следства имаат бројни подразбирливости што се посредници до ставот за постоењето на предметот на полемиката. Најстрого земено, поимот ја имплицира сопствената егзистенција; на конвенционално рамниште, тој обично афирмира и други нешта. За разлика од термините кои практично, индиректно или посредно известуваат за постоењето, неговите категории се директни или непосредни искажувања за него.

Од кажаново не следува дека ова методично испитување на онтолошката теза се ограничува на терминот *постоење* и на неговите синоними. Тука ќе споменеме само некои од поимите што понекогаш се сметаат за синоними на постоењето. Образложувајќи ја претходнава (навидум неакадемски лабава) најава, потсетуваме дека и поимите што мошне индиректно упатуваат кон постоењето во одделни случаи функционираат како негови синоними; од друга страна, некогаш истозначните категории на постоењето во извесен контекст стасуваат до целосна спротиставеност.

Синонимите помагаат при одбегнувањето на здодевноста, која настанува како последица на фактот дека во филозофијата со илјадници години се зборува за исти нешта. Но, оттука не следува дека синонимите постојат само благодарение на човековите евдемонистички мотиви. Низ процесот на давање и восприемање на значењата, различнопоаѓачките мисловни линии стасуваат до многу совпаѓања. Притоа се констатира истоста на значењето, а разликата во термините претежно е историски потсетник на диференцираните контексти од кои се дошло до еквивалентниот резултат.

Освен искусствените совпаѓања, и арбитражната појдовна хипотеза може да сугерира синонимизации како што се оние помеѓу термините *постоење*, *траење*, *бидување*, *збиднување*, *би(в)ство*, *егзистенција*, *случување*, *суштествување*, *ествување*, и тн. Од друга страна, оперативноста на мислата форсира одредени дистинкции кои покрај етимолошките (и некои други, помалку значајни) јазични конфирмации, треба да бидат усогласени и со филозофскиот систем каде што престојуваат. Во врска со термините на постоењето, навидум најпрецизна би била филозофијата која би имала најразгранети категоријални поделби. А всушност, светската поврзаност на нештата се спротиставува на строгите демаркации помеѓу нивните модуси на постоењето. Бидејќи генералното гледиште го претпочита токму исчезнувањето на разликите, ретки се примерите за глобално разликување на секој поим од испитуваната група. Филозофите обично се служат со интервентни дистинкции. На вредносен план, такви се дистинкциите помеѓу вистинското постоење и потпостоењето или полупостоењето; аналогно е развиена и разликата помеѓу постоењето и егзистирањето. Според Сартр и наспроти постоењето, егзистенцијата е човекова специфика. Но, речиси беспредметна би била антропологијата што би ја изучувала

само човековата сартровски проектирана егзистенција;- затоа филозофот преферирал соработка со марксизмот, кајшто (барем во трезвените теориски сегменти) човештвото е третирано од позиција на објективен историзам. Сартр ја поставил дисјункцијата помеѓу човекот и Бог; за жал, терминот *егзистенција* бил мошне поволен (а можеби и создаден) за ознака на трансцендентното постоење на Бог. Следствено, појавата на теистичкиот егзистенцијализам беше етимолошки непротивречна.

Веројатно поради влијанијата на Сартр, сеуште се среќава аксиолошката инфериоризација на поимот *постоење* и на нештата кои со него се опфатени. Слично вредносно поларизирање се јавува и помеѓу протежноста (која ја поистоветуваат со сетилно восприемливото постоење) и мисловноста или интелигибилното постоење. Во наведените ситуации, не е тешко да се препознаат антрополошките или митолошките реперкусии врз онтологијата; еднакво лесна е согледбата на разликите помеѓу нештата кои самите се појавуваат со посебни просторно-временски координати. Сериозен проблем се самосвесните образложенија на принципите на диференцирањето: тие ја втемелуваат мисловната трајност на сторените дистинкции. Притоа, нормално е барањето според кое принципите не би објективирале произволност, туку евидентна нужност. Можеби најголемиот филозоф во историјата на човештвото е мислителот кој се сетил дека и самата *нужност* може да биде земена како принцип за диференцијација на нештата. Тогаш, кој би бил вториот член на дихотомијата, сфатен како опонент на нужноста? Назначенава функција неретко ѝ се доделувала на категоријата *случајност*. Сепак, случајноста не се изборила за рамноправен онтолошки статус: ако сметаме дека таа е сеуште несознаена нужност, нејзиното постоење е само мигновена парада на субјектовото незнаење. Оттука, не е чудно што главната онтолошка делба се одвивала во рамките на нужноста. Се видело дека парцијалното постоење има релацијска, посредна, должничка или превземена нужност; таа уште се нарекува *надворешна нужност* или *принуденост*. Од друга страна, постоењето на битието се именува како апсолутна, самостојна или внатрешна нужност;- некои ја нарекуваат и *слобода*. Накусо, ја опишавме познатата онтичка разлика или дистанца. Таа се среќава од дамнина; во европската филозофија, онтичката разлика е сосем јасно потенцирана од Платон,¹⁸ за којшто забележуваат дека поседувал елејска онтологија. Споменатава забелешка е голем комплимент за обете учења.

Следствено, во филозофијата се создала потреба од поими со кои постоењето на битието ќе биде изразено во неговата различност од мноштвото настанати нешта. Од теоријата дека битието или Бог постои *per se* (по себе, или според себе), оформени се термините *персеверација*, *перзистенција* или *перманенција*. Така, битието *per se* е дистанцирано од стварите што не постојат

¹⁸ Потсетуваме дека и третата книга од *Светот како Волја и Претстава* за мото ја има секвенцата од Платоновите *Тимеј*, кајшто е искажана токму таа онтичка дистанца.

според себе, туку според нешто друго (*per aliud*). Со слични диференционистички намери, Бог и битието се означувани и со терминот *супстанција*. Лесно е да се рече дека битието егзистира, перзистира или посебствува. Меѓутоа, секој термин има етимолошка конституција која (дури и ако е доволно општа за да супсумира неколку различни својства) сепак по правило не ги подразбира сите предикати на битието. Некои од нив се консеквенци на претпочитаниот поим. На пример, нужноста може да се изведе од она што е основа на *сé*, а постоењето по себе е изведливо од поимот на супстанцијата. Можни се и конверзии: тргнувајќи од постоечкото *per se*, заклучуваат дека тоа мора да биде супстанцијално и нужно. Каузалитетот кај супстанциите обично нема темпорална смисла, или барем нема искусвено временска димензија. Причинско-последичните компликации на апстракциите се главниот повод за тезата дека филозофијата не смее да остане само при поимите, туку дека тие треба да бидат координирани со адекватните перцепции.

Познати се термините што го искажуваат постоењето со оглед на неговата основност, трајност, нужност, самостојност и тн. Кај Парменид, стремезот кон сеопфатноста на битието резултирал со неспецијализираниот предикат, којшто е сраснат со битието дотаму што помислуваме дека неговото означување како *предикат* претставува формално-логичарска дигресија. Зборуваме за терминот што го користиме и при непосредната евиденција на сопственото постоење. Подоцна, констатиранава граматичка сродност на решенијата на Парменид и Декарт ќе добие потранспарентно осмислување.

1. 2. Круната на схоластиката

Втората секвенца од историјата на онтолошкиот доказ е периодизирана во таканаречената *средновековна филозофија*. Бездруго, сите делови од претходнава синтагма можат да бидат проблематизирани. Средновековието не траело век туку милениум, и тешко е да се најдат *трајни* параметри според кои истото би опстојувало токму на среде збиднувањата во човештвото или – поскумно кажано – во христијанството. Со развивање на ставот дека во средниот век филозофијата била слугинка на теологијата, можно е да се утврди дека (ако филозофијата и сервилноста се неспоиви) љубовта кон мудроста всушност била апсолвирана или укината од теологијата. Прифаќајќи ги наведените претпоставки, помислуваме дека сложенката *средновековна филозофија* е преплет на непрецизности и контрадикции. Сепак, ова би бил престрог атеистички заклучок, придружен со грешките на круното, праволиниско мислење. (Зошто праволиниското резонирање обично се смета за полошо од најдоброто, додека правоверноста или православноста се третирани како суперлативи? Одговорот е во евидентните криви

на компликуваниот универзум кои имплицираат дека праволиниското мислење не може да ја има кореспондентната вистинитост, туку само вистинитоста од затворено-аксиоматски вид.) Во одбрана на називот *средновековна филозофија*, може да речеме дека не постојат етимолошки или историски основи за радикалниот демаркационизам помеѓу филозофијата и теологијата. Натаму, терминот *век* не се однесува секогаш на времетраење од 100 години, туку често означува нечиј животен период;- затоа се вели дека “човековиот век не трае сто години”. Најдискутабилна е *средновременоста* на средновековието;- ако претпоставиме дека таа ја означува еквидистанцата помеѓу раѓањето на Христос, средновековието и Судниот ден, изгледа дека последниов доцни, а со секое “ново средновековие” сме сè подалеку од ветуваниот среќен расплет на христијанската митологија.

Стремежот кон пронаоѓањето на вистинските имиња на нештата најчесто е депотенциран од сложеноста на именуваните. Лесно е да се наречат и сфатат како сечила оние предмети со кои сечеме, или да се нарече облека она што го облекуваме. Но, сосем непоста е задачата да се именуваат и окарактеризираат последниве десет века од историјата на филозофијата: упатени во комплексноста на блиските филозофски периоди, чувствуваме одбивност кон симплификаторските тенденции на резимирањето на цел милениум филозофска дејност. А според златното морално правило, истиве просудувања треба да важат и за средновековието; изгледа дека незнаењето и заборавањето се најсилните “аргументи” на тезата за компактоста на средновековната филозофија. Ако поради прагматични причини историчарите на филозофијата бараат еден термин за означување на споменатиов долг историски период, најдениот термин секако не може да биде доволно речовит и изнијансиран, туку се сведува на мошне неодредена општост. Во таа насока, кризата на смислата на терминот *средновековие* не е пострашна од аналогната проблематичност на имињата на некои други филозофски периоди и правци. Инаку, симпатична е поетичноста на исказот дека името на средновековната филозофија се состои од сите коректни размислувања за неа.

Еднакво конвенционално како што ѝ е доделена историско-филозофската посебност, средновековната филозофија е поделена на патристика и схоластика. Разбирливо, филозофските школи постоеле и во патристиката, а во схоластичкиот период не престанале да живеат црковните оци (*patres*) кои филозофирале. Исповедничкиот говор на Св. Августин го среќаваме и кај Анселм и кај Декарт; исповедта е белег на христијанското обраќање кон Бог, при кое доминира молбената, трогателна искреност. И во средновековието, општествените консеквенци на искреноста биле еднакво загрижувачки за искрениот како што се опасни и денес: логично е решението дека човек смее да биде искрен само пред Господ. Нормално, субјективната увереност често не се совпаѓа со вистината;- затоа, завршниот суд е правото на Бог или на неговите

посредници. Со оглед на последниве, безмалку секоја средновековна теолошка или филозофска книга се борела за сопственото признавање, или за одбегнување на осудата што би ја сместила во *index prohibitorum*. Следствено, тогашната пишувана непосредност сепак имала лимитирачки инстанци. Всушност, искреноста има првенствено прераскажувачки доблести: сетете се колку е убаво да се прераскажува она што ни било речено “во доверба”. Чесната исповед информира за човековите доживелици, сознанија, мисли и чувства... Меѓутоа, филозофирањето не е само дескрипција на искуството, туку подразбира и квалитативно себеизградување на опишувачот. Напредокот во таа насока ја преиспитува социјално наметнатата автоперцепција, при што се неопходни и методолошката скепса, смелите хипотези и безпредрасудната аргументација, а наведените особини по правило не се среќаваат заедно со простодушноста. Следствено, оние кои го усвоиле исповедничкиот тон и стасале во еминентната историја на филозофијата, не ѝ го должат својот успех на нерелексивната богобојазливост, туку на инхерентните квалитети на мислата;- споредени со нив, повторуваните молитви и фалби кон Господ Бог претставуваат бескрајно здодевен аранжман на средновековните текстови.

Како делови од средновековната религиска европоцентрична филозофија, патристиката и схоластиката имаат многу заеднички нешта. Од извесен аспект, схоластиката е учењето на црковните лица кое прераснало во школски систем. Кодифицираноста и институционализираноста на филозофското дело се апостериорни во однос на неговото настанување: откако расправата е напишана, таа ги доживува (или не) процесите на критика, одобрување, прифаќање, препорачување, препишување и популаризација... Средновековните списи не морале да *настанат* според критериумите на црковната подобност, но, за жал, официјално опстанувале само според неа;- затоа, мошне фундирана е претпоставката дека огнот проголтал многу вредни, смели и оригинални филозофски остварувања на средновековието. Кога денес ги рангираме средновековните трактати, треба да имаме предвид дека ни се достапни само сочуваните трудови, кои по правило не биле радикално спротиставени на тогашното цензорско мракобесие.

Школската филозофија подразбира и поголема методичност од онаа што е присутна кај филозофијата која е создавана без едукативни претензии: во прилог на кажаново, споредете ги делата на Аристотел и Ниче. Во схоластиката, споменатава методичност главно се однесувала на мисловното себеизразување, во кое Бог претставува “алфа и омега”;- напротив, схоластичките методи за апсолвирање на претходната историја на филозофијата претежно биле груби и тенденциозни. На почетокот од таканаречената *нова ера*, идеите на христијанството се бореле за рамноправност со античките, наведувајќи ги во своја полза пред сè душевните погодности: добриот Бог Спасител е понадежен од нестабилните богови на

древноста.* Но, во схоластиката, христијанството веќе имало зад себе доволни количества на теорија и пракса за да ја утврди догмата за сопствената апсолутна доминација над античката духовност. А кога новото се смета за многу поарно од старото, обично исчезнуваат моралните обврски кон второво. Оттаму, схоластичкото користење на идеите од старогрчката филозофија (и нејзините одгласи) најчесто не било проследено со наведување на изворниците;- овие биле игнорирани претежно поради општиот христијански ментален став, а не поради некаква аморална самосвест на игнорантите. Колоритот на античките филозофи бил редуциран на пар авторитети, кои биле главно употребувани во неконфликтните, еветефендиски ситуации.

Бележитата средновековна мисла е филозофија на светогледот;- затоа, историчарите оправдано говорат за *средновековната слика на светот*. Присутноста на светогледот е важна компонента на шармот на средновековните трактати, кои во таа насока бездруго ги надминуваат современите специјалистички “филозофски” текстови кајшто светогледот е отсутен, нерелексивен или грозно деформиран. Во теоцентричниот схоластички *Weltanschauung*, доказите за постоењето на Бог не се само завршна поента, туку и втемелување на сиот мисловен систем. Не е чудно што во схоластиката онтолошкиот доказ ја има формата на аргумент за постоење на Бог, а таа форма сеуште опстанува во културите што се под влијание на христијанството. Кога христијанизиранiot интелектуалец ќе ја чуе синтагмата *онтолошки доказ*, без размислување верува дека се говори за онтолошкиот доказ за Божјото постоење, доказ којшто е создаден од Анселм Кентербериски. Неговата верзија на онтолошкиот доказ е наречена *круна на схоластиката*, а круната претставува симбол и украс. Бидејќи спротиставувањата помеѓу симболичното (т.е. стремежот кон Бог) и егзактното (доказната шема) во онтолошкиот доказ присуствуваат низ целава книга, овде ќе се задржиме на вториот, само навидум маргинален аспект од круната на схоластиката: ќе го испитаме нејзиното толкување како украс.

Во сериозниот говор, грдото никогаш не е третирано како украс;- последниов поим е редовно поврзан со убавината. Нејзиното манифестирање во *Прослогион* е фасцинантно;- тој Анселмов трактат е веројатно единствената средновековна расправа што е прочитана и од мнозинството на современите атеистички мислителци. Славата на *Прослогион* имплицира своевидна асоцијативна убавина, при што компетентниот читател ги обновува во сеќавањето извонредните класични системи што се поврзани со онтолошкиот доказ. Секако, споменатово доживување е духовно или мисловно, а не е естетско во потесната смисла на зборот. Од реторските средства, Анселм најмногу ги употребувал лаудативното повторување и контрастот; понекогаш,

* Тоа опстохристијанско мнение веројатно нема потреба од посочување кон извесни посебни застапници како, на пример, Тертулијан.

тие стапуваат во меѓусебен конфликт. Фалбите за големиот креатор не се лесно помирливи со обраќањето кон Бог како кон спасител којшто е единствена светлина во темнината на постоењето.

Современата култура често ја форсира замената на уметничките предмети со зависни поставки чие осмислување мора да биде придружено со извесна бизарна теорија. Како вистинско уметничко дело, Анселмовиот *Прослогион* поседува завидна самостојност; - таа може да ја засрами сета квазиуметничка продукција. Сепак, забележливо е дека самостојноста може да биде протолкувана како игноранција. Разговарајќи со Бог, владиката не споменува други мислителци; наивниот би се излажал дека Анселм со Божја помош априори стасал до сите интелектуални достигнувања. Анселм не ги кажува ниту своите методи; кај него не е експлицирана онаа методолошка самосвест која, на пример, кај Декарт му претходи на разгледувањето на онтолошкиот доказ. Со симпатична концизност, схоластичарот всушност вели: *Се надевав, настојувал, мислев и смислив*. И реторичарите чуле за правилото дека едноставноста е обележје на вистината.

1. 2.1. Формулата на Кентерберскиот владика

За Анселм, Бог е она (битие, суштество, нешто) од кое ништо поголемо не може да биде мислено: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.¹⁹ Бидејќи таа формула објективира голем теориски концепт, не треба да се преценуваат резултатите на парцијалните аналитички забелешки кон неа.

Во преводот на Анселмовата формулација, терминот "она" веројатно делува премногу показателно во споредба со спекулативноста на изразот. Никој не го оспорува духовното покажување; проблематичен е фактот дека последново подразбира насоченост или дури едностраност, а таа не е во склад со универзалноста или сестраноста на покажаното. Слична тешкотија на парцијализацијата настанува и ако зборчето "она" го замениме со *суштество* или *нешто*. Притоа би морало да се напоменува дека суштеството нема понизок онтолошки статус од битието, кому му е повеќе синоним одошто конкретизација. А за терминот *нешто* би требало да потенцираме дека не е исклучена (туку напротив, во Анселмовиот доказ е развиена) можноста на тоа *нешто* да биде *се*.

Компарирани со наведените опции, терминот *битие* е многу поадекватен на финалниот впечаток од Анселмовиот онтолошки доказ. За жал, истиот термин не е сосем соодветен на почетната мисловна фаза од разгледуваната дефиниција. Ако кон неа пристапиме од позициите на онтолошкиот монизам којшто веќе ја монополизираше употребата на поимот *битие*, натамошната експозиција на Анселмовиот доказ би можела да се протолкува

¹⁹ Вид. Anselm Kenterberijski, *Proslogion*, Beograd 1991, стр. 83.

како одвишна; таа би била и спротивна на еднобитството ако од сложенката *битие од кое ништо поголемо не може да биде мислено* го подразбереме и постоењето на други битија од кои нешто поголемо може да биде мислено.

Во Анселмовата одредба на Бог, поимот на големината зазема клучно место. Вистина е дека од генерален онтолошки и епистемолошки аспект, можноста и мисливоста се поважни категории; низ развојот на нововековната филозофија, тие ќе бидат и поопстојно испитувани. Сепак, во конкретната дефиниција што му ја донела славата на Анселм, можноста на замисливоста е во функција на големината. Ако според христијанските тенденции го исклучиме постоењето на некаква (да речеме, несвесна или потсвесна) големина која не би можела да биде мислена ниту од самиот Бог, тогаш изгледа дека суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено претставува апсолутна големина во секој поглед. Меѓутоа, претходниов заклучок се соочува со значителен број на противречности.

Додека англискиот јазик преферира повеќе зборови што означуваат различни видови на големина (*big, huge, large, great, magnificent...*), македонскиот говор останува при термините *големина* и *величина*, при што многу пароними од вториов термин се сметаат за непожелни. Ако не непрописна, тогаш мошне неконвенционална би била сентенцата за битието од кое ништо *повелико* не може да се замисли. Како деривација од поимот *величина* која би соодветствувала на Божјата возвишеност, терминот *величественост* заслужува внимание, иако тој многу почесто се употребува како естетичка и значенска, одошто како екстензивна или опфатна категорија. Веројатно, невозможно е да се замисли таква онтолошка големина која непротивречно би ги обединувала сите претпоставливи различни видови на големини. Првичното единство на родовиот поим на големината мирно си постои само додека не се истражува според законот за противречноста.

За да не останеме при безбојните спекулации, кажаново ќе го илустрираме со колоритен пример. Да претпоставиме дека во универзумот доминира сивата боја;- оттука веднаш следува дека за сите други бои може да се замисли и посака поголема застапеност од фактичката. Истава замисла функционира дури и во светот кајшто боите се совршено хармонични;- *omnis determinatio negatio est*. И тогаш кога сеопфатноста го задржува својот етимолошки идентитет, можно е да се замисли нешто што не е опфатено од неа или (барем во одредено време) не постои во неа. Можноста за зголемување веројатно постои кај сите парцијални ентитети; затоа е проблем да се замисли апсолутната големина кај која таа можност би била укината и контрадикторна. Елејците размислувале за целината апстрахирајќи се од деловите; Анселмовиот пат води од партикуларното кон универзалното и ги има тешкотиите на недомисливоста. Во Анселмовата формула, терминот *поголемо* е граматички компаратив, а смислата на изразот *всушност* не е ниту суперлатив, туку именсурабилност

(несомерливост). Насловот на 18. глава од *Прослогион* кажува дека ниту во Бог, ниту во вечноста која тој самиот ја претставува нема делови. Но, таа изјава не е во согласност со евдемонолошкиот индивидуален почеток на Анселмовото богомислие, ниту со ударниот поим на неговата формула, а неизвесна е и помирливоста помеѓу неделивата или безделната едност и догмата за светото тројство...

Секако, најважен теолошки проблем е противречноста помеѓу квантитетот и квалитетот на создаденото, или конфронтацијата помеѓу постоењето и доблесното постоење.²⁰ Доказот за Божјото постоење настанува со логична експозиција на Анселмовата формула. Суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено не би било идентично со дефиницијата кога би постоело само во мислите, а не и во стварноста. Оттука јасно следува Божјата сеопфатност, којашто е дополнително потврдена со доказот за едноста на Бог. Кога би постоеле две-три суштества од кои ништо поголемо не може да биде мислено, замислата на нивното заедништво би била поголема од она од кое ништо поголемо не може да се замисли, т.е. поголема од секое поединечно суштество. Истата шема укажува дека ниту замислата на светот и Бог не е поголема од самиот Бог. Сите штотуку наведени одредби говорат во полза на Божјата сеопфатност;- меѓутоа, стремежот кон доблесното постоење природно води кон селективност. Затоа Анселм (недоследно на сопствената дефиниција за Бог) подоцна вели дека Бог е сè она што е подобро да постои одошто да не постои. Така се отвора можноста за некое битие кое би ги апсолвирало не само нештата за кои е поарно да постојат, туку и оние кои според моралните критериуми не треба да постојат;- скицираново битие навистина би соодветствувало на мислата за *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.

Анселм бил свесен за навестените проблеми. За нивно решавање, тој понудил солуција која е неуверлива барем во онаа мера во која е стандардна. Анселм ја означил моќта за зло како немоќ: таа била претставувана како моќ само поради непрецизното изразување кое умее да ги афирмира негациите.²¹ Анселмовиот зафат присуствува и во современиот говор, кајшто терминот *негативно* се користи и во онтолошка и во морална смисла. Неупатениот во хомонимите можеби ќе се излаже помислувајќи дека морално негативните нешта имаат и онтолошки негативитет или, попросто кажано – не постојат. Во таа насока се движи и еристиката на Анселм. Тој ја оспорува Божјата моќ за зло, иако искуството или праксата (во која поимите на *доброто* и *злото* или *лошото* всушност ја имаат вистинската релеванција) нуди нешто што е многу поопипливо од апстрактната можност за зло: тоа е стварното зло. Јазичните компликации дозволуваат не само афирмирање на негираното, туку и негирање на афирмираното;- Анселм ја искористил токму вторава можност.

²⁰ Вид. исто, стр. 7.

²¹ Исто, стр. 19.

Историската дистанца го олеснува производството на хипотези. На пример, претпоставливо е дека кога формулата на Анселм би била сосем задоволителна, ниту тој ниту идните мислителни не би морале да зборуваат за *Ens perfectissimum*. Сепак, изгледа дека поимот на совршенството подразбира една артикулација на величините која инаку не е директна консеквенца (а можеби не е ни конфирмативна) на суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено.

Анселм остварил мошне верничка и молитвена интонација на онтолошкиот доказ. Кентерберискиот владика имал токму такви тенденции: барањето на лицето Господово (опеано во псалмите) било мото на *Прослогион*, којшто од Анселм бил насловен и како *Вера која бара разум*. Следствено, верата е појдовната (и завршната) точка на Анселм. Проблематично е дали онтолошкиот аргумент е слика на лицето на Господ, или слика на кое и да е лице. Впечаток е дека секое лице (а особено најубавото) подразбира finely пропорционализирани форми кои не се имплицирани од дефиницијата за апсолутната величина: последнава повеќе наведува кон помислата за максималната подуеност или набабреност. Во споредба со Анселм, возвишениот Парменид многу подоследно говорел за убавокругата вистина.²² Ако веќе тежнееме кон кореспонденцијата помеѓу спекулацијата и претставливите геометриски форми, извесно е дека заобленоста фигурира како адекватен облик за сеопфатноста. Круговидната форма ја подразбира не само иманентната животна циркулација, туку и отсутноста на надворешни или внатрешни притисоци кои би резултирале со неприродна рабеста форма.

Според филозофската инспиративност, Анселмовиот поим на Бог е мошне сроден со Зеноновите апории. Во двата случаи, критичарот може понекаде да го пресече текот на размислувањето имајќи предвид извесна егзактна теза или правило. Меѓутоа, комплетното разјаснување на споменатава аргументација или апоретика било недосежно за досегашните интелектуални капацитети на човештвото. Можеби таа задача бара некоја совршена, сеуште ненапишана филозофија.

Главниот аргумент на Анселм станал оправдано прочуен како *онтолошки доказ* првенствено поради насетената или констатираната сличност со онтологијата на Елејската школа.²³ И Анселм се обидел неемпириски, само благодарение на мислењето да стаса до најреалниот ентитет. Претежно на истото спекулативно ниво, Анселм ги обмислувал тезата и антитезата со помош на онто-логичните закони. Анселмовиот поим за апсолутната големина всушност ги инволвира оние нешта кои уште Парменид ги наведувал како предикати на битието: тука се вечноста (*qua* универзална временска величина), ненастанатоста и сеопфатноста, која може да биде разбрана како тоталитет на

²² Вид. Žunjić, S., *Fragments Elejaca*, BIGZ 1984, str 68. и Митевски, В., *Почетоци на западната философија*, стр. 172.

²³ Во тој поглед, можеби најсолидна инстанца е Jaspers, K., *Die Grossen Philosophen*, (ester band), Basel 1984.

протежната и мисловната величина... Ако педантно забележиме дека терминот *сеопфатност* имплицира неелејско мноштво од делови или нешта кои треба да бидат опфатени, веројатно ќе се сложиме дека терминот *сеисполнетост* е поблизок до елејското учење за битието, иако тој термин можеби не е вообичаен.

Претходниве параметри не се единствените поради кои Анселмовото свештеничко дело било контекстуализирано и во рамките на некоја претпоставена “чиста” онтологија. Од тој аспект, беседите за Божјата милосрдност или проштевање делуваат како непожелни примеси од религиозниот фолклор. Од друга страна, несигурно е дали онтологијата треба целосно да се дистанцира од антропоморфизмите. Можеби последниве треба да бидат прифатени и третирани со малку повеќе самосвест.

До сега примарно рефлектираме за конститутивните термини од Анселмовата формула, Подоцнежниот развој на размислувањата ќе се задржи и на испитувањата на самата доказна сила на Анселмовиот онтолошки доказ. Таа била изложена на сомнеж уште многу одамна, во Гауниловата книга за лаичкото мислење.*

1. 2.2. Анселм и Гаунило

Неретко, контактот со филозофските остварувања е поделуван на интерпретација и критика, при што првава треба да биде основа за втората. Таа делба е сосем условна: ако интерпретацијата не сака да се претвори во неинвентивно препрочитување или прераскажување, таа мора да има еминентно критичка конструкција. Од своја страна, критиката претставува имплицитно толкување на критикуваното, при што обемот на импликациите најчесто испаѓа поголем од склопот на тезите што се објавени во стриктно интерпретативниот сегмент. Школската дисциплинираност на критиката ги оправдува само забелешките кои следуваат од веќе изложените протолкувани содржини. Но, тој дејствен принцип може да предизвика драстично осиромашување или оштетување на критиката, особено ако нејзиниот предмет ја има онаа тенденција кон бесконечноста што ја поседуваат големите филозофии. Тие всушност не можат да бидат конечно дотолкувани, а како признание за вистинитоста на кажаново служи и фактот за перманентноста на духовната продукција што е мотивирана од врвните филозофии. Говорот за нив претставува упатница кон нив, потенцирање, потсетување или апострофирање на некои нивни тези. Еднаквоста помеѓу критикуваното и освртот за него била поставувана од луѓето со лоша навика да создаваат “од втора рака”, или дури со помош на цела дружина од идеолошки посредници. Секако, покреативен е пристапот со кој критиката – и покрај нејзината принципиелна

* Гауниловата книга е преведена во рамките на веќе споменатиот превод од Анселмовиот *Proslogion*.

сродност со критикуваното – всушност се стреми да биде комплементарна со испитуваните содржини.

Мнозина веруваат дека Гауниловата критика на *Прослогион* се сведува на приговорот со совршениот остров. Тие мненија се грешни: во неговата концизна критика на Анселмовиот онтолошки доказ, монахот Гаунило бил бриљантен. Анселм се нашол навреден; фрустрирано ги доживеал приговорите на Гаунило и неучтиво ги омаловажувал на повеќе места од својата репликаторска книга. Би било неправедно да се рече дека Анселмовата книга против Гаунило претставува неуспешно дело. Таа содржи енергични објаснувања на Анселмовите ставови, значајни потенцирања и дистинкции. Од обидите кои подоцна ќе бидат следени, ја споменуваме Анселмовата намера да докаже дека и самата можност за постоење на суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено претставува доволна основа за Божјата стварност;²⁴ слично ќе се развиваат и богодоказувачките тенденции на Лајбниц.

Анселм точно нагласил дека неговата дефиниција за Бог нема иста аргументативна вредност со сложенката за “суштеството кое е поголемо од сè”,²⁵ којашто наводно била често користена од Гаунило. Во таа насока, Анселм не ја реализирал втората, полемички неопходна фаза од својот напад (што го насловил како *одбрана*) против Гаунило. Кентерберискиот мислител не докажал дека неговата дистинкција е суштествено релевантна за критиката од Гаунило, и дека последнава би била поинаква (или воопшто не би постоела) кога монахот претходно би ги видел разликите помеѓу споредуваните формулации. Инаку, синтагмата за суштеството кое е поголемо од сè би можела да се сфати како безопасен синоним на Анселмовата главна дефиниција, којашто *de facto* е опширна и затоа е барем естетски несоодветна на извесни реченични склопови. Говорејќи за Бог, и самиот Анселм не ја користел секогаш патентираната одредба, туку употребувал и други термини. Впрочем, теологијата изобилува со синоними за Бог;- тие се среќаваат безмалку на секоја страница.

Изгледа дека Гаунило имал повеќе христолошки одошто онтолошки афинитети кон Бог. Човекот сака и емпириска потврда на спекулациите;- така може да се сфати барањето да се покаже дека највишото суштество постои некаде во стварноста, а потоа да се демонстрира Божјото постоење *per se* врз основа на неговата апсолутна величина. Анселм му се спротиставува на кажаново повикувајќи се на неделивата целина на Бог, чија сеопфатност не може соодветно да се разбере *некаде* во стварноста туку само во тоталитетот, или секаде. Скициранава онтолошка позиција не била доразвиена од Анселм првенствено затоа што таа води кон тезата за неможноста на адекватното парцијално богојавување; таа теза е премногу агностичка за да биде доследно прифатена од

²⁴ Вид. *Proslogion*, стр. 63.

²⁵ Исто, стр. 72.

верниците, кои обично посегаат само по пригоден и необврзлив агностицизам.

Во четвртиот пасус од критиката, Гаунило всушност се сомнева дали суштеството од формулата на Анселм не е ништо друго туку самиот Бог. Притоа Гаунило не ја цитирал Анселмовата дефиниција; но, сосема е извесно дека мислел на неа. Исто така е јасно дека евентуалното тамошно точно цитирање на дефиницијата не би го изменило приговорот што вели дека Бог не се создава на ист начин како нештата кои се познаваат благодарение на видот и родот. Анселм реагираше како да му е приговорено дека тој го разгледувал Бог *qua* родов или видов поим. Гаунило го изложил приговорот во поинаква насока: Бидејќи при медитациите за Бог (за разлика од размислувањата за некој непознат човек) ние ја немаме помошта на родовото или видовото познавање, прашање е што можеме (и дали воопшто можеме) да замислуваме тогаш кога ќе ја чуеме сложенката за *суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено*. Анселм подразбира дека такво суштество веќе постои во разумот на слушателот; - бидејќи е противречно да биде лимитирано само на постоење во разумот, бараното суштество постои и во стварноста. Тука Гаунило сугерира една мошне важна дистинкција.

Нешто може да биде разбрано, а притоа да нема разумско или разумно постоење. На пример, такви се лажните искази. Кога некој вели дека $7+5=10$, ние разбираме што ни е кажано. Но, не велиме дека псевдоравенството постои во разумот, туку напротив: тоа му е спротиставено. Лаичкото разбирање на Анселмовата формулација не е идентично со афирмирањето на Бог во разумот. Гаунило навестува дека самиот разум е померодавен за негативните вистини (*a non posse ad non esse*) одошто за докази на позитивитетот.

На почетокот од расправата против Гаунило, Анселм апелира на верата и совеста од критичарот. Меѓутоа, Гаунило не дал никаков повод за проблематизирање на неговата вера и совест; освен тоа, самиот Анселм во *Прослогион* најавил стриктно *разумска* демонстрација на Божјото постоење која би била разбирлива и за секој лаик. Гаунило чесно укажал дека слушајќи ја Анселмовата формулација, лаикот (а можеби и верникот) не мора во својот разум да го афирмира дефинираното суштество. Тезата дека во разумот постои она од кое ништо поголемо не може да биде мислено, според Гаунило подразбира повеќе одошто неупатениот всушност си замислува тогаш кога ќе ја чуе дискутабилнава формула.

Претендирајќи на комуникација со поширок круг на луѓе, мислителот би постапил природно кога би користел достапни и здраворазумски доказни методи. Гауниловата замисла за рајскиот остров (чиешто постоење во стварноста, нормално, не следува од таа замисла) е пример за неопштоприменливоста на (барем еден дел од) Анселмовата доказна шема. Одговарајќи му на Гаунило, Анселм ја потврдува ексклузивноста на преминот од разумот кон реалноста, иако притоа тонот на Анселм не прилега на

признавање. А ако се согласиме дека Бог има нагласено специјален методолошки и предметен статус, близу сме до заклучокот за слабата веројатност на успешните кратки и општонародни аргументи во полза на Божјото постоење.

Анселм посочува два вида на акцептирање на зборовите. Последниве можат да бидат сметани за обични звуци, т.е. да бидат омаловажувани како тогаш кога за нечија беседа се вели дека “тоа се само зборови”. Ако Анселмовата формула ја третираме така ненаклонето, тој се согласува дека доказот нема да профункционира. Вториот (реалистички) однос кон зборовите подразбира дека тие се сфаќаат како она што со нив е кажано: зборот е еднаков на збореното. Погодувате дека Анселм го препорачува второво гледиште. Сепак, се чини дека притоа јазикот пребрзо или догматски би ја укинал дихотомијата помеѓу мислењето и стварноста.

Низ својот онтолошки доказ, Анселм често се служи со поделбата помеѓу (постоењето во) разумот и стварноста. Според интенцијата, Анселм се сложува со подоцнежните филозофи кои сметале дека наведеново двојство постои за да биде надминато. Можеби таа цел била остварена и од Анселм, а германската класична филозофија понудила своевидна реприза. Секако, впечаток е дека тоа можно повторување било реализирано со посуптилна мисловна методологија.

1. 2.3. Кој бог е докажан со Анселмовиот доказ?

При глобализирањето за средновековните редукции на слободата на мислењето и изразувањето, треба да се вардиме од предрасудата дека современиот човек го проценува минатото од позиција на интелектуална еманципираност. Секоја епоха си има свои ограничувања; ако ние не умееме, идните поколенија ќе умеат да ги дијагностицираат нашите неслободи. Средновековната догматика *de facto* го забранила протагорејскиот субјективизам и релативизам;- на тој начин, таа се лишила од можеби најблагодарниот полемички опонент на класичните европски филозофски системи. Наведениов недостаток на средновековието бил последица на хиерархијата во која поединецот имал енормни одговорности пред оние кои си умислувале дека нивните обврски кон Бог не треба да имаат човечко и човечно посредување. Инквизицијата означува најстрога официјална суспензија на искусвената вистина за индивидуалните специфики на богомислието. Оттука, не е чудно што критикуваниов период не се совпаѓа со процутот на религиската компаративистика; признаениот Бог е еден, единствен и неспоредлив, а антропогената субјективност чмае во фрустрациите на себепрезирањето.

Ако Лајбницовиот закон за универзалната разлика ни делува премногу спекулативно, тезата за посебноста на сечии персонални сфаќања за религијата може да биде аргументирана и со егзактни, дури и експериментално конфирмирани согледби.

Припадниците на иста монотеистичка религија се разликуваат меѓусебе според степенот на рестрингирање на егоизмот во името на супериорната вредност, според градусите на увереност во многуте догми на религијата, според гастрономската и сексуалната апликација на верските правила и тн. Плурализмот на монотеизмите претставува евидентна емпириска состојба; мислењето кое не смее да калкулира со неа по правило минува покрај мошне значајни истражувачки патеки. Така не се одминуваат само богатствата на религиозниот позитивитет кои (сфатени "во поширока смисла") го супсумираат и барем обичајниот дел од раскошниот антички политеизам; пренебрегнати се и темелните анализи на субјектноста, чишто општи параметри ќе бидат тематизирани во нововековната филозофија.

Критиката на Гаунило ги проблематизираше Анселмовите аргументи од аспект на односот помеѓу поимот и стварноста. Но, обајцата теолози го претпоставуваат објективниот монотеизам и веруваат дека едноста на Бог е апсолутно независна од разликите во дискусиите за него. Анселм и Гаунило подразбираат дека кога предметот на нивната полемика не би бил еден и ист, тогаш не би можело да стане збор за Бог. Во отсуство на нововековните перспективи на индивидуалноста, историчноста или антропоморфизмот, и во присуство на црковните санкциони системи, тешко обвинение за ерес би претставувала констатацијата дека владиката Анселм аргументирал во полза на некој бог кој не се совпаѓа со признаените чувства на верниците, а може да биде контекстуализиран и вон рамките на теологијата или христијанството. Дури и во денешниот супкултурен жаргон, заканата "Ќе го видиш ти својот бог!" ја подразбира вредносно негативната специфичност на верата на загрозениот.

Сепак, прашањето за којството на Анселмовиот бог наведува кон неколку мошне плаузибилни истражувачки насоки. Тоа прашање ја ситуира Анселмовата мисла во најшироката сфера на филозофската историја;- притоа, афирмираната субјективност ќе може посмело да ги развива своите релации со тоталитетот. Во втор план ги лоцираме забелешките дека богот апсолут не е идентичен со спасителот од христијанската сотирологија; веќе постојат и премногу примери за доктрини во кои христологијата извршила целосна диференцијација од онтолошки релевантната теологија.

Низ историјата на човековата мисла, исчезнувањето на индивидуата во апсолутот било сфаќано како казна, награда или индиференција... Секое од евоцираниве толкувања си има свои аргументи, и затоа би згрешиле кога би тврделе дека Анселмовиот доказ испаднал несоодветен на најавените тенденции од неговиот автор. Не е забранета ниту емотивната љубопитност која би сакала да знае дали Анселм би бил задоволен кога би имал увид во интерпретативниот тек на неговата фундаментална формула.

Главната поента на прашањето "Кој бог е докажан со Анселмовиот доказ?" се однесува на проблематизацијата со која мислењето треба да ја третира не само доказната шема, туку и

предметот на аргументацијата. Слабникави се резултатите на оние теоретичари чии докажувања не кореспондираат со природата на аргументираното. Следствено, недоразбирањата и несогласувањата во врска со Парменид и Анселм не мораат да потекнуваат од различните видувања на доказната постапка; полемиките можат да бидат продуцирани и од диференцираните сфаќања за Бог или битието. Некому може да му се стори дека наведените забелешки имаат сила единствено против позитивизмот и (според антиметафизичката настроеност) нему сродните псевдофилозофски правци, кон кои секој метафизичар би смеел оправдано да ја користи сентенцата од Борхесовиот *Астерион*: "Мајка ми не беше кралица залудно; со простиот свет не можам да се помешам иако тоа мојата скромност го сака." Но, впечаток е дека и Кантовата *Критика на чистиот ум* се осврнува на онтолошкиот аргумент со доминантен акцент врз доказната методика и човековите сознајни ресурси, а не ги зема предвид спецификите на повеќето теолошки концепти со кои ја започнала комуникацијата.

Што се однесува до глобалниот одговор на насловново прашање, историјата на филозофијата била децидна: славниот аргумент на Анселм бил апсолвиран како *онтолошки доказ* за Божјото постоење или доказ за Бог како битие. Тој доказ не спаѓа во неонтолошките теологии, туку претставува взаемна афирмација на онтологичката и теолошката спекулација. Низ подоцнежните онтолошки интерпретации на Анселмовиот доказ, тој обично ја подразбира Ксенофановата синонимизација на Бог и битието, опфаќајќи ја сферата во која тоа поистоветување нема неприфатливи последици.

Без потребните прецизирања, апсолутната величина всушност повеќе прилега на епитет одошто на дефиниенс. Од друга страна, експозицијата на Анселмовиот поим за Бог наидува на проблемите со замисливоста и противречностите помеѓу понекогаш диспаратниот карактер на одредени видови големини, од кои најсимптоматична (иако не и најегзактна) е тешкотијата со моралната величина. Со претпоставката за Божјата добрина и според сопственото одредување на Бог, Анселм бил принуден кон тезата за онтолошкиот негативитет на неконфирмативните феномени. Истиот став ќе биде применет и од Хегел,²⁶ независно од фактот дека германската класична филозофија претставува период на најсилен развој на метафизичката техника за измирување на спротивностите.

Како математички извонредно верзирани и креативни умови, припадниците на таканаречената *рационалистичка филозофија* бездруго имале грижи околу парадоксите на бесконечните величини. Тие тешкотии веројатно спаѓаат во причините за појавувањето на новите варијации на онтолошкиот доказ. Во системите на Декарт, Спиноза, Лајбниц и Волф,

²⁶ Хегеловата најпрочуена основа за тој теолошки став се состои во непоколебливото идентификување на умот и стварноста, формулирано во предговорот на неговите *Основни црти на филозофијата на правото*.

схоластичките влијанија се сосем евидентни. Рационалистите немаат нетеолошка или “чиста онтологија”; нивната онтолошка аргументација секако тежнее кон Бог. Но, формулата за *aliquid quo nihil maius cogitari possit* обично ќе биде заменувана со идеите за совршеноста или апсолутното совршенство, себеобразложеноста и универзалната хармонија.

1. 3. Cogito и Декартовата трета медитација

Рене Декарт е заслужено почитувана мисловна фигура која доминирала во филозофијата на една исто така оправдано глорифицирана духовна епоха. Човекот имал колосална дарба за дистинкција помеѓу битното и небитното; Декартовите мисли по правило претставуваат длабоко проживевани и проверени ставови. Како Аристотел, и Декарт остава впечаток дека грижливото студирање на неговите списи е сосем доволно за оформување на квалитетна филозофска свест. Опусот на Маркс, Ниче или Сартр (поединечно или заедно) сеуште е недоволен за изградба на еден нефрустриран филозофски профил; мудроста на Декарт зрачи со здравје и логичност. На пример, размислете за првиот дел од фасцинантната *Расправа за методот*. Тој дел прилега на лесна и скромна исповед за филозофските работни навика. Но, ако се прашаеме кој од нашите современи филозофски познаници навистина ги апсолвирал ненаметливите обичаи на Картезиус, ќе видиме дека тие правила всушност извршуваат страотна селекција со која почнуваат да ни личат на она што се, а тие се недостижен идеал.

Тематски, филозофијата на Декарт е сродна со мислата на Св. Августин: Бог и душата се главните мотиви и цели на духовните усилби. Интерпретаторите на Декарт обично ја акцентираат неговата методологија, или правилата според кои треба да стасаме до сигурни сознанија. Ако се апстрахираме од она што во системот на Декарт претставува поента на методската насоченост, близу сме до впечатокот дека филозофијата на Картезиус има претежно епистемолошки карактер. Скицирајќи две паралели што би ги означувале групациите на онтолошките и гносеолошките почетоци на филозофирањето, веднаш согледуваме дека Декарт има многу повеќе сличности со Кант и Хусерл одошто, да речеме, со Спиноза, Хегел или Хајдегер. Секако, изворната филозофија не ги сака крутите дисциплинарни поделби. Методичката или гносеолошката поткованост најчесто си наоѓа онтолошки ангажмани; нејзините квалитети ѝ се неопходни на онтологијата. Затоа, не е чудна ситуацијата во која навидум сознајно-теориски определениот Декарт станува една од најважните инстанции при изучувањето на онтолошкиот доказ.

Од современо гледиште, прашањето за Декартовата религиозност прилега на мешање во персоналните работи на филозофот. Сепак, тоа прашање е неодминливо. Декарт живеел во време на инквизицијата;- тој факт е повод за сомнежот дека

аргументите со кои Картезиус го докажувал постоењето на Бог би можеле да бидат безбедносна фасада зад која се развиваат сосем нерелигиозни мисли. За жал, интимните уверувања кои стојат зад објавените редови по правило остануваат нетранспарентни; нам ни е достапно само напишаното и објавеното. Ergo, наведениов проблем не може лесно да се сведе на некој генерален дециден став.

Декарт изградил универзална мисловна методологија која се наоѓа на повисоко ниво од теистичко-атеистичката спротиставеност. Во неговиот филозофски систем, самосвеста нема богобојазливо место. Претпоставката за Бог како можен измамник делува мошне слободно; истиот впечаток го остава и вербата во моќта на разумот којшто треба самостојно да дојде до саканите сознанија. Забелешката за кружниот трансфер на вистинитоста помеѓу Бог и Библијата, Декарт ја наведува како можен невернички приговор,²⁷ но, Декартовиот третман на тој приговор не наликува на грубо отфрлање на безбожничката дрскост. И замислата за Големиот Часовничар не изгледа особено христијански: таа може да се протолкува како редуцирање на Божјата улога. Имено, според христијанската митологија, Бог не смее да биде сведен на чинот на создавање, туку мора да биде и перманентен контролор и последен судија. Ако кон кажаново ја додадеме и проценката за исфабрикуваноста на Декартовиот онтолошки доказ, не е далечна констатацијата дека францускиот гениј имал евидентни атеистички тенденции. Меѓутоа, токму претходнава смотра е нагласено тенденциозна; кога некој би пристапил кон филозофијата на Декарт имајќи поинакви намери, бездруго би направил барем еднакво уверлив колаж во полза на проблематизиранава религиозност.

Нашево истражување поаѓа од претпоставката дека онтолошката аргументација кај Декарт не е ad hoc земена евокација од неговото схоластичко образование. Онтолошкиот доказ за Божјото постоење може и треба да биде протолкуван со оглед на Декартовиот филозофски систем. Обратниот правец подразбира толкување на филозофијата на Декарт од аспект на историските сознанија за онтолошкиот доказ. Двеве испитувачки насоки немаат премногу совпаѓања. Во првиот случај се работи за онтолошкиот доказ за постоењето на Бог, до кого Декарт стасува благодарение на идејата за совршенството. Тој доказ е присутен на повеќе места во Декартовите списи, а главно е изложен во третиот дел од *Метафизичките медитации*. Од друга страна, развојот на онтолошкиот доказ во германската класична филозофија имаше значително поголема корист од Декартовото самопоставување на мислата, изразено со неговата најславна сентенца. За да не поентираме со она што го сметаме за помалку важно, овде ќе отстапиме од хронолошкиот ред и прво ќе ја разгледаме Декартовата традиционалистичка аргументација за Божјото постоење.

²⁷ Вид. Декарт, Рене, *Метафизички медитации*, ЗУМПРЕС 1998, стр. 6.

1. 3.1. Бог како консеквенца на субјектовото себепотценување

Во стандардниот монотеизам, творецот Бог е неопходен за сè на светов. Тоа гледиште не е инкомпатибилно со прашањето за потребноста на Бог во филозофскиот систем на Декарт. Споменатото прашање не мора да има атеистички призив, туку може да се однесува и на конкретните спецификации на потребата за Бог. Тој во душата на Картезиус веројатно ја имал истата улога како и кај мнозинството монотеисти: Севишниот бил повод за вера и надеж, комбинирани со сомнеж и пцости. Приближно е познато кој пар од претходниве категории смеел да биде јавно искажуван. Меѓутоа, системската инволвираност на Бог во филозофијата на Декарт претставува загадочен проблем.

Дали *glandula pinnealis* е уникатен центар на единството на телото и душата или, во поопшта смисла, истото единство се среќава и кај Бог? Одговорот за онтолошката единственост на хипофизата би можел да се протолкува како човекова предност во однос на Господ; од друга страна, Декарт ја омаловажува телесноста, сметајќи ја за несовршенство. Картезиус го усвоил старото гледиште според кое телото е затвор за душата;- природно, Бог треба да биде нетелесен. Меѓутоа, изгледа дека спинозистичкото сфаќање на протежноста би било најкомплементарна теорија во релација со апстракциите на Декартовото *cogito*. Картезијанскиот метод го редуцира “светот на животот”;- Бог го одржува постоењето на методолошки напуштените нешта. Можеби сакајќи да ги одбегне противречностите, Декарт не се занимавал премногу со Божјото учество во светот, туку го замислувал Бог како тоталитет на совршените сознанија. Затоа, Декарт не ја решил спротивноста помеѓу холистичката и редукционистичката опција на совршенството.

На неколку места, Декарт го првоставува Бог како услов и гарант за евидентните вистини. Лесно е да се разбере дека творецот на светот ги создал и умните суштества кои ги мислат математичките вистини;- следствено, Бог е индиректен егзистенцијален услов и за последниве. Не е лесно да се сфати како може од Бог да зависи и самата вистинитост на математичките вистини, особено ако се обидуваме да претпоставиме дека таа вистинитост би можела да биде и лага доколку Бог посака таква конверзија. Се наметнуваат хипотезите дека Картезиус понекаде вештачки го компензира тоа што (барем според нечии мненија) претходно му било прикратено на Бог; или можеби итрата атеистичка тенденција се јавила со споменувањето на потребата за Бог токму во случаите кога здравиот разум увидува дека Бог е навистина одвишен.

Против скицираните претпоставки веројатно постои само едно валидно онтолошко објаснување. Имено, Декарт не ја согледал априорноста на каузалитетот. Затоа, филозофот ја

нагласувал објективната космичка уреденост дури и во ситуациите кога се чини дека субјектовата каузалност е сосем доволна. Како слабости на картезијанската теорија се појавуваат забелешките дека и вистинитоста на *Cogito, ergo sum* депендира од совршеното суштество. Уште еден очебиен пример за чудна зависност кај Декарт се среќава во врска со древната максима *ex nihilo nihil fit*; неа тој се обидува да ја изведе од крајно спорното правило кое вели дека последицата не може да содржи повеќе реалитет одошто причината!

Тогаш кога во *Расправата за методот* се осврнал на онтолошкиот доказ, Декарт веќе ја развил сознајната методологија и штотуку ја потенцирал нејзината архимедовска точка. Размислувањата за совршенството бездруго не се деградација на картезијанскиот метод. Декарт не е виновен поради фактот што идејата за совршениот Бог не е ниту јасна, ниту разделна (различна, дистинктна). И списите на Декарт се чесно сведоштво за комплексноста на теолошката проблематика. Ако совршеноста е идентитет на постоењето и требањето, тогаш таа не мора да има тешкотии при демонстрацијата кај некомплицуваните нешта. Како збир на 6 и 4, бројот 10 е совршено решение: тој е токму таков како што треба да биде. И небитието од онтологијата на Парменид прилега на совршено ништо: тоа е еднакво на ништо, секаде е ништо и никогаш нема да биде ништо друго освен ништо. Меѓутоа, излагањето на совршенството на Бог во христијанскиот контекст *de facto* подразбира увид во преголем број на елементи. Ако е, совршенството на Бог не е само една идеја, туку цела теодикеја.

Наспроти пристапот во кој перфекцијата е резервирана само за Бог, поимот *совршеност* може да се користи и во пооперативна смисла, при што би се однесувал на многу нешта и би дозволувал степенување. Нејасна е оправданоста на проценката дека Декарт стасал до Бог напредувајќи по скалата на совршенството. Во *Расправата за методот*, Декарт го изведува сопственото несовршенство (или помалиот градус на совршеност) од фактот дека тој е суштество кое се сомнева, а сознанието е поарно од сомнежот.²⁸ Веднаш потоа, Декарт преминува на суштеството кое е посовршено од него и кое мора да биде токму Бог, или најсовршеното суштество. Декарт не калкулирал со стварните или митолошките посредници помеѓу него и Бог, а тие би можеле да бидат поумни луѓе или анѓели, натчовекот или богочовекот... Бидејќи најсовршеното суштество не зависи од нешто помалку совршено, перфектниот Бог не е самосоздадена човекова идеја, туку постои *per se* со сигурност која е во најмала рака еднаква на несомненоста на геометриските вистини.

Освен нарцисоидните исклучоци, луѓето обично веднаш го признаваат сопственото несовршенство. (Можеби тоа го прават повеќе поради сугерираните парадигми и проекции за нивната

²⁸ Вид. Декарт, Рене, *Научна расправа за методот како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*, "Епоха", Скопје 1996, стр. 44.

деонтичност.) Но, дефинирајќи се себеси исклучиво како интелект, човекот го напушта нивото на емпириската антропологија. Така се апстрахираме од најчесто посочуваните телесни несовершенства. Штом веќе наоѓа маани кај мислечкиот субјект, Картезиус треба да ги констатира во сферата на мислата. Затоа тој го акцентира сомневањето, кое инаку веројатно не би се пласирало ниту меѓу почетните илјада маани на човекот. Изгледа дека сомнежот е неопходен услов за многу сознанија; тој е спротиставуван на знаењето благодарение на малку фантастичната претпоставка за целосното сознание кое настанало без трунка сомневање, а можеби и не настанало туку отсекогаш постои. Искуството покажува дека одредени професии го фаворизираат совршениот скептик, а максимизирањето на сознанијата прилега на оддалечување од среќата или совршената состојба. Како онтолошка поента на кажаново, забележуваме дека совршенството не може да се сведе на сознанието;- Декартовиот почеток на онтолошката аргументација е видно сиромашен.

Споредбата на човековите и Божјите перфекции по правило зависи од антропоморфизмите во теологијата. Без извесни персонификации, проблематична е компарацијата помеѓу совршенствата на човекот и совршеностите на небото, земјата, светлината или топлината...²⁹ Според тезата дека наброениве нешта (и илјадници други) не содржат ништо што би било посовршено од Декарт, би можеле да помислиме дека филозофот се преценувал себеси. Сепак, поголемо е совршенството на спротивното гледиште. Декарт секако се потценил: тој бил способен за многу подобра аргументација од онаа со која говорел за совршенството во славната *Расправа*. Во врска со онтолошкиот доказ, Декартовите *Метафизички медитации* се квантитативен и квалитативен прогрес.

Во предговорот на медитациите, Декарт наведува дека за *Расправата за методот* добил само две посериозни забелешки. Првата се однесувала на исклучивоста со која Декарт го поставувал мислењето како природа или суштина на душата; втората забелешка го посочувала онтолошкиот доказ. Обете забелешки (за кои ни е тешко да поверуваме дека биле *единствените* посериозни) се навистина значајни;- Декарт дал солидни филозофски одговори. Убаво е да се види дека некој мислител во својата книга мошне критички пристапил кон проблемите кои претходно биле површно третирани. Меѓутоа, историски релевантна е хипотезата дека метафизичкиот растеж на Декарт е извесен должник на оние кутри и неименувани критичари кои едвај успеале да скрпат две посериозни забелешки.*

²⁹ Вид. исто.

* Всушност, биографијата на Декарт укажува дека тој се дружел и кореспондирал со извонредно значајни научници и филозофи;- нескромно е да се бараат поквалитетни соработници.

А propos оспоруваното следство помеѓу идејата на совршенството и постоењето на совршеното суштество, Декарт укажува на двосмисленоста на зборот *идеја*. Во материјална смисла, идејата е дејство на разумот; во објективна смисла, идејата е она што е претставено со тоа дејство.³⁰ Двата ударни термини на дихотомијата не се премногу успешно одбрани, особено првиот. Според тенденциите на Декарт, синтагмата *материјална смисла* би можела да биде заменета со сложенката за интелектуално-генетскиот или биолошкиот, ноетскиот или епистемолошкиот аспект. Компарирана со Декартовата сложенка и предложениве алтернативи, бескрајно појасна е аналогната дистинкција од четвртата глава од *Прослогион*, каде што Анселм ги разликува зборовите и она што е означено со нив (збореното). Како и да е, главниот докажувачки проблем се состои во фактот дека картезијанската идеја на совршенството мора да биде објективна или реална до таа мера што би го имплицирала постоењето на совршениот Бог. За една идеја, тоа е можеби преголемо оптоварување. Ergo, третата медитација на Декарт содржи повеќе од една идеја.

Декарт навлегува во третата медитација со драматична најава за целосно апстрахирање од сетилноста. Читателот на изворникот може самиот да провери дали и во која мера Декарт останал доследен кон сопствената најава. Овде само ќе споменеме дека најголемото совршенство би морало да биде експонирано и во сетилноста, т.е. и во сферата од која Картезиус се апстрахирал. Поради Декартовата постапка, Бог не би смеел да биде разгледуван ниту како естетско совршенство;- на тој начин, Ниче би би забележал дека светот е лишен од своето единствено оправдување.

Бог навистина може да биде сметан за симбол на големата измама која се јавува како митологија на филантропското уредување на светот. Но, онака како што Декарт ја воведува хипотезата за измамникот Бог, секому му е јасно дека таа набргу ќе биде демантирана. Во полза на доказот за постоењето на Бог, таа хипотеза е всушност тенденциозна. Независно дали одредено суштество е измамничко или праведно, тоа секако постои: така се создава контекстот во кој и тезата и антитезата афирмираат некоја егзистенција. Сепак, неспорно е дека темелната проверка на знаењата логично калкулира со евентуалното постоење на најспособниот можен лажливец, иако треба да нагласиме дека тој обично не бил нарекуван *Бог*.

Бидејќи онтолошкиот доказ му зависи од идејата за Бог, Декарт мудро спроведува реклама на идеите. Разгледувани единствено по себе и неповрзани со нешто друго, идеите не можат да бидат лажни.³¹ Во корист на претходнава теза, Декарт го применува законот за идентитетот врз замислата за некои митски или стварни животинки. Декартовиот зафат не страда од

³⁰ Вид. Декарт, *Метафизички медитации*, ЗУМПРЕС, Скопје 1998, стр. 13-14.

³¹ Вид. параграф 7 од третата метафизичка медитација.

забелешката дека и идентитетот е своевидна релација. Меѓутоа, примерите на Декарт бездруго не се излагање на идеите *per se*, туку претставуваат споредување на идеите низ нивната поврзаност со мислечкиот субјект. Притоа, вистинитоста што ја констатирал Декарт не се однесува на самите идеи, туку на нивното замислување. Ако Картезиус ја уважел дистинкцијава, веројатно ќе ја дополнел својата теза со опсервацијата дека идеите по себе не можат да бидат ниту вистинити, а можеби ниту постоечки и сознатливи.

Не е новост дека можноста за вистинитост или лажност претставува одлика на исказите, или судовите. За Декарт, идејата е непосредно согледување (овде ќе се апстрахираме од евентуалните прикриени посредувања на “непосредноста”). Ако секоја идеја може да биде искажана во форма на суд или адекватен склоп на искази, тогаш идеите би биле конвертибилни и би го загубиле привилегираното место. А ако е вистинитата тезата за неискажливоста или непрераскажливоста на идеите, тогаш би било загрошено сето идејно ниво на меѓучовечката комуникација. Следствено, Декарт не инсистирал на непросудливоста на идеите; за нив филозофот просудувал на повеќе начини, првенствено со оглед на нивното потекло.

Според Декарт, идеи се оние мисли кои се како слики на нештата. Картезиус сметал дека претходнава одредба е етимолошки единствената правилна.³² Од историско-филозофски аспект, наведенава определба на идеите е крајно сиромашна. Придружена со примерите за идеите за човекот, небото, химерите, анџелите и Бог, таа дефиниција на идеите го води Декарт од спекулативната теологија кон просечната религија. Терминот “слика” е премногу инволвиран во сетилноста и протежноста; не би згрешиле ако кажеме дека и идеите за анџелите настанале од потребата за *претставливост* на религиските содржини. Напротив, се чини дека не само споменувањето на името *Бог*, туку и набројувањето на неговите предикати (вечен, бесконечен, неподвижен, сезнаечки, сеомќен...) сеуште не е доволно за да се создадеме каква и да е *слика* за врховното суштество. Споменативе предикати на Бог не се сликовити: тие се спекулативни. Во прошетката низ различните јазици (старогрчки, латински, француски, македонски) етимолошките аргументи можат да ја загубат својата острина. Меѓутоа, важно е да се нагласи дека Картезиус стартува со некаква веќе присутна идеја за Бог, а не ја испитува можноста според која мислителот би ја немал проблематизираната идеја.

Декарт споменува три вида идеи: вродени, однадвор дојдени и самосоздадени. Филозофот го акцентира спорниот статус на последниве: идеите кои самите ги создаваме можеби спаѓаат во некоја од првите две групи, или се мешавина од нив.³³ Знаеме дека подоцна Лок ќе го смени проблемскиот акцент, префрлајќи го врз

³² Вид, исто, параграф 6.

³³ Исто, параграф 10.

вродените идеи. Од своја страна, Декарт повеќе придонел кон редуцирањето на еднадвор дојдените идеи. Дефинирајќи се како мисловно суштество, тој имал основа да го интериоризира и она што при човековото телесно самоодредување бездруго би фигурирало како надворешно;- тие картезијански мотиви ќе бидат развивани и од Беркли. Постоенето на нештата вон нас е дискутабилно. Вон нас – продолжува Декарт – сигурно постои само суштеството кое ни ги дава нештата кои без него не би можеле да ги имаме. Декарт вели дека идејата за Бог ни е вродена; во нас ја внел самиот Творец, а не нашите биолошки родители кои ни пренеле само (обездуховени?) диспозиции.³⁴

Во третата медитација, Декарт понекогаш го напушта простодушниот тон на излагачот кој зборува за сопствените согледби. Притоа, Декарт воведува претежно схоластички термини и шеми. Нормално, филозофот не е обврзан на стилистичка доследност. Проблемот е во фактот дека за разлика од достигнуањата на искрената самоевиденција, прифаќањето на некои схоластички шеми подразбира усвојување на обемни и несигурни теории. Како пример за кажаново го посочуваме обидот за стапенување на реалитетот на нештата.

Обично, разликувањето помеѓу предметите се изведува со оглед на нивниот начин на постоење. Независно дали реалноста ја одредуваме апстрактно или сетилно-протежно, таа реалност сепак најчесто ја сфаќаме како сфера во која некои нешта спаѓаат, а други (на пример, фикциите) не;- *tercium non datur*. Без неопходните подготвителни теории, Картезиус пребргу очекува да прифатиме дека извесни стварни нешта имаат повеќе реалитет од некои други, исто така стварни нешта. Степенот на реалитет е дискутабилен предикат и затоа што тој всушност треба да супсумира многу други различни предикати. Вистина, конвенционалниот македонски говор го применува и стапенувањето на реалитетот. Но, со тој процес не се третираат стварните предмети, туку можностите. Така, се вели дека одредени коцкарски системи нудат пореални шанси за добивка; ако сме во кафез со гладен тигар, најреална е опасноста да бидеме изедени. Видливо е дека во наведените случаи, стапенувањето на реалитетот е некаков синоним за веројатноста. Од своја страна, изгледа дека Картезиус не сакал да се труди околу аналитичкото разјаснување на предикативната градуелна употреба на реалитетот.

Декарт ја илустрирал својата реалитетска критериологија со тезата дека супстанцијата поседува повеќе објективен реалитет од акциденциите.³⁵ Таа теза е објаснување на нејасното со нејасно: многу подоцнежни мисловни правци (со номиналистички, позитивистички или сциентистички карактер...) го оспорувале и самото постоење на онтолошката супстанција. Во рамките на двојството *супстанција- акциденција*, градуирањето на реалитетот

³⁴ Исто, параграф 35.

³⁵ Исто, параграф 15.

има скромна задача. Декарт имал потреба од пооперативно инволвирање на своето (или схоластичкото) сфаќање за реалитетот. Затоа, последниов термин присуствува и во секвенците за каузалниот однос.

Исто како во неговата *Расправа за методот*, Декарт и во *Медитациите* останува при тезата дека причината има повеќе реалитет одошто последицата;³⁶ понекаде се чини дека филозофот го дозволува и еквиреалитетот на причината и последицата. Барем при распределбата на реалитетот, Декарт подразбирал инволутивна или декаденционистичка теорија. И евентуалното делумно прифаќање на еволутивниот или прогресивистичкиот концепт, за Декарт би значело побивање на утврдената дистрибуција на реалитетот. Затоа, Декарт бил принуден да изнесува тенденциозни конструкции на моќни причини и кутри последици. Во картезијанската теорија, процесите на усовршување и себеусовршување изгледаат невозможни. Декарт зборува за некоја ефициентна и тотална причина³⁷ иако не е сфатливо каква би била тоталната причина што воедно не е и ефициентна. Човекот како да сакал да го исплаши читателот и да го изнуди признавањето на супериорниот реалитет. Филозофите и нефилозофите ретко ја користат синтагмата *тотална кауза*, и покрај фактот дека често ги интересираат сите причини за последицата од која се длабоко засегнати. Имено, искуството покажува дека притоа се работи за огромен број на причини;- нив Декарт итро ги претставил во форма на едност, т.е. како тотална причина. Со тој метод, сиот универзум може да биде доведен во релација со некое ситно последице. А ако според правилата на фер-плејот извршиме тотализација и на последиците, можеме да добиеме импресија која е несоодветна на Декартовите намери. Од христијански аспект, Божјиот суд е последица на збиднувањата во создадениот свет. Сепак, невернички е да велиме дека Бог како праведен судија е помалку реален од Бог како творец. Напротив, коректниот расплет треба да биде суштествена поента на сета креација. Во духот на Ериугена, би констатирале дека Картезиус наоѓал примери кајшто последицата е создадена, но нетворечка;- поинаку е ако ги земеме предвид природите кои се створени и креативни.

Картезиус се обидел да ја збогати Анселмовата догма според која најсовршеното суштество е најреално. Ако критикуваната каузална распределба на реалитетот е валидна, токму како *Ens realissimus* Бог би бил причина за сè останато. Би важело и обратното: како прва причина, Бог би бил најреален. Меѓутоа, стриктно причинскиот Бог *per definitionem* не е онтолошки апсолут;- последниов ги опфаќа и сите последици. Затоа, Декартовата каузализација на реалитетот всушност не е конфирмативна со Анселмовата формула за Бог. Големiot иницијатор на светските настани не е суштество од кое ништо

³⁶ Исто, параграф 16.

³⁷ Исто.

поголемо не би можело да биде мислено: поголем би бил оној Бог кој не е само причина, туку и универзална себеекспликација.

Во крајна линија, Декартовата спекулација со реалитетот може да се разбере и како ненужно декорирање на главниот аргументативен тек. Декарт согледува кај себе некаква идеја за совршеното суштество; откако кусо се осврнал на природата, видовите и потеклото на идеите, филозофот заклучил дека неговата идеја за Бог не може да има никаква друга причина освен самиот Бог. Ако претходнава теза е докажана, стапенувањето на реалитетот не мора да биде ништо повеќе туку дополнителна платформа за пофалба на Божјиот статус. Штом е докажана причина на присутната идеја за совршенството, Бог секако постои. Веројатно, Декарт инсистирал на зголемениот реалитет на причината за да ги инхибира варијантите во кои Бог е само субјективна идејна причина за мислителовите адекватни сознанија.

Декартовата интонација на онтолошкиот доказ се состои од две спротиставени насоки. Филозофот прво сака да покаже дека ја има идејата за Бог;- притоа, Декарт ги наведува традиционалните онтолошки атрибути. (За да не заборавиме дека се наоѓаме во христијанската метафизика, Картезиус кон елејските предикати ја придава и семоќта;- но, тој предикат изразува потенцијалност и допрва треба да се помири со пасусот 28. од третата медитација, кајшто филозофот вели дека кај Бог нема ништо потенцијално, туку сè е актуално.) Во втората аргументативна фаза, Декарт треба да ја мистифицира идејата за совршеното суштество за да докаже дека тој не можел да биде нејзин создател. Затоа Декарт вели дека идејата за бесконечното не настанала со негација на конечното, т.е. онака како што се чини дека ги создаваме идеите за бесконечните броеви. Напротив, идејата за конечното настанала со негирање на примарната замисла за бесконечното: согледбите на нашите недостатоци или несовршенства според Декарт потекнуваат токму од компарирањето со бараната идеја за посовршеното суштество.³⁸

При човековото себедефинирање како мисловно суштество, конечноста не е имплицирана. Бидејќи за Декарт мислењето е единствен атрибут на душата (за која тој докажувал дека е бесмртна), блиску сме до увидот дека во картезијанскиот систем мисловната автодефиниција повеќе инклинира кон бесконечноста. Следствено, Декарт консеквентно ја испитува и можноста за достигнување на многу од Божјите совршенства;- за да ја одржи онтичката дистанца, мислителот посега по разликата меѓу потенцијалното и актуалното. Сепак, тешко е да се забрани опцијата во која и идејата за апсолутната актуалност претставува продукт на филозофската размисла. Декарт реторички го омаловажува нивото на продукција употребувајќи примери во кои наведенава мисловна дејност резултирала со страшила. Изгледа дека ниту Картезиус не бил фасциниран од сопствената

³⁸ Исто, параграф 23.

аргументација: пасусот 29. од третата медитација може да се протолкува како јавна самокритика и барање на дополнителни појаснувања.

Кон крајот на проблематизираната медитација, Декарт се обидува да докаже дека кога самиот би бил творец на идејата за совршеното суштество, тој би бил независен од сè останато. Ако мисловната самосогледба ја сфатиме во поширока смисла, таа го опфаќа и мисленото; од тој аспект, неизвесно е дали би имало некаков остаток. Ние по навика ја прифаќаме телесната издвоеност со која се разликуваме од другите нешта;- меѓутоа, прашање е дали протезносниот принцип на индивидуација соодветствува на картезијанското поаѓалиште. Умниот човек ги разбира своите зависности. Ако останеме при искусствената вистина за нашата зависност од многу нешта, и совршенствата што ги унифицираме во идејата за Бог би можеле да се земат како хетерогени: така, идејата за најсовршеното суштество би имала компилативен карактер. Можеби со помош на *petitio principii*, Декарт ја елиминирал претходната варијанта велејќи дека единството, едноставноста или неразделноста на опфатените нешта спаѓа во главните Божји совршенства.³⁹

Декартовата медитација за постоењето на Бог содржи уште многу благодарни филозофски теми. За жал, нејзината аргументативна страна честопати е контрапродуктивна. Колку што Декарт постручно и потемелно ја разработува идејата за Бог, дотолку повеќе ни ги демонстрира своите способности во кои сме уверени дека спаѓа и создавањето на идејата за совршеното суштество. Филозофот резонирал премногу квалитетно и, следствено, не успеал со планот да не убеди дека е неспособен да ја креира идејата на совршенството. Мошне сомнителна е ситуацијата во која субјектот кој оформил критериум за степенување на реалитетот на нештата наводно не може да создаде ниту идеја за суштеството кое доминира според веќе поставените мерила. Ergo, подоцнежната класична филозофија претежно го фокусирала вниманието кон Декартовото *cogito*.

1. 3.2. Онтолошките мотиви на суверената самосвест

Cogito, ergo sum спаѓа во најпрочуените филозофски реченици;- неа ја познаваат и мнозина кои не знаат за ниту една друга филозофска сентенца. Таква популарност може да доживее само тезата која не е затворена во еден филозофски систем. Покрај улогата кај изворникот, *cogito* фигурира како мотив во многу разновидни размислувања. Во вториот дел од книгата ќе се обидеме да ја експлицираме онаа функција на *cogito* која овде само ја најавуваме: се работи за картезијанската формула како онтолошки мотив во германската класична филозофија. Во теоријата, мотивот може да биде и двигателна основа која

³⁹ Исто, параграф 36.

поставува критериуми и задачи. Фамозната синтагма кај Декарт секако ја има споменатава ангажираност;- проблемот е во осцилациите. Ненаклонетиот критичар би забележал дека е поточно кај Декарт *cogito* да не се зема како темел, туку како светилник што дејствува со повремени, нееквивалентни паузи. Картезиус веројатно не би минал најдобро при делбата со која неговото *cogito, ergo sum* се споредува со разработката на таа формула низ сета подоцнежна историја на филозофијата. Меѓутоа, принципите на таа делба не бликаат со коректност.

За време на јавната филозофска доминација на феноменологијата на Хусерл, нормално беше гледиштето дека Картезиус недоволно ги експлоатирал методолошките предности на *cogito*, првенствено оние кои се движат во насоката на априорноста и феноменолошката редукција.⁴⁰ Откако феноменолошките парадигми за научната строгост полека почнаа да се сместуваат во многу полабавиот контекст на филозофската полезност, тезата за легитимноста на Декартовиот систем се најде во поблагопријатни околности. Картезиус не морал да го стори она што не го сторил; неговите комбинации на трансценденталните и емпириските сознанија станаа сосем прифатливи.

Најопшто гледано, *cogito, ergo sum* е пример за сознајна јасност. Притоа, кај Декарт сепак станува збор само за внатрешната јасност. И модерните сциентисти во принцип ја прифатиле претходнава категоризација: на пример, се смета дека неспорноста на математичките вистини потекнува токму од нивната интериорност, или апстрахираност од надворешниот, емпириски свет. Иако Картезиус со мисловното себеодредување создал барем услови за апсолвирање на другите нешта, Бог е експлицитно третиран како надворешен субјект. Затоа, онтолошкиот доказ за Бог кај Декарт ја потенцира мислителовата зависност; *cogito* има спротивен акцент. Бидејќи (за Декарт) и Бог и мислителот се дејствени нешта, нивното спротиставување е однос на парцијалниот субјект и апсолутната сознавачко-создавачка објективност. Според симпатиите кон Декарт, толкувањата на релацијата помеѓу теоријата за совршенството и *cogito* можат да се движат во широкиот дијапазон што е маркиран со диспаратноста и комплементарноста. Како и да е, разликите помеѓу двете теории се евидентни, Медитацијата за совршенството е онтолошки доказ за постоењето на Бог; *cogito* е формула на непосредната самосвест на мислителот. Каква може да биде легитимноста на пристапот со кој *cogito* и теоријата на совршенството се сместуваат во иста онтолошка традиција?

Во врска со претходново прашање, прво ќе наведеме неколку познати размислувања, Низ историјата на филозофијата, тие многупати се објективирале како цели доктрини. Не сакајќи да користиме резултати чии премиси ги немаме изложено, овде ги евоцираме тие доктрини само како претпоставки. Една од нив е

⁴⁰ За Хусерловиот однос кон Декартовите докази за Божјата егзистенција, доволно илустративно е поглавјето 17. од *Кризата на европските науки*.

обоготворувањето на човекот; во нејзината поспецифична варијанта, таа применува деификација на чистиот мислечки субјект. Другата опција е спротивна на претходнава според поаѓалиштето, иако обете можат да имаат иста суштина: се работи за учењата за очовечување на Бог. Спекулативен израз на кажаниве можности знае да биде и дијалектиката на внатрешното и надворешното; таа се јавува и во религиски неинволвирана форма. Тука потсетуваме и на древната теза за аналогијата на макрокосмосот и микрокосмосот; кон наброените теории можат да се додадат уште многу други. Сите тие биле обвинувани како последици на апетитите на антропоморфизмот. Приказот на мисловната нужност претставува најдобар одговор против споменатите омаловажувања.

Навидум, поистоветувањето на мислителот и тоталитетот наидува на просто искусвено демантирање. Опсервиран отстрана, мислителот е човек со стандардни телесни антропогени граници; независно од романтичноста на учењето за *hen kai pan*, тој секако не може да биде апсолутна целина. Емпиристот би продолжил дека “наспроти човекот, тоталитетот е...” и тогаш веројатно би прекинал, доколку се сетил дека тоталитетот воопшто не е искусвен и еднадвор согледлив ентитет. Некои нешта не можат да бидат истргнати од инхерентната сфера на спекулацијата.

Онтолошкиот доказ подразбира идентификација на Бог и битието барем во онаа мера во која Бог треба да биде докажан благодарение на самата мисла; за битието е поопшто прифатено дека истото не може да биде поинаку докажано. Секако, треба да имаме предвид дека битието и картезијанската самосвест (којашто е првична, елементарна или трансцендентална дотаму што Кант одбегнувал да ја нарекува *самосвест*) можеби објективираат премногу апстракција и затоа не смеат да бидат поврзувани со етимолошки пообврзувачките поими на макрокосмосот и микрокосмосот. Меѓутоа, бројните истонасочни теории бездруго индицираат постоење на некаква нивна генерална основа или причина за еднонасочноста. Демонстрацијата на универзалната мисловна нужност треба да биде и објаснување за фрапантните совпаѓања помеѓу онтологијата и највишите дострели на Декартовата филозофија на субјектот. Низ адекватни толкувања, *cogito* го открива сопствениот онтолошки карактер којшто е суштинско образложение на впечатокот дека мислата на Декарт го кажува она што филозофијата отсекогаш сакала да го изрази. Максимата “Сознај се себеси” калкулира со отворањето на човековата космичка димензија. Таа насока по правило се дистанцира од парцијалните искуства. Ако на некои од нив им се доделува посебно значење, тој процес се одвива токму според принципите кои треба да бидат евидентирани во самосознанието.

Според интелигибилноста и априорноста, *cogito* е метафизичка самосвест;- оттаму потекнуваат неговите сродности со изворниците на европската метафизика. Парменид (повеќе

одошто Декарт) инсистира на единството на мислењето и бидувањето; но, Декарт имал појасен методолошки концепт за стасувањето до истото единство. Онаа сопприпадност на мислата и постоењето која беше посочена при освртот кон Парменид, со еднакво право може да биде нагласена и за Декартовото *cogito*. Обајцата мислителите ги бранат своите славни тези користејќи и негација на антитезата. Само по себе, кажаново не е силна спецификација; вообичаено е тезите да се закрепнуваат токму на споменатиов, класичен начин. Меѓутоа, ретко среќаваме примери во кои афирмацијата на тезата и негацијата на антитезата толку уверливо произлегуваат од природата на мислата. Во тој правец, подоцна ќе настане гледиштето дека *cogito* има онтолошко предимство дури и во однос на логичките закони.

Картезијанското ниво на самосвест се покажало како извонредно благодарно за највишите филозофски достигнуања. Вреди да се потсетиме дека и методиката на Сократ всушност тежнеше да ја разбуди самосвеста кај соговорниците кои мислеле во најчестиот модус на неферментираната спонтаност. Бездруго, *cogito* е многу поапстрактно од рефлексивната за полемичкото стојалиште. Декартовата формула не се однесува ниту на персоналниот идентитет, ако ја прифатиме етимолошката сугестија дека тој е идентитет на претставата или појавувањето. И дефиницијата на човекот како *animal rationale* ја подразбираше мисловноста на дефиниендумот;- но, трансценденталната филозофија (со нејзините картезијански корени) најсилно инсистираше на автореферентноста на мислата. Споредена со клерикалниот догматизам, мошне прогресивна е тезата за постоењето на перманентната себеосведочена вистинитост. Нејзиниот обем и значење претставуваат повод за контрадикторни проценки: дали *cogito* е само минорен дел и проблесок на *lumen naturale* низ непрегледната темнина на незнаењето, или пак Декартовата формула овозможува цела (можеби и универзална) сфера на размислување? Од третманот на прашањево зависат дури и конклузиите за слободата или самостојноста на картезијанскиот модел. Пропорционално со величината и важноста на евентуално неопфатената област, нараснуваат и можностите за (макар и трансекунтно) констатирање на зависенцијата на картезијанскиот субјект.

Понекогаш, слободното мислење се поистоветува со мислењето за слободното: така, слободна би била помислата за Бог. Многу почесто, парадигмата за слободното мислење е токму картезијанска, и се однесува на мислата која почнува од себе. Одредувајќи ја првата наука како мислење на мислењето, Аристотел ја стимулирал нејзината самостојност со фактот дека филозофијата ги опфаќа и субјектот и објектот на сопствената дејност. Декартовото *cogito* припаѓа во истата онтолошка насока: афирмирајќи го сопственото постоење, картезијанскиот субјект е апстрахиран од сознајните проблеми со надворешните објекти. А сознајните грешки претежно настануваат со обидите за кореспонденција помеѓу мислата и надворешните предмети.

Августиновото *si fallor sum* (коешто секако влијаело врз формирањето на Декартовото *cogito*) оттука ја подразбира човековата емпириска сфера. Меѓутоа, човековата констатација на сопствените грешки претставува процес што е премногу сложен за да биде првичен: секоја наука има тешкотии при изградбата на урнекот за правилните постапки. Во споредба со Августин, мисловното себепоставување кај Декарт е многу поблиско со елементарноста на непосредната евиденција. Всушност, Декартовата формула е оспорувана како прв принцип на филозофијата само поради извесна толкувачка инерција што води кон воопштувања. Некритички генерализирано, *cogito* може да ја загуби фокусираната себепоставеност и да се разводи низ многубројните ангажмани на мислењето. Затоа некои сметале дека формулата *Jac sum* е подобар одржувач на самостојните стремежи на картезијанскиот почеток.

Онтолошките мотиви на *cogito* ќе бидат особено развивани во *Ich-Philosophie*, а и во идеализмот воопшто. Притоа ќе биде испитувана и тезата дека битието не може да има мисловно поинхерентен доказ од себепоставувањето на првичната самосвест. Бидејќи во германската класична филозофија ќе биде разработуван и односот помеѓу логиката и трансценденталните сознанија, овде нема многу да се задржуваме на логичките аспекти од *cogito*; ќе изнесеме само неколку напомени,

Без оглед дали е сфаќано како самопоставување или себедоказување на мислата, *cogito* во принцип не би смеело да биде затворено кон обидите за разјаснување на неговата логичка структура. Кажаново првенствено важи за контекстот кајшто алтернативите на логичното престојуваат во матните области на алогичното или антилогичното. Во таа насока, малку збунувачка е забелешката дека и исказот *не мислам, значи постојам* функционира како доволна самоафирмација на субјектот. Презентниот израз *не мислам* може да биде вистинит само ако реферира за некоја тематски или квалитативно недостапна мисловна сфера. Но, дури и кога тој исказ би бил лажен, би имале своевидно августиновско следство на постоењето: вистинита или лажна, констатацијата е способна да го афирмира констататорот. Оттука, пак се наметнува толкувањето дека поентата на картезијанската формула се состои во мисловното непосредно себепоставување, а не во изведбата на постоењето кое, впрочем, може да следува и од безброј други нешта.

Кога *cogito* се зема за епистемолошко наравоучение, а особено доколку истото се сфаќа како субјектова слободарска реплика против наметливите верски догми, изгледа дека човек смее да пристапува “со широка рака”, или со безмалку необврзувачка комплиментарна инвенција. Онтолошката интерпретација на *cogito* бара поголема прецизност; - во спротивно, термините како што се *суштественоста*, *основноста* или *примарноста* можат да преминат во празни епитети. Прецизното објаснување на централното онтолошко место подразбира увид во сите негови релевантни релации. Таа задача е инкомпатибилна со

краткоста, која од своја страна дозволува само делумни уточнувања или упатници кон прецизирањето. Во скицираниов правец, чести се случаите кога некој подоцнежен осврт е попрецизен од претходниот.

Општо земено, афирмирањето на некоја првичност е полесно од докажувањето на нејзината основност или суштественост. Појдовната точка може да биде арбитражно поставена и да има негрижлив однос кон другите нешта. Демонстрацијата на основноста или суштественоста веќе ги подразбира и каузалните релации со основаното... Сфаќањето на првичноста на *cogito* е само почетна фаза; но, и таа не е едноставна. Процесите со кои на извесен ентитет му доделуваме посебен статус се многу попусти од образложението на таа посебност.

Прераскажувачкиот модус за филозофијата на Декарт зборува за човекот во трето лице еднина. А дури и кај неспекулативните луѓе, животниот опит секако ја покажал слабата транспарентност на туѓите мисловни нужности. Содржините на свеста на *другиот* ни се достапни само делумно и посредно; затоа, многу од неговите постапки ни изгледаат неразбирливи, неоправдани, необјасниви или чудни. Сфаќањето на Декартовата филозофија е условено од интерпретативната реконструкција на неговата мисла низ прво лице еднина; глобално, ова правило важи за секоја филозофија. Непознавањето на паронимите предизвикува подмолни оштетувања на мислата. Без увид во различните поаѓалишта што се изразени низ поимите *мислам*, *мисли* или *мислење* (или *постојам*, *постои*, *постоење*), истражувачот всушност ја пренебрегнува елементарната онтолошка дистинкција помеѓу субјектот и објектот, како и опциите на единството или неодреденоста на претходниве неопходни категории. Ако основната поимна школуваност претставува ненадминлив проблем, дотолку понедостапни ќе бидат, на пример, диференцијациите помеѓу субјективниот и објективниот *субјект-објект*, кои се јавуваат во германската класична филозофија.

Онтологијата на *cogito* треба да ја изложи онаа посебност која е многу повеќе одошто обична консеквенца на Лајбницевиот закон за универзалната разлика. Таа задача е конфирмативна со дистинкцијата помеѓу термините *сум* и *постоењето*. Секако, оваа термилошка интервенција бара објаснувања чијашто важност оди дотаму што изгледа дека квалитетите кои се опфатени со поимот *сум* би можеле да се супсумираат и со поимот *постојам*, особено ако имаме предвид дека Картезиус практикувал и синонимна употреба на *sum et existere*. Последниве пар поими одвреме-навреме се потребни и како дефиниенс-дефиниендум, експлананс-експланандум и сл. Тука треба да внимаваме и на една пропорција која повеќе пати се појавила низ историјата на картезијанската филозофија. Имено, во истата мера во која ја потенцираме екстрамунданоста на мислечкиот субјект,

нараснуваат и тешкотиите при неговото повторно “враќање назад”, или теориско ситуирање во световните улоги.

Cogito, ergo sum не биле првите зборови што ги напишал Декарт; славната реченица си имала своја искусвена генеза. Првичноста на таа сентенца е онтолошка или трансцендентална, а не емпириска или физиолошка. Анализата се занимавала и со проблемот на следството помеѓу cogito и sum. Притоа се работи за следство на априорното каузално поставување; објективистичките димензии на таа релација симптоматизираат промена на нивото на филозофирањето. Декарт со право одбегнувал да инсистира врз каузалната еднонасочност на cogito и sum. На тој начин, Картезиус ја оставил неоспорена и можноста за системот на Спиноза, кај кого мислењето сепак претставува само еден од атрибутите на она што постои per se.

1.4. Спиноза и храброста на спекулативната теологија

Освен еминентната филозофска умност, Спиноза поседувал и непоколебливо достоинство. Следствено, тој имал сè што (со оглед на светов во кој живееме) претставува гаранција за макотрпна и трагична херојска судбина: неговата биографија е сведоштво за кажаново. Во понежните мигови, човек може да се расплаче од среќа поради фактот дека и во такви грозни услови, Спиноза успеал да си изгради бесмртен споменик. Тој е пример што докажува дека ниту сумата од социјалните бенифиции, семејството, жените и верските заедници не претставува нужен услов за највисоките дострели. Судот на историјата (којшто, патем речено, е многу повеќе значаен одошто е неподмитлив и компетентен) овојпат донел праведна одлука: екскомуницираниот Спиноза ги заслужува славата и почитувањето меѓу најдобрите, а неговите екскомуникатори исчезнуваат во презирот и заборавот. Досега веќе било наглесувано дека во возвишената *Етика* на Спиноза, нискостите што му го упропаствувале животот не оставиле никаква трага. Сепак, изгледа дека во последнава теза точноста делумно отстапува пред реторичкиот пиетет.

При создавањето на своето главно дело, Спиноза имал потреба од максимална самоувереност. Кога би работел во потолерантна средина, Спиноза не би бил психолошки принуден да си ја зацврстува самодовербата со извонредно остар однос кон туѓите мислења. Вака, во *Етиката* тешко наоѓаме тези што не се идентични со Спинозините и воедно тој не ги означил како бесмислени. Спиноза е историска личност во филозофијата, но, самиот не бил историчар на филозофијата и го немал суспекционистичкиот релативизам којшто покрај сите недостатоци сепак во споредба со догматизмот е парадигма за коегзистенцијалноста. Доколку човекот има подецидни ставови за туѓото, дотолку поуспешно може да се зафати со своето: во таа насока, Анселм и Спиноза се браќа во монолитноста на филозофирањето. Како што биографиите покажуваат дека овие

мислителите се разликувале во степенот на социјализираноста, така се воочливи и разликите во подобноста или смелоста на гледиштата. Анселм ја изразува својата епоха; Спиноза ѝ се спротиставува. Спиноза е конфронтиран со главнината од религиската теорија и пракса, не штедејќи ниту некои од неговите размислувања што ги среќаваме во *Расправата за Бог, човекот и неговата среќа*. Приговорите кон Спинозиниот третман на прашањата за евдемонолошката функција на верата бездруго можат да бидат поставени, исто како и забелешките во врска со неговата критика на Декарт.

Најпростото школско доцирање ги разликува системите на Спиноза и Декарт како монизам и дуализам. Меѓутоа, Декарт ја има фундаменталната монистичка категорија во *Бог*: онтолошкиот доказ е нејзиното зацврстување. Кај Декарт можеме да зборуваме за случаите на *Deus ex machina*, за поентерски или интервенционистички Бог чие универзално единство не е така органски присутно како во филозофијата на Спиноза. Но, според своите тенденции, според контекстот и изходиштето, Декартовиот систем е монистички како и *Етиката* на Спиноза, кој од своја страна ги усвоил картезијанските критериуми за *res extensa* и *res cogitans*.

Сепак, врската помеѓу системите на Декарт и Спиноза е многу повеќе генеричка одошто онтичка. Декарт имал непроценливо влијание врз филозофијата на Спиноза која – ако воопшто би постоела и без Картезиус – во негово отсуство секако би била насловно, термилошки, инстанционално и методолошки поинаква одошто е сега. Спиноза бил свесен за влијанието на Декарт; неговата критика на францускиот мислител на моменти е едиповска. Во жарот на духовната борба за еманципација од Декарт, на Спиноза не му била сосем јасна величината на разликите помеѓу обата филозофски системи, за која денес знаеме дека фигурира уште на самите почетоци.

Од аспект на современата дисциплинарна филозофска поделба, Декартовиот систем има создајно-теориско поаѓалиште, за разлика од системот на Спиноза којшто има стриктно онтолошки почеток и карактеристики. Декарт е зачетник на она што мошне неодредено се нарекува *филозофија на субјективноста*; Спиноза е објективист. Декартовото реалистичко толкување на идејата на совршенството од мнозина е сфатено како недоследност во однос на критичката гносеолошка методологија што била промовирана од славниот филозоф. Напротив, метафизиката на Спиноза перманентно опстојува на нивото на идентитетот помеѓу мислите и нештата. Дури и кај математичките структури на филозофирањето (кои според општото мнение се медиум за унификацијата на сета тнр. *рационалистичка филозофија*) помеѓу Декарт и Спиноза постојат неодминливи разлики. Првиот ги апсолвира математичките обрасци на јасноста и разделноста уште при настанувањето на првичните размислувања, стасувајќи до сигурните резултати претежно по редукционистички пат. Спротивно на

редукционизмот, Спиноза ја развива филозофијата на тоталитетот која според својата суштина не е резултативна туку перенијална, без оглед на можното практицистичко восприемање на пораките од типот на *Amor Dei intellectualis*. Утилитаризацијата на Декартовите правила е лесно и природно остварлива; Спиноза не го акцентира нашето снаоѓање во светот, туку филозофски го создава контемплативниот свет. Неговата филозофија има геометриски аранжман на излагањето,* но, според настанокот е мистериозна во најдобрата смисла на тој збор, онака како што е таинствено потеклото на врвните уметнички дела.

Декарт стартува во филозофијата барајќи ја субјектовата Архимедова точка, или вистина во која веќе не може да се посомнева. Системот на Спиноза не почнува со барање, туку со дефиниции.⁴¹ (Не е неопходно да нагласуваме дека при освртов на метафизичкиот систем на Спиноза се апстрахираме од неговите политички списи, како и од проблемите на нивната поврзаност со првата филозофија.) Уште првата дефиниција во *Етиката* зборува за она чија суштина во себе го содржи постоењето (есенција која ја инволвира егзистенцијата) или за она чија природа не може да се сфати поинаку одошто како постоечка, а таа формула најчесто се има предвид кога се говори за онтолошкиот доказ.

Главното дело на Спиноза се состои од дефиниции, аксиоми, поставки, докази, изведени ставови, објаснувања и забелешки. Имајќи на ум дека размислувањата за Бог се присутни во секој од механички наведените видови на излагање, логично е да се постави прашањето за статусот на онтолошкиот доказ во филозофијата на Спиноза. До појавата на германската класична филозофија, ова прашање кај Спиноза го наоѓа своето најблагодарно милје. Во европската филозофија, Парменид го измислил онтолошкиот доказ. Видовме дека кај Парменид онтолошкиот аргумент е поврзан со изграденото адекватно и специфично гледиште, за разлика од Анселм и Декарт кои под влијание на христијанскиот декларативен егалитаризам, искрено или не, верувале дека тео-онтолошката аргументација може да биде усвоена од секоја добра душа. Прашањето за статусот на онтолошкиот доказ во Елејската школа наидува на одговорот дека таа филозофија всушност е идентична со онтолошкиот доказ, дури и ако кон филозофијата на Парменид го додадеме и Платоновите дијалог со исто име. Парменид е еден од изворниците на европската метафизика. Следствено, тој не можел да кореспондира со сеуште ненастанатата историја на метафизиката, со напреднатата терминологија, проблематиката на субјектот, методската систематика што ги опфаќа поделбите на исказите и тн. Наброените нешта бездруго не се иманентни приговори кон

* Нашето подоцнежнo поглавје за *Хегеловите пропусти при критикувањето на Кантовата филозофија* накусо ќе се осврне и на Хегеловиот превид на дистинкцијата помеѓу конститутивниот метод и пригодниот начин на експозиција на создаденото. Хегеловите забуни во тој правец довеле до проценката дека ниту Спиноза немал вистински филозофски метод?!

⁴¹ Вид. Spinoza, *Etika*, BIGZ 1983, стр. 3.

филозофијата на Парменид, туку само укажуваат на условите поради кои нашево прашање наидува на подобар пласман во системот на Спиноза, одошто кај древниот гениј. Кај Анселм и Декарт, онтолошкиот доказ природно спаѓа меѓу доказите; изгледа дека евентуалната онтологизација или деификација на Декартовото *cogito* повеќе им припаѓа на подоцнежните интерпретации и развивања на идеите на Декарт, отколку на неговото сопствено видување на онтолошкиот аргумент.

Декарт го испитува апсолутниот почеток; Спиноза почнува со апсолутот. Затоа, Спиноза не е ставен во незгодната ситуација во која – откако се апстрахирал од сè што мислел дека знае – треба да одговара на прашањата за потеклото на неговите првични дефиниции. Поаѓајќи од спекулативниот Бог, Спиноза изградил стандарден контемплативен систем. Филозофијата на Спиноза содржи вообичаено интелектуалистичко воздигнување на духот којшто се ослободува од поробувачките афекти. Од каде духот (или разумот, умот) ја црпи силата за својот триумф над страстите? Теориски, веројатно оттаму кајшто Спиноза ги поистоветува волјата и разумот.⁴² И тоа не е ексцентричен зафат: во сите пофалби за моќта на разумот, луѓето по правило го сфаќаат интелектот заедно со неговата мотивацијска или дејствена енергија. Не е за верување дека стремителот кон одредена акција би апелирал на некој бездејствен разум што е издвоен од конативните полнежи. Но, ако волјата и разумот (макар и строго контекстуално) се идентификувани, тогаш не се гледа што им преостанува на афектите. Искуството сведочи дека токму афективните состојби подразбираат најсилни и најпримитивни изблици на волјата. Скицираниов проблем генерално укажува дека релациите помеѓу когнитивните и волевите елементи бараат поголема комуникативност од онаа што им е пропишана во рационалистичката филозофија.

Во суштина, системот на Спиноза е авивирање на схоластичката слика на светот. Тој систем бил роден со носталгија; сеуште е шармантен според истата основа. *Етика* има поучен начин на изложување на мислите. Имено, филозофите најчесто долго медитираат пред да ги соопштат своите размислувања. Така, тие имаат доволно време за да креираат или преземат некоја фабула што е можеби допадлива за публиката, а не поседува нужна врска со вистинските филозофски содржини. Според тој принцип настанале многу романтизирани филозофии; тоа не е штета ако имаме предвид дека постои и значаен број на строги, непоетични системи. Меѓутоа, треба да забележиме дека наративноста на излагањето може да биде контрапродуктивна. Читателот обично си думва дека леснотијата на читањето на течно изразените умувања се однесува и на нивното сериозно промислување. Спиноза не ја дозволува таа самоизмама. Неговото главно дело речиси го изнудува правилното филозофско читање. Последново подразбира разјаснување на меѓусебната зависност

⁴² Вид. исто, стр. 94.

на филозофемите низ перманентно потсетување или враќање кон основните тези. Филозофската книга не може да биде сознаена од студентот кој никогаш повторно не ја отвора страницата што еднаш ја прочитал.

Инструктивно демонстрираната *Етика* е дело со епохални филозофски заслуги. Спиноза е одржувач на онтолошката традиција која не била најбезбедна во картезијанската атмосфера. Декартовата епистемолошка методика е извонредно силна; во многу случаи, таа целосно ги апсолвирала теориските капацитети. Оттаму настанале мислителите кои ја усвоиле картезијанската методологија, но, притоа за разлика од Декарт немаат филозофски систем кајшто би се видела и целта на таа методологија. Кај Спиноза, ние не сме во опасност поради постојаното работење врз средствата да ги заборавиме целите на духовните напори.

Кога ќе се рече дека Спиноза развил спекулативна теологија, мошне важно е да се знае гледиштето од кое произлегува таа констатација. Хегел сметал дека спекулативната теологија е токму она што филозофијата треба да биде; Шопенхауер ја бранел спротивната теза. Денес, нетеолошките онтологии се нормална појава; спекулативната теологија има претежно историско значење. Затоа таа е поважна за перенијалните одошто за прогресивистичките духовни концепти. Истава пропорција функционираше и во времето на Спиноза. Декарт бил носител на новата методологија; Спиноза бил конзерватор на схоластичкиот светоглед. Конзерваторот направил добар избор на она што требало да биде сочувано: спекулативната теологија е многувековен медиум на онтолошките размислувања. Интонирана кај Спиноза, таа престанала да биде последица на обичајните дадености на искусствената религија. Филозофијата на Спиноза егзистира низ највишата општост која воедно е мултирелигиски идеал. Признавањето на тој факт барало поголема просветеност од онаа што фигурирала кај некогашното примитивно верништво.

Теоретизирањето би било најпроста дејност кога би постоела само каузалната *еднонасочност* на кохерентните мисли. Меѓутоа, системските тези се најчесто изведливи една од друга. Ако А го опфаќа В, последново по правило го инволвира барем принципот за дедуцирање на А. Взаемната поврзаност или зависност на мислите особено го отежнува разликувањето помеѓу првичните дефиниции и аксиомите. На пример, уште првата дефиниција во Спинозината *Етика* ја подразбира каузалноста, којашто е формулирана со третата аксиома. Таа формулација се среќавала како дефиниција на каузалниот закон; Спиноза ѝ дал аксиоматски карактер антеципирајќи ја Кантовата доктрина за априорноста на каузалитетот. Веројатно, дефинициите треба да се разликуваат од аксиомите според докажливоста. Но, дефинициите кај Спиноза главно инволвираат аксиоми; докажувањето на првиве се повикува на вториве. Постојењето на

Бог е докажливо ако притоа користиме нешто недокажливо, како што се самоевидентните аксиоми. Интересно е да се одреди степенот со кој аксиоматичноста на аргументите се одразува врз аксиоматичноста на аргументираното.

Кажаново може да се илустрира и низ односот помеѓу дефиницијата 1 и аксиомата 7. Велејќи дека “суштината на она што може да се сфати како непостоечко не го содржи постоењето во себе”,⁴³ аксиомата 7 воочливо прилега на негативна верзија на дефиницијата 1. Таа сродност го охрабрува заклучокот дека наведените размислувања од Спиноза спаѓаат во иста теориска група.

Општите научни конвенции нагласуваат три особености на аксиомите: *првичноста*, *самоевидентноста* и *недокажливоста*. Во *Етиката*, аксиомите некаде се среќаваат на прво место, некаде следуваат по дефинициите, а се јавуваат и по забелешка и королариум. Книгата од Спиноза содржи дваесетина аксиоми; сите одеднаш не можат да бидат првични. Би било клеветнички да ги посочуваме оние аксиоми чија самоевидентност е крајно дискутабилна.⁴⁴ Кај аксиомите од Спиноза, спорна е и недокажливоста. Овде мораме да укажеме на дистинкцијата помеѓу хеуристичката изведливост на аксиомите (којашто се однесува на нивното постоење) и докажливоста на вистинитоста на аксиоматскиот исказ. Кога не би постоеле рационални премиси за стасување до аксиомата, нејзиното пронаоѓање би било чедо на среќата или случајноста. Самосвеста на мисловниот процес подразбира увид во генезата на постоењето на аксиомата. Недокажливоста на аксиомите е специфична; таа всушност вели дека аксиомата не може да биде докажана од некој друг став во системот. Инаку, аксиоматската самоевидентност е сосем блиска (ако не и идентична) со себедокажаноста. Следствено, дефинициите за Бог што се јавуваат кај Спиноза имаат примерни аксиоматски својства според тенденцијата кон самодокажаниот модел. Првата дефиниција ја афирмира автокаузалноста; третата ја истакнува автокогнитивноста на супстанцијата.

Синонимната употреба на термините *Бог*, *супстанција* или *природа* не е новост на Спиноза. Меѓу филозофите кои нему му претходеа, мачно е да се пронајде мислител кај кого таа синонимизација не се среќава. Спиноза имал појасна теориска и социјална дистанца од позитивната религија; затоа, неговото поистоветување на *Deus et natura* било толкувано како да содржи атеистички призвук.* Во полемиката со атеистичките интерпретации на филозофијата на Спиноза, главниот збор го имал Шелинг.

⁴³ Исто, стр. 4.

⁴⁴ Впрочем, така правел Лајбниц. Видете ги неговите инструктивни *Забелешки кон Спинозината Етика*, во рамките на *Izabrani filozofski spisi*, “Naprijed”, Zagreb 1980, стр 66-82.

* Атеизацијата на Спинозината супстанција е процес којшто зел најголем замав во француското просветителство, кај Лудвиг Фоербах и во марксистичката филозофија.

Онтологијата на Спиноза всушност е изложена низ одговорите на прашањето “Што е Бог?” Комплексноста на претходново прашање е дамнешна античка констатација. И денес, мнозина одбрале да го посветат својот живот токму на размислувањата во врска со Бог. Ако не знаеме што е Бог, како би можеле да го докажуваме неговото постоење или непостоење, или генерално да ја критикуваме религијата? Верникот секогаш може да се повикува на теолошките непознавања на неверникот. Наведенава шема е интересна интелектуална замка. Имено, бесконечноста на релациите може да биде развивана од секој предмет во универзумот. Секоја тема или наука барем теориски ја дава можноста засекогаш да се занимаваме со нејзините содржини, “да потонеме” или “да се изгубиме” во неа. Но, мисловната волја може да ги напушти дадените матрици; тоа е она што критичарот сака, а верникот не сака да го стори. Од практични причини, умот симболички ја сумира бескрајноста на Божјите дефиниенци и со конечен број на поими го изразува Бог како предмет на мислата. На опишаниов начин се развивале и соодветните критички опсервации на Кант и Шопенхауер. Напротив, системот на Спиноза е задлабочен во контемплацијата на Бог; неговиот автор немал ниту желба, ниту теориски ја дозволувал можноста да (се) излезе оттаму.

Дилемите при толкувањето на пантеизмот можат да бидат навестени и низ кусата анализа на сентенцата *hen kai pan*. Не е сеедно како таа ќе биде интерпретирана. Обично, *hen kai pan* е посочување на универзалноста што се изразила низ еден одреден објект или човек. Некој предмет може да биде религиски восприемен како симбол на сиот живот; светата книга била сфаќана како нешто што ги прави одвишни сите други книги. Според мнозина христијани, сите врвни, доблесни или божествени сегменти на човечноста се концентрирани во Исус Христос. За младешкото духовно навиваштво, некој мислител може да биде инкарнација на сета можна и стварна филозофија. Видливо е дека притоа се работи за идеализирање; слични се ситуациите кога за извесно загубено нешто велиме дека “ни значеше сè”, или се чувствуваме “како да пропаднал светот”. Кога бираме кое нешто “ќе ни биде сè”, ние најчесто грешиме. Меѓутоа, филозофемата *hen kai pan* содржи и повисока, спекулативна вистина. Почетното *едно* не мора да биде земено (издвоено, одделено) од множеството нешта. *Hen* и *pan* можат да се сфатат како поврзани во исклучителна смисла: вистинската едност постои *само* како целината, а оваа може да биде само една. Во наведениов случај нема ниту додавање во полза на едното, ниту одземање од тоталитетот. Спиноза смета дека нужната едност спаѓа во одредниците на она што постои според сопствената суштина.⁴⁵

Наведениве размислувања ќе ги примениме врз пантеизмот: Она “пан” од поимот *пантеизам* може да се разбере како “секој” (било кој, кој и да е) дел од целината. Натаму, се јавуваат повеќе

⁴⁵ Вид. Spinoza, *Etika*, BIGZ 1983, стр 6 и стр. 15.

опции. За секоја партикуларност може да се верува дека е создадена од Бог; дека поседува божествена актуелна (или барем историска) партиципација. Но, можно е и обоготворувањето на многуте бедни и валкани посебности. Во последнава варијанта, тој “пантеизам” би бил евидентна деградација на традиционалниот монотеистички конципиран Бог. Од друга страна, споменатото “пан” може да биде сфатено само како тоталитет, и ништо друго освен него. Тогаш, пантеизмот не би бил партикуларизација на Бог, туку своевидна спекулативна вистина на теологијата. Назначениов пантеизам е теолошка онтологија. Зависно од верско-ортодоксниот или атеистичкиот набој при толкувањата за пантеизмот, нему му биле поставувани различни императиви. Првите сметале дека на Бог во пантеизмот му недостасува неопходната антропофилска изнијансираност; вторите барале нетеологизирана онтологија.

Ако филозофијата на Спиноза е пантеизам, спорното пан бездруго не се однесува на кој и да е дел од целината, туку на самата целина. Таа во нејзината божествена димензија е *totum*, а не *compositum*. Последнава дистинкција кај Спиноза се среќава и како разлика помеѓу вечноста и бесконечноста...

Оптичката дистанца помеѓу *totum et compositum* во суштина е разлика помеѓу битието и (збирот на) постоечките нешта. Истата претставува и антизеноновска формула со која кај *totum* треба да се одбегнат парадоксите во врска со бесконечноста, деловите и деливоста. Но, разликата помеѓу тоталитетот и компилативната целина понекогаш подразбира и сосем решливи проблеми; за еден од нив ќе реферираме и овде, особено затоа што следново решение е релевантно и за Лајбницовата монадологија.

Во извесен контекст, диференцирањето на целината и збирот на деловите звучи мошне депласирано. Тешко ќе убедиме некого дека 2 не е еднакво на 1+1. Меѓутоа, тезата дека целината се разликува од збирот на деловите не е алогична ако последниве се сфатат како само материјални резултати на декомпонирањето. Притоа анализата не ги уважува сите предикати на анализираната целина, туку само некои од нив; така настанува проблематичната нееднаквост. Пред почетокот на делбата, тоталитетот го имал и предикатот на *неподеленоста*, којшто *per definitionem* не може да биде одржан од деловите. Аналогно на кажаново, сумата на посебните нешта не резултира со Бог; се смета дека ним им недостасуваат несоздаденоста, негибнатоста и генералната осмисленост...

Разликата помеѓу делот и целината се реперкуира и во диференцирањето на апсолутната и парцијалната видова бесконечност. Нешто покомпликувано е разликувањето помеѓу вечноста и апсолутната бесконечност. Изгледа дека последнава категорија се однесува на Бог со оглед на бескрајното множество на неговите атрибути; од своја страна, вечноста е самото постоење кое е сфатено како нужно следствие од дефиницијата на вечното нешто. Евидентно е дека осмата дефиниција од Спинозината *Етика* поседува релација што ја нарекуваат *idem per*

idem. Како принцип за дефинирање, таа не е особено прифатлива. На пример, шеговито би било забележувањето дека смеата е постоење кое нужно следува од дефиницијата на смешните нешта. Согласно со главното дело на Спиноза, ние сме навикнати да ги сфаќаме посебните феномени (во кои спаѓа и смеата) според нешто друго, а не според самите нив. Нормално, нејасно е дали можеме да направиме спинозистички строга дистинкција помеѓу некој парцијален објект и другостите кои ќе му служат како дефиниенци; светските предмети не се изолирани нешта. Како и да е, Спиноза смета дека супстанцијата е она што се сфаќа според себе; затоа, не треба да се изненадуваме кога во медитациите за супстанцијата, Бог или вечноста, ја среќаваме шемата *idem per idem*.

Грамматичкиот плурал на терминот *битие* бил користен од елејците само за да биде побиен, а мноштвото битија докажано како невозможно. Спиноза истоветно постапува со терминот *супстанција*; неговата множина е жртвена хипотеза. И кај Спиноза, постоењето и едноста на супстанцијата се неразделно поврзани. Сепак, постоењето на супстанцијата кое следува од првата дефиниција во *Етиката* на Спиноза веројатно не содржи нагласена афирмација на едноста и единственоста на битието. Некои метафизички системи на почетокот ја поставуваа токму споменатава едност и единственост, подразбирајќи дека умското обединување или давање на формата на единството има пореални основи во споредба со умското доделување на постоењето.

Според Демокрит, во суштина постојат само атомите и празниот простор; Спиноза ја признава само супстанцијата со нејзините атрибути и модуси. Кога се прераскажуваат обеве онтолошки гледишта, нараторот обично почнува со сложенката “во крајна линија”, или сл. Таа синтагма покажува дека се говори за нешто што е далеку од секојдневното мислење во кое индивидуацијата на човекот е функционален принцип. Спиноза уште на почетокот од *Етиката* стасал до “крајната линија”; кај него индивидуацијата претставува нешто надминато. Ако ја нема поединечната субјективност, сознанието и не може да биде нешто друго освен самосознание на апсолутот. Германската класична филозофија најмногу ја уважувала претходнава поента на спинозизмот. Комуникацијата помеѓу онтолошкото и антропоцентричното ниво на размислување сепак не може да се одбегне; остануваат прашањата за нејзиниот квалитет...

Според почетокот на метафизиката на Спиноза, прашањето за постоењето на Бог или супстанцијата е еднакво на прашањето: “Дали постоечкото постои?” Кај Спиноза, одговорот на прашањево е апсолутно афирмативен, и не се ограничува на субјектната тавтологичност. Укинувањето на двојството *субјект-објект* во врска со Бог и човекот не мора да биде ослободување на суштеството кое во таа теолошка релација редовно претставувало објект. Спиноза го користи непројавувањето на индивидуацијата за да ја одбегне дихотомијата на мислата и стварноста. Без посебноста на мислечкиот субјект, мислата е неразделна од

стварноста. Затоа Спиноза нема големи проблеми со анселмовското прашање: “Дали Бог постои реално, или само во мислата?” Тука мора да додадеме дека Спиноза има барем уште еден, можеби поважен ресурс за третманот на наведеново прашање. Спиноза размислува за Бог онтолошки, а не црковно-вернички. Затоа, на Бог не му е одрекуван атрибутот на телесноста; мислата само го тотализира она за кое веќе поседува безброј сетилни претстави.

Со оглед на првичните дефиниции и аксиоми кај Спиноза, забележливо е дека во подоцнежниот тек на *Етиката* категориите на реалитетот и совршенството не му се неопходни за демонстрацијата на самото Божјо постоење. Тие категории повеќе му користат на филозофот при изложувањето на дистанцата помеѓу Бог и другите нешта. Спиноза има онтолошко толкување на совршеноста; таа е идентификувана со реалитетот. Бидејќи синтагмата *онтолошка интерпретација* е навистина многузачна, накусо ќе ја искористиме приликава во која дистанцата помеѓу Спинозиното сфаќање на совршенството и неонтолошките ангажмани на таа категорија настапува сосем евидентно. Честата практична употреба на терминот *совршенство* по правило е спротиставена на стварноста. Се вели дека човекот во многу дисциплини работи врз сопственото *усовршување*; но, не се знае кон што се движи тој процес, нејасно е какви би требале да бидат совршениот човек или совршеното општество. Неонтолошкото совршенство е матна парцијална проекција или имагинарност. Онтолошкото совршенство кај Спиноза не е прикажано според филантропските желби, туку во склад со поредокот на универзумот. Затоа, не е чуден фактот дека Спинозината одредба на совршенството или реалитетот – ако ја разгледаме од хуманистички аспект – можеме да ја оквалификуваме како изразито брутална.

Со античка смелост и непристрасност, Спиноза ја констатира онтолошката вистина дека перфекцијата или стварноста на нештата е сразмерна со нивната сила на постоење, или моќ да се биде.⁴⁶ Така, онтологијата им пресудува на имагинарните совршенства по кои сме копнееле. Тие *de facto* не биле совршени штом немале сила ниту да започнат со своето постоење, а да не зборуваме за перманентното одржување на егзистенцијата. Во системот на Спиноза, совршенствата од мечтите не можат да бидат спасени како перфекции со никакво укажување на вредноста на нивните мисловни или деонтички модуси. Имено, и бројот на атрибутите спаѓа во Спинозините детерминанти на совршенството.⁴⁷ Она на кое му недостасува атрибутот на протежноста не може да има ист онтолошки статус како нештата кои ги поседуваат обата основни картезијански атрибути. (Патем кажано, Спиноза забележува дека екстензијата

⁴⁶ Вид. исто, стр.12.

⁴⁷ Исто, стр. 10.

и мисловноста се само два од бескрајното множество на Божјите атрибути.)

За Спиноза е саморазбирливо дека моќта да се биде е моќ, а моќта да не се биде – немоќ.⁴⁸ Бог би бил понемоќен одошто е (поточно: не би бил апсолутно моќен) кога би можел и да не постои. Спротивно гледиште се среќава кај антрополошки ориентиранiot Дејвид Хјум. Во неговиот есеј *On Suicide*, тој ја евоцира тезата на Плиниј, којшто споменал дека можноста за самоубиство е своевидна човечка предност во однос на Бог. Човековите мотиви за самоубиство главно потекнуваат од незадоволството, или од пресилната дискрепанција помеѓу стварноста и субјектовите проектирани потреби. Апсолутниот реалитет ја апсолвирал разликата помеѓу битието и требањето. Впрочем, Бог кај Спиноза не дејствува според слободната волја, ако последнава подразбира можност и да не се стори она што е сторено. Бог дејствува според апсолутна нужност; неговата автодетерминација го разликува од нештата кои се одредени *per aliud*. Според Спиноза, слободната волја е фикција.

Меѓу другите критериуми за стварноста или перфекцијата, овде ќе ја споменеме и нетрпноста. Она кое повеќе дејствува одошто трпи е посовршено од нештото кај кое трпењето е поголемо од дејственоста.⁴⁹ Прашање е дали законот за еднаквоста на акцијата и реакцијата може да биде компатибилен со сместувањето на трпноста на пониско онтолошко ниво во однос на дејственоста. Споредени со онтологијата на Спиноза, подоследни се доктрините во кои Бог или комплетно ги трансцендира активноста и трпењето, или како тоталитет ја опфаќа и дејствената и трпната страна. Вистина е дека Бог Творец често бил замислуван како исклучително активен и никогаш пасивен ентитет. Но, таа замисла за Бог е повеќе картезијанска одошто спинозистичка. Не е лесно да се сфати можноста според која ниту еден од бескрајното множество на атрибутите Божји не подразбира трпност. Одлуката со која супстанцијалното гледиште ја признава само дејствената страна на Бог делува некако произволно. Кога ја прифатил телесноста во склопот на атрибутите на Бог, Спиноза напоменал дека таа не е недостојна на Божјата природа. Оние кои порекнувале дека телесноста може да биде својство на Бог, така резонирале затоа што ја акцентирале нејзината трпност. Спиноза сака да докаже дека како супстанција, телесноста воопшто не е трпна. Како хуманистички и христолошки алтернативи ги потенцираме теориите во кои Бог ги поседува и телесноста и трпноста, а критиката ги погодува основите на презирањето кон последнава категорија.

Бескрајноста на атрибутите, силата на постоењето и нетрпноста можат да се земат како дефиниенци на супстанцијалниот реалитет. Има логика во тврдењата дека тоталитетот ги содржи сите можни атрибути и сета енергија на

⁴⁸ Исто, стр. 12.

⁴⁹ Исто, стр. 277.

постоењето, а ја опфаќа и сета дејственост која како таква е спротивна на трпноста. Проблемите настануваат кога наведените одредници ќе престанат да бидат само еднонасочно изведени етикети, ќе "влезат во игра" или ќе се обидат да ги реализираат меѓусебните релации. Тогаш се гледа дека противречностите се неизбежни. Картезијанските искуства укажуваат на големите тешкотии во односот помеѓу *res extensa et res cogitans*, иако тука се работи за само два атрибути. Кај Спиноза треба да прифатиме дека ниту бесконечното множество на атрибути нема инхерентна противречност. Треба да се испита и тезата дека силата на постоењето се *намалува* пропорционално со зголемувањето на бројот на атрибутите на постоечкото. На пример, впечаток е дека празниот простор има сосем мал број на нужни својства, а неговото континуирано постоење е далеку поизвесно од постоењето на својствено побогатите нешта. Моќта да се биде обично ги подразбира атрибутите на отпорноста или издржливоста, а овие поими се секако поврзани со трпењето. Од своја страна, доблесната егзистенција ги опфаќа и несомнено трпните атрибути на самопожртвуваноста, трпеливоста и истрајноста... Спиноза може да инсистира дека доброто и злото се антропозни морализми кои немаат место во онтологијата. Иако се среќава во едно дело што е насловено како *Етика*, тој став не би бил толку проблематичен кога претходните критериуми за совршеноста би се однесувале само на Бог и на неговата дистанца од посебните нешта. Но, Спиноза смета дека поголемиот број на атрибути, посилната моќ на постоењето и поголемата дејственост одошто трпност претставуваат и критериуми за степенување на реалитетот или перфекцијата помеѓу одделните нешта. А ако ги компарираме луѓето според спинозистичките критериуми на совршенството, нормално е да ги земеме предвид и атрибутите од предметно иманентното антрополошко ниво: во нив секако спаѓаат и морално релевантните својства.

Изгледа дека Спиноза сепак се обидел да ги хуманизира своите дефиниции за перфекцијата или стварноста. Во предговорот од четвртиот дел од својата *Етика*, Спиноза напоменува дека поголемата трајност на одредено нешто не имплицира дека истото е посовршено од некое друго, помалку трајно нешто. Секоја ствар си има свое време; нејзината совршеност е независна од времетраењето. Тоа се убави мисли: тие ја отвораат можноста за некои кратковечни луѓе да бидат посовршени од метузалемите, или од милениумските географски објекти... За жал, трајноста е несомнен фаворит на сите претходни критериуми за совршенството кои биле изложени од Спиноза. Усогласувањето на спорните критериуми претставува важна потреба на спинозизмот. И некои други својства на совршенството што се јавуваат кај Спиноза (на пример, помалиот број на каузални посредници помеѓу Бог и произведеното нешто, или можноста да се "...мисли бескрајно многу на бескрајно многу начини..."⁵⁰) не

⁵⁰ Исто, стр. 47.

внесуваат јасност во промислувањата за реалитетот. Додатокот кон првиот дел од *Етиката* е фасцинантен текст што заслужува место и во најселективната филозофска антологија. Тој додаток веројатно би бил совршен кога не би го содржел критикувањето на *хармонијата*, која како неомаловажувана категорија и концепт секако би го збогатила системот на Спиноза. Лајбниц со право не се исплашил од таквата критика на *хармонијата* и ја изградил својата доктрина за престаблираната *хармонија*.

За Спиноза, трансформацијата на нештата не е нивната реалност, туку последица на збунетите согледби. Од супстанцијален аспект, нештата не преминуваат едни во други; тие секогаш си остануваат она што се. Поради извесна статичност на системот, Спиноза може да биде спротиставуван на процесуалноста на Хераклит. Можеби *Метаморфозите* од Овидиј се вистинскиот антипод на Спинозината *Етика*. Читајќи го Спиноза после појавата на Кантовата *Критика на чистиот ум*, станува јасно дека грандиозната метафизика на Бенедикт не е доволно координирана со анализите на сознајните и мисловните можности на субјектот. Наместо синтагмата “недоволно координирана”, некои во минатава реченица би го употребиле терминот “невтемелена”. Меѓутоа, не е сигурно дека анализата на субјектните потенцијали мора да биде темел за онтологијата, ниту пак е извесно дека вистините на “преткритички” оформените системи не можат да бидат помирени со критицизмот.

Понекогаш, нечија мисла е споредувана со сета останата позната историја на филозофијата. Делот е одземен од целината; остатокот е интерпретиран како пропуст на издвоената филозофија. Но, тие “пропусти” на одредени филозофии најчесто оправдано можат да се сфатат како заслуги или мотиви за натамошниот развој на примарната наука. Кажаново ќе го илустрираме со неколку сентенци од Спинозината *Етика*; подоцна, и тие места ќе бидат разработувани во германската класична филозофија.

За Спиноза, идејата е духовен поим. Иако со извесна резерва, Спиноза во објаснувањето сепак вели дека терминот *поим* го претпочитал во однос на алтернативниот термин *перцепција* бидејќи поимот го изразува дејствувањето на духот, а перципирањето “означува дека духот трпи од предметот.”⁵¹ Тука е препознатливо дека Спиноза ја преферирал поимната активност, а ја занемарувал духовната дејственост која постои при перципирањето. Во многу случаи, игнорирањето на перцепциите не ги лишува од увидот во неопходната генеза на поимите.

Веднаш потоа, Спиноза минува на адекватните идеи: тие поседуваат внатрешна вистинитост, а кореспондентната вистинитост (идеја – предмет) веројатно не им е ниту потребна. Можеби таа констелација настанува поради деонтички надредениот топос на адекватните идеи; можеби и затоа што за некои идеи не постојат надворешни (вонидејни) предмети. Некои

⁵¹ Исто, стр. 46.

идеи мораат да бидат сфатени според себе бидејќи не постои нешто друго според кое би можеле да бидат разбрани. Адекватните идеи ја зафаќаат вистинитоста исто како што дефинициите ја инволвираат суштината на дефинираните нешта.

При обидот за легитимирање во автоаналитиката на субјектот, многу од метафизичките аподиктички искази стануваат мошне хипотетички. Субјективната самосвест укажува дека ентитетите кои не можат да се сфатат според нешто друго, не мораат да бидат сфатени *per se*;- имено, останува претпоставката дека тие воопшто не можат да бидат сфатени. Спиноза нема критичко обезбедување на царството на адекватните идеи. Тој вели дека адекватната идеја што е согледана по себе ги има сите особини или ознаки на една вистинита идеја.⁵² Разбирливо, Спиноза никогаш не ги наброил сите особини на која и да е вистинита идеја, веројатно затоа што тоа набројување бара апсолутна прегледност што му е недостапна на човекот. Така останува критичкото сомневање дали ние имаме адекватни идеи, и дали нашите дефиниции навистина ја изразуваат суштината на нештата. Последнава забелешка може да биде засилена со тезата дека монизмот на суштината сепак претставува непроверена дефинирачка претпоставка.

Освен перцепцијата и поимноста, за Спиноза постои и трет вид на сознание: тоа е интуицијата. Спиноза смета дека интуитивното сознание е највредно и најсоодветно на врвните филозофски достигнувања.⁵³ Способноста на духот да ги согледува нештата под видот на вечноста може да биде земена како девиза на сознанието од третиот вид. Секако, проблематиката на интуитивноста е толку компликувана што не се знае дали и германската класична филозофија понудила доволно сознанија за нејзиното апсолвирање.

1. 5. Лајбницовите компромиси

Кај мнозинството, *cura sui* симптоматизира пореметен аксиолошки систем, или произлегува од себепреценувањето. Често сме се згрозувале од подобничките постапки на луѓето кои се грижат за себе иако нивната грижа не е во релација со нешто вредно. Но, постојат дела кои ја оправдуваат флексибилната социјализираност, внимателноста, па дури и страшливоста на нивните автори. Следствено, секогаш кога ќе ни се стори дека во име на егоистичката претпазливост Лајбниц жртвувал повисоки доблести, треба да имаме на ум дека тој се грижел за Лајбниц.

Во своите обилни мултициентистички списи, Лајбниц кореспондирал со лица со различен пол, култура и филозофско образование. Веројатно, кај Лајбниц се среќаваат имиња чија бројност ги надминува полемичките инстанции на сите мислители

⁵² Исто.

⁵³ Исто, стр. 85.

кои досега ги споменавме. Лајбниц дискутирал со претставници на разновидни филозофски и кој-знае-дали-филозофски правци: просветителството, емпиризмот, рационализмот, лаицизмот, верската ортодоксија... Притоа, квалитетот на излагањето не му варира според соговорниците: независно до кого ја адресирал книгата или писмото, Лајбниц пишува со увереност дека ќе биде читан и од многу други. Знаел дека успешниот предавач не смее да биде загрозуван од евентуалната тапост на слушателите, туку мора да им се обраќа на најдобрите од нив и на највредното во нив. За среќа, таквата автосугестија е полесно достижна при пишувањето одошто при усното излагање.

И тогаш кога интимно ѝ се потсмеваме или ја презираме реториката на Лајбниц, мораме да признаеме дека неговите креации перманентно го одржуваат нивото на високата интелигенција. Тој умеел елегантно да се осврне и на најkomplикуваните нешта; неговиот стил на пишување е сосем спротивен на извесни филозофи кои како да туркаат нехумано коцкаста карпа, покажувајќи дека се во времето кога тркалото сеуште било непознат реквизит. Има вистина во тезата дека Лајбниц го носи епитетот *крал на рационализмот* меѓу другото и затоа што имал нагласени склоности и способности за рационализирање на светските настани. Ако го оставиме настрана психолошкото толкување на Лајбницовите (за човекот толку многу потребни) рационализации и ако побараме други причини за распространетото уверување дека тој доминира над одредена филозофска епоха, ќе видиме дека освен несомнените мисловни квалитети, во негова полза оди и фактот што во врска со безмалку сите поважни мислителци кои биле полемички инстанци во неговите списи, Лајбниц (според својот животен век) го имал последниот збор. Не веламе дека Лајбниц нецентрално ја користел таа предност и зборувал за починатите онака како што не би смеел кога тие би биле живи. Вреди да се испитаат консеквенците на ставот дека Декарт, Спиноза, Хобс и Лок не биле во поволна ситуација да одговорат на критиките што им биле упатени од Лајбниц.

Авторот на *Монадологијата* ги забележал и ги потенцирал Декартовите долгови кон Аристотел и схоластиката.⁵⁴ Лајбниц не се восхитувал од случаите во кои Декарт како резултат на сопствената методологија го наведувал и она што можел и морал да го научи на училиште. Во тие компарации или укажувања на неоригиналноста, Лајбниц природно говори во трето лице според шемата: “Д. ја рекол тезата *x*, но истата била кажана и од А.” Притоа, Декартовиот контекст понекогаш останува превиден. Само со оглед на конкретните задачи што ги поставил пред себе, Декарт кажал дека на сомнителното ќе гледа како на погрешно. Инаку, и Декарт знаел дека сомнителните ставови не се погрешните, туку оние чија точност или неточност е неутврдена. Скицираниов прераскажувачки модус го довел Лајбниц до

⁵⁴ Вид. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, “Naprijed”, Zagreb 1980, стр. 26 и тн.

интерпретацијата на Cogito, ergo sum како став кој им припаѓа на првите вистини, при што постојат и други, еднакво важни ставови. Во наративното пренебрегнување на првото лице на Декартовото филозофирање, субјектовата самоевиденција (која според многу нешта е уникатна) се претвора во дел од множеството, во еден од вистинитите ставови чија бројност е неодредена. Оваа Лајбницова невнимателност подоцна (во дваесеттиот век) ќе прерасне во веројатно најмасовната грешка при читањето на списите на Декарт, особено во позитивистичката филозофија.

Кај Лајбниц, игнорирањето на посебноста на туѓите гледишта ќе се појави барем на уште едно важно место: во врска со онтолошкиот доказ во верзиите на Анселм и Декарт. Пред да се задржиме на тој проблем, ќе споменеме неколку претпоставки на Лајбницовата рецепција и критика на онтолошкиот аргумент за постоењето на Бог.

Главната причина за Лајбницовото потценување на Декартовото cogito се состоела во несодржинскиот карактер на таа субјектова автоперцепција. Инаку, и Лајбниц тежнеел кон елементот на филозофијата:⁵⁵ методолошкиот аспект на таа интенција ги опфаќа елементарните знаци или поими, а нејзиниот онтолошки аспект се состои во монадите. Обата концепта се сретнале со тешкотии кои не биле помали од картезијанските. Сам по себе, знакот е без значење. Тој го сооформува значењето во системот на знаци или во матичниот јазик којшто – ако се развива ad infinitum – постојано ќе го дообразува значењето на поимот. Затоа, стремежот кон елементарните поими вродил со плод во вештачките јазици кајшто каузалната координација го истиснала комплексното взаемодејствие и каде што редуцијата е принцип на функционалноста, за разлика од природните јазици во кои редуцираноста на поимите обично симптоматизира заглупавеност.

Проблематичноста на природното стасување до елементарностите се реперкуира и во монадологијата. (Овде ќе го оставиме настрана прашањето дали Лајбниц – за да не биде поистоветуван со атомистите – не им припишал на древните мислителите видувања кои подразбираат неантичка поделба на духот и материјата.) Според Лајбниц, монадите се прости супстанции, без делови, а постоењето на простите супстанции нужно следува од постоењето на сложените нешта.⁵⁶ Тој не ја зема предвид можноста за бесконечно намалување на сложеноста на нештата, а не е доследен ниту на параграфот 67 од Монадологијата во кој всушност вели дека намалувањето на обемот на материјата не мора да имплицира никаква промена во нејзината сложеност. За да не заглави во проблемот на празнотијата на елементарниот субјект, Лајбниц бргу наоѓа дека монадите ги имаат appetitio et perceptio како внатрешни принципи на дејствување. Така, тој пригодно ја скусил сферата на терминот делови. Имено, деловите не мораат да бидат нешто материјално:

⁵⁵ Вид. исто.

⁵⁶ Исто, стр. 257.

се вели дека спекулативната теологија и рационалната психологија се делови од традиционалната метафизика и притоа не се доаѓа во нужен контакт со протежностите. Кај монадите што би биле строго без делови, анализата би можела да се однесува на нивната сознајна генеза, но, не би смеела да пронајде нивни внатрешни компоненти, без оглед на називот што филозофот ќе го смисли за нив.

Ако Бог би бил монада што ги опфаќа сите останати, тогаш тој би имал делови: тие би биле опфатените монади. Следствено, Бог е трансцендентен во однос на монадите, а нивниот вредносен ранг или степен на совршенство кај разумните суштества се одредува според мерата во која принципот *perceptio* доминира над *apetitio*. Според таа линија на резонирање, Бог како најсовршено суштество треба да има апсолутна согледба, на сметка на *apetitio*. Но, Лајбницовиот Бог љуби, сака, имал желба или волја да го создаде најдобриот од сите можни светови. Оттука, изгледа дека степенот на единството на *apetitio et perceptio* е подобар критериум за совршеноста на нештата одошто оној во кој еден од принципите треба да го поттиснува другиот;- во таа насока, видете го параграфот 48. од Монадологијата.

За Лајбниц, супстанцијата е битие кое е способно да дејствува. Активноста не е привилегија на единствениот Бог: бидејќи и монадите се супстанции, нивната дејственост следува од Лајбницовата дефиниција. Лајбниц го користи терминот *супстанција* и во еднина и во множина; но, кај авторот на *Монадологијата*, множеството на супстанции не е побиена хипотеза. Според множеството на монади со инхерентна дејственост, не може веднаш да се види потребата за Бог и доказот за неговата едност. Зошто само една монада би била целосно ослободена од *apetitio*? Дури и ако единствено Бог не го инволвира претходниов дејствен принцип, кај Лајбниц не е негирана варијантата во која многу од монадите би можеле да објективираат изразита доминација на согледбениот над апетитивниот принцип: на пример, во сразмер 99:1. Оттука се чини дека споменативе монади би биле повеќе одошто полубогови. Во предговорот од својата *Теодикеја*, Лајбниц дава некаква критика на паганството која ја поврзува со општата критика на надворешните форми на побожноста. Тие според Лајбниц пречесто се јавуваат како замрачувачки мненија или однесувања што ја задушнуваат вистинската побожноста, која никогаш не била својство на мнозинството. Обредите на паганите честопати биле смешни и апсурдни; морале да се изведуваат во тајност за да се заштитат од презирот.⁵⁷ Ако извршиме компарација помеѓу Лајбницовиот осврт на имитациите на побожноста во христијанството и скришните апсурдности во политеизмот, ќе видиме дека резултатот веројатно не е согласен со намерите на филозофот. Имено, во паганството, смешното и апсурдното морало да се скрие за да се спаси од презирот; во христијанството, божествената

⁵⁷ Вид. Лајбниц, Г. В., *Теодикеја*, Београд 1983, стр. 10.

светлина пречесто била дури и замрачувана од погрешните мненија. Од констатираниов аспект, политеизмот бездруго содржи помалку зло одошто задушувачките обреди на христијанскиот монотеизам. И без (несаканата) помош од Лајбниц, претходнава вистина може да се образложи со едноставна споредба помеѓу бројот на жртвите на верскиот фанатизам во паганството и монотеизмот.

Лајбницовиот Бог треба да биде вистинска личност, а не само симбол на природните моќи. Првата онтолошка потреба за Бог се однесува на создавањето на монадите. Зошто монадите би морале да *настанат*; зошто не би постоеле отсекогаш? Лајбниц вели дека нема ниту еден разбирлив начин на кој едно просто нешто (т.е. монада) би можело природно да исчезне.⁵⁸ И креацијата и ниhilацијата на монадите подразбира нешто натприродно. Ете еден прекрасен пример за реториката на Лајбниц: Ако во наведенава ситуација го застапуваме ставот дека немало првобитно создавање на монадите (ниту ќе има нивно уништување), тогаш ние наводно остануваме само во сферата на природното, не се издигнуваме над физисот и не стасуваме до метафизиката. А всушност, сознанијата што се релевантни за конфронтацијата со креационизмот поседуваат легитимитет не само во физиката, туку претставуваат и еминентни метафизички категории. Тука ги имаме предвид учењата за бесконечноста на времето, постојаноста на материјата, беспочетноста и бескрајноста на универзумот, и тн. Поимите *несоздаденост* и *неуништивост* по правило одат еден со друг; ако земеме дека несоздаденоста е ексклузивна причина на неуништивоста, тогаш порекнувањето на можноста за ниhilација на монадите ја имплицира нивната несоздаденост.

Според Лајбниц, креацијата е сведоштво за Божјата предобрина. И Волтер и Лајбниц сметаат дека претходнава теза не мора да биде очигледна за секого. Но, Волтер укажува дека таа теза не е евидентна токму затоа што е погрешна, или уверливо демантирана од стварноста. Лајбниц верува дека истата теза не му е секому согледлива бидејќи таа има подлабоки, умски образложенија. Во нив спаѓа и увидот дека без Бог, ниту едно нешто не би можело да постои. Лајбниц вели дека ништото е попросто и полесно од кое и да е нешто.⁵⁹ Оттука, треба да му благодариме на Бог, којшто ја извршил покомпликуваната и потешката дејност, иако можел да ја одбере и попростата солуција. За разлика од Спиноза, Лајбниц смета дека Бог не дејствува со апсолутна нужност. На тој начин, светот е Божји *opus supererogationis*.

Трансценденцијата и иманентноста се комплексни и проблематични поими; којзнае дали нешто станува појасно кога се вели дека Лајбницовиот Бог е трансцендентен, а Спиноза ја застапува доктрината за иманентниот Бог. Сепак, изгледа дека

⁵⁸ Вид. *Монадологија*, параграф 4.

⁵⁹ Вид. *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb 1980, стр. 251.

Лајбниц можел да пристапи поиманентно кон системот на Спиноза во врска со прашањата за апсолутната нужност на Божјото дејствување. На почетокот од *Теодикејата*, Лајбниц соопштува дека апсолутната нужност се нарекувала *логичка* и *метафизичка*, а понекаде и *геометриска* нужност. Неколку страници подоцна Лајбниц наоѓа дека апсолутната нужност кај Спиноза треба да биде наречена *слепа* и *сосем геометриска*; таа е еден вид на екстремна нужност која му е несвојствена на Бог. Нужноста на Божјите активности кај Лајбниц е компромис или средина помеѓу геометриските вистини и самоволните одлуки.

Наспроти тенденциозниот антиспинозизам на Лајбниц, забележливо е дека апсолутната и геометриската нужност не се идентични. Тогаш кога вторава се зема за синоним на првата, акцентот паѓа врз сигурноста или непоколебливоста на нужното дејство. А кога Лајбниц ја зел геометричноста како замена за апсолутната нужност, геометриската нужност станала само еден од повеќето видови нужности. Тоа изместување е спротивно на синтагмата *апсолутна нужност*. Последнава сложенка вели дека се работи за нужноста на апсолутот, или нужноста која ги апсолвирала сите одредници. Бог кај Спиноза дејствува според нужноста на сопствената природа; таа опфаќа бескрајно многу атрибути, меѓу кои и мислењето. Следствено, апсолутната нужност кај Спиноза *per definitionem* не може да биде слепа или непромислена. Изгледа дека Лајбниц немал симпатии кон спинозистичкото решение на односот помеѓу нужноста и слободата. Не само како потврда за кажаново, упатуваме кон Лајбницовиот текст *За слободата*; впечаток е дека сите доблести и слабости на Лајбницовиот дух можат да се согледаат на тие неколку фасцинантни страници. Меѓутоа, дефиницијата со која слободните дејства се оние чии одредбени разлози одат *ad infinitum*, во суштина е мошне блиска со Спинозината апсолутна нужност, која според констатираното ја инволвира бескрајноста на атрибутите. Лајбниц сакал да го напушти спинозизмот и со барем делумно антропологизирање на онтолошката слобода. Веројатно, човековата слобода на дејствувањето не смее да остане при само логичките образложенија кои би оделе кон бесконечноста; слободните дејства на човекот треба да имаат и материјални одредници или причини. Последниве не можат да бидат *после* слободното дело, туку нивното евентуално движење *ad infinitum* би морало да се однесува на времето што му претходело на слободниот чин. А во повратна насока, неизвесно е дали претпоставеново движење *ad infinitum* може да се помири со Лајбницовиот космолошки доказ за постоењето на Бог како прва причина.

Лајбниц го преферирал космолошкиот доказ; онтолошката аргументација главно му служела како додаток или предмет на критиката. Лајбницовиот Бог треба да ги извршува стандардните христијански функции; тоа не било пречка за тезата дека

совршенството е Божјиот еминентен предикат.⁶⁰ Светското зло е мошне силен приговор против доктрината за доблесната филантропија на Бог. Од аспектот на супстанцијата, Спиноза всушност не го дозволуваше појавувањето на претешкиот проблем. Лајбниц го признава злото во светот и се обидува да докаже дека истото се надминува во универзалната хармонија. Христијанската апологетика по традиција има крајно сериозни поставки на проблемот на злото; тие поставки треба да не наведат дека и натамошниот третман на проблемот ќе се одвива со еднаква објективност и непристрасност. За жал, апологетите бргу го напуштаат принципот дека *не може доброто дрво зли плодови да твори, ниту злото дрво добри плодови да твори*. Лајбниц ја вовел дистинкцијата помеѓу метафизичкото и моралното зло: првото потекнува од несовершеноста, второто од слободната волја. Човековата слобода треба да биде своевиден ослободител на Бог од виновноста и одговорноста, а воедно и да ја одбрани Божјата совршеност; во таа насока, мојот магистерски труд за *Шопенхауеровото втемелување на моралот* инволвира кус и точен коментар (стр.51.).

Согласно со христијанскиот контекст, хармонијата кај Лајбниц е категорија на теодикејата. Можеби и самата разлика помеѓу теизмот и атеизмот може да се презентира низ диференцијацијата помеѓу обичната и престаблираната хармонија. Нештата не мораат да бидат хармонични според нечија предумисла, туку можат да се ускладат според иманентните принципи на самоорганизација на материјата. Природната хармонија е одржување на постоењето на универзумот кое се пресметува со парцијалните конфликти. Божествената престаблирана хармонија има многу поголеми, квалитативни обврски. Затоа таа не е лесно демонстрабилна низ потесната човекова стварност. Во генералниот божествен план Лајбниц го вбројува и праведното уништување на “нашата” планета. Филозофот верува во библискиот говор дека *малкумина се оние кои ќе се спасат; гледајте да минете низ малата врата додека можете, оти мнозина после ќе сакаат да пројдат, а нема да можат*. Светот кајшто оние кои заслужуваат спасение се многу помалубројни од тие кои не го заслужуваат, *de facto* не е најсовршениот свет што може да се замисли. Следствено, Лајбниц пригодно ја воведува и тезата за мноштвото светови. (Бидејќи истата теза еден век пред Лајбниц била повод за инквизиторското убиство на Џордано Бруно, забележливо е дека Готфрид сепак живеел во потолерантни околности.) Сосем е можно другите планети да се населени со суштества кои се посовршени од човекот.⁶¹ Значи, Лајбниц во неговата *Теодикеја* не ја застапувал тезата дека токму планетата Земја мора да биде најдобриот од сите можни светови.

⁶⁰ Вид. *Монадологија*, параграф 41.

⁶¹ Вид. Лајбниц, *Теодикеја*, Београд 1993, стр. 284.

Споредена со учењата за совршеното како бескрајна величина или бројност на атрибутите, Лајбницовата теорија за перфекцијата е видно пософистицирана. Поврзана со Аристотеловиот поим *ентелехија*,⁶² совршеноста кај Лајбниц е објективација на процесуалноста и има телеолошки карактер. Од општото гледиште на историјата на филозофијата, пост-античките варијанти на онтолошкиот доказ се развиваат во духот на христијанизацијата на метафизичките достигнувања на Парменид. Но, од аспект на веќе длабоко востановеното или усвоеното христијанство, онтолошкиот доказ може да се третира како обезличување на доктринарниот Бог. Веројатно затоа Лајбниц не е најжесток поборник на онтолошката аргументација, и покрај фактот дека не му недостасувал култивиран прием на поимот *совршенство*.

Втората причина за Лајбницовата воздржаност кон онтолошкиот доказ во верзиите на претходните мислителите се состои во еден евидентен пропуст на големиот филозоф. Лајбниц целосно ги игнорирал Парменидовите ставови за небитието; така настанала паушалната теза дека ништото е попросто и полесно од што и да е. Лајбниц како да замислувал дека Бог е некој човек кој во сонливото утро може да се зафати со работа, а може и да безделничи. Јасно е дека ниту еден жив човек не може да биде апсолутно бездејствен; популарниот исказ “ништо не правам” всушност вели дека искажувачот не работи нешто *особено* (а ги извршува општите секојдневни дејности како што се дишењето, гледањето, мислењето...) или не прави нешто *важно* или достоино за интересот на соговорникот. За да го замислиме небитието ние треба да се апстрахираме од просторот и времето (и тие се нешто), од себеси и од сета материја во универзумот... Силна е елејската вистина дека небитието не може ниту да се мисли. Самиот Лајбниц ја дефинирал супстанцијата како битие што е способно да дејствува.⁶³ Ако Бог е супстанција, тогаш неговата евентуална недејственост не е попросто и полесно сфатлива: отсуството на креацијата би било спротивно на примарното својство од Лајбницовата одредба за супстанцијата.

Дури и малата временска дистанца помеѓу Бог и чинот на создавањето на монадите сепак симптоматизира извесно несовершенство на креаторот. Имено, Бог во тој случај би се пишманел, не би знаел, можел или сакал *веднаш* да ги создаде монадите. Најголемата перфекција на Бог соодветствува на најмалата можна временска дистанца помеѓу него и создаденостите. Секако, претпоставките за креацијата *ex nihilo* потсетуваат на бабини приказни. Лајбницовата трезвена сознајна методологија не е редуцирана на аподиктичките поимни конструкции. Филозофот оправдано размислувал и за степените на веројатноста, како и за согласноста помеѓу априорното и апостериорното сознание. Сите тие критериуми (со кои Лајбниц се

⁶² Вид. исто, стр. 125.

⁶³ Исто, стр. 313.

претставува како поуниверзален од Кант) тешко наоѓаат коректна апликација при афирмирањето на креационизмот.

Претпочитањето на когнитивната складност помеѓу априорното и апостериорното делува многу поразборито од стриктното останување при априоритетот. Меѓутоа, истата преференција во контекстов може да биде толкувана и како знак за недоволноста на априорниот доказ за Бог. Лајбниц сметал дека сторил суштествени подобрувања на старите верзии на онтолошкиот аргумент. Сепак, веднаш по онтолошкото докажување, во *Монадологијата* следува и апостериорниот доказ за постоењето на Бог. Во поглавјето 45. од споменатава книжичка, Лајбниц го наведува космолошкиот аргумент како апостериорен доказ. Иако можеме да не се согласиме со тезата дека постојат случајни суштества, бездруго е јасно кои суштества Лајбниц ги имал предвид; точно е дека тие се во принцип искусствено достапни и апостериорни. Но, каузалниот закон (којшто е есенцијалното орудие на космолошката аргументација) секако не е апостериорен;- затоа нагласуваме дека земањето на космолошкиот аргумент како апостериорен доказ претставува голема непрецизност.*

Ако освен Творецот и создаденото во универзумот не постои ништо друго, тој попис на нештата е доволно обемен за да биде (барем во некои ситуации) синоним на она што е, на пример, опфатено со Анселмовата верзија на онтолошкиот доказ. Последнава има проблеми со креационизмот затоа што тој обично подразбира и некаков *претсветски* Бог. Но, ако Бог се разгледува како Креатор којшто ѝ претходи на креацијата, тогаш тој како таков го нема тоталитетното единство на потенцијалното и актуалното, ја нема апсолутната реализираност на можностите поради која многу филозофи велеле дека во Бог нема ништо потенцијално. Во некој апстрактен предсоздавачки миг, Бог се зема за можност на сите стварности; Бог како тоталитет е стварноста на сите можности. Според последново сфаќање за Бог, можностите се целосно иманентно апсолвирани и веројатно не ја дозволуваат опцијата во која некоја потенција ќе биде истргната за да учествува во прашањето за можноста на самиот Бог. Лајбниц сметал дека претходново прашање треба да биде почеток на онтолошката аргументација. На тој начин, Лајбниц партиципирал во трансценденталната субјектност која во подоцнежната филозофија била доведена до самосвест.

Лајбницовото учење за исказите или судовите најчесто се среќава таму кајшто тој зборува за *вистините* (какви видови вистини постојат, врз што е втемелена нивната вистинитост, и сл.).⁶⁴ Со проблематиката на судовите повеќе ќе се занимаваме во делот што се однесува на Кантовата филозофија. Овде само споменуваме дека Лајбниц имал компетенција да промислува за

* Потсетуваме дека Кантовата *Критика на чистиот ум* изнесе и други увиди против апостериорноста на космолошкиот доказ.

⁶⁴ Вид. *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb 1980, стр. 1-7.

онтолошкиот доказ и од аспект на сопствената теорија за исказите. Лајбницовите погледи за онтолошкиот аргумент веројатно добиваат или губат острина во зависност од тоа дали филозофот ги критикува туѓите верзии или ја развива сопствената. На пример, во врска со Анселмовиот доказ, Лајбниц вели дека *најсовршеното суштество* е вербално разбирлива синтагма, но замислата за самото суштество ги има истите тешкотии како и обидот да се претстави најбрзото движење.⁶⁵

Впечаток е дека Лајбницовиот најбеневолен однос кон онтолошкиот доказ се јавува во *Новите огледи*. Наспроти некои свои претходни искажувања, Лајбниц таму дури и забележува дека извесни схоластичари неправедно го потцениле онтолошкиот аргумент.⁶⁶ Напоменавме дека Лајбниц ја претпочитал складноста на априорните и апостериорните увиди. Меѓутоа, онтолошкиот доказ и за Лајбниц се покажал како најповолен контекст за априорните сегменти од таа хармонија. Затоа, *Монадологијата* и *Новите огледи* објективираат и онтолошки решенија кои можеби не се очекувано следство од Лајбницовите критики на Анселм, Декарт и Спиноза.

Лајбниц приговарал против злоупотребата на терминот *идеја*. Особено во релација со истражувањата за Бог, идеите не се слики, туку нужни одредувања на човечкиот дух. Лајбниц сторил пригодна дихотомија на онтолошките докази од Анселм и Декарт. Случаите кога Лајбниц за Анселмовиот Бог вели дека е *совршено*, или *најсовршено суштество* (наместо *суштество од кое ништо поголемо не може да се замисли*) најчесто укажуваат дека Лајбниц го издвоил терминот за Бог од целосната Анселмова дефиниција која експлицитно се однесува и на Божјата замисливост. Истото станало и за Декарт: Божјото постоење како консеквенца на поимот *совршенство* е одделено од аргументацијата за Бог која се потпира на нужно надворешното потекло на идејата за совршеното суштество која Декарт ја нашол кај себе, а видел дека не може да биде нејзин создател. Откако ги отргнал и депотенцирал гносеолошките компоненти од Анселмовата и Декартовата онтолошка аргументација, Лајбниц дал и своја скратена верзија на онтолошкиот доказ. Таа е куса поимна шема која се апстрахирала од прашањата за мисливоста или замисливоста на докажуваното. Споредена со другите варијанти на онтолошкиот доказ, Лајбницовата абревијација е уште поподложна на номиналистичките напади.

Лајбниц свесно ја евоцирал спротиставеноста помеѓу номинализмот и реализмот за да ги пласира сопствените солуции. Нормално, највулгарната номиналистичка шема е омаловажувањето на опонентскиот говор со тезата дека “тоа се само зборови”, “празни зборови” или “празни звуци”. Иако филозофот калкулира и со претходниве зафати, главната номиналистичка артикулација против онтолошкиот доказ сепак му

⁶⁵ Вид. исто.

⁶⁶ Вид. Lajbnic, *Novi ogleidi o ljudskom razumu*, "Veselin Masleša", Sarajevo 1986, str. 394.

е препуштена на Хобс и на неговата теза за произволното првоименување на нештата.⁶⁷ Како поимна конструкција, онтолошкиот доказ (или неговата аргументативна нужност) трпи сериозни последици од евентуалната изворна фриволност при настанокот на поимите. Лајбницовите *Нови огледи* (инспирирани од епохалниот *Оглед* на Џон Лок) содржат и убава теорија за потеклото и значењето на зборовите. Јазикот секако може да се објаснува и во духот на Лајбниц: со доктрина која е многу побогата од вонконтекстуалниот став за случајноста на првичните имиња. Лајбниц му се спротиставил на претходниот став укажувајќи на врската помеѓу зборовите и природните звуци, а особено со скицирањето на колективната сложена интерактивна генеза на јазиците. Можеби поентата на номинализмот сепак не е во индивидуалноста или колективноста при создавањето на поимите, туку во антропогената субјектност која е сфатена како најширока платформа за онтолошките нужности и законитости. Комплексноста на генезата не го укинува прашањето за примарната арбитрарност при настанокот на поимите.

Бранејќи се од објектите на Хобс што се релевантни за онтолошкиот доказ, Лајбниц другарски внимавал да не ги одбрани и Анселм и Декарт; за разлика од Лајбницовата аргументација, нивните онтолошки докази треба да настрадаат од номинализмот. Историчарот на филозофијата може и самиот да процени дали помеѓу Анселмовата, Декартовата и Лајбницовата верзија на онтолошкиот доказ постои толку голема разлика како што е разликата помеѓу *да* и *не*. На претходново прашање, Кант дал негативен одговор.

Знаеме дека *можноста* е категоријата која според Лајбниц треба да го реафирмира онтолошкиот доказ. Тешко е целосно да се реконструира како филозофот стасал до спомената идеја; Анселм несомнено имал најголема улога. Овде ќе забележиме уште само три мотиви кои фигурираат заедно со влијанијата од веќе разгледаните теории за онтолошкиот доказ:

1) Во почетните агенсии за Лајбницовата солуција за онтолошкиот доказ веројатно спаѓаат и соодветните размислувања на Тома Аквински. Ангелскиот доктор бил на неколку места споменуван од Лајбниц;- притоа бездруго не биле исцрпени сите суптилности на освртот кон онтолошкиот аргумент што се среќаваат кај Аквински. Тој вели дека во теистичкото читање на реченицата “Бог постои”, предикатот се изедначува со субјектот.⁶⁸ За верникот, исказот за Божјото постоење е аналитички; но, истото не важи и за неверникот. Затоа Аквински препорачува некоја фер и компромисна појдовна точка при докажувањето на Божјото постоење. Прашање е дали при доказот за егзистенцијата на Бог може да се појде од место кое нема барем скриени имплицитни претпоставки во полза на теизмот или атеизмот. Најчесто, аргументацијата е симулација на

⁶⁷ Значи, Лајбниц во случајов првенствено полемизирал со втората глава од Хобсовото *De corpore!*

⁶⁸ Вид. Akvinski, Toma, *Izbor iz djela (I)*, “Naprijed”, Zagreb 1990, стр. 270.

објективноста. Лајбниц не ги претставил особено опширно тематски значајните согледби на Аквински (ниту му укажал пригодна благодарност), но сепак го искористил неговиот идеен патоказ. Онтолошкиот доказ не треба да тргнува од претпоставката дека Бог веќе е. До таа теза треба некако да се стаса. А можноста за постоењето на Бог е бараниот неутрален почеток. Секако, категоријата која по себе е неутрална не мора да биде и третирана како таква.

2) Вториот поттик за инставирањето на можноста во онтолошкиот доказ потекнува од Лајбницовата дистинкција помеѓу номиналните и реалните дефиниции. Номиналните дефиниции содржат само обележја според кои предметот може да биде разликуван од другите нешта; реалните дефиниции имплицираат дека докажуваното е возможно. Лајбниц дал и други одредби за постоењето и степенувањето на *реалните дефиниции*; - сепак, меѓу нивните дефиниенси редовно се јавува и увидот во можноста на дефинираниот предмет. Можноста за некое нешто ја сознаваме априори или апостериори. Вторава когниција на можноста на предметот е консеквенца на согледбата на неговата искуствена стварност. Од своја страна, априорното сознавање на можноста се движи низ демонстрацијата на непротивречноста на дефинираното. Кај нагласено комплексните поими, аналитичкото констатирање на непротивречноста може да опфаќа (можеби и бесконечно) многу елементи. Лајбниц не е сигурен дека луѓето некогаш ќе стасаат до совршената анализа на поимите. За жал, она што Лајбниц во *Разгледувањата за сознанието, вистината и идеите* го означил како веројатно недостижно и за севкупните капацитети на човештвото, во параграфот 45. од *Монадологијата* е "достигнато" со разочарувачка брзина.

3) Третиот мотив за учеството на можноста во онтолошкиот аргумент произлегува од Лајбницовото верување дека можностите не можат да бидат целосно апсолвирани од стварноста ниту во случајот кога таа е сфатена како универзален реалитет. Доблесната избирливост на Бог не го дозволува неговото дефинирање како тоталитет кој е реализација на *сите* можности. Лајбниц не ги споменал човековите желби или надежи како образложенија за еманципацијата на можностите од апсолутистичката стварност.

Што станува со можностите кои никогаш и никаде нема да се остварат? Лајбниц како да вели дека тие постојат *по себе*, иако е барем еднакво правилно да се рече дека тие постојат според нас. Зошто некои можности нема да се остварат ниту во сета бесконечност на просторот и времето? Тука кралот на рационализмот го одбегнува најрационалниот одговор. А тој гласи дека апсолутно неостварените можности содржеле противречност поради која биле и неостварливи, т.е. воопшто не биле можни; ние

сме се измамиле кога сме ги сметале за можности.⁶⁹ На совршениот Бог не му ја подметнуваме лошата стварност кога велиме дека тој е реализација на сите потенции; за доблесниот Бог, неадекватните можности не постојат.

Лајбниц ја отфрлил последнава варијанта бидејќи сметал дека Бог не дејствува со апсолутна нужност. Во апсолутната смотра на потенциите пред создавањето на светот, и можностите кои никогаш нема да се реализираат треба да постојат (за да бидат елиминирани). Арно ама, во тој случај е лажен Лајбницовиот став од *Монадологијата* што вели дека Бог “не содржи никакви ограничувања, никаква негација, и, следствено, никаква противречност”. Бог којшто бира во себе е токму лимитатор и негатор на неодбраните можности. А ако Бог го разгледуваме во единството со креацијата, посебните граници и негации се уште поочигледни. Доколку беше самоевидентно дека Бог не содржи никакви граници (дури ниту “граници на пристојноста”?), негации или противречности, изгледа дека сета Лајбницова *Теодикеја* ќе беше сосем непотребна. Хармонијата е измислена токму за усогласување на спротивностите.

Можноста најчесто се зема за консеквенца од соодветната стварност. Логички, можноста е поставлива и како нужен услов на реалното. Во Лајбницовиот онтолошки доказ, тој нужен услов воедно е и доволен: ако може да постои, тогаш Бог постои. Бидејќи априорната можност ја создаваме според непротивречноста, Бог постои ако е непротивречен. Тој услов не е толку дарешлив кај нештата чија есенција не ја инволвира егзистенцијата. Некои од тие нешта би биле непротивречни кога би постоеле, но немаат стартна сила да започнат со постоењето. Изгледа дека непротивречноста кај Лајбниц е ексклузивна како нужен и доволен услов за Божјото постоење. Но, и таа ексклузивност е последица на онтолошката дефиниција за Бог која требаше да биде демонстрирана како реална со укажување на можноста. Во Лајбницовата дружба на онтолошкиот доказ и можноста, циркуларноста на докажувањето не е посебно таинствена.

Претставен во најдобра светлина, Лајбницовиот систем ја објективира поврзаноста помеѓу спекулативниот онтолошки доказ и доктрината за престаблираната хармонија. Сфатена засебно, Лајбницовата верзија на онтолошкиот доказ не е толку автореализирана колку што е ветувачка за подоцнежните филозофски системи кои почнуваат од априорните можности на субјектот. На реалистичко ниво, крајно сомнителни се надежите дека сме способни априори и без осврт кон стварното да ја докажеме можноста за постоењето на некое бесконечно компликувано суштество кое е надвор од нас. И онака како што е спомената во четвртата дефиниција од претпоследниот дел од Спинозината *Етика*, можноста не прилега на категорија што

⁶⁹ Вид. Šopenhauer, *Svet kao Volja i Pretstava* I/2, "Grafos", Beograd 1984, str. 267. Таму укажаната спротивставеност помеѓу мегаранецот Диодор и стоикот Хризип веројатно спаѓа во најинтересните збиднувања во историјата на метафизиката.

гарантира стабилно втемелување. Спиноза вели дека можните нешта се оние за кои – кога ќе обрнеме внимание на причините од кои мораат да бидат произведени – не знаеме дали тие причини се навистина одредени да ги произведат. Гледаме дека можноста е и *per definitionem* поврзана со некакво незнаење или неизвесност.

1. 6. Кристијан Волф: идентитетот и каузалноста

Со ова поглавје го завршуваме прегледот на секвенците од историјата на онтолошкиот доказ кои имаат особено значење за европската метафизика и за германската класична филозофија, којашто е нејзин епохален дострел. Во задачите на вториот дел од книгава спаѓаат и укажувањата дека претпочитанава филозофија на онтолошки план извршила реално или идејно проширување на дотогашната наука, а не само вербално или квантитативно зголемено експонирање на елејските размислувања. Проблемите на мисливоста или замисливоста добиле своја развиена форма; богољубивоста го загубила значењето на респектабилен аргумент. Трансценденталните мотиви на Декарт стасале до поволна почва; учењето на Спиноза било третирано со разбирање...

Согласно со темата, ние овде ја проследуваме таканаречената *рационалистичка* линија на историските собеседници на германската класична филозофија. Последнава секако апсолвирала и многу влијанија од француското просветителство; но, тие немале спекулативен карактер. Како француско наследство што е употребливо и во онтологијата, германските филозофи претежно усвојуваат сциентистички оптимизам или творечки елан, а можеби и своевиден урнек за културна доминација со стариот континент. Без еманципаторските дострели на францускиот дух, германската класична филозофија веројатно не би мрднала од строго схоластичкиот однос помеѓу метафизиката и теологијата. Во теориската и практичната сфера, француските влијанија врз класичната филозофија главно имале политичко посредување. Магистралата на историјата на онтолошкиот аргумент сепак го одминува француското просветителство. Меѓутоа, не само од историски аспект, туку и со оглед на проблемите што допрва претстојат, би сториле голема неправда кога не би се осврнале и на често игнорираниот Кристијан Волф (1679 – 1754).

Солидниот историчар Ф. Коплстон го споменува К. Волф и во рамките на германското просветителство.⁷⁰ Независно од растежливоста на поимот “просветителство”, впечаток е дека филозофијата на Волф не спаѓа таму ниту според согледбите што Коплстон ги кажал за неа. Од некои мислителци кои имале

⁷⁰ Вид. Copleston, F., *A History of Philosophy (Wolff to Kant)*, London 1961, стр. 105 и тн. Суштината на Волфовата комуникација помеѓу каузалитетот и идентитетот (со акцент на подоцнежната критика од страна на Кант) концизно се среќава и кај Б. Петронијевиќ, во *Istorija novije filozofije*, NOLIT, Beograd 1982, стр. 250.

можност да се запознаат со Волфовата филозофија, исто како и од некои кои немале таква желба, Волф бил критизиран токму поради неговата схоластичност, традиционализам или конзервативност. Овие приговори можат да бидат значајни на модните реви, но, немаат особена тежина кога се работи за филозофијата.

Волф се истакнува како основач на германската филозофска терминологија; тој пишувал на германски и латински. Познато е дека Лајбниц пишувал на францускиот јазик, којшто тогаш превладувал во културната Европа. Волф не сакал да биде наведуван само како ученик и систематизатор на Лајбницовите идеи. Ја отфрлил сложенката “Лајбниц-Волфова филозофија”; но, изгледа дека малкумина го прашувале за неговото мислење.

Од аргументите за постоењето на Бог, Волф го претпочитал космолошкиот доказ. Исто како и во врска со онтолошкиот аргумент, и при разгледувањето на космолошкиот доказ треба да имаме предвид дека склоноста кон абривијации предизвикува многу недоразбирања. На пример, накусо велат дека космолошкиот аргумент е доказ кој поаѓајќи од контингентните или најдостапните причини или појави заклучува за постоењето на првата причина или нужното битие.

Обично, нужноста на одредена појава се демонстрира со укажување на нејзините причини. Само понекогаш, нужното постоење на предметот се идентификува со нужната бесконечност на неговата егзистенција. Оттаму, ненужни или случајни би биле сите нешта кои не се вечни. Меѓутоа, наведениов ексклузивитет на нужноста (нужност = апсолутна нужност, или нужност на Апсолутот) не е адекватен на стандардната каузална нужност која е афирмирана и со Лајбницовиот закон за доволната причина. Забелешките дека притоа станува збор за металогишки закон потекнуваат од една стеснета визура за логиката.

Токму признаената конвенционална нужност на одбраната појдовна појава го конфирмира каузалниот ланец по кој треба да стасаме до Бог. Сепак, не е вистина дека сите патишта водат кон Него. Аритметичките бесконечности егземплифицираат отсуство на квалитативни промени во каузалната низа. Ако кон претходново се додаде и тезата за бесконечноста на времето, гледаме дека противниците на космолошкиот доказ имале добри основи да сметаат дека предложеното каузално размислување никогаш не стасува до првата причина. На тој начин не е оспорена максимата *ex nihilo nihil fit*; бескрајната ретенција на причините не имплицира беспричиност.

Се добива впечаток дека космолошкиот доказ зависи од усвојувањето на тезата за временскиот почеток на светот. Инаку, како би зборувале за првата причина или почеток на нешто што отсекогаш постоело? И терминот *свет* има многу различноопфатни значења: субјективен свет, социјален свет, досега познат свет, сè освен Бог, планетата Земја, Сончевиот систем, “нашата” галаксија, универзум или тоталитет. Терминологишки доследно, Џордано Бруно велел дека има многу светови, но еден универзум. Од друга

страна, антиномиите на Кант ги синонимизираат светот и универзумот;- таму, Кант немал потреба од изнесените дистинкции. Ако прифатиме дека световите се супсумирани од универзумот, би рекле дека тие имаат почеток во времето; универзумот нема.

Космолошкиот доказ по правило го третира светот како *natura naturata*. Меѓутоа, и прошетката по создадените нешта може да биде недоодлива. Дури и кога би стасале до прапричината, таа не мора да го заслужува името *Бог*; можеби се истрошила со создавањето, или никојпат не поседувала сознајна, енергетска или вредносна супериорност во однос на развиената креација. Следствено, космолошкиот аргумент може да доведе до атеистичка редукција на примарната сила.

Поборниците на космолошкиот доказ не калкулирале со каквагоде каузална регресија. Тие веројатно претпоставувале дека причинско-последичниот регрес треба да има родовска или видова структура, слична на онаа со која во Платоновите *Федар* се поаѓа од единечниот убав предмет и се стасува до идејата на убавината. Така, првата причина не би била таа што се наоѓа само на крајот од темпоралното враќање, туку таа која е коегзистентна со сето време, при што вечноста не би морала да биде нејзиното единствено својство.

Кога прапричината би била само почетен временски член на редицата од еквивалентни нешта, изборот помеѓу запирањето или продолжувањето на истражувачката ретенција не би имал дефинирани мотиви. Во хипотетичката насока кон минатото, разликата помеѓу прапричината и некој подоцнежен елемент не би имала реални обележја. Ако еден предмет од низата не ја спречува бесконечноста на регресот, зошто таа би била стопирана од истоветниот претходник на претпоставениот предмет или појава? Космолошкиот доказ поентира само ако стаса до современото битие, кое *per definitionem* нема свој претходник или темпорално претходечка причина, иако во времето може да најде свои оправдувања или образложенија. Шопенхауер престога сметал дека космолошкиот доказ е своевидно самоубиство на каузалитетот, којшто наводно се укинува откако ќе дојде до првата причина. Всушност, Спиноза покажува дека *causa sui* може да биде не крај туку почеток на размислувањето, кое не губи многу поради оневозможеноста на темпоралниот регрес. Секоја монистичка онтологија ги суспендира оние каузалности што противречат на догматската или докажаната првичност на прапочетокот.

Кога претпоставуваме некаква повратна причинско-последична низа, ние по правило не го реставрираме сиот досегашен каузален сплет на универзумот, туку одбираме одделна адекватна линија. Дури и ако таа логички дојде до примарното битие, неговата самовтемеленост или себеобразложение остануваат нецелосни и нејасни. Затоа, изгледа дека космолошкиот доказ е вовед во онтолошката аргументација, која може да се земе и како негов услов или претпоставка. Според

космолошкиот склоп, каузалитетот треба од парцијалното постоење да не одведе до Бог како прва причина; но, истиот каузалитет најчесто треба и да не врати оттаму. Скицираната теориска циркулација е повторувана во многу спекулативни теолошки медитации за односот помеѓу светот и Бог.

Ако Волф безусловно верувал во авторитетот на Лајбниц, секако не би барал основа за самиот каузален закон. Сепак, Волф се обидел да ја изведе каузалноста од еден закон што е произведен од неа: тоа е законот за идентитетот. Од Кантовите претходници (делумно и современици), Дејвид Хјум (1711 – 1776) не бил единствениот мислител кој анализаторски пристапил кон причинско-последичната врска.

Во споредба со Хјум, Волфовиот осврт на каузалитетот е пометафизички, или поблизок до европската филозофска традиција. Уште кога сите содржини на свеста ги поделил на импресии и идеи,⁷¹ Хјум веројатно извршил прегруба дистинкција. Сепак, недостатоците на каузалната анализа главно извираат од избрзаното земање на елементарниот однос *причина-последича*, при што се нема увид во извршената апстракција.

Демокрит велел дека повеќе би сакал да ја открие причината за една појава, одошто да го добие Персиското Царство. Древниот филозоф знаел дека секој феномен е поврзан со компликувани каузални преплетувања. Додека во обичниот недоволно прашален говор зборуваме за *една појава*, ние всушност произволно ја одредуваме нејзината едност; ова својство ѝ го придаваме на причината со помош на нејзиното некритичко акцентирање во рамките на каузалната целост. Аристотеловата дивизија на причините (ефициентни, материјални, формални, финални) јасно покажува дека за која и да е појава веќе е мошне нефилозофски да се предидира *само една* причина. Разликите во каузалните интерпретации на соговорниците се овозможени од евидентното множество на причини. Луѓето се прашувале која од нив е *вистинската причина*; некои ја фаворизирале прапричината, други ја преферирале просторно-временски најблиската причина. Конектирањето на прапочетокот со некоја сегашна последица се покажало како преширок и непрактичен зафат. Од друга страна, појавата најчесто има повеќе спацијално и темпорално еквидистанцирани причини, а проблем е и фактот дека просторните и временските детерминанти не се во најдобра релација со духовните влијанија.

Во необврзните случаи, симплифицирањето на каузалниот однос нема загрижувачки консеквенци. Кај Хјум, елементаризирањето на причината и последицата мами кон мнението дека и нужната врска меѓу нив треба да биде проста или елементарна релација. Нужноста претежно се искажува со отсечниот глагол “мора”, којшто како да упатува кон нешто што е кратко и јасно. Сепак, нужноста е изразито сложена релација;- во

⁷¹ Вид. самиот почеток на Хјумовата *Расправа за човековата природа*. А во врска со проблематиката за постоењето на Бог, Шопенхауер оправдано ги препорачува Хјумовите *Дијалози за природната религија*.

врска со земената просторно и временски дефинирана појава, таа подразбира многу сознанија. На пример, доктрината за нужноста на феноменот В бара диференцирање или елиминација на сите непричини за В, кои од своја страна можат да претставуваат бесконечно множество. Истата бесконечност може да важи и за испитуваните причини на појавата. Увидот во нужноста на В подразбира и образложение на фактот дека констатираните или претпоставените причини резултирале токму со појавата В, а не со некоја друга појава. (Кажаново е теориска елиминација на непоследиците.) Велејќи дека ништо не може да се случи без знаење или дозвола на Бог, старите мудреци веројатно имале предвид дека и најситната каузална алка е зависна или поврзана со генералниот поредок на реалноста. Македонската митологија ја бележи ситуацијата во која силниот Крале Марко не можел да крене ниту една мала торбичка без одобрение на Господ Бог.

Откако еднопричинско-еднопоследичната секвенца ќе биде нагло истргната од општиот каузален склоп, човек може да се надева само на еднострана гносеолошка дескрипција. Наспроти Хјум, Волф го одржува онтолошкиот статус на каузалитетот. Ако секоја каузалност или сето тековно време се разберат низ формата на единството, мислењето за апсолутниот идентитет веројатно веќе започнало. Според космолошката шема или поинаку, филозофите некако го замислуваат тоталитетот. Но, како и зошто во него заживуваат безбројните причинско-последични нешта? Тоа е прашање кое низ историјата имало многу модификации: Зошто и како Творецот го создал светот; каков е односот помеѓу неподвижниот двигател и придвижените нешта? Како настанало мноштвото; зошто воопшто нешто, зошто не ништо? Наведените прашања и нивните сродни варијанти претежно се концентрирани околу односот помеѓу апсолутниот идентитет и каузалитетот.

Елејската школа покажа дека мноштвеностите можат да бидат и онтолошки непризнаени. Сепак, тие евидентно имаат некакво, макар и само привидно постоење. Сметајќи дека каузалните мултипликации не можат да бидат занемарени, некои ја објаснувале нивната експанзија со божјата добрина или преобилност; други ја аргументирале нескротливата сеобидност на битието. Без оглед на спецификите од светските причини и последици, законот за идентитетот важи за сите: тие се такви какви што се. Формулата $A = A$ е универзално применлива. Идентитетот се сфаќа и како поставка на предметот која е непосредно самоафирмирана: $A \supset A$. Знакот за импликација укажува барем на извесен логички каузалитет или образложение. Каузалниот закон се легитимира низ противречноста на хипотезата за импликандумот којшто нема свој импликанс. Според Волф, ентитетот што би немал (макар и само логичка) причина би го немал и сопствениот идентитет. Идентитетот е умско себеобразложение на нештата; затоа тој инволвира и своевиден каузалитет. Меѓутоа, апсолутниот идентитет се разликува од идентитетите на одделните нешта.

Кај апсолутот, ирелевантни се разликите помеѓу $A = A$ и $A \supset A$. Апсолутот е *causa sui* во исклучителна смисла: тој не може да биде сфатен според нешто друго, или имплициран од нешто што е вон него. Вечноста нема *ratio fiendi*. Сфатена во потесна смисла, причината е привилегија на создадените материјалности. Аплицирана врз нив, формулата $A \supset A$ може да биде коректна единствено ако не се однесува на *ratio fiendi*. Во спротивно, $A \supset A$ би означувало дека некој предмет постоел уште пред да постои; на пример, сликава би била создадена од себеси. Работите би биле попусти кога исказот $A \supset B$ би можел да се смета за неспорен запис на каузалитетот. Сепак, живите суштества постојат и според себе, и според други нешта. Кога би признале дека човекот е само производ на околностите, би ги обесмислиле сите човекови автореферентни процеси како што се самосознавањето, самоконтролата, себеповредувањето и тн. Умното разгледување калкулира со константите и променливите; идентитетот и разликата не се само академски метафизички теми.

При поставката на создадените нешта, времето има неодминлива улога. Од практична страна, исказот $A \supset A$ оформува однос со увидите во времетраењето и променливоста на антецеденсот. Притоа, идентитетот на одреден предмет ја потенцира неговата сепарираност од другите нешта. Само филозофскиот или метафизичкиот идентитет на предметот ја подразбира неговата релација со тоталитетот. Функционално реифициран, објектот во секој миг има единствено мигновен практичен идентитет. Утилитарното идентификување на нештата содржи мошне скромна каузалност; таа има симболичен карактер. Ако идентитетот на предметот е поблизок до тоталитетот, неговата каузалност станува побогата.

Практичарската анализа нема дилеми: идентитетот на определениот изолиран објект е диференциран од неговиот каузалитет. Масава е едно; нејзините причини се нешто друго. Идентитетот на предметот е неговата проста сегашност. Но, прашувајќи се за сопствениот идентитет, човекот бргу ја согледува потребата од синтетичкиот пристап. Малкумина се поистоветуваат со моменталнава сегашност; човековиот персонален идентитет најчесто претендира на сопствениот тоталитет.⁷² Впечаток е дека и естетската контемплација оди во истата насока на заживување на светот низ визурата на набљудуваното уметничко дело.

Во *Критиката на чистиот ум*, Кант понудил навидум едноставен метод за разликување на идентитетот и каузалитетот. Според Кант, ставовите на идентитетот се аналитички; каузалностите се синтетички. Доказот за постоењето на Бог подразбира синтетичка каузалност која не може да се изведе од формулите на идентитетот. Секако, тезата за аналитичноста на

⁷² Според една таква холистичка теорија за Јас, Фихте во *Основата на севкупното учење за науката* понудил прилично Волфовска изведба на каузалниот принцип од идентитетот на Јас. Само, во научната стратификација кај Фихте, логиката е на пониско место од она што ѝ е доделено кај Волф или Хегел.

ставот на идентитетот може да биде проблематизирана дури и во рамките на односот помеѓу антецеденсот и консеквенсот, а особено ако го имаме предвид самото поставување на антецеденсот како онтолошки тоталитет.

И без да знаат, во секојдневните резони, луѓето се поблиски до Волф одошто до Кант. Кога ќе се соочи со каков и да е проблем, човекот ги претпочита древните логички закони во однос на *Критиката на чистиот ум*, за која наскоро ќе видиме дека содржи голем број на спорни места. Во *Philosophia prima, sive Ontologia*, Волф остварил своевидна онтологизација на логиката, или логизација на онтологијата. Постојат и многу други сродности помеѓу споменатото дело на Волф и Хегеловата *Наука на логиката*. Предговорот од второто издание од Кантовата прва *Критика* изнесува дека Кристијан Волф е “најголем од сите догматички филозофи”;- за тој став бездруго може да се дискутира. Кант не ја оспорил нужноста на Волфовската дружба помеѓу логиката и онтологијата. Кант само настојувал да укаже дека научното втемелување на метафизиката има потреби што се поголеми од ресурсите на стандардните логички закони. Валоризацијата на Волфовите дострели во историјата на филозофијата е во зависност од оценките за критичките квалитети на неговата логичка интонација на онтологијата.

2. ОНТОЛОШКИОТ ДОКАЗ ВО ГЕРМАНСКАТА КЛАСИЧНА ФИЛОЗОФИЈА

2.1. Критиката на чистиот ум и критиката на онтолошкиот доказ за Божјото постоење

На возраст во која човековите работи по правило си одат удолу, Кант допрва почнал да ги објавува најдобрите плодови од долготрајната филозофска дејност. Времетраењето на подготовките на *Критиката на чистиот ум* е силен противпример за оние кои мислат дека таквите книги настануваат преку ноќ.⁷³ Подоцна, мнозина се обидуваале да создадат монументални филозофски дела, но, последниве претежно го имале само обемот и амбицијата на *Критиката на чистиот ум*, а ништо од промисленоста и важноста на носечките филозофски тези. Страшна е глетката на студентот којшто потонал во неразбирливиот жаргон на некоја дебела и квазивеличествена книга чија предочна увидена поента се сведува на славољубието од нејзиниот автор. Напротив, персоналните согледби на квалитетите на *Критиката на чистиот ум* се совпаѓаат со консензусот на компетентните и ја потврдуваат вечната филозофска вредност на Кантовото бриљантно остварување.

Кант знаел што сторил; не без причина, тој ги евоцирал почетните зборови од Беконовиот *Нов Органон*. Кант не создал општ органон на науките, туку органон за примарниот дел од најопштата наука. Меѓу бројните чинители поради кои Кантовите критички списи се сметаат за парадигматична или чиста филозофија, ќе го потенцираме и фактот дека Кантовите стриктно проблемски размислувања снажно доминираат над наративните аранжмани. И во случаите кога Кантовата теориска композиција продорно потсетува на христијанската митологија, неговата филозофска категоријалност останува несмекната. Природно, најмногу нарација среќаваме во Кантовите предговори; и таму, таа има антологиски карактер. Многу Кантови сентенци укажуваат на потребата за отфрлање на предрасудите кои евентуално владеат со читателот; се инсистира на автентично, иманентно разбирање на критичката филозофија. Изгледа дека овие рецепти се неефикасни барем во истата мера во која се мисловно неопходни или универзални; ако некој благодарение на Кант отфрли извесни предрасуди, притоа главно би продејствувала глобалната сила на Кантовото филозофирање, а не посебните почетни поуки. Апелот за пригодно заборавање на претходните метафизички системи е

⁷³ Погледнете го, на пример, Кантовото писмо до Маркус Херц (1747 – 1803) од 21 февруари 1772 година. Кант уште тогаш ги најавил можеби најзначајните места од својот критички систем. Извесни мотиви на трансценденталната филозофија кај Кант се јавуваат и порано; - текстот на Ферид Мухиќ за *Кантовите анализи на трансценденталното како антиципација на лингвистичкото толкување на светот* (*Theoria*, Beograd 1975, стр. 221.) е инструктивен и во тој правец. Но, вистинската филозофска реализација на тие концепти кај Кант сепак се збиднала многу години подоцна.

креација во која духот на намерата е бездруго поважен од словото. Кантовата филозофија е покомпликувана од Декартовата, којашто овде ја споменуваме бидејќи и таа на мошне важните места калкулира со редукционистичкиот метод. За разбирање на *Критиката на чистиот ум*, неопходна е висока филозофска култура која подразбира перманентна комуникација со разнобразните филозофски системи. Како би ја задржале таа култура ако навистина се убедиме себеси дека сета преткантова метафизика “беше ништо, беше празно, беше лага”, или ако го земеме како несторено сè она што било сторено пред критичката филозофија? Во тој контекст, Кант повеќе пати користел една дисјункција која е полоша од компромисното гледиште. Се добива впечаток дека Кант не принудува да биреме помеѓу историјата на филозофијата, и *Критиката на чистиот ум*. Меѓутоа, јасно е дека Кантовото дело спаѓа во историјата на филозофијата и претставува важна инстанца за сериозните метафизички системи кои, од своја страна, исто така имаат материјал за кореспонденција со Кантовиот систем.

Земен како диференција специфика, поимот на критичката филозофија е мошне претенциозен, бидејќи подразбира дека претходната филозофија била некритичка размисла. Во Кантовите предговори, некои филозофски системи се дисквалификувани како деспотски, други како физиолошки.⁷⁴ Кога Кант зборува за анархисти или номади во филозофијата, неговиот говор еднакво означува нешто неприфатливо. Накусо, Кант бил обземен од својата задача и ретко ја уважувал доктрината за толеранција и коегзистенција на филозофиите. Неговиот однос кон претходниците претежно се сведува на минимизација на нивното значење. Народски карикиран, ставот на Кант кон повеќемина еминентни филозофи наликува на следниов: “Кај ве овековечувам споменувајќи ве во мојава бесмртна книга, уште сакате да ве споменувам по добро! Вие сте ми потребни само за да ги дијагностицирам грешките што сте ги сториле!”

Кант не бил сосем начисто со релациите помеѓу перенијалниот и актуелистичкиот концепт на историјата на филозофијата. Ако извесна метафизика некогаш заслужувала почитување и ако воедно била вистинска метафизика – соодветно независна од искуството и инхерентно образложена – тогаш е евидентно дека истата *prima philosophia* го заслужува почитувањето и денес и во иднина, бидејќи не се гледа што би требало да го намали нашиот респект кон она што е респектабилно *per se*. За перенијалната филозофија, слабостите на актуелниот пулс на метафизиката немаат преголемо значење: тие не претставуваат многу повеќе одошто симптоми за нечија филозофска некадарност. Кант ја споредил тогашната метафизика со кутра и напуштена старица (на која тој, ете, ѝ нуди животен еликсир); истата споредба е употреблива и денес. А употреблива е бидејќи притоа метафизиката се поистоветува со актуелниот филозофски

⁷⁴ Вид. Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 6.

миг, или со презентните катедарски дејности кои отсекогаш биле повеќе прагматички одошто метафизички. Напротив, метафизиката која заслужено постои во историјата на филозофијата не старее, ниту треба да се грижи за повремениот напуштеност или осаменост. Човекот е одговорен за она што ќе го направи, а не за тоа што по туѓа вина ќе биде принуден да го претрпи.

Истив проблем е поврзан и со Кантовата теза дека во метафизиката станало тешко или невозможно да се утврди разликата помеѓу вистинската наука и празното брборене.⁷⁵ Ние не веруваме дека *Критиката на чистиот ум* успеала да преобрати макар еден студент којшто претходно немал дарба за дистинкција помеѓу науката и глупоста. Споменатото разликување првенствено зависи од способноста за консеквентно каузално мислење, а таа постоела и пред Кант. Во раскажувањата за метафизиката, тој очигледно сакал да ја потцрта нејзината криза и нужноста од новата, трансцендентална врвица. Инаку, претходната метафизика не била толку катастрофална, особено ако имаме предвид дека таа содржела кралски дел од идеите што се среќаваат и во Кантовата филозофија.

Не е бесмислена тезата дека метафизичкото образование спаѓа во искуството на луѓето што се занимаваат со филозофија. Но, во тој контекст, на искуството би му било додадено поголемо значење од она што му го наменил Кант. Останувајќи во рамките на традиционалната филозофија од која ние наводно би требале да се апстрахираме, Кант стартувал со спротиставеноста на чистото и емпириското сознание,⁷⁶ при што за второво се резервирани непожелностите на матната несигурност и субјективизмот. Каде-каде пооправдано одошто за Фоербах, жестокиот Маркс можел да забележи дека токму Кант го сфаќал искуството само во неговата валкана јудејска форма. Ако по тој повод постои консензус на Фоербах и Кант, извесно е дека сите умни луѓе во најголемиот број случаи би се приклучиле кон него. Емпиријата или опитот, искуството, праксата или животот претежно сведочат за гнасни работи кои како да велат: “Ако сакате нешто чисто, барајте на друго место.” Сепак, нема противречност во претпоставката дека и чистите сегменти (без оглед дали чистоста ја земаме во хигиеничарска, морална или сознајна смисла) се дел од човековото искуство, при што и априорните сознанија би биле еден вид на категоријално дестилирано искуство. Знаеме дека Кантовото поаѓалиште е поинакво: откако тој го *обесчистил* искуството, како чисти сознанија ги нагласил тие што се независни од секое можно искуство.

Некој може да забележи дека трансискуственоста е следство од поимот на метафизиката. Општата антитеза на таа забелешка главно означува оспорување на демаркационизмот

⁷⁵ Спомената теза е изнесена на почетокот од предговорот на Кантовата *Пролегомена за секоја идна метафизика*.

⁷⁶ Вид. Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 31.

помеѓу физичкото и метафизичкото. Конкретната антитеза е дадена од самиот Кант, којшто во примерите за априорни сознанија наведува судови што се во рамките на “обичниот разум”: таков е исказот за протежноста на телата.⁷⁷ Кантовите судови ја имаат традиционалната логичка форма (субјект, копула, предикат) на која можат да бидат сведени многу нешта; подоцна, Кант добивал приговори дека на “S е P” неадекватно сведува и сложени метафизички концепции, или претерувал со расчистувањето. Но, да се вратиме на примерот за чистиот, неискуствен став: *Секое тело е протежно*. Според Кант, тука се работи за априорен став којшто никако не претставува некој искусствен суд, бидејќи пред да му пристапиме на искуството, веќе во поимот (на телото) ги имаме сите услови за судот и според начелото на противречноста можеме да го изведеме предикатот на протежноста.

Наспроти Кант, ставот дека секое тело е протежно воедно претставува и искусствен суд, а спаѓа и во вашето искуство на читањето на Кант, или на оваа книга. Друг проблем е тоа што универзалноста на тој став не е и не може да биде апсолутно индуктивно конфирмирана во конечното искуство. За мнозинството луѓе, фактот дека во животот не виделе непротежно тело има поголема аргументативна вредност од априорното изведување на протежноста од поимот на телото. Сличен е и случајот со каузалитетот: бидејќи досега не сме сретнале појава која нема своја причина, практично се задржуваме на индуктивната констатација на каузалитетот која (и според Хјум) воопшто не е толку кривка за да мора да биде заменета со априорното втемелување на причинско-последичниот закон. Спекулацијата ја критикува индукцијата, но оваа покажува дека скептицизмот може да биде најлогична консеквенца од увидот во историјата на првонаведената.

Во најопштото сфаќање на емпиријата, секое наше сознание започнува со искуството, му припаѓа на искуството и завршува со него. Говорот за човечките искуства може да биде синоним за сета историја на човештвото; понекогаш, мудроста и опитноста се поистоветуваат. Кај мисловните правци што ги нарекуваат емпиризам, позитивизам и тн. поимот на искуството секако има пошироко значење одошто кај критицизмот на Кант. Следствено, Кант го рестрингирал искуството и само во рамките на тие лимити (кои сите ние ги познаваме приближно, а никој не му се сосем јасни) смеете да ја бараме легитимноста на неговиот говор за судовите кои се *независни од секое можно искуство*. Инаку, ќе ни се стори дека Кант зборува за независноста како политичар кој – откако ќе ја истакне *независноста* на својата држава – веднаш ќе напомене дека нејзиниот опстанок е условен од странската финансиска помош...

Сама за себе, синтагмата *секое можно искуство* е формула на тоталитетот на искуството кое, рековме, кај Кант е

⁷⁷ Вид. исто, стр. 33.

детотализирано. Последново ќе го испитаме според три параметри: *што* е искуството, *чие* е и на што се однесува (т.е. што е предметот на искуството или што е “искусено”).

На почетокот од *Критиката на чистиот ум*, Кант дава неколку одредници на искуството. Тоа е своевидно поле за никогаш целосна конфирмација на судовите, при што Кант тенденциозно наоѓа примери со универзалните судови, знаејќи дека партикуларните најчесто можат да добијат комплетен емпириски легитимитет. По некаква аналогиска линија, филозофијата како најопшта наука би требала да ги протезира универзалните ставови; меѓутоа, вредносната визура на светот веројатно оди во обратна насока и се фокусира на одделни појави.

Натаму, Кант го одредува искуството како материјал на сетилноста и побуда за сознајната моќ; во истата реченица, искуството претставува и своевидно сознание на предметите. Веднаш потоа, Кант со одобрување ја наведува можноста според која искуственото сознание ги обединува примените впечатоци и нашата сознајна моќ. Оваа дефиниција е конвенционално солидна; никој не го дефинира искуството единствено како несреден сетилен материјал. Но, Кант продолжил со прашањето: “Дали постои сознание кое е независно од искуството, па дури и од сите сетилни впечатоци?”⁷⁸ Бидејќи претходно видовме дека искуството не се сведува само на сетилните впечатоци, оваа Кантова координираност на определбите на искуството би можеле да ја компарираме со шеговитото прашање: Дали постои број што е поголем од 6, па дури и од 4? Сериозно кажано, поимот на искуството има изразито хомонимски карактер поради кој е практично недефинирлив, и ние не би инсистирале на него кога суштествените, чисти или априорни сознанија во Кантовиот критицизам не би биле дефинирани како неискуствени или независни од искуството, па природно е да се прашаме за она од кое споменативе сознанија биле независни, иако не е неважно ниту она од кое истите се зависни.

Теориски, максимално афирмативниот одговор на прашањето: “За чие искуство зборува Кантовата критика?” би морал да гласи дека се работи за сечие можно искуство. Ограничувајќи ја претходнава тотализација, Кант понекаде го претпоставува искуството на сите умни суштества; некаде станува збор за искуството на луѓето. Обеве варијанти се множества со сосем мал пресек;- можеби само во него се наоѓаат оние на кои им се обраќа Кант. Независноста од сечие можно искуство би морала да биде и независност од антропогената емпирија, од праксата на етничките или националните колективитети и од микросоцијалните групи во кои (статистичарски суптилно) би ги сместиле и филозофските мислители. Меѓутоа, плод на етничките искуства се природните јазици, а филозофската терминологија е еден од плодовите на мисловната групација. Сосем погрешно е уверувањето дека некој филозофски суд може да биде назависен

⁷⁸ Вид. исто, стр. 31.

од јазикот на кој е смислен или искажан, или пак независен од терминологијата во која е контекстуализиран.

Докажувањето на претходниов евидентен став може да биде и поспекулативно. Секое создадено нешто зависи од своите причини; како создадени нешта, и априорните ставови зависат од своите причини кои можат да бидат делови од долга теориска низа. Сепак, таа во крајна линија мора да има емпириски почеток, барем во модусот на мотивациската енергија. Пред да стане априористички мислител, секој минува низ периодот на емпириско филозофирање кое не е без влијание врз идниот спекулативен систем.

Најголемите диференцијации на искуството настануваат со оглед на неговите предмети. Претпоставувајќи ја бесконечноста на бројот и разнообразноста на искуствените предмети, заклучуваме дека тезата за испитуваната независност на чистите сознанија не може да биде резултат на подробно студирање на односот помеѓу априорниот суд и секоја поединечна искуственост. Таа независност мора да потекнува од своевидната автономија на умот која се реперкуира на самата конструкција на судовите.

Априорното обично се преведува како предискуствено. Во најамбициозната опција, поимот *a priori* се однесува на она што е пред и независно од секое можно искуство: такви се (барем интенционално) чистите априорни сознанија. Во потесна смисла, априорното сознание за одреден предмет е она што го имаме пред или без оглед на отсуството на конкретното искуство за предметот. Од ставот дека постојат искусни спекулативни мислител, би можеле да заклучиме дека и априорното размислување е дел од општо сфатеното искуство. Затоа, натамошното пригодно ограничување на емпиријата коешто се јавува во априоризмот по правило се задржува на сетилните предмети. Ако и досега скицираните насоки на лимитирање на искуството (од кое чистите и априорните ставови требаше да бидат целосно или делумно независни) не се доволни, тогаш ќе мораме да калкулираме со претпоставката дека Кант имал специфично толкување на поимот *зависност*.

Термините *слобода* и *независност* често се среќаваат заедно; обата поими се доволно спорни. Изгледа дека независноста означува онтолошки негативна слобода или *ослободеност*. Обично, моралноста е поврзана со онтолошки негативната слобода, а онтолошки позитивните манифестации на слободата се проценуваат како морално негативни. Фихте инсистирал дека умската слобода се постигнува со априорниот концепт; Кант дал евидентни основи за таквото толкување. Негативната слобода на умот подразбира дистанцирање од небитните искусствени парцијалности;- таа ситуација може да биде објаснета со многу примери. Сите мислител кои оставиле нешто зад себе кога-тогаш наидуваат на коректни интерпретатори и истомисленици. Емпириските диференцијации во просторот и времето на предочените луѓе редовно резултираат со мошне различни животни искуства. Како би го објасниле

истомислеништвото или разбирањето ако притоа не ја признаеме заедничката точка на која искусствените разлики стануваат ирелевантни?

Посакуваната позитивна слобода во априоризмот не се однесува на апстрахирањето од искуството, туку на неговото априорно профилирање или оформување. Синтетичките априорни судови се доказ за самостојната креативност на умот. Барањето според кое таа креативност треба да биде искусствено координирана бездруго оди во полза на трезвеноста на Кантовиот систем. Меѓутоа, и тука се јавува проблематичноста на одредувањето на искуството. Затоа Кант преферирал неемпирирска теорија за искуството: тој главно не го испитува самото искуство, туку границите на можното искуство. Таа задача е поспекулативна; Кант верувал и дека е конечна.

2.1.1. Аналитичките и синтетичките априорни судови

Како органон на метафизиката, *Критиката на чистиот ум* содржи комплексен одговор на прашањето: *Како се можни синтетичките судови a priori?* Кант најавил и метафизика која без исклучок би се состоела од синтетички априорни судови, но, малку е веројатно дека некогаш (од било кој автор) ќе видиме токму такво остварување. На друго место, Кант ја ублажил претходнава исклучивост приближно велејќи дека синтетичките априорни судови се суштественото или метафизичкото во метафизиката,⁷⁹ со што дозволил првата филозофија да инволвира и поинакви судови, иако тие според Кант не би биле стриктно метафизички. Сепак, изгледа дека во обете Кантови опции би стасале до парадоксалната теза дека историјата на метафизиката не спаѓа во метафизиката, или не е суштествена за неа. Исто така би напоменале дека Кантовата конфронтација со догматизмот не е доволна причина или оправдание за изгонувањето на аналитичките судови од метафизиката, или за нивното сведување на средства за “вистинските” метафизички ставови.

Водејќи ја науката по априорната врвица, Кант нагласува дека општоста и нужноста се карактеристики на априорните сознанија. Не е јасно дали нужноста може да биде било чија диференција специфика;- детерминистичките теории застапуваат општа или универзална нужност. Ако веќе знаеме на што се однесува нужноста од Кантовата беседа за априорните сознанија, извесно е дека таа ја опфаќа и општоста. Кант не велел дека априорните судови се според некоја основа нужни, а случајно општи. Значи, се работи и за нужно општи знаења. Кант е верник на науката: тој нема активна соработка со опциите во кои некаква случајна посебност може да биде поарна од нужната општост. Од своја страна, *Критиката на чистиот ум* изнесе сериозни

⁷⁹ Вид. Kant, *Dvije rasprave*, Zagreb 1953, стр. 24.

проблематизации на нужноста;- четвртата антиномија е само полууспешна во обидот да се докаже постоењето на макар едно *нужно* суштество. Впечаток е дека Кант би бил помал сциентист кога би ги уважувал сопствените проблематизации.

Предупредувајќи не за условноста на примерите, Кант го покажува постоењето на синтетичките априорни судови во чистата математика и во чистата природна наука (физика). Кантовите примери функционираат; наскоро ќе се осврнеме на најпознатата филозофска равенка. Меѓутоа, прашање е дали признавањето на чистите ставови во математиката и физиката не обврзува да признаеме дека постојат чистата математика и чистата физика;- обеве науки делуваат мошне имагинарно. Од склопот на спротиставеноста на духот и природата, синтагмата *чиста физика* потсетува на сложенката *вештачка природна наука*, а последнава веројатно инволвира преголема конфронтација помеѓу методот и предметот на испитувањето. Кант всушност признава дека не ја зема физиката во вистинската смисла на зборот, туку само некои почетни принципи од физиката за кои филозофот вели дека заслужуваат да се воспостават како посебна наука.⁸⁰

Во поново време, некои мислителите прават разлика помеѓу математичката филозофија и филозофијата на математиката; овде нема да ги следиме тие суптилности. Кант слабо кореспондирал со долгата математичка традиција во филозофијата. Инаку, тој веројатно ќе ја признаел математиката и како сфера на спорови и парадокси, а не само како пример за јасност, прегледност и одреденост... Кантовата проективна одредба на чистата математика влијае и врз неговата дистинкција помеѓу филозофијата и математиката: првата наука се состои од самите поими, а втората се занимава со конструкција или примена на поимите во согледбата. Шопенхауер умешно забележал дека филозофијата не се состои само од поими, иако се изразува низ нив;⁸¹ и Кантовата дефиниција на математиката е недоволно опфатна. Кант а priori ги зема броевите како поими, а во други мигови говори за нив како за перцептивни конструкции. Кантовата табела на квантитетот во трансценденталната логика укажува дека броевите имаат поголемо значење од она што им е доделено при споменатото разликување помеѓу математиката и филозофијата. Кај Кант, односот помеѓу тие две науки е видно неразработен.

Кант со право зел едноставен математички пример. Патем, претпоставката дека читателот ама баш ништо не знае за темата може да го снижи нивото на излагањето, но таа претпоставка извонредно придонесува кон целовитоста на објаснувањето.

Можеби главниот сознаен проблем е како да стасаме до вистинитите судови, односно како да ги разликуваме од неvistинитите. Кант поаѓа од вистинитиот став $7+5=12$, и вели

⁸⁰ Вид. Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 43.

⁸¹ Вид. Šopenhauer, *Svet kao volja i pretstava 2/1*, "Grafos", Beograd 1990, стр. 213 и тн.

дека тука се работи за синтетички априорен суд. Таа теза бара соработка која кај помладите ученици веројатно би отсутувала: “Каков суд? Тоа се само бројки. Кој е судијата? Имам џемпер од синтетика. Што е тоа *априори*?” – ги претполагаме нивните реакции. Од друга страна, и повозрасните мислителите имале приговори кон тој Кантов суд; претежно ја нагласувале неговата аналитичност. Ќе објасниме зошто.

Според математичката рутина, збирот на 7 и 5 нам ни доаѓа мигновено, без труд. Затоа ни се чини дека тој збир не ја инкорпорира таа продуктивна дејност што ја помислуваме при поимот *синтеза*. Тој наш впечаток може да исчезне ако согласно со Кант земеме предвид равенка со поголеми (покомпликувани) броеви.⁸²

Како второ, навикнати сме при средбите со математичките записи да размислиме што се бара од нас, или да ја проанализираме задачата. И Лајбниц сугерирал аналитичка одредба на броевите: збирот на единиците од дадениот број е дефиницијата на тој број ($3 = 1+1+1$).⁸³ Собирајќи ги 7 и 5, ние можеби ги разложуваме собироците на единици и потем ги пребројуваме, или барем го разложуваме помалиот собирук. Сето тоа е аналитичка дејност.

Потоа, имаме впечаток дека во примерната равенка доминираат законите за идентитетот и непротивречноста, а тие и според Кант се суштествени за аналитичките судови: последниве филозофот ги нарекол и судови на идентитетот. Мислиме дека е противречно збирот на 7 и 5 да биде некој друг број освен 12, а самиот знак “=” го толкуваме како ознака за идентитетот. Уверувањето во аналитичноста на “ $7+5=12$ ” се зголемува со информацијата дека тој суд не е синтетичен поради собирањето (би си останал со ист статус и ако се работи за одземање, множење или делење – според Кант, не би станал аналитичен);- примерниот суд е синтетичен поради нешто друго. Зошто Кант инсистира дека “ $7+5=12$ ” е синтетички априорен суд? Кај него, тоа не е најдобро разјаснето. Мислителот вели дека поимот “ $7+5$ ” не содржи ништо освен барање тие собироци да се обединат во еден единствен број, при што не се знае кој е тој број. Поточно, записот “ $7+5$ ” не содржи никакво барање; поставката “ $7+5=$ ” веќе подразбира барање, но пак не сме сигурни дали побарувањето се однесува на еден единствен број. Како противтежа на “ $7+5$ ” постојат бесконечно многу изрази: “ $10+2$ ”, “ $15 - 3$ ”, “ 3×4 ”, “ $24 : 2$ ”, “ $5 \times 5 - 13$ ”, и тн. Барањето на еден збирен број е најконвенционално и економично, но самото равенство би било задоволено и со многу други записи. Кант ја потценил улогата на конвенциите во аритметиката. Откако емпириски сме се верзирале во соодветните математички операции, резултатите навистина смеат да бидат претставени како априорни синтези. Нивната априорност не е само во релација со аплицираните броеви предмети

⁸² Вид. Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 40.

⁸³ Вид. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb 1980, стр. 69.

(чоколадни коцки, зрна грозје...); априорна е и самата синтетичка постапка со која доаѓаме до резултатот. Сите услови за да стасаме до него веќе се наоѓаат во нашиот ум. Следствено, судот "7+5=12" содржи априорна синтеза, но затоа сепак не сме принудени да го прогласиме за априорен синтетички став. Часовникот на Кант си имал стакло, ама не бил нарекуван "стаклен часовник". Разбирањето на славната равенка инволвира и аналитички процеси и конвенции;- не треба да се обвинува тој што посочувал на нив.

Можна е тезата дека со равенките од наведениов вид не создаваме ниту нов квантитет, а камоли квалитет; одбранливо е и спротивното гледиште. Како најголема заблуда ни делува животот на човекот којшто перманентно би фабрикувал единствено математички вистини. Теориски или хипотетички, ние ја имаме моќта за постојана аритметичка продукција. Таа способност треба да се образложи во врска со нешто што е поарно од обичните бројки. Повикувајќи се на нужните интереси на чистиот ум, Кант ги првоставува Бог, слободата и бесмртноста. Кант би бил поскумен и поуверлив кога би рекол дека претходниве проблемски комплекси не ги дедуцирал од чистиот ум, туку ги усвоил од традиционалната метафизика, од религијата и етиката... Што е противречно во поимот на атеистичката, детерминистичката и апсихолошката метафизика? Таа би била повеќе техничка одошто атрактивна или шармантна, а сепак би соодветствувала на поимот на *чистиот ум*. Филозофот сторил сомнителна зделка кога на чистиот ум му припишал и морални особини. Кант го зел Бог во метафизиката со тенденција да го пренесе во етиката. *Критиката на чистиот ум* го испитува односот помеѓу создавањето на Бог и нашите можности за априорна синтеза.

Анализата бездруго сторила некој грев, бидејќи таа кај Кант нема ист вредносен статус со синтезата. Ако по аналогија со законот за еднаквоста на акцијата и реакцијата априори сметаме дека анализата не би смееа да заостанува зад синтезата, извесно е дека некаква грешка се среќава кај Кант. Тој верувал дека аналитичките судови не носат ништо ново, не се конструктивни. Кант е филозоф на крутите делби;- човекот не помислувал на аналитичките елементи во синтезите и на синтетичките моменти во аналитичките судови. Етимолошки соодветно на македонскиот јазик, Кант го толкува поимот како интелектуален *имот*. Предикатот во априорниот аналитички суд го искажува она што нужно спаѓа во поимот на субјектот. Не знаеме дали сè што му припаѓа на субјектот му припаѓа нужно, или постојат и ненужни припадности. Дали имаме поим за некој ентитет ако ги знаеме само неговите априорно сознатливи предикати? Некои велат дека поимот е сознајна комплетност на предметот, други го толкуваат како диференција специфика, нужен услов или сума од нужните услови на објектот... Доколку поимот е побогат и поопфатен, дотолку неговата анализа добива

на важност и тежина. На извесен начин, најопфатниот поим ни ја наметнува аналитичката методика.

Од аспект на холистичката теорија за поимот, логично е дека Кант немал поим за секое тело иако констатирал дека *секое тело е протежно*. *Res extensa* има бесконечно многу атрибути кои се целосно сознатливи само за Божјиот разум (ако Бог постои и ако Бог е разумен). Кант го поврзал поимот на телата само со протежноста, сфатена како априорен услов за нивното појавување. Ако при анализата се ограничине на трансценденталните услови за појавата на предметот, аналитичката постапка навистина може да биде кратка и елементарна. Ако сакаме да го сфатиме објектот со целината на неговите релации, аналитичкиот процес оди *ad infinitum*. Таа анализа е втемелена врз претпоставеното синтетичко сфаќање на предметот во тоталитетот на неговите односи. Кант смета дека главната некритичност во традиционалната метафизика се состои токму во прифаќањето на претходнава претпоставка. Поимите што се најблагодарни за филозофската анализа подразбираат најобемна генетичка синтеза којашто бездруго е најтешко докажлива или образложлива.

Кант вели дека за да стаса до предикатот *протежност*, воопшто нема потреба да излезе надвор од поимот на телото. Затоа аналитичките судови не го прошируваат нашето знаење. Но, Кант исто така вели дека некои предикати можат *на скриен начин* (кришум) да престојуваат во поимот,⁸⁴ а анализата да ги изнесе на виделина. Значи, аналитичките ставови сепак подразбираат некакво проширување, барем на сферата на *објаснетите* предмети. Можеби притоа постои премин помеѓу потенцијалното и актуелното знаење;- не е многу стабилна тезата дека сме го знаеле и она што пред анализата ни било скриено (т.е. непознато) во анализираниот поим. Во уводот на *Критиката на чистиот ум*, Кант признава дека можеби најголемиот дел од умската работа се состои во *анализирањето* на оние поими кои веќе ги имаме.⁸⁵ Охрабрен од аналитичките успеси, умот ја применува истата методика и врз дубиозните или неоформените поими;- така настанува некритичката метафизика.

Понекаде, Кант е споменуван како агностик. Филозофот навистина констатирал дека некои нешта никако не можат да бидат создадени од нас. Меѓутоа, во врска со постигањето на умската самосвест, Кант е изразит гносеолошки оптимист. Тој верува во едноставноста на умскиот инвентар; смета дека сме во состојба да направиме целосен попис на нашите создајни моќи.⁸⁶ Сведоштво за Кантовиот полет (и мотив за многу натамошни размислувања) претставува и амбициозната фуснота од предговорот кон второто издание на *Критиката*, во која Кант го дефинира сознанието и ја поставува дистинкцијата помеѓу

⁸⁴ Вид. Кант, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 36.

⁸⁵ Вид. исто.

⁸⁶ Вид. исто, стр. 11.

сознавањето и замислувањето...⁸⁷ Сознавањето на предметот бара априорен или од стварноста изведен доказ за предметовата можност; замисливо е сè што не е *contradictio in adjecto*. Објектот на замислата е афирмиран како логички можен, а не се знае дали тој ја поседува и реалната можност.

Сознанието и замислувањето можат да бидат обединети: во тој контекст зборуваме за Кантовата *Трансцендентална теорија за елементите на сознанието*. *Трансценденталната естетика* е првиот дел од споменатава теорија;- таа е наука за априорните принципи на сетилноста.

Кант вели дека *сетилноста* е нашата способност за восприемање на претставите според начинот на кој сме афицирани од предметите.⁸⁸ Објектите ни се дадени со посредство на сетилноста, и само таа ни дава перцепции; разумот служи за замислување на предметите и за создавање на поимите. Директно или индиректно, секое мислење мора да биде поврзано со сетилноста. Кант морал да внесе разум и во сетилноста: инаку, би се нашле во ситуацијата кајшто претставите и предметите ни се дадени од сетилноста, а сепак немаме ниту замисла за нив (бидејќи замислувањето е дејност на разумот). Сетилноста е често сфатена во поширока смисла; *сетилното сознание* е позната синтагма. Разумот и сетилноста се аспекти на создајната симбиоза; дистинкциите помеѓу нив се мошне условни. Меѓутоа, Кант ја користи делбата помеѓу разумот и сетилноста за да извлече една мошне тврда конклузија. Сетилноста го може она што е невозможно за разумот: таа дејност на сетилноста се изразува со германскиот збор *anschauung*. Прашање е дали тој термин во македонскиот јазик треба да биде преведуван секаде со еден ист збор, или пак зависно од контекстот треба да се употребуваат повеќе сродни термини. Низ послободниот говор, *anschauung* се преведува како *поглед, гледиште, мислење или сфаќање*... Во контактите со германската класична филозофија, преведувачкиот термин треба да биде не само етимолошки коректен, туку и да ја потцртува ексклузивноста на значењето на поимот. Црковниот жаргон го преферира старословенскиот збор *созерцание*;- тој термин е повеќе бомбастичен одошто оперативен. Терминот *глед* има проблеми со деривациите. На пример, ако сакаме да опишеме уште некое дејство за време на тој *глед*, тогаш ни се наметнува паронимот *гледајќи*, при што посебноста на гледот е загубена и заменета со терминот за обичната функција на органите за вид. Се среќаваат и зборовите *гледба, запазување, забележување и сосирање*; некои сметаат дека терминот *зор* е сосем прифатлив, имајќи предвид дека македонскиот јазик содржи повеќе зборови во кои тој е содржан (*зора, прозор, ревизор, ретровизор, телевизор*...). Употреблив е и латинскиот збор *перцепција*. Ние почесто ќе го преведуваме *anschauung* како *согледба*;- ако тоа решение не е многу поарно, не е ниту многу

⁸⁷ Вид. исто, стр. 22.

⁸⁸ Исто, стр. 51.

полошо од претходно наведените. Земете било која од предложениве солуции, направете етимолошка анализа и запознајте се со праксата на одбраниот поим. Малуворојатен е вашиот евентуален заклучок дека *anschauung* е монопол на сетилноста. Наспроти тврдењето дека луѓето немаат интелектуална согледба, вистина е дека секоја човекова согледба е интелектуална. Сетилата без разумот се слепи и не оформуваат согледба. Проблематично е дали постои *исклучиво интелектуална перцепција* или согледба која нема никаква релација со сетилноста. Ако е докажано дека сите когниции кореспондираат со сетилноста, веројатно не би морале да специфицираме дека просторот и времето се априорни форми на сето сетилно сознание: би било доволно да се рече дека тие се априорни сознајни форми или услови.

Без просторот и времето, нашето искуство би било невозможно. Но, ако речеме дека просторот и времето го овозможуваат искуството, изгледа дека веќе сме ја пренебрегнале разликата помеѓу нужните и доволните услови: самите трансцендентални форми на појавите не се доволни за овозможување на искуството. Кант потенцира дека просторот и времето имаат емпириски реалитет и трансцендентален идеалитет.⁸⁹ Филозофот вели дека просторот и времето *никако не* се емпириски поими што се апстрахирани од искуството;⁹⁰ всушност, нивниот емпириски реалитет ја дозволува и таа можност, само од поинаква (нетрансцендентална) гледна точка. Во изградбата на синтетичките априорни судови, силната страна на споменативе форми се состои во нивната постојаност; ние немаме тешкотии со спацио-темпоралното восприемање на нештата. Слабоста или несамостојноста на трансценденталните естетски форми се содржи во нивната потреба од сетилен материјал: без него, прашање е дали просторот и времето се некакви (па макар и “чисти”) согледби.

Од времето на Кант, историјата на филозофијата понудила значајни збогатувања на културата на поимот *априори*. Постојат многу повеќе дистинкции од онаа помеѓу делумното и целосното априори.⁹¹ Токму поради разнообразноста на можните значења на тој суштествен поим, ние се воздржуваме од аподиктичката поддршка кон Шопенхауеровата критика на Кантовите категории, т.е. не велíme дека само каузалитетот е априорен, а другите категории не се. Кантовото учење за основните поими на разумот содржи и укори кон Аристотел; притоа, Кант е неправеден барем од два аспекти. Категориите на страгиранецот се мошне плаузибилни иако Аристотел немал прилика да ја чита филозофијата на Кант, кој од своја страна бил добро запознаен со древниот *Органон*. Втората димензија на Кантовата некоректност кон Аристотел е демонстрирана со фактот дека категориите од

⁸⁹ Вид. исто, стр. 62.

⁹⁰ Исто, стр. 58.

⁹¹ Вид. исто, стр. 32.

Критиката на чистиот ум ја немаат онаа суштествена предност (во споредба со Аристотеловите) којашто Кант тврди дека ја имаат.⁹²

Кант вели дека неговите категории се изнајдени според еден принцип. Тие мораат да бидат сознаени како априорни услови на можноста за искуството, опфатени со праосновното синтетичко единство на аперцепцијата. Трансценденталната аперцепција не е хеуристички (еуристички, евристички) принцип: фактот дека *јас мислам* мора да може да ги следи сите мои претстави⁹³ не е принцип за пронаоѓање на ниту една претстава, туку само услов за таа внатрешна инвентивна дејност. Тезата дека категориите треба да бидат априорни чинители на можноста за искуството претставува несредена потерница: водејќи се според неа, филозофите по правило стасувале до различни резултати. Принципите за наоѓање на категориите се бројни и компликувани; иако Кант ги означил хипотезите како забранета стока,⁹⁴ впечаток е дека токму тие имаат најважна хеуристичка улога. Заслужува внимание претпоставката дека истражувачот отпрвин наоѓа или зема предвид некои категории, а потоа испитува дали тие спаѓаат во априорните услови на можноста на искуството. Не знаеме колку категоријата *случајност* е априорна, но сигурни сме дека искуството е возможно и без неа...

Метафизиката е поле за бескрајни препирки;- во таа насока, *Критиката на чистиот ум* е еминентно метафизичка. Сепак, генерално е прифатено дека трансценденталната естетика и учењето за категориите го афирмираат човековиот сознаен априоритет. Против пречекорувањето на сознајните граници, најпрепорачливо е Кантовото учење за разликата помеѓу феномените и ноумените. Приговорите кон Кант обично забележуваат дека тој не стасал до сознајните граници (можеби и затоа што тие не постојат);- меѓутоа, филозофот никогаш не бил обвинет дека ги пречекорил.

Според Кант, човековата суштествена сознајна лимитираност се состои во фактот дека категориите можат да бидат применети само на појавите, а не и на стварите по себе. Ако логиката (која кај Кант е наука за нужните форми на секое мислење) почне да се користи како гносеолошки органон за трансцендентните нешта (а тие се надвор од сферата на можното искуство), тогаш фундаменталнава наука станува логика на привидот, или дијалектика.⁹⁵ Умот е врвна, надразумска способност; Кант никогаш не го потценувал значењето на чистите умски поими, односно идеите. Во одредени случаи, идеите можат да се третираат како надградување на она што започнало со сетилните согледби и продолжило со поимите на разумот. Но, кај трансценденталните идеи (во кои според *Критиката на чистиот ум* спаѓа и идејата за Бог), не постои континуирана или постапна генеза која би водела до нив започнувајќи со сетилноста... Затоа

⁹² Исто, стр. 91.

⁹³ Исто, стр. 104.

⁹⁴ Исто, стр. 8.

⁹⁵ Вид. исто, стр. 78.

тие идеи се, најблаго речено, крајно проблематични во врска со сознавањето или докажувањето. Кантовата конкретна критика на онтолошкиот доказ произлегува од скицираниов контекст.

2.1.2. За “неможноста” на онтолошкиот доказ за Божјото постоење

Со помош на една провизорна делба, гледаме дека Кантовиот експлицитен осврт кон онтолошкиот доказ се наоѓа во третата третина од *Критиката на чистиот ум*.⁹⁶ Тогаш, читателот на Кант е несомнено фасциниран, но заморен;- Кант веќе кажал многу значајни нешта со кои ја освоил довербата. Неговиот кредит кај читателите потекнува и од фактичката тешкотија: како да се сфати четивото за неможноста на онтолошкиот доказ за Бог во координација со сè она што дотогаш било кажано во *Критиката на чистиот ум*? Тука се работи за практично неостварлива задача, иако таа е само мал дел во споредба со корелациите на Кантовата *Критика* со сета историја на онтолошкиот доказ.

Секогаш кога среќаваме креација на некој авторитет, ние сме во опасност од инертното уважување кое не би било основано во самото дело, туку во минатиот труд на почитуваниот творец. Затоа, кон нашево испитување ќе го додадеме и прашањето: Каков би бил статусот на освртот *За неможноста на онтолошкиот доказ за егзистенцијата на Бог* доколку тој текст бил објавен самостојно, а не во рамките на обемната *Критика*?

Тематскиов осврт на Кант и *per se* би претставувал бележито достигнување или објективација на извонредна филозофска компетентност. Сепак, тој текст би бил прекраток за проблемите со кои се занимава; односот кон нив би му бил недоволно образложен, брз, па дури и забрефтан. Извесно е дека споменатово поглавје се потпира на претходните дострели на *Критиката*. Кант со право може да се повика на своите теории за аналитичките и синтетичките судови, за априорното и апостериорното, сетилното и мисловното, перцептивното и спекулативното... Во полза на Кант, можеме да претпоставиме дека неговото побивање на онтолошкиот доказ следува после идеална критичка категоријална подготовка. Меѓутоа, впечаток е дека ниту таа хипотеза не може да ги прикрие евидентните недостатоци на Кантовото спротиставување кон онтолошкиот доказ. Сосем е видливо дека тие неколку страници демонстрираат крајно редуccionистички пристап кон историјата на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог. Тезите кои се земени како репрезенти на онтолошкиот доказ се комплетно истргнати од матичните контексти; Кант не водел сметка ниту за појдовните точки, ниту за општата архитектоника на системите што го афирмирале онтолошкиот аргумент. Последниов за Кант

⁹⁶ Исто, стр. 365 и тн.

претставува занесеништво, вешта досетка или поимна игра,⁹⁷ - но, треба да се потсетиме дека главнината од подоцнежните подбиви кон Кантовата мисла што се среќаваат низ историјата на филозофијата потекнуваат од деконтекстуализираното восприемање на Кантовите тези.

Генерално земено, Кант го претпочитал прогресивизмот во историјата на филозофијата. Фихте и Хегел го радикализираат прогресивизмот, со таа разлика што според Фихте, човековиот напредок оди *ad infinitum*, а според Хегел – до Хегел. Шелинг и Шопенхауер се поблиски до перенијалниот концепт на филозофијата. Интересен е парадоксот дека токму перенијалниот или конзервативниот пристап кон историјата на филозофијата умее да претставува напредок во однос на прогресивизмите, а вториве – наспроти сопствените намери - често говорат во прилог на декаденционистичкото гледиште за историјата на филозофијата. Накусо, впечаток е дека Кантовата небрежност кон историјата на онтолошкиот доказ делумно се темели врз неговото уверување дека ја довел филозофијата на некое ново, повисоко рамниште. Остатокот од претпоставените темели спаѓа во спецификите на *Критиката на чистиот ум*.

Кантовото побивање на онтолошкиот доказ за Божјата егзистенција е лоцирано во трансценденталната дијалектика; поточно, во нејзиниот трет главен дел што зборува за идеалот на чистиот ум. Од трансценденталната дијалектика во *Критиката на чистиот ум*, најпознато е учењето за антиномиите. Бог е тема на четвртата антиномија; таму, Кант ја протежира рамноправноста на тезата и антитезата во врска со постоењето на апсолутно нужното суштество. Следствено, побивањето на онтолошкиот доказ е додаток или пресметка со оние кои ја оспоруваат антиномичноста на аргументите за постоењето на Бог. Ако таа функција на освртот кон онтолошкиот доказ не е недостојна, тогаш е мошне близу до недостојноста.

Имено, Кант ја наведува лошата состојба на метафизиката како примарен мотив за *Критиката на чистиот ум*. Денес, ние најверојатно не би се согласиле со таа констатација на филозофот: ако метафизиката во времето на Кант (или непосредно пред него) била во криза, што да кажеме за метафизиката во дваесеттиот век!? Кант сакал да ги претстави проблемите на првата филозофија како криза на научноста и сигурноста на спекулативниот ум. Следствено, Кант ги конципирал антиномиите како примери за сплеткувањето на критички непросветлената спекулација. Кантовите антиномии се урнек за тенденциозноста во филозофијата. Со нив, четири суштествени филозофски проблематики бидуваат сведени на обични илустрации. Повеќето валидни филозофски пропеедфтики велат дека токму *поставувањето* на проблемите е најважната филозофска задача. Во таа насока, погледнете ги поставките на тезата и антитезата кај Кантовите антиномии. Изјавата дека тие

⁹⁷ Вид. исто, стр. 368.

се концизни би била само академска хипокризија или учтиво одбегнување на термините како што се *сиромаштија* или *соголеност*.

Земајќи ги комплексните опфатности за прости егземплари што им користат на неговите планови, Кант го постигнал саканиот ефект. После увидот во антиномиите, кај читателот можеби не се јавува само импресијата за спекулативната дијалектичност, туку и своевидна хаотичност, која првенствено потекнува од Кантовото несредено поставување на проблемите. Погледнете ја тезата на четвртата антиномија: “На светот му припаѓа нешто што е или како негов дел или како негова причина – едно апсолутно нужно суштество.” Не е лесно да се замисли дека доказот на цитираново тврдење може да биде даден на нецела страничка, онака како што се среќава кај Кант. Ако не беше стварно, ќе верувавме дека е невозможно. Доминантната карактеристика на Кантовиот доказ за четвртата теза се состои во фактот дека Кант не дал доказ за таа теза, туку за некоја друга.

Во тезата и во доказот, Кант ги поврзува Бог и светот. Притоа не се знае за кој свет станува збор. Тезата го претпоставува апсолутно нужното суштество како дел од светот, а веднаш потоа Кант говори за “сетилниот свет како збир на појави”⁹⁸ (обата курзиви се мој прилог кон вашето внимание). Светот *in toto* не е еднаков на сетилниот свет; а ако и Бог спаѓа во појавите или во сетилните феномени, неизвесно е што треба да има во сферата на ноумените. Натаму, во критикуваната теза не се знае дали зборчето “или” што ги поврзува поимите “дел” и “причина” означува дисјункција или синонимизација. Тука би се работело за дисјункција кога светот би имал трансмундана, натсветовна причина: така велат сите теологии на трансцендентниот креационизам. Но, Кант во доказот наоѓа дека низата на светските појави или промени не може да има трансвременски почеток. Значи, и причината за светот е дел од него. Кога не би расправале за Бог туку за некој попрост предмет, би рекле дека е мошне нелогично резонирањето во кое причината за А е дел од А;- посетата на теренот на Спиноза бара посебни подготовки. Сите чинители на Кантовата теза за апсолутно нужното суштество (кое, патем кажано, со космолошкиот аргумент Кант го направил да биде зависно од дубиозната хипотеза за временскиот почеток на светот) индицираат дека Бог не е сфатен како тоталитет. Апсолутниот тоталитет не може да биде дел, ниту само причина (би недостасувала последицата), ниту да припаѓа во светот. При докажувањето на тезата од четвртата антиномија, Кант како да се сетил дека спекулативните теологии претежно калкулираат со Бог како тоталитет. Итриот мислител си обезбедил отстапница со забелешката дека е фокусиран на космолошкиот, а не на онтолошкиот аргумент.⁹⁹ Вистина, космолошкиот доказ по правило останува при хипотетичкиот

⁹⁸ Исто, стр. 292.

⁹⁹ Исто, стр. 294.

примокреационистички аспект на Бог; онтолошкиот аргумент е холистички. Меѓутоа, последната реченица од Кантовиот доказ го афирмира апсолутно нужното нешто и вели дека тоа може да биде не само дел од светот, туку и сета светска каузална низа. Во забелешката кон испитуваната теза, Кант додава дека чистиот космолошки аргумент мора да го остави нерешено прашањето: дали нужното суштество е самиот свет или некој ентитет што е различен од светот. Инаку кажано, Кантовиот чист космолошки доказ е оној во кој не знаеме што е докажуваното. Завршетокот на Кантовиот доказ ја констатира и докажаноста на она што не беше поставено во тезата, а тоа е апсолутно нужното суштество како целина на светската причинско-последична низа.

Во проблематиката на космолошкиот доказ, инволвирањето на категоријата *случајност* може да биде сосем оправдано. Кант ја евоцирал случајноста првенствено за да го прикрие фактот дека формулата “апсолутно нужно суштество” не мора да биде Божјата диференција специфика. Детерминистичките теории инсистираат дека сè на светов настанува со апсолутна нужност која во конкретните појави не ја дозволува ниту најмалата поинаквост, а да не зборуваме за контрадикторната спротивност. Говорот за случајноста е последица на некомплетното дефинирање на нештата; човекот притоа не ги зема предвид нивните просторно-временски координати. Всушност, друговременската и другопросторната можност или стварност на феноменот што е контрадикторно спротивен на појавата В не ја докажува случајноста на В;- различно просторно-временски одредената појава си има различни премиси. Кант вели дека спротивностите помеѓу еднакво вистинитите резултати на тезата и антитезата на четвртата антиномија потекнуваат од различните (легитимни) појдовни аспекти на размислувањето.¹⁰⁰ Кантовиот увид е точен;- но, прашање е дали во ситуациите кога различните поаѓалишта резултираат со различни вистини ние имаме пред себе *антиномија* во вистинската смисла на зборот. Поблиски сме до тезата дека дека самопротивречноста на правилото или законот (т. е. антиномичноста) постои тогаш кога од истото гледиште и според истите мисловни правила ние би добивале спротиставени заклучоци. Нема антиномија таму кајшто спротиставеноста на консеквенците потекнува од инаквите сфери на апликација на правилото.

Кант знаел дека антиномиите му се хаос;- тој свесно ги направил такви. Антиномиите му биле повод за многу поглавја што содржат коментари, забелешки, решенија и дистинкции... Сите тие заслужуваат грижливо студирање, иако не ја менуваат Кантовата концепција. А истата се состои во описот или измислувањето на некаков глупав спекулативен ум, чијашто збрканост треба да упати кон нужноста на критицизмот. Некритичкото мислење е најголемиот дел од сечие антропогено искуство; кој знае дали и Кант морал да дава примери во таа насока.

¹⁰⁰ Вид. исто, стр. 297.

После антиномичните интриги, мислата природно се свртува кон некаков идеал. Дискутабилно е дали Бог претставува идеал на чистата спекулација или на верски индоктринираниот ум. Кај Кант, чистиот спекулативен ум е мошне неодредена апстракција. Луѓето најчесто го земаат Бог како идеал, или идеалот како Бог. Според Аристотеловата верологија, Кант е најблиску до вистината бидејќи ја претпочитал солуцијата што ги иритира и теистите и атеистите. Вториве протестираат против теолошкиот идеал; теистите се револтирани од поставката во која Бог е само идеал, а не е "единствената стварност".

Кантовите дивизии се прилично крути; и филозофот не очекувал безрезервно прифаќање на неговите делби на умот. Сепак, веројатно треба да прецизираме дека во Кантовиот систем Бог е идеал на практичниот ум, а самиот спекулативен доказ за постоењето на Бог е идеал на чистиот спекулативен ум. Онтолошкиот аргумент за Божјата егзистенција е спекулативен; за да остане само идеал (односно, да не биде стварносно деидеализиран), онтолошкиот доказ треба да биде неуспешен. Во *Критиката на чистиот ум*, на онтолошкиот доказ му е доделена мошне неповолна локација.

И според поднасловите од *Критиката на чистиот ум*, Кант вели дека постојат само три докази за егзистенцијата на Бог кои можат да се изведат од спекулативниот ум, а и тие докази се невозможни!? Ќе се обидеме да ја објасниме загадочнава конструкција на мислителот од Кенигзберг.

Ако си претставиме триаголник, знаеме дека тој не може да има повеќе или помалку од три агли. Но, како да си го претставиме сиот спекулативен ум, па да видиме дека тој инволвира токму три докази за Божјата егзистенција? Умот кај Кант е најчесто дефиниран потенцијално, како мисловна моќ на идеи или принципи¹⁰¹... За да изведеме нешто од спекулативниот ум, тој треба да биде сфатен содржински: некој ентитет е во него и ние го из-ведуваме оттаму. Бидејќи според Кант само онтолошкиот доказ е трансцендентален, а космолошкиот и физикотеолошкиот аргумент го подразбираат сетилниот свет или искуството, се наметнува заклучокот дека емпиријата спаѓа во содржините на спекулативниот ум, ако не е и неговата единствена содржина. Во искуството што е опфатено од спекулацијата постојат многу повеќе од три докази за Божјото постоење. Следствено, Кант ќе бил барем малку попрецизен ако говорел за три докази за Божјата егзистенција кои можат да се изведат со спекулативниот ум, а не од него. Во последниов случај, спекулативниот ум мора да биде толкуван посодржински; така настануваат проблемите со искуствената богодокажувачка разновидност.

Кантовата воздржаност кон историјата на онтолошкиот доказ била охрабрена од уверувањето дека онтолошкиот аргумент се појавил во *Критиката на чистиот ум* како производ на соодветната априорна изведба. Во германската класична

¹⁰¹ Вид. исто, стр. 222 и тн.

филозофија, не се ретки случаите кога некоја (колку – толку) принципиелна систематизација била земена за априорна дедукција. Никому не му е јасно зошто не можат да постојат повеќе од три спекулативни докази за Божјата егзистенција, особено ако тие се невозможни. Имено, поимот *неможност* бездруго не поставува највисоки критериуми; умот констатира безброј невозможности. Кант ќе бил покоректен ако речел дека ќе испита три спекулативни *обиди* за докажување на Божјото постоење; така филозофот ќе ја одбегнел состојбата во која го прогласува за неможно она што веќе на некој начин го прифаќа како стварно.

Непосредно пред отсекот *За неможноста на онтолошкиот доказ за егзистенцијата на Бог*, филозофот соопштува една мисла што вреди да биде посебно одбележена. Кант најавува дека ќе започне со истражувањето на трансценденталниот доказ, а накнадно ќе види што може додавањето на емпирискиот доказ да стори за зголемувањето на доказната сила на онтолошкиот аргумент. Во политиката, човештвото навикнало на максимата “Раздели, па владеј!”; малкумина имале доволно самосвест за да увидат дека истиот принцип со импресивна леснотија се вовлекува и во интимната сфера на мислењето. Несвесната реторика не ни ја дозволува праведноста кон критикуваните доктрини. Со нив најчесто комуницираме откако ќе ги раздробиме или поделиме на извесни беспомошни сегменти кои ниту оддалеку ја немаат аргументативната сила што ја имале кај изворниот, целосен склоп. Теорискава разлика се гледа и во секојдневието: ергенот може да се прелаже по момата која има тежок карактер *или* е грдучеста *или* сиромашна, но, раритетен е јунакот што ќе се ожени за девојката која *воедно* е лоша, грда и сиромашна. Сумата на аргументите остава впечаток што е поинаков од поединечните согледби. Кант навестува дека анализата на тематските докази ќе биде збогатена со синтетичкиот преглед; космолошкиот и физикотеолошкиот доказ претендираат кон зголемувањето на доказната моќ на трансценденталниот аргумент. Арно ама, за какво зголемување притоа може да стане збор ако имаме предвид дека за сите три докази, Кант напишал дека се “невозможни”? Ние немаме дилеми во врска со збирот од три невозможности, исто како што знаеме дека Кант не го употребил вистинскиот термин.

Во обичниот говор, синтагмата “не може” е мошне фреквентно употребувана. Таа се среќава и таму кајшто поточно би прилегале сложенките “не смее” или “не треба”... За да ги одбегнат прашањата за лимитаторите на нашите потреби и слободи, беседниците ни го претставуваат како неможно и она чија можност е веќе верификувана од стварноста. Велејќи дека нешто е неможно, полемичарот сака да ја заклучи дискусијата во своја полза, очекувајќи дека никој нема да го застапува невозможното. Она што се нагласува како докажана или неоспорна неможност по правило претставува само лабаво условена “неможност”;- на пример, ни се вели дека не можеме да сториме нешто кое всушност не би го сториле само ако ја

почитуваме забраната според која не смеете да се осмелиме за таа постапка. Тезата за некаква неможност ја има еристичката цврстина бидејќи невозможноста се докажува според законот за противречност, а тој е колосален логички бедем. Човековиот глас, расположението, тонусот на мускулите – сето тоа се активира во случаите кога имаме децидна теза; внимателноста и компромисот се сметаат за знаци на слабост. Функционирајќи во животот, скицираните пропорции ги фаворизираат најгласните немисловни екстремисти; ако последните не ни се симпатични, треба да ја заштитиме филозофијата од познатите натрапнички критериологии. За проблематичноста на онтолошкиот доказ ни говорат барем три фактори: а) нормалната филозофска култура; б) Кантовата одредба на проблематичните ставови која си постои во поглавјето за логичката функција на разумот во судовите, во рамките на *Трансценденталната аналитика*; в) самата содржина (не насловот) на поглавјето *За неможноста на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог*, кајшто Кант никаде не докажал дека онтолошкиот аргумент е невозможен или противречен. Според медитациите за модалитетот, проблематичен став е тој што ја изразува само логичката можност.¹⁰² Кантовата критика на онтолошкиот доказ укажува дека тој аргумент е *per definitionem* проблематичен, можеби и некритички или недоволен, а не противречен или невозможен.

Во обидот да ја инставира метафизиката како наука, Кант поаѓа со сциентистичкиот идеал којшто поседува неспорни монистички тенденции. Од своја страна, Кантовите конкретни опсервации за онтолошкиот доказ за Божјото постоење се одвиваат во дуалистички манир. Евидентна е внатрешната поврзаност на Кантовите дуалистички реквизити. Нормално, и историјата на преткантовата филозофија сведочи за напорите за надминување на извесни спротиставени двојства: на пример, средновековниот концептуализам настанал заради измирувањето на номинализмот и реализмот. Оттука, побивањето на цврстината или безусловноста на Кантовите појдовни двојства подразбира и разлабавување на критиката на онтолошкиот доказ.

Кант се повикува на разликата помеѓу реалната и номиналната дефиниција; вторава нуди само зборови. Секој збор е своевидна мисла; дури и бесмислените зборови можат да функционираат како смислен пример за бесмислени зборови. Депласирано е прашањето дали зад онтолошката одредба на Бог се кријат некакви мисли: тие секако постојат. Проблемот е во нивната евентуална противречност или незадоволителност кон критериумите што им се поставени. Инаку, ние во писмената комуникација редовно испраќаме и добиваме само зборови. Претежно од примателот зависи колку тој ќе се отвори кон нив, во кој степен ќе им дозволи да ја разбудат неговата духовност. Човекот може да ја земе номиналната дефиниција како реална;

¹⁰² Вид. исто, стр. 87.

но, не е невозможна ниту обратната постапка, со која несклониот мислител ја третира реалната одредба како номинална.

Следствено, извонредно важно е да знаеме што е *реалната дефиниција*. Според таа дефиниција, Кант вели дека секогаш би го препознавале дефинираниот предмет.¹⁰³ Со реалното дефинирање станува јасен не само земениот поим, туку и неговиот *објективен реалитет*. Кант заклучува дека математичките дефиниции (кои според поимот го претставуваат предметот во согледбата) ги имаат наведените објаснувачки квалитети. Овие доблести отсутнуваат во случајот кога апсолутно нужното суштество се дефинира како она чие непостоење е невозможно, и сл.

Кант дава интересен нацрт на дијалектичноста на терминот *неусловено*. Кога синтагмата *неусловено суштество* се употребува за Бог во афирмативна смисла, тогаш по правило се негираат условите кои би го поколебувале или оневозможувале Божјото постоење. Кант забележува дека зборот *неусловено* подразбира и негација на условите што ја конфирмираат нужноста на предметот.¹⁰⁴ Нужноста е условна релација; затоа имаме проблеми со сфаќањето на безусловната нужност. Овие здрави критички ноти на Имануел Кант се особено полезни против неговите беседи за безусловната заповед на категоричкиот императив.

Кант не се осврнал поподробно на вариететите од онтолошкиот доказ за Божјото постоење. Филозофот сметал дека неговата критика важи за сите верзии на онтолошкиот аргумент без оглед дали тие повеќе инсистираат врз совршенството, апсолутот, неусловената нужност или она од кое ништо поголемо не може да биде мислено. За Кант, онтолошкиот доказ секогаш означува заклучок од поимот кон егзистенцијата на предметот. А здравиот разум и методското испитување зборуваат против таквиот начин на конклузија: како може од поимот на 100 талири да се изведе и стварната егзистенција на тие платежни средства?

При побивањето на онтолошкиот доказ, Кант го наведува и примерот со триаголникот; тој пример е толку илустративен што навистина го заслужува филозофското внимание. Имено, Кант нормално забележува дека би било противречно да се признае или конструира триаголник, а да му се укинат трите агли. Триаголноста спаѓа во дефиницијата на триаголникот; не постои триаголник без три агли. Исто така како што е противречен нетриаглестиот триаголник, противречно е да се зборува за непостоечко нужно суштество: ако некое суштество е апсолутно нужно или совршено, тогаш тоа постои. Но, ако го укинеме триаголникот, со тоа отпаѓаат и неговите три агли, при што нема никаква противречност. Кант вели дека исказот *Бог е семокен* претставува нужен суд; семокта спаѓа во Божјите предикати. Само, со исказот *Бог не постои* ние го укинуваме Бог со сите негови предикати, и затоа потем немаме основа за изведување на

¹⁰³ Исто, стр. 191.

¹⁰⁴ Исто, стр. 365.

Божјото постоење од споменативе предикати: нив веќе ги нема.¹⁰⁵ Во случајов, антитезата на Божјото постоење можеби прилега на нихилизам или игноранција;- во врска со Бог, тие се кај Кант елиминирани со *Критиката на практичниот ум*. Бидејќи моралните мотиви не се во фокусот на првата *Критика*, Кант ги бара сознајните причини поради кои неегзистенцијата на Бог би ни била незамислива; заклучокот е дека онтолошкиот доказ не посочува на такви причини.

За да бидеме сознајно обврзани да го уважуваме онтолошкиот аргумент, Кант смета дека ни треба барем доказ за можноста на Бог. Неговата емпириски увидена стварност би била најuverлив аргумент за соодветната можност. Тука Кант изведувал за да ја стилизира својата архитектоника на побивањето;- ако ја согледаме стварноста на Бог, зошто би ја барале неговата можност? – Единствено заради симетријата со другиот начин на утврдување на можноста, а тоа е методот на априорната конструкција во согледбата. Кант укажува дека последнава постапка е синтетичка, а такви се и сите егзистенцијални судови.

Дедукцијата на триаголникот од поимот на триаголникот, тезата дека три агли се *conditio sin qua non* за триаголникот и т.н. – тоа се судови со апсолутна исказна нужност. Ама таквата логичка нужност на судовите претставува само условна нужност на предметите за кои е предицирано во исказите. Трите агли логично следуваат од поимот на триаголникот;- меѓутоа, дали тој поседува и реална нужност, дали мора да постои? Кант не гледа противречност во ситуацијата кога во универзумот не би постоел ниту еден триаголник. (Ова тврдење не ги загрижува поборниците на онтолошкиот доказ: тие и претходно знаеле дека триаголникот не е Бог, а Бог не е триаголник.) За стартување на логичката нужност со која трите агли следуваат од поимот на триаголникот, неопходна е аргументацијата во полза на неговата можност. Инаку, логичката нужност на одредени судови за триаголникот би била девалвирана или обесмислена со фактот дека говориме за нешто невозможно или непостоечко. Како и да е, доказот за можноста на триаголникот врви и според апостериорниот увид во стварноста на таа геометриска слика: сме виделе нацртан триаголник, *ergo* – триаголникот е можен. А кој е апостериорниот доказ за стварноста (и оттука – сосем непотребно – за можноста) на Бог? Ете го местото за физикотеолошкиот доказ којшто според Кант е апостериорен, изведлив од чистиот ум и невозможен! Насетуваме извесна конфузија во Кантовите квалификативи за физикотеолошкиот доказ. Сепак, Кантовиот конкретен осврт на физикотеолошкиот аргумент плени со здравје и логичност. Не сакајќи со грубото парафразирање да ги нагредуваме нијансите од тој текст, ја наведуваме само конклузијата: Физикотеолошкиот доказ нема самостојна доказна моќ и бара помош токму од оние онтолошки претпоставки за кои тој беше повикан да помогне.

¹⁰⁵ Вид. исто, стр. 366.

Поради невозможноста на единствениот можен апостериорен чистоумски доказ за постоењето на Бог, ние сме лишени од апостериорната опција и вратени кон онтолошките сфери;- истото враќање следува и од Кантовата беседа за космолошкиот доказ, којшто во својата клучна фаза се покажува како прикриен онтолошки аргумент.¹⁰⁶

Таа пушта разлика помеѓу Бог и триаголникот е постојано манифестирана. Триаголникот има уверлив апостериорен доказ за својата можност, а Бог нема. Аргументативно надбоговскиот триаголник поседува и априорен доказ за сопствената можност: имено, тој може да биде конструиран во внатрешната согледба. Ние го користиме трансценденталниот простор, си оформуваме некој внатрешен екран и ете: со малку желба и знаење, триаголникот ни се појавува во мислите. А конструкцијата на Бог во согледбата претставува многу поголем проблем. Притоа неопходната синтетичка работа е евидентно недоработлива. Априорните ресурси се недоволни, апостериорните се неодредливи и недогледни.

Всушност, изгледа дека Кант ја дозволува варијантата во која мислата за предметот би била самиот предмет. Филозофот ја посочува можноста на субјектот да се предицира себеси;¹⁰⁷ таа опција во духот на Декартовото *cogito* ќе биде особено важна за Јас-филозофијата. И против Фихтеовото *Учење за науката* и против онтолошкиот доказ, Кант користи сродна забелешка: тој вели дека во двата случаи се работи за своевидно побркување на логичкиот и реалниот предикат.

Двојството на логичкиот и реалниот предикат кај Кант има повеќе функции; една од нив се состои во докажувањето дека судовите на егзистенцијата се синтетички. Во тој процес, Кант калкулира и со афирмативната природа на јазикот;- неа ја инволвира во логички предикативното постоење. На пример, ако копулата во исказот ја толкуваме предикативно, тогаш таа е логички предикат или услов за реалните предикати. Иако дуализмот на логичкото и реалното претставува делба која треба да биде критикувана, Кант во нејзините рамки стасал до прекрасни забележувања. Нив филозофот не ги објаснил доволно; затоа ќе побараме помош од античката митологија.

Стартуваме со реалистичка суровост: велиме дека Пегаз не постои. Ние не сме виделе такво суштество кое мафтајќи со крилјата галопира низ небото. А сепак велиме дека Пегаз е крилест коњ, прифаќајќи на тој начин уште многу предикати кои доаѓаат со замислата. Ако Пегаз не постои, на што се однесуваат споменативе предикати? (Веднаш се гледа дека дуализмот на постоечкото и непостоечкото не се совпаѓа со дихотомијата на материјалното и духовното. Всушност, двата пара имаат потреба од синтеза;- Кант не тргнал во таа насока.) Би било противречно говорењето дека ништото има две крилја, четири нозе, грива и

¹⁰⁶ Вид. исто, стр. 270 и тн.

¹⁰⁷ Исто, стр. 368.

опаш... Кантовски кажано, Пегаз не е nihil negativum. Но, она “е” од исказот “Пегаз е крилест коњ” предицира само логичка егзистенција или поставување кое сеуште не е испитано дури ни од елементарниот закон за противречност. Такво логичко позиционирање имаме и во исказот: “Женетиот ерген е контрадикција.” Женетиот ерген притоа се појавува благодарение на своевидната јазична или предзаконска афирмација;- веднаш потоа, тој ерген е отфрлен или негиран како контрадикција. Бидејќи логиката кај Кант ги опфаќа формалните закони на секое мислење, евидентна е непрецизноста со која филозофот ја означил како *логичко-предикативна* онаа афирмација која му претходи на таканаречениот *втор логички закон*. Простото позиционирање е логичко само дотолку што афирмира некаков идентитет на говореното. Од аспект на Кантовата дефиниција на логиката, поумесно е да се каже дека судовите *Бог е безусловно суштество* или *Пегаз е крилест* ат барем на почетокот од испитувањето содржат само предлогички афирмирана егзистенција. Затоа Кант оправдано нагласува дека во докажувањето не смееме да се потпреме на неа. Дистинкцијата помеѓу непротивречното и претпротивречното е мошне значајна; Кантовиот систем ќе беше поарен ако ја усвоеше со поголема самосвест. Вака, Кант за некои проблематични поими вели дека се непротивречни иако според степенот на упатеноста во нив (како и според самиот поим на проблематичноста) би било многу поточно да констатираме дека се претпротивречни. Во духот на Кантовата критика следува дека совршеното суштество е поставено како претпротивречно, таа претпротивречност е толкувана како непротивречност, а оттаму е изведена конклузијата за противречноста на тезата за непостоењето на совршениот Бог.

Како проблематични нешта, Пегаз и совршеното суштество имаат претпротивречно постоење. Ние не знаеме дали тие ја одржуваат својата евентуална непротивречност низ сета реална интеракција на можностите. (Кант помалку прецизно зборува за сумата од сите можности;- не е сигурно дека синтагмата *збир на можностите* ги опфаќа и сите нивни меѓусебни контакти, а токму во тие среќавања настануваат или не настануваат противречностите.) Можеби физичките табиети на вселената не ја дозволуваат реалната појава на крилестиот коњ: гравитацијата е силна, дишењето е проблем, и т.н. Можеби идејата на совршенството поставува превисоки, противречни или неостварливи стандарди? Обичното исказно поставување на нештата не ги расчистува скицираните сомневања.

Согласно со сопствената филозофија (а веројатно и поради влијанието на Беркли), Кант обично ја одбегнува делбата помеѓу мисловното и стварното; така се елиминира приговорот за уважување на некаква вонмисловна стварност. Секако, разликата помеѓу логичкото и реалното има обилни сличности со одбегнатата дихотомија. И другите термилошки алтернативи на односот *логичко – реално* предизвикуваат видни тешкотии;- напуштањето на едното е онтолошки грев.

Со исказот *Бог е безусловно суштество* ние бездруго афирмираме своевидно постоење. Кант забележува дека тоа постоење е само логичко: Бог егзистира како поим. Изгледа дека притоа не е посебно важно дали Бог се изведува од предикатот *безусловност* или пак безусловноста се дедуцира од поимот на Бог. На логичкото ниво, тука постои взаемна условеност. За Кант, обеве аналитички конклузии се на место; наспроти бројните мненија, Кант не ги оспорувал аналитичките аспекти на онтолошкиот доказ. Постоењето како аналитички предикат престојува во секој суд; притоа дури и не мораме да се повикуваме на егзистенцијалниот карактер на копулата. Кога тоа логичко-предикативно постоење би било сеопфатно, или кога не би имале сфера за неговиот реално-предикативен аналогон, тогаш сите судови за постоењето би биле аналитички: не би имало никакво постоење кое е надвор од консеквенците на исказната анализа. Низ автореферентноста на судот, поимот на моите сто денари би бил апсолутна гаранција за нивното постоење, бидејќи тие не би можеле да егзистираат поинаку одошто како поим. Само, поимната егзистенција на тие сто денари не е нивниот единствен модус. Тие имаат и сетилно, стварно, апостериорно постоење; токму тоа ги прави употребливи. Поимот на тие сто денари беше неопходен за реалниот увид; без претходен поим ние не би можеле да ги разликуваме ниту од сто франци, ниту од петнаесет цреша... Но, анализата на поимот на сто денари не може да го продуцира или докаже нивното реално постоење. Последново е условено од согледбената синтеза;- затоа Кант потенцира дека сите судови за (реалноста на) постоењето се синтетички. На пример, исказот *Телата се протежни* е аналитички бидејќи протежноста не може без противречност да им се одрече на телата. Меѓутоа, исказот *Пегаз постои* е синтетичен токму во онаа мера во која подразбираме дека постоењето на Пегаз е нешто повеќе од постоењето на обичниот збор или име на крилестиот пријател. Во рамките на таа (доминантна) синтетичка компонента на судот за постоењето на Пегаз, егзистенцијата може да биде порекувана без противречност; истата шема важи и за онтолошкиот доказ.

Сакајќи или не, Кант во критиката на онтолошкиот аргумент морал да ја признае и аналитичката страна на синтетичките судови. На тој начин, почетната крута дивизија на судовите во *Критиката на чистиот ум* станала видно пофлексибилна. А дозволувајќи ја варијантата во која исказот *Бог постои* е земен како аналитички суд, Кант дефинитивно ја согледал релативноста или условноста на споменатата делба. Значи, можно е (некритички) да се појде од апсолутниот реалитет кому (бидејќи е сеопфатен) не може да му се додаде ништо повеќе. Од таа објективистичка позиција на апсолутниот реалитет би била невозможна натамошна синтеза;- отворена е само спротивната, аналитичка патека. Кант смета дека тоа првоставување на апсолутот е некритичка претпоставка, а нејзината консеквенца (изведувањето на Божјото постоење од Бог којшто е веќе

поставен како постоечки) претставува проста или бедна тавтологија.¹⁰⁸ Завршувајќи го освртот на онтолошкиот доказ, Кант вели дека “Поимот за некое највишо суштество е една идеја која е во извесна смисла мошне корисна, но токму бидејќи е само идеја, таа апсолутно не е способна за самостојно проширување на нашето знаење за постоечкото.”¹⁰⁹

Бидејќи германската класична филозофија во периодот помеѓу Кант и Шопенхауер според многу нешта претставува критика на Кантовата критика на онтолошкиот доказ, ние ќе имаме повеќе прилики за враќање кон изложениве сознанија на генијот од Кенигзберг. Овде само ќе додадеме дека во визурата на онтолошкиот аргумент низ својот филозофски систем, Кант развива извонредна сила. Голем број од Кантовите забелешки имаат не само здрави основи, туку и првостепено значење за метафизиката; штета е што читателите на Кант претежно немале трпение за внимателно следење на аргументативните нијанси. Од друга страна, Кант е најтенок кога дава најкратки квалификативи за онтолошкиот доказ. Тогаш филозофот запаѓа во истата ситуација како и неговите колеги кои, на пример, сакале да дадат едноставно и еднозначно решение на Зеноновите апории. Сето тоа испаѓало мошне сиромашно. Аналогно на елејската апоретика или Декартовото *cogito*, онтолошкиот доказ пред сè е филозофски *мотив*; - обидите за конечно расчистување или резимирање неизбежно прилегаат на деградација. Тие настојувања кај Кант испаѓаат уште и некоординирани: некојпат онтолошкиот доказ е единствениот можен,¹¹⁰ другпат е невозможен. Некогаш се вели дека тој поседува неспорна темелност или нужност кога се работи за одлучувањето; веќе цитиравме дека идејата за највишото суштество умее да биде “мошне корисна”. Наспроти кажаново стојат изјавите дека онтолошкиот доказ е бедна тавтологија, произволност или претпоставка која никако не можеме да ја оправдаме...¹¹¹ Објективната основа за Кантовите бивалентни предцирања лежи во самата комплексност на онтолошкиот доказ. За жал, несредените состојби се голем предизвик за егоизмот којшто – според точната и духовита забелешка на Шопенхауер – настапува врз основа на *jus primae occupantis*. Оттаму е природна солуцијата во која филозофот си ги присвојува нужноста, полезноста и темелноста, а на другите им ги остава произволноста, неоправданоста и противречноста...

Во дружбата со *Критиката на чистиот ум*, човек мора да почувствува стравопочитување пред височината на критериумите на сознанието. Прашање е дали според тие мерила можеме комплетно да создаеме макар еден предмет. Имено, Кантовите примери за успешно сознание редовно претпоставуваат веројатно

¹⁰⁸ Вид. исто, стр. 367.

¹⁰⁹ Исто, стр. 370.

¹¹⁰ Тезата за уникатноста на онтолошкиот доказ кај Кант се среќава и во *Критиката на чистиот ум*, а не само во поранешниот спис *За единствениот можен доказ за Божјата егзистенција* (1763).

¹¹¹ Вид. *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 370.

нереална изолираност на предметот, којшто е лишен од бесконечноста што постои и во капката вода од рибникот на Лајбницовата *Монадологија*. Ако во дефиницијата на испитуваното ги вклучуваме и неговите релации, тогаш ќе видиме дека проблемот на недовршливоста на синтезата не е монопол на докажувањето за Божјото постоење. Тезата дека Божјата целост е преголем когнитивен залак за човечкиот ум не е производ на Кант; таа постоела од дамнина, претежно како основа за традиционалната диференцијација помеѓу верата и разумот. Кант не забележал дека истата теза се среќава и кај Декарт, иако францускиот филозоф бил застапник на онтолошкиот доказ. Секако, Кант драстично го намалил градусот на *хипотетичноста* на теолошкиот агностицизам; она што кај претходниците можеби било само претпоставка, кај Кант прераснува во темелно аргументирана вистина. Дека веронауката не е наука, или е наука во најлабата (од Кант недозволена) смисла на тој збор – таа констатација без грижа може да се потпре на фасцинантната *Критика*. Меѓутоа, изгледа дека тврдењето за Божјата несознатливост сепак има повеќе некантовски одошто кантовски посредувани приврзаници. Кантовиот агностицизам за Божјото постоење смета дека во своја полза извел апсолутно опфатна и прецизна смотра на човековите сознајни моќи: агностичкиот заклучок доаѓа од таа позиција. Други укажуваат дека наведенава позиција не била досегната од Кант, можеби и затоа што таа воопшто не може да биде досегната.

Значи, според Кант, невозможни се сите три докази за Божјото постоење што се изведливи од спекулативниот ум. А од друга страна, во предговорот кон второто издание на *Критиката на чистиот ум*, Кант вели дека и атеизмот спаѓа во учењата кои “единствено со помош на таа критика можат да бидат пресечени во самиот корен”.¹¹² (Скромно, нежно и хумано – нема што!) Оспорувајќи дека Бог може да биде предмет на сознанието, Кант не се сомневал во нужноста на *идејата* за Бог; подоцна ќе се осврнеме кон нејзиното место во Кантовиот систем. тука само претполагаме дека Кантовото системско лоцирање на идејата за Бог имало големо влијание и врз конкретната критика на онтолошкиот доказ. Кант е антиспинозистички настроен: тој се повикува на обичајот “под поимот *Бог* да не се разбира само некоја вечна природа која како основа на нештата слепо дејствува, туку некое највишо суштество кое ... го создало светот со својот разум и својата слобода...”¹¹³. Кант забележува дека онтолошкиот Бог како таков не е пригоден за изведување на практичните или моралните консеквенци. Повеќе наметлив одошто валиден е заклучокот дека Кант го отфрлил филозофскиот Бог за да го афирмира врвното суштество од позитивната религија. Кантовиот Бог е еднакво филозофски, независно од фактот дека не ѝ припаѓа на традиционалната онтологија.

¹¹² Вид. исто, стр. 25.

¹¹³ Исто, стр. 386.

2.1.3. Онтологијата и позитивната религија

Низ историјата на човештвото, извесно е дека позитивната религија се јавила порано од што онтологијата. Првичните верувања и обреди полека контактирале со вишите облици на осмислување: така настанала религиската онтологија или спекулативната теологија. Анализата на одредени примери од спекулативната теологија претежно може да ни демонстрира дека последнава содржи и елементи на религиски индиферентна или, атеистички кажано, чиста онтологија. Обично, тие се вплетени во догмите на позитивната религија која е најприродна во нејзините етнички, класни и национални артикулации, а најсофистицирана е во случаите кога благодарение на слободната идејна комуникација ги стекнала предностите на историската компаративистика. Барем теориски, религијата која ја апсолвирала споредбената култура и свест за историчноста не би смееа да ги користи познатите (ниту било кои други) форми на пресија врз луѓето. Но, во времето на Кант – како и денес – позитивната религија главно ги немала наведените доблести, а притисоците врз слободата на мислењето биле мошне конкретни и непријатни. Верскиот фанатизам не бил и не е необјаслива деформација во религиозната пракса, туку најчесто е доследно и буквално читање и спроведување на она што е напишано во некоја од книгите на популарната светост. И тогаш кога планетава била почестена од присуството на Кант, понекаде сеуште гореле “вештерки”. Штом името Божје се среќавало сегде, го имало и во сите Кантови книги. Со оглед на околностите, Кантовата размисла за Бог била мошне смела, и не би сакале да испитуваме дали во неа партиципирала и старечката свест дека нема уште многу-што да се загуби.

На прв поглед, храбра е и претпоставката дека некои погрешни догми или верувања можеле да влијаат врз мислител од рангот на Имануел Кант. Сепак, познато е дека долготрајното наметнување на некавалитетни содржини може да има погубни резултати; се сеќаваме и на пропагандната теза што вели дека илјада пати повторената лага звучи како вистина. Во марксистичкиот период – или барем во неговите последни пар децении – мнозина интелектуалци уживаа во самозадоволниот впечаток за својата интелектуална супериорност кон марксистичката идеологија: тие веќе не веруваа во многу од догмите на ортодоксниот марксизам, мислеа дека се умни и дека не можат да бидат излажани. Меѓу нив, се зголеми бројот на луѓето кои дадоа извонредно точна и аргументирана критика на марксизмот; читајќи ги нивните трудови, реакциите ни се преполни со знаци на одобрување. И одеднаш гледаме дека тие интелектуалци ги поарчиле најдобрите години во еден хоризонт кајшто не можеле да сторат ништо позитивно за филозофијата; поставувајќи се над марксизмот, тие всушност сиот живот си го минале со него. Аналогна опасност претставува и теолошкото

ветрогонство кое, според приликите, било непосредна закана за Кант. Тој ѝ се спротиставил на два, сеуште актуелни начини.

Поради масовноста на религијата, нејзините глупости се множат со милиони... Знаејќи ја залудноста на борбата против демократијата, умниот човек наоѓа дека иронијата претставува најприфатлив психофизички став; Кантовото книжуле за *Соништата на еден духоглетко објаснети со соништата на метафизиката* е апотеоза на просветителската духовитост во областа на религијата. Секако, многу нешта од споменатово дело укажуваат дека неговиот автор е повеќе одошто обичен мајтапџија. Меѓутоа, прашање е дали некои апсурдности (посочени од Кант) заслужуваат сериозен пристап или потсмев; за поборниците на второво решение, младиот Кант бездруго ќе биде посимпатичен од стариот критичар.

Вториот начин за филозофска комуникација со теологијата е значително потешок и поретко успешен. Поповштината е традиционален производител на софизми против согледбите на здравиот разум. Таа фабрика може да биде одмината со дистанцирана насмевка и со природно уверување дека работите не одат баш така како што вели проповедникот. Но, Кант постапил и поинаку. Тој влегол во теориска дискусија со теологијата која на своја страна ја имала општата согласност, тврдоглавоста и тенденциозноста (тоа се значајни еристички предности), па дури и аргументот на историската сомилост: Толку луѓе досега гинеа, страдаа и му се молеа на Бога; зарем не е греота тој да не постои, а тие да испаднат измамени и будали? За теориска конфронтација со скицираните полемички инстанци, Кант морал да го има она што го имал: извонредна критичка методологија на сознанието.

Кантовата генијалност не била херметички заштитник од социјалните детерминанти. Во мислата на Кант, теолошките елементи сепак заземаат многу поголем дел одошто би зазеле кога (крајно хипотетички) неговата филозофија би била пишувана 200 години подоцна. Кај Кант, аргументацијата за Бог е своевиден квалитативен тест и идеал на метафизиката. Ако етиката е исходште на филозофскиот систем, тогаш треба да забележиме дека Кантовиот Бог е поента над поентата, бидејќи – како што констатирал Кант – моралот нужно води кон религијата.¹¹⁴ На постулираниот морален Бог поодблизу ќе се осврнема во поглавјето за Шелинговите *Писма за догматизмот и критицизмот*. Сега е вистинското време за активирање на проблематиката на стварите по себе од аспект на нејзиното значење за теоријата на слободата.

За да ги одбегнеме недоразбирањата, треба да нагласиме дека сложенката *позитивна религија* овде не се однесува на некоја селектирана и морално доблесна религија, туку е општа ознака за религиската пракса. Позитивната религија е онаа што била и сеуште е искусствено дадена, социјално и историски присутна во човековиот живот... Таа религија не би била толку

¹¹⁴ Вид. Кант, *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ 1990, str. 7.

критикувана кога не би објективирала систематско нарушување на индивидуалните права и слободи. Всушност, ние не мораме да ја прифатиме онаа јуристички посредувана и непотребно отуѓена фразеологија велејќи дека инквизицијата и верските конфликти го загрозуваат човековото право на живот. Ако тоа право е некаде запишано, би можело да се помисли дека религиозниот фанатизам оди само против некои книги или записи, а не против нешто што е многу поконкретно од декларативното право: тоа е самиот живот. Религиските институции се солидно организирани. Тие се подготвени да го дочекаат човека уште при раѓањето; инсистираат и да го испратат откако ќе умре. Во меѓувреме, религијата се наметнува со безброј прописи, вреднувања и упатства; таа се плетка и во сексуалноста и гастрономијата... Шопенхауер ќе бил попрецизен ако забележел дека токму позитивната религија постојано варира помеѓу болката и здодевноста: тогаш кога не нанесе директна болка, таа е ужасно здодевна. Дадената религија претставува и значаен политички фактор; формите на политичкиот притисок и ден-денес со задоволство се служат со верските стројници. Кант секако сметал дека евентуалната успешност на доказите за Божјото постоење би предизвикала зголемување на верската пресија. Црквата е толку моќна иако во крајна линија се повикува на нешто што е некритичко, сомнително, можеби и сосем фиктивно; кој би ја контролирал нејзината сила кога таа би имала цврсти или егзактни темели? Во одбрана на некаков суверенитет на поединецот, нетеолошката онтологија е мошне практична опција.

Од друга страна, постојат примери кои уверливо ја оспоруваат нужноста на претходниов избор. Земете го предвид Спиноза, или Џордано Бруно. Нивните онтологии се теолошки. Сепак, тоа не им пречело да бидат фасцинантно суверени личности и во теоријата и во праксата. Изгледа дека самата онтологија (независно дали е нетеолошка или спекулативно-теолошки интонирана) претставува доволно добар селектор или услов за дистанцирање од ненужните обреди на верничкиот позитивитет. Често, луѓето од дрвјата не ја гледаат шумата; затоа се корисни споредбите помеѓу почетокот и исходштето на присутните доктрини. За илустрација, можеме да појдеме од Бог како совршено суштество;- оттаму, некои религиозни луѓе стасуваат до правилото дека пред верскиот празник Велигден треба да јадат посен грав. Или, еве друг пример: "Бог е вечна, бесконечна супстанција ... следствено, младите не треба да имаат секс пред да стапат во брак." Помеѓу теистичкиот почеток и практичните прописи фигурираат уште многу членови или методи за обработка на народот; тие се камуфлажата за евидентното *non sequitur*. Но, разликата помеѓу онтологијата и религиозната диететика не е измислена од Кант; таа си постоела од поодамна.

Кога зборуваме за Бог како ствар по себе, ние воопшто не мораме да се плашиме од наметливостите на позитивната религија. Последнава обично нема никаков компетентен контакт со онтолошката идејност на спекулативната теологија.

Ренесанското чувство на слободата и восхитот од преградите на универзумот – тие нешта покажуваат дека онтолошката слобода не мора да се бара само во априоритетот или во трансценденталната субјективност. Нормално, прилично лабава е тезата дека Кант ја презел или ја субјективирал теоријата на слободата од поранешните онтологии или космологии. Кантовото учење за слободата може да се толкува и како антропоцентрично враќање на религиски отуѓениот дух;- можеби ние воопшто не би ја препознале слободата во битието или универзумот кога за неа не би имале своевидна претходна основа или (не)самосвесна претстава. Скициранава дилема се сведува на традиционалната аналогија помеѓу макрокосмосот и микрокосмосот;- притоа, впечаток е дека Шелинг и Шопенхауер понудиле најдобри решенија.

Кант најавува дека соодветната компонента од неговото учење за стварите по себе е единствен начин да се спаси слободата. Би рекле дека комплексот на Спасителот е најнеоснованата работа на светот;- никој никогаш никого не спасил. Стариот маг очигледно додал фина морална реклама на неговата теорија. Но, без оглед на фактот дека Кантовата слобода е идеја на практичниот ум и се однесува на практичното дејствување, таа е сепак само теорија;- конкретните затвореници или заложници навистина немаат аир од Кантовото спасување на слободата. Обично се смета дека ниту докажаниот стварносен херој на доблеста не треба самиот да се фали со својата моралност. Дотолку поневкусно е кога филозофот ќе ја потенцира моралната супериорност на сопствената теорија во однос на сите други можности. Со адекватна примена на доктрината за *Ding an sich* Кант ја спасувал слободата која ја означил и како *ratio essendi* на моралот;- значи, филозофот го спасувал и моралот. Ние имаме неколку теориски забелешки кон Кантовава конструкција иако не сме сигурни дека таа практично заслужува нешто повеќе од една воздишка.

Всушност, говорот за *проблемот* *Ding an sich* изразува само најјавувачка или номинална едност. Реално, тука се работи за многу проблеми или за сложена филозофска проблематика. Иако во својот најголем дел е априорна, мошне веројатна е претпоставката дека секое објавено решение на проблемот на стварите по себе ја игнорирало главнината од аспектите или нијансите на таа проблематика. Нејзиното филозофски најадекватно толкување е сосем сродно со метафизиката на онтолошкиот доказ која се обидуваме да ја објасниме: акцентот не е ставен врз евентуалното просто афирмативно или негативно исходште, туку врз оживотворувањето на филозофијата која е проникната со тие значајни проблеми или размислувања.

Во книгата за *Религијата во границите на чистиот ум*, Кант зборува и против “божемната служба на добриот принцип”.¹¹⁵ Таа формулација за псевдодоблесноста не е применлива само во

¹¹⁵ Вид. исто, стр. 156.

позитивната религија, туку и во најопштиот поглед на човештвото којшто ги инволвира историските, социјалните, економските и политичките димензии... Практично, безмалку секое ограничување на човековата слобода лажно се претставува како функција на некоја повисока доблест. За конфронтација со тие (најчести) антилибералности, претпоставуваме дека не е неопходна трансценденталната филозофија; поефикасни се спротиставувањата во иманентната емпириска сфера. Симптом за подреденоста на објаснувачот претставува хетерономната обврска да ги објаснува причините за својот протест кон што и да е: според правото или праведноста, човекот не е должен за таква постапка. Замислете го јуристичкиот случај кајшто силуваната страна мора да докаже не само дека била присилена, туку и да дава добри причини зошто не го сакала тој однос! Тоа е апсурдно; самото одбивање е сосем доволно. Истата визура треба да важи и во ситуациите на верскиот, политичкиот, социјалниот или сеедно кој друг притисок врз слободата на поединецот. Фактот дека мојата слобода е загрозувана претставува достаточна основа за изгонување на натрапниците. Притоа немам потреба од приложување на теории за слободата, политиката, социологијата или религијата...;- тие евентуални теории би биле *opus supererogationis*.

Со сиот респект кон Кант, луѓето логично не сакаат да ја условуваат својата слобода со несигурниот исход на компликуваните теории за стварите по себе. Чувството и сознанието за атаците врз нашата слобода е јасно и непосредно; еднакво конкретни се и репресионистите, или барем првопласираните од нив. За жал, можностите за успешна пресметка со нив се мошне апстрактни. Оттука, и филозофските решенија по правило ја одразуваат перманентната истоштувачка состојба на безизлезноста. Слободата е најкревкото битие; изгледа дека секој настан остава последици врз неа. Во лимитирањето на нашата слобода, баналностите и примитивизмите заземаат водечка улога. Тие се толку глупави и несовладливи што се смета за срамно да се поплакуваме од нив. А филозофот чувствува дека е способен за многу поголеми дела од оние што му се судбински доделени. Во недостаток на опипливи општествено-историски солуции, се отвора царството на психолошките решенија. Како што Сервантесовиот Дон Кихот, смачкан од мавање, вели дека не требаше да вади меч против луѓе што не се ритери како него, така и филозофот се апстрахира од недораснатите животни пречки и си вообразува некој теориски непријател којшто е многу поголем и навистина достоин: во врска со слободата, таквиот замислен противник е *универзалниот детерминизам*.

При споменувањето на детерминизмот, некои мислителци се чувствуваат како сиот свет да натежнал врз нив. А детерминистичката теорија е изразито фактографска или дескриптивна: таа не внесува никакви измени во постоењето. Човекот и натаму не е само депендирана, туку и активна алка во

каузалниот сплет; апсолутниот детерминизам не имплицира некаков персонифициран универзален детерминатор. Истата онтолошка теорија важи и за грешните и за праведните, и за злосторниците и за судиите... Извесно е дека слободарските доктрини нема што да бараат против универзалниот детерминизам. Тој всушност не е оспоруван ниту со она што најконвенционално се смета за слободно дејствување. Додека реалната негативна слобода зависи од степенот на оддалеченоста или ослободеноста од непожелните делови на каузалниот тоталитет, позитивната слобода ни се зголемува со афирмацијата на оние детерминанти кои соодветствуваат на нашата природа. Со оглед на природните разлики помеѓу луѓето, оттука потекнуваат и диференцираните доживувања на слободата: еден е најслободен во библиотеката, друг во бањата или на стадионот.

Премногу е да се очекува дека во чест на индивидуалната слобода светските каузални текови престануваат да циркулираат. Тие – исто како и нивните сегменти што ни се поблиски и што навистина не засегаат – ниту најмалку не отстапуваат од нужните траектории. Непрецизна е дефиницијата дека слободата е сознаена нужност: сознавајќи ја нужноста на нештата кои дејствуваат против нашата слобода, ние воопшто не стануваме послободни. Во духот на стоичарите, поточно е да се рече дека слободата е *прифатена нужност*. И во таканаречените *слободни* постапки детерминизмите непречено си постојат, но ние некако се наоѓаме себеси во нив и природно се изразуваме низ нив. Скициранава стара и веројатно најлогична концепција за слободата има примарно право да се нарече *онтолошка* бидејќи подразбира максимално уважување на целината на битието. Од глобален и индивидуален аспект, ниту една нужност не е оспорена; слободата на поединецот се состои во оние детерминанти кои добиваат своевиден внатрешен легитимитет.

Можеби Кантовото изолационистичко сфаќање за слободата претставува реперкусија на дубиозната делба помеѓу умот и природата. Во првата забелешка кон третата антиномија од *Критиката на чистиот ум* Кант признава дека трансценденталната идеја на слободата е далеку од тоа што ја сочинува целата содржина на поимот *слобода*; но, филозофот ги сместува другите компоненти на слободата во искуството или психологијата, имајќи притоа стандарден кантовски однос кон тие сфери. Дотолку полошо за трансценденталната филозофија ако единствената трансцендентална идеја за слободата е Кантовата синтагма за *апсолутниот спонтанитет*. Во случајов, спонтаното може да се преведе и како дејство *по себе*, или *според себе*.

Спекулативните теологии беа поблизу до вистината кога дефинираа дека Бог постои *per se*, одошто кога велеа дека Бог *дејствува* по себе. Имено, онтолошкиот Бог е сфатен како апсолутен тоталитет што постои според себе токму затоа што неговиот поим не дозволува ништо друго според кое Бог би постоел. Божјото егзистенцијално посебство е во тесна врска со таканаречениот *тополошки доказ* за Божјата едност: апсолутот не

остава место за други нешта. На тоа ниво, Бог е најсличен на Парменидовото битие; тој е опишуван и како несоздадена и нетворечка природа. Штом ќе се рече дека Бог *дејствува* по себе, кон неговиот поим сепак се подразбира извесна детотализација, а таа е последица на делбата помеѓу Бог и она што треба да биде сторено од него. Од назначениов аспект, дури ниту Бог не дејствува апсолутно по себе, туку во онаа мера во која е дејствен губи од својата апсолутност и се отуѓува во креацијата. За илустрација, земете ја теологијата на Лајбниц според која Бог го координира создавањето на светот имајќи ги предвид чистите можности на нештата. Дури и Божјата дејност не е апсолутно спонтанa туку е определувана со нужните предзнаења кои – пренесени на човечкото рамниште – најмногу би одговарале на провереното искуство.

Во корист на Божјиот асеитет несомнено зборува можносната и сознајната сеопфатност на највишото суштество. Логична е претпоставката дека во полза на човековата (во никој случај онипотентна) слобода би одела максималната можна сознајна координација, која следствено ги инволвира и емпириските и психолошките елементи. Тој когнитивен прогресивизам се насетува и во Кантовиот категорички императив: максимата на поединечната волја има тенденција кон морална согласност со сите умни суштества. Меѓутоа, впечаток е дека слободата кај Кант се движи во погрешна насока. Кантовски слободни сме ако можеме од себе да ја започнеме низата на промени или состојби. (А можеби сме послободни ако од себе ја започнеме својата постојаност или неменливост: Сенека велеше дека е голема работа да можеш секогаш да бидеш истиот човек.) Како и да е, дилемите се фокусирани на значењето на одредбата “од себе”: од што стартуваме тогаш кога велиме дека поаѓаме од себе? Желбите се познати. Ние сакаме да се идентификуваме со најдоброто од нас, со нашата културно најбогата или најквалитетна верзија. Арно ама, жртвите на нашите лоши или нељубезни постапки ќе речат дека таа доблесна селекција не е најверната претстава за нашиот персоналитет. Усогласувајќи ги мислењата, стасуваме до нашата најопфатна автоперцепција; таа би морала да биде најреална. Воедно, таа е извонредно компликувана. Со оглед на последново нејзино својство, еднострано се не само вредносно позитивните или негативните ставови за човековата природа, туку и многу други забавни концизности што во тој контекст се кажувани. Поради истата човечка компликуваност, ние често не ги знаеме следните конкретни практични изрази на нашата природа, но тој проблем спаѓа во неодминливите неизвесности на животот.

Како што некои револуционери ја афирмирале слободата нихилирајќи ги луѓето, така и Кант при спасувањето на слободата го загубил слободниот човек. Тој сосем му пропаднал во бездната на несфатливата посебност. Трансцендентално слободниот не смее да постапува според својата душа бидејќи трансценденталноста е на некој мистериозен начин целосно

дистанцирана од психолошката сфера. Во склад со трансценденталната идеја на слободата, човекот не смее да дејствува ниту според сопствените искуства;- претходните каузални низи би ја демантирале апсолутноста на одсебниот почеток на промените. Забрането е да се идентификуваме со својата емпириски посредувана умност, или со оние поранешни или досегашни низи на настани за кои сме верувале дека позитивно нè определуваат. Искуството и душата ни се избежувани; нашиот спонтанитет потекнува од така дестилираниот чист ум и ние наводно постапуваме според себе само тогаш кога го послушуваме него. Во споредба со Кант, филозофијата на Јаството оправдано ја сфаќаше субјектноста или интелигенцијата во поопфатна смисла; така барем теориски беше запрено исчезнувањето на субјектот на слободата. Трансценденталната ниhilација на Јас ја забележал и Шопенхауер;- тој го сугерирал нејзиното најприродно, емпириско надминување.¹¹⁶

При повикувањето на идејата на слободата често се прави една мошне поучна грешка. Првично се констатира дека слободата на злосторникот е нужен услов за неговата одговорност или виновност. Меѓутоа, апсолутниот детерминизам (доколку е земен како антипод на слободата) сепак не е јуристички релевантно оправдување за никого. Како низ секој човек, и низ злосторникот провејуваат бескрајните каузални сплетови на детерминантите. Само што кај него (за разлика од случаите на чесните луѓе) практично се експонирале детерминантите на злото, и затоа тој е виновен, а другите не се. Во есејот *За слободата*, Лајбниц бриљантно забележал дека слободните постапки се токму оние чии детерминанти се протегаат *ad infinitum*. Ако во одбраната на обвинетиот не можеме да дадеме конкретна, блиска и доволна причина која го натерала кон злосторството онака како што би го натерала секој друг човек што би се нашол во таа ситуација, тогаш на обвинетиот не му е допуштено да се изговара со принуденоста. Вистина е дека криминалецот не можел да не го стори злото;- но, некој друг (стварно или хипотетички) можел да им одолее на малициозните предизвици. Затоа тој е чесен, а првонаведениот – виновен. Обвинителот не вели дека злосторникот можел да постапи поинаку, туку дека поинаквата постапка можела да биде сторена (од некој друг). На светот не би имало ниту една осуда кога таа би била условена од доказот дека обвинетиот дејствувал *апсолутно* спонтано или според некоја својост што е сосем изолирана од надворешните влијанија.

За заштита од екстериорната агресија (без оглед дали таа потекнува од презентната религија или има поинакви одредници), поединецот и теориски и практично бара своевидна интактибилна самобитност. Таа тенденција може да се проследи кај Декарт, Кант, Фихте, Шелинг, Киркегор... Дискутабилен е степенот до кој субјектот смее да се повлече во трансценденцијата. Еминентната онтолошка закана се состои во празнината, или во ситуацијата

¹¹⁶ Вид. *Svet kao volja i pretstava* II/2, "Grafos", Beograd 1984, стр. 18.

кога трансценденталното его би морало да ги евоцира зборовите на Гете и Штирнер: “Јас својата работа врз ништо ја поставив”. Реална е претпоставката дека некои законитости ја спречуваат целосната самонегација на субјектот. Меѓутоа, она што ќе биде спасено од редукцијата (на пример, априорните услови на сознанието како потенции без било каква актуализација) веројатно останува сосем апстрактно, униформно и многу понедостојно за почит одошто е човекот во неговата развиена форма. Последнава дава неспоредливо повеќе простор за спецификите на индивидуацијата. Аналогно на онтолошкиот доказ, нашето *по себе* е тоталитет, а не само априоритет.

Колку и да не сакаме да биде така, слободата е релативна категорија. Ние немаме апсолутно наше себство, па оттука немаме ниту апсолутно свое посебство или споредсебство. Но, ако субјектот стремеж кон целосна приватизација на сопствениот тоталитет наидува на релативизации, туѓите посегања по тој тоталитет се дотолку повеќе неоправдани и бесмислени. Од констатацијата дека човекот никогаш не е сосем свој не следува дека тој е (или треба да биде) туѓа сопственост.

Посебноста на секој човек е евидентна и егзактно докажлива. Еден таков аргумент се среќава толку фреквентно што веќе сме заборавиле да го третираме како доказ. Станува збор за физичката или телесната различност. Независно што некои велат дека се истомисленици, духовно сродени или една душа со другите, телесната посебност си останува неначната. За среќа или несреќа, телото е природен демант на теориите за човековата независност. Тоа е неспорно зависно во прв ред од древните елементи (вода, воздух, земја и оган, односно светлина и топлина), а потоа и од нивните бројни деривации или следства. Природата не дозволува да бидеме апсолутен каузален почеток на што и да е. Во традиционалните филозофски медитации за *natura naturans et natura naturata*, поимот *природа* е сфатен во најопфатна смисла. Кант го стеснил значењето на тој поим и оттаму се фатил за опцијата дека умот е неприроден, вонприроден или натприроден елемент којшто има историска задача да ја покори природата и да ја реализира своето право над неа. Така почнале да се случуваат чуда.

Во својата најјасна и најприфатлива делница, Кантовото учење за стварите по себе бешеознајна тавтологија. *Mutatis mutandis*, таа вистина претходно се среќава и кај Беркли. Ние можеме да сознаваме само низ призмата на сопствените когнитивни потенцијали; не можеме да знаеме какви се стварите по себе ако нивното “по себе” подразбира согледба која е независна од нашите сознајни способности. Во рамките на нашите сознајни капацитети, нештата не можат да се јават поинаку одошто како феномени или ствари за нас. (Не се знае дали Кант бил поврзан со прочуената *Cosa nostra*.) Сознанието го симнува од стварите индексот на непознатото и ги промовира во пред-мети, предочености или претстави. Да претпоставиме дека Кантовата дихотомија е комплетна: универзумот се состои само од ствари по

себе и ствари за нас. Тогаш, проширувањето на едната сфера нужно имплицира стеснување на втората. Гносеолошкиот идеал е токму апсолутната феноменализација на сите ноуменони. Ама и во тој случај, сознанието (не на она *an sich* како такво, туку на она што било ноуменон) подразбира проширување на хоризонтите, а не нивно стеснување. Од своја страна, идејата за апсолутното себство или спонтанитет на неапсолутното суштество како да се потпира на увидот дека немаме основа според која ништото по себе би го сметале за поинакво од ништото за нас.

Неапсолутноста е етимолошка консеквенца од поимот на трансценденцијата. Терминот *trans-cendere* потенцира оностраност или другостраност (што е спротиставена на оностраноста), но не и апсолутност или сестраност. Идејата на трансценденталната слобода би можела да биде услов или идеал. Како човекот апсолутен спонтанитет, таа е толку несфатлива и противречна што не може да извршува ниту една од сугерираните функции. Кога проблемот на слободата се разрешува во тоталитетот, нам сеуште не ни се јасни конкретизациите на самосвојното дејствување. Меѓутоа, таа нејасност потекнува од обилноста на теориските можности. Напротив, нејасноста на исходистето од некој наш трансемпириски и транспсихолошки (а сепак) апсолутен спонтанитет си има други причини за кои веќе доволно говоревме.

Како антрополошка концепција за слободата, соодветноста на облиците на интеракција е бездруго пологична од идејата за апсолутниот спонтанитет. Кант запишал дека промената е поим што може да биде изведен само од искуството.¹¹⁷ Значи, во трансценденталната идеја за апсолутниот почеток на низата на промени не спаѓаат и самите промени, туку само почетокот којшто е дистанциран од она што со него е започнато.

Глобално кажано, изгледа дека идејата за апсолутното постоење спаѓа во традиционалната онтологија, додека идејата за апсолутното спонтано дејствување е поблиска со позитивната религија. Првата обично го сфаќа Бог како битие, втората како Создател којшто сепак перманентно постои, праведно суди и спасува. Моралот што резултира од претпоставената егзистенција на второнаведениов Бог во многу нешта би се разликувал од моралот што настанува без таа претпоставка.¹¹⁸ Уверени во семоќниот праведник, луѓето би биле посмели и нагласено безгрижни. Тогаш би требало да размислуваат само за праведноста, а не и за компромисот помеѓу неа и опстанокот. Впечаток е дека постоењето на моралниот Бог ги секундаризира идеите на слободата и бесмртноста: адекватно применети, тие се Негови следства. Од друга страна, доказот за Бог како битие не внесува особени возбудања во стандардната етика.

Иако со *Општата историја на природата и теоријата за небото* всушност изложува нетеолошка космогонија, Кант сепак под терминот *Бог* главно разбирал апсолутен творец на светот и

¹¹⁷ Вид. *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 32.

¹¹⁸ Вид. исто, стр. 386.

личност која ќе умее да ги среди работите. Согласно со својата теорија за феномените и ноуменоните, Кант не поаѓа од онтолошкиот Бог којшто постои *per se*; филозофот исто така не се обидува да докаже дека моралната доблест на Бог е консеквенца на тој супериорен онтолошки статус. Кантовиот морален Бог е постулиран без теориско втемелување;- Кант не ја признава фундаменталноста на онтолошкиот аргумент.

Формулацијата *онтолошки доказ за Бог* (којашто поради потребната концизност во моментот ќе ја претпочитаеме во однос на поопширните сентенци) може да се толкува со различни проблемски акценти. Човекот тргнува од она што му е поинтересно или од она за кое верува дека му е јасно и познато, па оттаму си ги објаснува и останатите нешта. Нормално, мисловниот развој за секој од поимите (или идеите) на примернава синтагма може да даде нова светлина за интерпретација на другите. А тие нема да ја проголтаат, туку учтиво ќе ја вратат со соодветни модификации што сигурно не ќе бидат дестимулативни... Таквата постојана мисловност би била еминентно филозофска и нехумано бесконечна. Духовноста обично не претерува во следењето на скицираниов инфинитистички метод. Најчесто се поаѓа од еден поим, оттаму се експлицираат некои други, се изведуваат неколку консеквенци, и точка. Говорејќи за *онтолошкиот доказ за Бог*, навидум најјасен е поимот *доказ*. Но, потеклото на таа (за подлабоките истражувања веќе дискутабилна) јасност лежи во сетилните и егзактните области кои немале контакт со метафизиката;- затоа е мошне спорно кога конвенционалните фаворити на аргументацијата ќе бидат пренесени во првата филозофија. Впрочем, доказот е посуптилен доколку артикулира повеќе релевантни елементи и нијанси. Априори е евидентно дека најсуптилниот доказ би бил мисловно најквалитетен. Меѓутоа, со безмалку иста сигурност се знае дека таквиот доказ во праксата би бил целосен инвалид, бидејќи никој не би умеел да ги дооди неговите аргументативни патеки.

Градејќи го ставот за неможноста на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог, Кант во прв ред калкулирал со поимот *доказ*. Вториот акцент паѓа врз Бог; она "онтолошки" е дури на трето место и како да нема особено значење. Впечаток е дека во кантовски толкуваната синтагма за *онтолошкиот доказ за Бог*, умските поими *битие* и *Бог* не само што не се идентификуваат (макар и во контекстуалниот миг), туку тие не функционираат ниту за меѓусебното објаснување или појаснување. Без оглед што станува збор за *онтолошки доказ за Бог*, сегментите во кои Кантовиот Бог е третиран како битие се добро покриени од сфаќањата за Бог кои се сродни со позитивната религија. Иако Кант ја признал широчината на онтолошкиот аргумент, не покажал желба да учествува во неа.

Во *Критиката на моќта на судењето*, филозофот проговорил за "онтолошкиот доказ во вистинската смисла на зборот".¹¹⁹ Кант

¹¹⁹ Вид. Кант, *Kritika moći suđenja*, BIGZ 1991, str. 360.

притоа ја имал предвид аргументацијата за постоењето на битието, а не онтолошкиот доказ за Божјата егзистенција. Така се наметнува претпоставката дека кога вториов доказ бил предмет на *Критиката на чистиот ум*, Кант сепак не го разгледувал онтолошкиот доказ во вистинската смисла на зборот. Затоа некои аргументативни линии не го добиле должното внимание. На пример, Парменидовата афирмација на битието која се развива низ побивањето на онтолошкиот нихилизам претставува мошне игнорирана солуција, иако сиот историјат на онтолошкиот доказ (теолошки или не) всушност го следи нејзиниот дух. На крајот од *Трансценденталната аналитика* Кант скицира извесна нихилологија, но чесно и невнимателно го кажува своето мнение дека таа нема посебна важност и дека само “можеби изгледа потребна за потполноста на системот”.¹²⁰

Како посредна реплика кон антинихилистичката верзија на онтолошкиот доказ би можела да се земе една Кантова инспиративна дистинкција. Имено, во првата *Критика* филозофот укажува на разликата помеѓу свеста за постојаната претстава и свеста за нешто постојано во претставата.¹²¹ Оправдано е посочувањето дека од трајноста на претставата до докажаноста на Бог фигурираат немалку етапи. Постојаноста на претставата не имплицира дека помеѓу согледуваните објекти (или како нивно сеопфатно осмислување) се наоѓа нешто чија перманенција ги апсолвира разновидностите на оној начин што му доликува на Бог. Од своја страна, и критицизмот инкорпорира повеќе чекори што ја условуваат можноста за патемни грешки и пропусти.

Во Кантовата филозофија Бог е постулат, и тоа нужен постулат на практичниот ум. Кон таа ситуација, верниците протестираат против *постулативниот* карактер на Бог; атеистите ја критикуваат сугерираната *нужност* на славната поставка. При општиот преглед на Кантовата концепција, навистина е интересен фактот дека на постулираниот морален Бог му е припишана онаа *нужност* која е сосем порекнувана во врска со онтолошкиот Бог, иако последниов – бидејќи не мора да биде личност и да ги исполнува моралните обврски – бездруго бара помалку услови и како таков е поверојатен. А за кантовските потреби на практичниот ум, поставувањето на универзалниот праведен расплет би го постигнало истиот ефект како и постулираниот морален Бог, чијашто *нужност* токму затоа не е непоколеблива.

Според човечните сфаќања за достоинста, моралната улога на Бог не е недостојна за највишото суштество. Мнозинството од луѓето кои веруваат во Бог претежно се мотивирани од праведноста што од него ја очекуваат, или од среќата што би била последица на таа праведност. Кога егзистенцијата на хуманистички суперлативниот Бог би била докажана, не би имало причина поради која тој Бог не би присуствувал во сите теориски и практични области. Со формата што била избрана од Кант

¹²⁰ *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 217.

¹²¹ Вид. исто, стр. 29.

(постулирање на недокажливото), парцијалноста на Божјото учество не предизвикува противречност. Критицизмот на Кант го одредува местото на Бог во филозофскиот систем, а не местото на филозофскиот систем во Бог. Тешко е да се пресуди дали одбраната на второво гледиште изнела подобри аргументи. Сигурно е дека класичните филозофски опции што настанале после Кант не страдале од недостаток на мотиви.

2.2. Онтолошкиот доказ во Ich-Philosophie

Големата почит кон филозофијата може да резултира со претставата во која филозофиите се јавуваат како мирно, величествено *cosvezdie*. Мислителите коегзистираат, тука се и никаде не одат. Многу подинамична (покомуникативна, поисторична) е концепцијата која подразбира примопредавање на универзалните сознанија онака како што, на пример, атлетичарите си ја разменуваат штафетата. Второскицираниов пристап кон филозофијата го активира прашањето за наследникот на одреден еминентен филозоф. Огромното наследство провоцира бројни претенденти; - кој е вистинскиот наследник на Кант?

Претходново протичко прашање е увод во конфликтот на критериумите. Како би го препознале следбеникот на Кант; што треба тој да наследи? Дали бараниот човек е најкантовскиот кантовец, тој што го интерпретирал Кант онака како што и филозофот од Кенигзберг се сфаќал себеси? Кант не посочил таков наследник. Можеби бараниот мислител е тој што со максимално уважување на Кант развил најкритички, најсуспекционистички однос кон традиционалната метафизика? Или станува збор за најревностниот моралист? Дали за да биде Кантов наследник на филозофот му е доволно "само" да го одржи извонредното ниво на филозофирање, независно од евентуалните тематски отстапувања од системот на Кант? Има логика и во хипотезата дека најдостојниот следбеник на авторот на трите критики е човекот што е најуспешен во согледувањето на слабостите на Кантовата филозофија. Треба да се испита и легитимноста на претпоставката дека во соодветниот историско-филозофски период, наследникот на Кант е мислителот што се наоѓа во фокусот на филозофските интересирања; тој е актуелниот носител на пулсот на филозофијата, независно од евентуалниот пиетистички или критизерски однос кон Кант.

Различните критериуми резултираат со различни солуции. Едни велат дека наследникот на Кант е невозможен; други дека е непознат. Трети мерила сугерираат дека тој човек воопшто не мора да се бара во германската филозофија од епохата на Гете, туку можеби дејствува во сосем поинаква култура. Најверојатно, богатството на Кантовата мисла е преголемо за еден наследник; мнозина работеле и понатаму ќе работат со кантовската инспирација. Тематски, тука сме ориентирани кон најконвенционалната линија од германската класична

филозофија.* Како непосреден следбеник на Кант ја фокусираме Јас-филозофијата, односно проектот на Ј. Г. Фихте и младиот Шелинг. Однапред сметаме на согласноста дека таа опција е онтолошки или метафизички релевантна; повеќе ќе зборуваме за некои специфики на таа релевантност. Општото филозофско искуство доволно укажува дека многу важни теми ќе мораат да бидат негибнати или само патем споменати. Сепак, глобалното воспитано прифаќање на можноста и потребата од подлабоки стриктно проблемски и историско филозофски истражувања го нема истиот вредносен статус со развиената студија во која и насоките кон неинволвираните нешта веќе станале солидно назначени.

2.2.1. Спецификациите на трансценденталното гледиште

Најчесто, разликата помеѓу внатрешното и надворешното е директно или аналогиски просторна, а не е каузална или генетичка. Ако при објаснувањето на внатрешното или надворешното калкулираме со доволно време и, следствено, имаме предвид подолга причинско последична низа, обично видуваме дека она што е внатрешно било надворешно, и обратно. Во антихегеловскиот обид да ја спаси индивидуата од циркуларноста на нештата, Киркегор имал фасцинантни хуманистички остварувања и барем исто толку аргументативни тешкотии при укажувањето дека во човекот постои нешто внатрешно кое никогаш не може да биде надворешно. При сета условност на дистинкцијата помеѓу интериорното и екстериорното, сепак се вели дека филозофијата е себезадлабочување на мислата, при што најквалитетните филозофски правци се оние кои постигнале најмногу во утврдувањето, излагањето или решавањето на за нив инхерентните проблеми. Констатираново бездруго важи и за трансценденталната филозофија. Но, таа има еден антипод или надворешен проблем којшто не може да биде сведен на обичајните притисоци врз слободното мислење, туку инволвира и значајни теориски увиди.

Уште од своите зачетоци кај Рене Декарт, трансценденталната филозофија е соочена со проблемот на позитивната религија. Веројатно, неискоренливи се лошите мненија според кои патот до Бог или душата не смее да се одвива низ самостојни медитации, туку мора да биде сврзан со општествениот консензус, со институциите, богоугодната облека и

* Нормално, и тука се можни разидувања. На пример, во поглед на взаемното уважување и соработка, се чини дека историско-филозофската линија од Кант кон Шопенхауер не води преку Фихте и Шелинг, туку како медијатор го има Готлиб Ернст Шулце. Исто така, досегашната историја на филозофијата изнела повеќе комплименти одошто аргументирани валоризации за местото на Саломон Маимон во трансценденталната филозофија. Секако, книгата на Роман Козловски за *Саломон Маимон како критичар и следбеник на филозофијата на Кант* (објавена во Познањ, 1969 година) заслужува сериозно внимание.

кујна... Ако се признае апсолутната сувереност на субјектот, сите обредни декорации на религијата стануваат непотребни, а токму тие претставуваат најсилен медиум на теистичкиот притисок врз субјективитетот.

Со вака поставената дилема, одговорот е сосем јасен: слободата на мислењето не смее да биде уништувана или ограничувана од она што Кант (во *Религијата во границите на чистиот ум*) го констатира како *поповштина*. Меѓутоа, проблемот со трансценденталноста и објавената религија може да биде поставен и поинаку, при што вторава не би била поистоветувана со институционалната верска репресија. Напротив, во класичната двојба на вистините на умот и откровението, последново може да придобие поголема почит и значење. Таа можност не е монопол на христијанството, туку има сосем универзален карактер што е независен од конкретната религија, а можеби и од религијата во целост. Познато е дека терминот *откровение* се користи и во вонрелигиски контекст.

Фихтевиот бргу напишан *Обид за критика на секое откровение* всушност не поаѓа од откровението, туку од трансценденталната подготвеност за неговата рецепција. Зошто тој обид бил сметан за кантовски дури и од страна на самиот Кант? Од многуте можни одговори на прашањево, го акцентираме повикувањето кон *Критиката на чистиот ум* и таму изложените побивања на онтолошкиот, космолошкиот и физикотеолошкиот доказ. Фактички, тие три докази формираат една група на која според иманентните правила ѝ недостасува четвртиот член.

Според Кант, само онтолошкиот доказ е целосно априорен. Космолошкиот доказ е прикриен онтолошки колега којшто барем во таа криенка се повикува на некое искуство. Физикотеолошкиот аргумент апелира на вишата планомерност која наводно е експонирана низ сиот емпириски свет. Значи, имаме комплетно априорен и делумно априорен доказ за Божјото постоење; по нив следи емпириско-универзалистичкиот аргумент. Она место што останува е резервирано за парцијално искуствениот аргумент или доказот за Бог којшто ексклузивно се појавува или објавува во светот. Со други зборови, се работи за епифанијата како доказ. Во споменатата книга, Фихте ѝ го доделува само статусот на можност.

Кант лично се заложил за излегувањето на Фихтевото дело иако тоа обработува тема на која и Кант аспирирал. Филозофот разумно сметал дека ако двајца говорат на иста тема, предноста е кај тој што настапува како втор. Човекот секако не би му помагал на тугото дело кое би го проценил како поквалитетно од своето. Кога ја прегледал *Versuch einer kritik aller Offenbarung*, Кант сигурно се израдувал; неговата *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* бездруго претставува поквалитетно остварување.

Обидот за критика на секое откровение ја одразува традиционалната германска амбициозност. Без оглед дали објавата ја дефинираме како исполнување на богонадежните очекувања, суштествено позитивно изненадување или

фокусираност на смислата – нејзините можни приватни или емпириски разновидности се недогледливи. За излегување од преобилноста на можните субјективни пресвртници или нешта на кои им даваме особено значење, мислителот мора да претпостави релативно униформистичка одредба на откровението, т.е. да ја игнорира максимата за *чудните* патишта Господови. Но, уште почуден е Фихтевиот обид за *дедукција* на религијата, наспроти уверувањето дека индуктивниот метод е посоодветен за нејзиното изучување. Впрочем, од што би можеле да ја изведеме религијата? Социјалните и историските основи даваат повеќе ефект во објаснувањето на некој конкретум на религијата одошто за неа во целост; освен тоа, социо-историските експликации се доминантно емпириски. Изгледа дека Фихте уште во промотивната книга го имал предвид гледиштето на несудениот тоталитет. Подоцна тој зборува за гледиште од кое сè може да се изведе;- така, границите на учителот се неспорно одминати. Кај Кант често среќаваме гносеолошки огради или констатации дека според својата природа, некои тематски објекти не се достапни за априорното сознание. Фихте веројатно сметал дека неговите солуции за проблематиката *ding an sich* му овозможуваат и надминување на двојството помеѓу априорното и апостериорното.

Шопенхауер накусо го претставил Фихте како зголемувачко огледало за Кантовите мани.¹²² Фихте сепак сторил нешто повеќе од она што му е припишано со претходнава квалификација. Меѓутоа, и со неа е признаено дека Фихтевите размислувања имаат своевидни кантовски основи;- ќе разгледаме некои од нив.

Во прв ред, Фихте е следбеник на Кантовото преценување на идејата за слободата. Кантовото побивање на идеализмот што е изложено во второто издание од *Критиката на чистиот ум* било повеќе охрабрување одошто опомена за подоцнежниот систем на Фихте. Под несмасната сложенка “материјален идеализам” Кант ги подведува Декарт и Беркли: едниот наводно застапувал проблематичен, а другиот догматски идеализам. Притоа Кант сторил неколку неправди кон обајцата мислителите. На пример, Декартовото *Ego sum* е сведено на емпириско тврдење; Хусерл коректно ќе го поправи Кант велејќи дека Картезиус е откривачот на трансценденталниот мотив. А што се однесува до Беркли, неговото *myself* (*spirit, soul*) вон кое е невозможно да се замисли постоењето на стварите - не беше протолкувано од Кант како духовна опфатност (или како Апсолутното Јас од Фихтевото *Учење за науката*), туку како материјален емпириски објект којшто залудно и солипсистички претендира на целината. Наспроти претходниве карикатури (што самиот ги произвел), Кант го поставува трансценденталниот идеализам, а со него и идејата на слободата. Таа во *Критиката на практичниот ум* е означена како *клучен камен* на целата градба на умскиот систем.

Стандардно се смета дека праксата содржи нешто повеќе од самото мислење или сознавање. Стварната совршена држава

¹²² Вид. Шопенхауер, *Етика*, “Култура”, Скопје 1998, стр. 248 и тн.

бара исполнување на поголем број услови одошто нејзината теориска верзија. Ако посакуваното е несознатливо или дури незамисливо, дотолку потешко ќе се оствари во практичното дејствување. Кант не дава искусствени примери за реалитетот на трансценденталната слобода, туку ја сместува во ноуменонската сфера на Јас. Така е оставена шансата со евентуалното комплетно самосознание или себемислење да се апсолвираат и оние доблести на слободата кои беа недостапни поради нејзиниот ноуменонски карактер.

Според Кант, мислењето е главно условено од непротивречноста; сознанието има неодминливи обврски кон сетилната согледба. Само, Аристотеловата одредба на метафизиката како мислење на мислењето убаво потсетува дека и мислењето може да биде предмет на сознанието;- првенствено таа можност зборува против непробојната дистинкција помеѓу мислењето и познавањето. Ние можеме да замислиме нешто што треба да биде;- но, ако нашето Sollen не е преамбициозно, истото понекогаш можеме да го создаеме како остварено. Комбинациите помеѓу постоечкото и потребното се среќаваат во секој миг од човековиот живот: затоа е сомнителна доктрината во која теорискиот и практичниот ум би морале и по сто пати во минута наизменично да ги пројавуваат своите функции. А заедно со дихотомијата на теорискиот и практичниот ум се разликува и делбата помеѓу конститутивната и регулативната употреба на умот.

Наспроти мнението дека хипостазирањето е поврзано со конститутивната употреба на умот, факт е дека во историјата на филозофијата токму препорачуваната регулативна употреба на трансценденталните идеи се престорива во евидентна хипостаза. Всушност, делбата помеѓу конститутивното и регулативното спаѓа во Кантовите најпроблематични дистинкции. Без правила или закони не постои никаква конституција, туку можеби само аморфност или хаотичност. Не е бесмислен говорот за конституирање на регулативите и регулирање на конституцијата. Уште положична е забелешката дека ако сакаме смисловно да ограничине некоја моќ, никако не смееме да ѝ го дозволиме пропишувањето на законите или правилата. Штом ја афирмираме таа умска регулативност како надредена на природата, тогаш веќе сме ја преферирале зададеноста во однос на даденоста, и не е изненадувачки ако последнава биде генерално игнорирана. Во 1797 година Кант изјавил дека Фихтевата Wissenschaftslehre е сосем неодржлив систем кому целосно му недостасува материјалниот момент на сознанието.¹²³ Впечаток е дека истата материјалност ја нема ниту во Кантовото учење за слободата. Ако таа трансцендентална идеја може да биде темелник на мисловниот систем, зошто би ја задржувале само во моралната сфера? Кантовите одговори на прашањево не биле уважени од Фихте. Тој

¹²³ Вид. Кант, Трактати и писма, „Мысль“, Москва, 1980, стр. 624-6.

сметал дека создава примарна филозофија на слободата или наука која е апсолутно проникната со таа значајна идеја.

Сите мислителите од германската класична филозофија калкулирале со поврзаноста на проблематиките на слободата и стварите по себе. За жал, слободата е мистерија; низ нејзините лавиринти сеуште талкаат немалку дезориентирани луѓе. Да се објаснува *Freiheit* со *Ding an sich* и обратно – тоа е објаснување на таинственото со загадочно. Сепак, во врска со дејствувањето (на кое не мораме да му ги придаваме термините *слободно* или *според себе*) постои една мошне солидна експланативна линија на која веднаш ќе укажеме.

Дали Јас постапува(м) според себе или според нешто друго? Оваа дисјункција како да е создадена за Аристотеловото учење за доблесната средина. Фихте не го прифатил тоа здраво емпириско гледиште. Тој ја протежирал апсолутната слобода на Јас, и затоа му било најприродно решението во духот на онтолошкиот доказ. Јас е она од кое ништо поголемо не може да биде замислено или, како што забележува Фихте – Јас има апсолутен тоталитет.¹²⁴ (Прашање е дали апсолутниот тоталитет е нешто што може да се има, или пак може само да се биде...) Како апсолут, Јас е слободно бидејќи не постои ништо друго според кое би било, или од коешто Јас би било детерминирано. Околу прашањето за апсолутноста на Фихтеовото Јас, мислењата се поделени: Фихте сметал дека Јас е апсолутно, сите останати филозофи го делеле спротивното мнение. Шегата на страна: релациите на Јас со тоталитетот означуваат битен аспект од третманот на проблематиката *Ding an sich* во *Philosophie-Ich*. Сродно со *Критиката на практичниот ум*, Фихтеовото претпочитање на дејствувањето повеќе успева во однос на ноуменалната страна на Јас одошто во дилемите за интеракцијата помеѓу Јас и тоталитетот.

Имено, универзализацијата на теоријата за стварите по себе подразбира своевидна реификација на универзумот. (Хајдегер со нему својствената генијалност поучува дека во синтагмата *ствар по себе*, поимот *ствар* е земен во најопшта смисла.¹²⁵ Меѓутоа, постојат поими што се етимолошки и конвенционално попригодни за највишата општост. Згора на тоа, ако сложенката *по себе* ја сфатиме онака како што филозофите најчесто ја употребуваат – како дистинктор од она *за нас* – тогаш е сосем докажано дека во изразот *ствар по себе* терминот *ствар* не е употребен во најопшта смисла: поопшта е варијантата што ги опфаќа и феномените и ноуменоните.) Во Кантовиот критицизам, и Јас и Бог се барем терминологски еднакво претставувани како ствари. Против таа реификација, дејствувањето е колосално решение. Ако дуализмот на феномените и ноуменоните беше разбирлив во врска со стварите, истиот дуализам има многу поголеми тешкотии со пласманот во процесите, а особено во иманентните процеси.

¹²⁴ Вид. Fichte, *Učenje o nauci*, BIGZ 1976, str. 27.

¹²⁵ Вид. Hajdeger, *Mišljenje i pevanje*, "Nolit", Beograd 1982, str. 104-129.

Притоа не е суштествено дали се работи за активно или пасивно дејствување (трпење).

Тука веќе смееме да се повикаме на примерите што можеби не се академски, но затоа се доволно илустративни. Јас одам во продавница и купувам леб. Можам да претпоставам дека ако се апстрахирам од мојот начин на согледување на продавницата и лебот, она што ќе остане би го означувало нивниот апсолутен објективитет: тие би биле ствари по себе. Од друга страна, таа апстракција ми е неизводлива кога се во прашање моите дејства. Несфатливо ми е како покрај моето одење кон продавницата, давање пари и земање на прехранбениот продукт, некако паралелно можат да постојат и тие процеси *по себе*: моето одење по себе, давање и земање по себе. А ако тогаш имам и забоболка, дефинитивно знам дека не постои никаква забоболка по себе: мојата забоболка е само за мене и воопшто нема ноуменална страна. Глобално се наметнува патетичната вистина дека човекот е по себе токму кога е со својата болка;- древните религии не треба да се потценуваат.

Накучо, практичното дејствување се конфронтира со тоталитарната реификација. Нашата автентична активност покажува дека светот не се состои само од ствари, туку и од процеси. Кантовски кажано, моралниот закон во мене (и за мене) ги одредува моите акции и притоа е сигурно дека тој закон не е само изветвен или непрепознатлив одраз на некој морален закон по себе којшто постои независно од мене. Кај Кант, практичното дејствување е она во кое моралноста триумфирала над стварноста. Прашање е до каде можеме да одиме со процесуалистичкото потиснување на стварите. Ние сме го суспендирале проблемот *Ding an sich* ако докажеме дека стварите не постојат или дека името на секој предмет е само лажлива, вкочанувачка етикета која сведочи за нашето статичарско предметување на динамичните процеси. Во својот *Систем на трансценденталниот идеализам*, Шелинг потенцира дека задачата на таа филозофија начелно се состои во спиритуелизацијата на светот, или во претставување на материјалните појави како процеси или закони на мислата.¹²⁶

Фихте безрезервно го пропишува активизмот на субјектот. Вистинската наука е онаа кајшто светот е поставен од Јас и за Јас. Штом Кант го востановил априоризмот во една таква деликатна сфера како што е моралната, истиот правец без многу труд ги освоил и другите области. Во полза на теориското кантовско мотивирање на Фихтевиот систем, посебно место зазема таканаречената *трансцендентална дедукција на категориите*.

Многу маки во филозофијата потекнуваат од избрзаната конклузија дека она што го овозможува искуството не може да биде дел од самото искуство. Повеќе внимание заслужува тезата дека секоја можност е консеквенца од стварноста. Дури и во случаите на имагинарните можности, мисловната реалност на

¹²⁶ Вид. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, "Naprijed", Zagreb 1965, стр. 24.

субјектовото вообразување може да се земе за темел на така изведените можности. А имајќи ја предвид емпириски конфирмираната стварност, нештата стануваат уште појасни. Можноста што е дедуцирана од стварноста на предметот ниту за момент не ја пречекорува темпоралната одреденост на истиот објект. Тој закон важи и за стварите и за процесите. Тетраткава постои;- следствено, таа може да постои. Но, оттука не следува дека таа можела да постои и пред да биде создадена (или стварна) или дека таа ќе може да постои откако ќе престане да биде реална. Споменативе можности (минати и идни) биле или ќе бидат резултат од некои други тетратки; можноста на оваа тетратка е совечна со нејзината стварност. Во истава насока разгледајте и некој процес: на пример, изгрејсонцето. Стварноста на тој настан ја имплицира неговата можност. Сонцето не може да ни изгрее ниту за миг порано одошто ни изгрева; поинаквите изгрејсонца си имаат поинакви просторни и временски координати.

Ergo, и овозможувачите на искуството се афирмираат низ емпириската реалност;- претходно, тие можеби биле само *кандидати* за овозможувачи на искуството. Да речеме дека каузалитетот е нужен услов за искуството;- сепак е незамисливо постоењето на некој ноуменален каузалитет којшто нема никаква сфера на апликација. За да дојдат до израз, на категориите им е неопходна адекватна сетилна согледба. (Категориите кај Кант се разумски поими; проблематично е дали тие можат да бидат и поими на умот.) Низ взаемното дејство на сетилата и разумот, категориите се доведени до самосвест. Нивната општост и нужност по правило ги надминува емпириските конкреции врз кои разумските поими биле пригодно аплицирани. Не сме убедени дека нужната универзална применливост на категориите во некои исклучителни ситуации сепак наидува на отпор. Како и да е, Кантовите категории имаат валидни карактеристики поради кои смеат да се именуваат како трансцендентални. Но, ние ја оспоруваме трансценденталноста на самата дедукција на категориите. Процесот на производство не мора да ги има особините на производот.

Експлицирајќи ги категориите во *Критиката на чистиот ум*, Кант најмногу се задржувал на нивната прва или квантитативна група. Таа во Кантовото излагање (и независно од него) фрапантно асоцира на умскиот поим *hen kai pan*, којшто претставува централна идеја на европската метафизика. Се чини дека Кант не ја отфрлил помислата за умските верзии на категориите. Ама како на разумски поими, ним им треба сетилен материјал. Ние забележуваме човек: ете повод да ја примениме првата квантитативна категорија. Потоа гледаме многу луѓе;- спонтано ја уважуваме и втората. Кога мноштвото ќе се сфати како едно или како целина, истото по правило и граматички ја добива формата на едност. Така во зависност од контекстот ние ги унифицираме многуте луѓе и зборуваме за една толпа, друштво или човештво... За констатирање на квантитативната поимна група неопходно ни е барем нешто бројливо;- затоа велиме дека тие категории не се

изведени од чистиот разум, туку од интелектуалниот контакт со искуството.

Како ги наоѓаме нужните услови на искуството? – Со помош на негово анализирање кое содржи и обилни количества на хеуристички хипотези. Тука доминира четвртото методско правило на Декарт: истражувачот прави колку што е можно поопшти и поцелосни прегледи за да биде сигурен дека ништо не пропуштил. За Кант и Фихте, четвртото правило на Картезиус било недоволно дигнолаво; затоа тие инсистирале на еден принцип на трансценденталната дедукција. На тој начин доаѓаме до трансценденталното синтетичко единство на аперцепцијата.

Наведено синтетичко единство Кант го нарекува и *праосновно*;¹²⁷ по таа логика, истото е повеќе темел одошто принцип. Впечаток е и дека терминот *автоперцепција* би бил попрецизен од употребената *аперцепција* бидејќи она “а” од почетокот на последниов термин најчесто означува негација. Сепак, можеби Кант бил во право: неизвесно е дали синтетичкото единство на Јас претставува некаква перцепција.

Кантовата трансцендентална аперцепција радикално се разликува од емпирииската самосвест. Најопштите аспекти на таа разлика се одразени со дистинкциите помеѓу слободното и детерминираното, или ноуменалното и феноменалното Јас. Потранспарентна е методиката во која емпириското Јас се констатира низ сопственото искуство. Таа е искуството за човечката телесност и за оние сеќавања, сознанија, идеи и желби кои заедно со соматските специфики ја сочинуваат нашата позната индивидуалност. Со неа сме издвоени од останатиот свет. Од друга страна, Јас во најопшта смисла ги опфаќа сите претстави на субјектот; претставата за соодветниот емпириски персоналитет е само дел од таа првична целина. Кант го признал скицираниов тоталитет на Јас само во неговата потенцијална форма: она *Јас мислам* мора да може да ги следи (придружува) сите мои претстави. Deskриптивно, ние не мораме да го инволвираме Јас во ниту една наша претстава или реченица. Но, можноста да ги обединам сите мои претстави како *мои* претстави останува нужна и непоколеблива. Таа можност му служи на човекот толку верно и постојано што тој по правило не ја забележува. Кант ја забележал.

Перманентната моќ на синтетичкото обединување била интерпретирана и како доказ супериорноста на Јас во односот кон Не-Јас. Се велело дека трансценденталното Јас го претставува, поставува па дури и го создава светот. Напротив, потенцијалната форма на Кантовата трансцендентална унификаторска аперцепција е нагласено скромна и трезвена. Априорноста нема актуелен тоталитет, туку само подготвеност за емпириски усвојувања. Во полза на Кант а против Фихте, овде би можеле да ја прекинеме расправава: Фихте го заменил формалното или потенцијалното Јас со исполнетиот содржински тоталитет којшто секако не е достиген со априоритетот. Така би го превиделе

¹²⁷ Вид. Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 104.

прашањето кое успева да ја одржи Јас-филозофијата и во релациите со *Критиката на чистиот ум*. Имено: ако трансценденталното Јас е само потенцијално, од каде се тогаш изведени категориите? Извршената дедукција не подразбира само дејствена моќ, туку и стварна содржина од која ги изведуваме нештата.

Всушност, којзнае дали може да биде одбранета тезата за чистата потенцијалност на трансценденталната аперцепција. Веројатно, и доказот за потенцијалноста мора да се повикува на адекватната стварност. Бездруго, Кант поарно ќе ја чувал споменатава форма на Јас ако согледал дека категориите – иако логички му претходат на искуството – сепак не се дедуцирани априори: на пример, тие разумски поими се сфатливи како симбиотички продукт на емпиријата и трансценденталноста. Со трансценденталната дедукција на категориите, филозофот ја преширил априорната сфера; тоа му било многупати приговорено. Изгледа дека Шопенхауер бил најрадикален: тој сметал дека вистинската логичка априорност се однесува само на каузалитетот.

Шопенхауер укажал дека другите категории на Кант ја немаат нужноста на каузалитетот, којшто е услов на сето мислење, а со тоа и на секоја дедукција. Автореферентноста на изведбената постапка се состои во фактот дека стасувајќи до каузалитетот дедуцираме еден неопходен услов на дедукцијата. Кога Шопенхауер ја објавил својата *Критика на Кантовата филозофија*, Кант веќе бил премногу мртов и не можел да се развива низ консултациите со неа. Ама забелешките кон априорната дедукција на чистите разумски поими доаѓале и додека Кант бил жив. На пример, од Кантовото писмо до Јохан Шулц (1739 – 1805) кое било испратено на 17. февруари 1784 година, се гледа дека тој денес малку познат мислител упатил сериозна и иманентна критика на тематизираниве категории.¹²⁸ Шулц посочил дека секоја од четирите категоријални групи (квантитет, квалитет, релација, модалитет) треба да содржи само две, а не три поими, бидејќи третата категорија во сите групи потекнува од синтезата на првиот и вториот разумски поим. Кант одговорил дека категоријалните класи треба да си останат тричлени: иако третата категорија навистина произлегува од специфичното обединување на првите две, *самата можност на таа синтеза оформува согледување кое е посебна категорија*.¹²⁹ Човекот создава сјајни бисери кога нејќе да ја признае основаноста на приговорите што му се кажани. Во згоден час и против сопствените зборови, Кант наоѓа дека третата категорија не е плод од контактот со претходните, туку е резултат на можноста за таква синтеза! Овде нема да спориме дали третата категорија ефектуира од потенцијалната или актуалната синтеза на претходничките. Нам не ни е јасен ниту априорниот или

¹²⁸ Вид. Кант, Трактати и писма, „Мысль“, Москва, 1980, стр. 554-6.

¹²⁹ Вид. исто, стр. 555.

трансценденталниот карактер на изведбата на првите поимни парови. Поентата на Шулцовиот приговор е дека третата категорија претставува изведенка од веќе дедуцираните категории;- значи, таа нема ист дедуктивен ранг или не се наоѓа на истото ниво на дедукција. Затоа се дискутира за совмесноста на таа трета категорија во четирите поимни групи. Ако аперцептивната трансцендентална сфера биде проширена со секундарни дедукции (изведенки од првоизведеностите), тогаш нема принципиелни пречки за натамошниот дедуктивен пат. Зошто потем не би си дозволиле и мешања помеѓу членовите од различните категоријални групи; така би се родиле многу нови категории. Фихте ја искористил дадената шанса. Врвлицата на демаркациските процеси помеѓу емпириското и трансценденталното како да повикувала на монархистичко решение: тоа се појавило со Апсолутното Јас.

Фихте запишал дека учењето за науката го исцрпило сето човечко знаење.¹³⁰ Сè што може да биде создаено се знае низ Јас;- тој принцип е алфа и омега на Фихтевиот систем. *Критиката на чистиот ум* навистина претпоставува некое Јас кое не е само емпириско и потенцијално;- но, оттука (ниту оттаму) не следува дека тоа молчешкум претпоставено Јас е апсолутно. Инаку, Кант не би пропуштил да му даде позначајна онтолошка улога на она изедначување на субјектот и објектот кое се јавува во човековата самосвест.

Кантовски речено, Јас е само општа рамка низ која секое умно суштество го разгледува своето постоење. Кантовата номиналистичка интерпретација на Јас се совпаѓа со филозофовото толкување на онтолошкиот доказ. Како глобална одредница за нашето постоење, Јас не може априорно да го проширува сознанието дури ни во поглед на можностите. Трансценденталната субјективност е подготвеност за можното искуство и не претставува искуство за емпириските можности.

Нагласувано е дека трансцендентално-естетичките и разумско-категоријалните услови го овозможуваат нашето искуство. Од друга страна, теоријата на Кант не е лишена ниту од оние (за Фихте “природнофилозофски”) аспекти според кои согледувањето на трансценденталиите е *овозможено* од искуството. Фихте верувал дека емпиризмот не ѝ одговара на слободарската идеја на филозофијата; во склад со тоа уверување, Лок бил означен како “најлош од сите филозофи”.

Фихте ја апсолутизирал овозможувачката улога на трансценденталните потенции. Отсуството на индуктивните и пробабилистичките теории наведува кон нефлексибилен дуализам на можното и неможното: притоа помеѓу нив не се разгледуваат евентуалните градации според кои провербалната или претпротивречната можност напредува кон нејзините поизвесни степени. Во принцип, една можност е поверојатна од другите пропорционално со бројот на нејзините докажани конфирмативни

¹³⁰ Вид. Fichte, *Učenje o nauci*, BIGZ 1976, str. 25-9.

сегменти. Секој адекватен сегмент придонесува кон можноста на испитуваното;- ако таа можност ја дедуцираме од стварноста, тогаш се покажува дека секој дел од предочениот објект учествува во афирмирањето на можноста на објектот. Искусствените ентитети се овозможувани од нашите трансцендентални сознајни услови, но овозможувани се и од сопствената материјалност. Назначениве два вида на овозможувачи биле формулирани со различни категоријални парови: трансцендентално – емпириско, умско – природно, духовно – материјално, субјективно – објективно и т.н. Со оглед на здравото секојдневно размислување, дихотомијата на овозможувачите е апстрактна. Специјално-темпоралната и категоријалната одреденост на стварниот предмет е прирасната со неговите други, емпириски особености; затоа со емпирииската стварност на предметот ја подразбираме и реалноста на неговиот простор и неговото време... Таа сплотеност на трансценденталиите и искуството била причина за Кантовиот заклучок дека ниту просторот ниту времето не можат да бидат разгледани по себе. Нивната активна улога во процесот на овозможување на искуството е аспектна или ограничена, иако во рамките на доделениот трансцендентален аспект просторот и времето се бесконечни или неограничени.

Трансценденталните идеи навистина го профилираат искуството на човекот којшто ги согледува. Лесно би се сложиле дека тие идеи го интелектуализираат нашето постоење. Меѓутоа, можноста на секој ентитет е автологична консеквенца која не го напушта егзистентниот модус на истиот тој предмет. Дури и ако трансценденталните идеи ја овозможуваат најквалитетната артикулација на мисловниот живот, тие не се доволни услови за сето искуство. Фихте го изградил својот филозофски систем според идеите што го восхитиле; можеби ниту еден друг мислител не постапувал поинаку. За разлика од списите на Кант, *Учењето за науката* не изразува воздржаност кон онтолошкиот тоталитет. Самите спецификации на трансценденталното гледиште сепак го лимитираат важењето на Фихтевите апсолутизации: она што низ внатрешната опсервација ни се претставува како целина, при екстериорниот поглед може да добие и поинаков статус. Помеѓу Фихте и другите претставници на германската класична филозофија, така настанале диференцирањата во врска со субјективното, објективното и апсолутното...

2.2.2. Аналогиите и архитектониката на филозофскиот систем

Според трансценденталната аналитика од Кантовата *Критика на чистиот ум*, аналогиите спаѓаат во суштествените конституенти на човековото искуство. Сепак, аналогиите се често потценувани; особено осудувани се таканаречените “заклучоци по аналогија”. Истражувањето на аналогиите ретко поседува цврста

силогистичка форма; нивното површно користење може да го наведе мислењето во погрешна или небитна насока. Од своја страна, аналогиите се мошне креативни мисловни шеми. Низ историјата на филозофијата, индуктивистите обично ја посочувале бесплодноста на силогизмот велејќи дека притоа во заклучокот нема ништо што веќе претходно не било содржано во премисите. За аналогиите, таквите обвинувања се евидентно неточни. И самата индукција по правило зависи од првичните аналошки одредби за сродноста на својствата и односите кај испитуваните објекти. Историската поврзаност на мислителите има претежно аналогиски карактер. Ние не можеме јасно да дедуцираме дека системот на Спиноза морал да следува од филозофијата на Декарт. Но, исто така не можеме да ги негираме неспорните сличности, проблемски паралели и совпаѓања помеѓу обете големи филозофии.

Нормално, фреквентноста на извесни мисловни определби не е доказ за нивната правилност. Наспроти сродноста на доблестите, постојат и историски низи на аналогни грешки или пропусти. Во која мера последниве човечки недостатоци можат да бидат констатирани во онтолошката традиција, или во германската класична филозофија? Постојат различни одговори на претходново прашање. Тука се обидуваме да покажеме дека аналогиите помеѓу историјата на онтолошкиот доказ и филозофијата на Јаството заслужуваат особено внимание и афирмативен контекст. Низ сопственото искуство, мислителот може да биде доволно извежбан во согледувањето на сличностите и разликите помеѓу нештата. Многу пообврзувачки се испитувањата на оние аналогии што имаат филозофска релевантност.

Во 1797 година, Фихте нагласува дека неговиот втор вовед во учењето за науката е наменет за мислителите кои веќе имаат свој филозофски систем.¹³¹ Можеби сета германска класична филозофија го поставува пред читателите претходниов извонредно висок критериум или услов. Класичната филозофија не е создадена за луѓе кои имаат аверзии кон систематичноста. Квалитетната мисла изразува планска поврзаност; таа не може да биде сфатена од претставниците на површниот сензационализам. Секое филозофско мислење поседува своевидна систематичност; некаде таа е поекспонирана, на друго место е подискретна. Систематичноста на Јас-филозофијата се одвива на нивото на самосвест;- Фихте сака сосем прецизно да го образложи гледиштето од кое подоцна би преминале на практичното дејствување. Убаво е кога приговорите кон системот доаѓаат од критичари кои не се без свој филозофски систем, или барем имаат адекватна рецепција на нечиј друг. Но, забелешките за некаква статичност или затвореност на систематската филозофска мисла обично потсетуваат на старата басна: лисицата што останала без опашка инсистира дека сите лисици треба да бидат како неа.

¹³¹ Вид. исто, стр. 131.

Акцентот на Ich-Philosophie претежно паѓа врз самата конструкција на филозофскиот систем. Одредени поводи, мотиви или цели на систематската мисла секако можат да се најдат и надвор од глобалната архитектоника на филозофската творба. Човекот често си мисли дека е послободен ако неговите релации кон светот немаат системски поттекст или обврска. Оние кои немаат навика за систематско мислење ги чувствуваат филозофските системи како туѓи, непотребни и напорни. Луѓето би морале поумешно да ги осветлуваат претпоставките на сопствените тврдења. За жал, мнозинството воопшто не ги разбира прашањата за почетоците на мислата. Дури и емпирискиот *филозоф* смета дека тие прашања се неумесни; неговата мисла не е структурирана според претензиите за заокруженост или единство. Некои спонтани дела навистина изразуваат благородност која не тера да се воздржиме од критичко испитување на нивните првични премиси. Најчесто, нерелевантниот почеток на мислата укажува дека субјектот стартува од недостојната затекнатост, од своите предрасуди, егоизам или привременни афекции.

Кога се говори за спецификите на филозофијата, често се нагласува дека таа ги испитува и оние нешта кои онтолошки или логички им претходат на посебните науки. Последниве подразбираат некои филозофски ставови или сознанија, но не рефлектираат за нив. Се вели дека филозофијата оди поназад и понапред, повисоко и подлабоко, потемелно и поопшто од другите науки. Нормално, таа супериорност на филозофијата е идеја која не е адекватно презентирана од секој што според извесна основа бил нарекуван *филозоф*. Ама од мислителите кои ја афирмирале надмоќноста на филозофијата, Кант бездруго спаѓа во најзаслужните. Кантовиот систем ги испитува почетоците во мошне различни и суштествени филозофски области. Поради нивната опфатност, Кантовите достигнувања практично не можат да се сведат на заеднички именител. Кант е класичен филозоф на почетата во космогониска, онтолошка, епистемолошка, морална и естетичка смисла... Кантовата филозофија ги истражува почетоците или условите на сетилноста, разумот и умот, сознанието и мислата... Со оглед на темелноста на Кантовите увиди, сеуште постојат сомневања и во самата можност за натамошна (покантовска) радикализација на трансценденталните мотиви. Филозофијата на Јаството и подоцнежната феноменологија имаат проблеми во врска со опасноста од празнотијата или ниhilацијата на субјектот. Кант скромно укажува на искусствените почетоци на сознанието. Кај Кант, нормалната свест* секогаш фигурира барем како објаснувачка инстанца. Фихте смета дека Кант бил премногу резервиран кон извонредните

* A propos таканаречената *нормална свест*, мошне интересно е гледиштето на В. Винделбанд, изнесено во поглавјето за *вредноста* во рамките на авторовиот *Einleitung in die Philosophie*. Гносеологијата, психијатријата и лингвистичката филозофија не се единствените сфери на проблематизација на таа интригантна *нормална свест*.

резултати на сопствената филозофија. Фихтеански кажано, доктрината на Кант е мешавина од природно-филозофски и трансцендентални излагања. Кант не го довршил коперниканскиот пресврт, не заживеал комплетно низ трансценденталната филозофија. Кантовиот систем филозофира за почетоците, но, не започнува од самиот почеток.

Кон некои нешта човек треба да има филозофска дистанца; други доаѓаат до израз дури откако целосно ќе им се предадеме. Фихте споменал дека Кантовата воздржаност кон новото *Учење за науката* е психолошки разбирлива; Кант нагласил дека се оградил од Фихтевата наука според неспорни и оправдани филозофски причини.¹³² Фихте бил разочаран и иритиран од Кантовата реакција; авторот на *Wissenschaftslehre* не се колебал околу исправноста на својата замисла.

Околу половина век после појавата на *Ich-Philosophie*, на виделина излезе и главното дело од Макс Штирнер, кое исто така би можеле да го вброиме во Јас-филозофијата. За разлика од Фихтевите остварувања, *Единствениот и неговата сопственост* (1845) ја нема класичната спекулативност. Но, и таа книга на Штирнер укажува на конфликтот помеѓу општествените мненија и слободата на поединецот. Независно дали се работи за реченица, муабет или поголема концепција, се смета дека е неучтиво, некултурно или неморално да се започне или да се поентира со *Јас*. Во своите *Филозофски писма*, Волтер забележува дека старите римјани, без оглед на респектот што го имале кон соговорникот – никогаш не ја заменуваат граматичката еднина со множина. Напротив, нововековната обичајност користи најразновидни софистикации кои треба да го камуфлираат непосредното *Јас*. Прифатено е дека “јас” во граматичка смисла претставува лична замена; кога човек зборува за себе, со “јас” го супституира своето персонално име. Како централна категорија во филозофијата на Фихте, *Јас* не е ознака за авторовото сопствено име. Всушност, Фихте ја изнесува филозофската вистина дека сите посебни имиња на умните суштества претставуваат само замена за изворното *Јас* кое е својствено на интелигенцијата.

Трансценденталните предности на *Јас* имаат и своја емпириска демонстрација. Таа се јавува низ состојбата во која секое умно суштество може да ги сфаќа согледбите на *Ich-Philosophie* во прво лице, односно како свои. Кога интерпретациите на споменатава филозофија се одвиваат “во трето лице”, по правило се подразбира дека читателот ќе ги подложи на сопствениот непосреден превод и проверка.

Во религиските системи, Бог има огромен број на функции и значења. Без оглед дали нечие мислење е (или не е) проткаено со религиски елементи, улогата на *Јас* е еднакво многустрана. Темелниот поим на човековата самосвест има безброј одредби; *Јас* не е исцрпливо со некаква егзактна дефиниција. Како што

¹³² Вреди да се спомене дека според втората книга од Кантовата *Трансцендентална дијалектика*, учењето на Фихте претставува првокласен паралогизам.

учењето за Бог се нарекува *теологија*, така науката за Јас ја нарекуваат *егологија*;- тој термин не би смеел да им биде непознат на оние што се занимаваат со филозофија. Постои спекулативна теологија; Јас-филозофијата е претежно спекулативна егологија.

Не е лесно ниту да се наведат сите ролји на Јас во Ich-Philosophie. Јас е принцип, основа, ум, интелигенција, дух, себство, идентитет, априорна синтеза, интелектуална согледба или интуиција, субјект и објект во едно, волја, мисловна или умска сеопфатност и т.н. Во прилог на вредноста на Јас зборува и неговата моќ за самостојно пропишување на моралните закони.

Јас е божествено и со оглед на неговата креативност. Во тој правец, Фихте не отстапил од традиционалната метафизика. Како што во системите на тнр. *рационалистичка филозофија* дејствувањето подразбира поголемо совршенство од трпењето, така и Фихтевото Јас зазема надмоќен однос кон пасивноста или трпноста. Наспроти трезвената стоичка антропологија во која човекот практично постои за да трпи или да поднесува, Фихте смета дека дејствувањето е нашата вистинска одредба. Како се стасува на филозофското ниво кајшто самостојната активност ја надминува трпноста? – Тоа главно се постигнува благодарение на кантовските дуализми помеѓу умот и природата, или емпириското и трансценденталното. Фихте се согласува дека човекот е изведен или настанат како природно, искусвено суштество. Но, трансценденталното гледиште целосно го пренесува човека во сферата кајшто умот господари со природата; според наведената поставка, Фихтевиот концепт би можеле да го нотираме и како сократовски. Трпноста останува во искусвото или природата; трансценденталното Јас успева да се одржи на највисокото место.

Што останува од Јас кога ќе му се одземат неговите реактивни процеси? Ова прашање е сосем сродно со прашањето за судбината на битието кое се дистанцирало од посебните постоечки нешта. Филозофијата на Јасвото ја протежира стандардната онтичка разлика; затоа се јавуваат вообичаените проблеми. Против незгодите со нихилацијата на субјектот, Кант често се повикуваше на неопходноста од искусвениот материјал. Фихте смета дека таа ситуација е недоволно афирмативна кон умската слобода; Јас не треба да се управува според предметите, туку обратно. Можеби не треба да ја одобриме Фихтевата теза дека предметите се поробувачки фактор во Кантовата филозофија. Секако, Фихтевиот систем не се стреми кон беспредметност, туку кон доминација над предметноста. Какво е тоа Јас што треба да доминира над предметниот свет? Кај Фихте (исто како и подоцна кај Шопенхауер), Јас е во крајна линија своевидна волја. Кант ја одбегнал волунтаристичката солуција против нихилацијата на трансценденталното Јас бидејќи оправдано сметал дека умските и моралните координации на волјата се услов за хуманитетот;- системот не треба да започне со некаква неартикулирана волја. Наспроти Кантовото (не)требање, Шопенхауер ја прифатил реалистичката опција: токму дивата волја е внатрешната суштина на светот и човекот. Фихте ја

користел волјата против празнотијата на спекулативниот субјект, ама воедно не сакал да ја загуби умноста кај примарното Јас. Идентификувањето на Јас со онтологиската волја подразбира и бесмртност на споменатава суштина. Само, филозофските критериуми се амбициозни. Не е доволно да се има бесмртност; -таа треба и да се заслужи. Со други зборови, потребен е одреден квалитет на бесмртното Јас; - затоа умот мора за биде максимално афирмиран.

Прашање е дали можеме да ја согледаме самата волја, или ни се достапни единствено нејзините посредувања или објективации. Сепак, сфаќањето на волјата како прапотенција до некаде е олеснето со фактот дека таа нема специјални барања кон предметноста: сè на светов може да биде во релација со онтолошкиот принцип. Од своја страна, умот подразбира *соодветни* релации со предметноста: иако сите комбинации на објектите содржат некаков стремеж, извесно е дека умноста не е својство на секоја од нив. Потенцијалната форма ѝ прилега на волјата; потенцијалниот ум наликува на нешто што го нема својот идентитет или реализација. Се смета дека умот во потенцијалниот модус допрва треба да стане умен, или да се најде себеси во стварноста. А за тоа требаат објекти. Бидејќи знаењето кај Фихте не смее да се управува според предметите, тие мораат да бидат секундарни, поставени или дедуцирани од интелигенцијата. Нормално, Јас отпрвин ги дедуцира најбитните закони на мислењето. Но, работата и натаму останува мошне сомнителна. Шелинг подоцна со право укажал на чудното совпаѓање во кантовските системи, кајшто природата се појавува токму под оние закони што ги пропишал априорниот ум.¹³³

Проблемите со нихилизмот се посвојствени за првата фаза во која Јас сеуште не ја присвоило предметноста. Инаку, самата усвоена предметност би можела да се прифати како содржина на интелигенцијата. Меѓутоа, паралелно со процесот на тотализација на апсолвираните содржини, кај субјектот сè повеќе исчезнува онаа парцијална одреденост која обично емпириски ја поистоветуваме со индивидуалниот идентитет. Без оглед дали станува збор за неуништивоста на елементарната волја или на тоталитетот, искусствените мислителите умеат прекорно да забележат дека трајноста на претходниве нешта претставува "филозофска бесмртност" која е незадоволителна за поборниците на емпирииската персоналност.

Анселмовата дефиниција за Бог несомнено ѝ конвенира на темелната категорија од *Ich-Philosophie*. Јас е она од кое ништо поголемо не може да биде мислено. Благодарение на фундаменталноста на Јасвото, Фихте воспоставува активен однос со објектите кон кои во стандардната гносеологија човекот обично има пасивна, рецептивна улога. Почнувајќи од Јас, Фихте го зема како изворно активно и она што од поинаков сознаен аспект се смета за последично или реактивно. Дека

¹³³ Вид. Schelling, *Minhenska propedeutika*, "Demetra", Zagreb 1993, стр. 65 и тн.

трансценденталното его постои според себе – тоа произлегува и од сознанието дека *Jas sum* е синтетичен априорен суд. Во трансцендентална смисла, *Jas* самиот го поставувам своето постоење и немам потреба од надворешни емпириски конфирмации за мојот првичен самосвесен чин.

Фихте не отстапува од кантовските идеали на научноста. Тој верува дека *Wissenschaftslehre* се одвива на јасно и сигурно демонстративно ниво со максимална доказна нужност. Фихте го динамизира наследството од картезијанската егологија. Декартовото *cogito* станува многу повеќе од пример за несомнена вистина или разделна евиденција. Фихте смета дека нужноста на *ego sum* може да биде транзитивна и да се однесува на сè што е поставено од *Jas*. Емпириски, вистинитоста на исказот “*Jas* постојам” може да се вброи во консеквенците од позитивните граматички обичаи или јазични правила. На трансцендентално рамниште, извесноста на *Jas* е втемелена во себепоставувањето. Отстрана се чини дека субјектот може да постави и лажен суд. Но, со проширувањето на *Jas*ството, Фихте всушност тежнее кон самопоставување во исклучителна смисла, при што би ги снемало надворешните инстанци. Воедно, Фихте се потпира и врз можеби пресмелата претпоставка дека трансценденталното его нема причини да се измамува себеси. Веројатно е дека инхерентните себезалажувачки мотиви сепак постојат; можеби тие се наоѓаат во славните интереси на чистиот ум.

Интересно е да се одбележи дека Фихтевата тотализација на *Jas* делува дури и поскудно од искусствениот (или *етичкиот*) егоизам. Фактички, емпирискиот поединец си го претставува своето *Jas* низ одредена вредносна селекција која многу почесто е необјективна одошто коректна. Човекот сака да ги вклопи во своето *Jas* само нештата кои минале низ пригодната аксиолошка решетка;- останатите субјекти, предмети или својства никако не смеат да бидат *Jas*. Изгледа дека Фихтевата еголошка холизација му претходи на вреднувањето: стремешот кон апсолутното *Jas* е прелиминарно опфаќање на теренот кајшто потоа ќе треба да се истакнат и автентичните морални должности.

Ich-Philosophie содржи многу суптилитети; тие се несовладливи без здраво дружење со изворната литература. Сепак, основната идеја според која *Jas* се изедначува со Анселмовата онтолошка формула може да биде објаснета и на поегзотеричен начин. Таа можност била остварена и во Фихтевата книга за *Одредувањето на човекот*. А во историјата на нововековната филозофија, основната замисла на Фихте бездруго се наоѓа и кај легендарниот Џорџ Беркли.

Беркли вели дека не постојат предмети надвор од духот; нивното постоење вон духот е незамисливо. Наспроти извесни номиналистички и сензуалистички компоненти во неговата филозофија, Беркли вообичаено го третира духот како опфатна моќ. (И во македонскиот јазик, глаголот *сфаќа* го искажува токму фатот на мислата.) Во врска со изразните тенденции кон сеопфатноста, терминот *дух* може да биде поприкладен од

терминот *Јас*, којшто граматички имплицира едноаспектна парцијалност. Беркли негодувал во моментите кога неговата теза не наидувала на разбирање;- тој ја сметал за извонредно евидентна, практично тавтологична. Меѓутоа, се чини дека дури *Јас*-филозофијата убаво ги разработи сегментите од кои зависи и сфаќањето на теоријата на Беркли. Дистинкциите помеѓу емпириското и трансценденталното, субјектното и објектното *Јас*, или разликите помеѓу апсолутното и секундарно поставеното *Јас* – сите тие нешта придонесуваат и кон разјаснување на идеите што претходно биле застапувани од ирскиот филозоф.

Емпириската автоперцепција има претежно сетилен карактер. Човекот се гледа во огледало, го слуша своето дишење, се допира себеси и т.н. Од пунктот на искусствениот реализам, човекот може да го замисли и сопственото непостоење, пред сè затоа што тој се идентификува со својата телесност, или со корпорализираниот интелект. Притоа човекот има свест за својата просторна и временска одреденост. Таа одреденост е претставлива и како *пасивност*, заробеност во даденото *сега* и *тука*. Значи, духот во праксата често се побркува со моменталниот сознаен позитивитет на субјектот; постоењето на предметите што се надвор од таквиот дух е сосем неспорно. Кажаново важи и за временски пошироката сфера на емпириската самосвест. Дури и ако *Јас* е севкупност на нештата што се сознаени низ сиот живот на истражувачот, опфатноста на тој дух по правило не се зема за апсолутна. Свеста низ искусството постојано ги увидува своите граници. А тезата на Беркли е видливо погрешна ако притоа се мисли на ограничено *Јас* или омеѓен дух. Во обидите да се докаже дека постојат и предмети што се надвор од духот, самиот човек си поставува сознајни лимити. Тие главно се манифестираат низ дистинкцијата помеѓу познатите и сеуште несознаените, или штотуку сознаените нешта.

Од своја страна, Фихте смета дека теориската филозофија треба да го надвиши емпирискиот реалитет и да се задржи при трансценденталниот идеалитет. Со оглед на просторот и времето, таа одлука имплицира дека *Јас* не е објект со некаква парцијална спацијализирана и темпорализирана улога; *Јас* е носител на познатите трансцендентални услови на појавноста. Оттаму, *Јас* го поставува Не-*Јас* и дури потоа – во рамките на поставениот светски хоризонт – стасува и до својата емпириска егзистенција. Како производ на фундирачката мисловна дејност, и поставеното Не-*Јас* спаѓа во она апсолутно *Јас* што е единство на субјектот и објектот, или синтеза на *Јас* и Не-*Јас*.

Беркли вели дека субјектот може да ги перципира само нештата во сопствениот дух; Шопенхауер нагласува дека ги создаваме единствено своите претстави. Фихте инсистира дека *Јас* не согледува ништо освен себе и своите состојби.¹³⁴ Претходниве вистини се тавтолошки во онаа мера во која претставуваат апликација на законот за идентитетот врз

¹³⁴ Вид. Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, "Kultura", Zagreb 1956, стр. 48.

субјектовото сознание. Секако, таа идеалистичка вистина била развивана во различни насоки; Фихте ја сместил во контекст што е најдалеку од скептицизмот и агностицизмот. Во супериорната онтичка верзија, Јас е она од кое ништо поголемо не може да биде мислено. Тогаш кога емпириската свест тврдо застанува при посебните лоцирања на Јас, таа заборава на активната или дејствената страна. Јас не е само она што е поставено во светот, туку и она што се поставува и себеси, и останатиот свет. Барем интенционално, продуктивноста на Јас е бесконечна. Секогаш кога ќе запреме при некои (навидум) конечни сознанија за себе или за својот живот, дознаваме дека нашата примарна дејственост сепак не застанува и има да додаде уште нешто. Субјектноста на Јас е неопредметлива: ако се обидеме да ја конзервираме за рефлексивната, таа исчезнува или се претвора во објект, а со тоа ја губи најважната функција.

Следствено, увидот во трансценденталното Јас е интелектуална согледба.¹³⁵ Сетилните или емпириските податоци на самосвеста нудат само последици или резултати од субјектовата творечка дејност. Кант би рекол дека тоа не е малку: второстепени или третостепени, емпириските материјали умеат во голема мера да ги пополнат капацитетите на онаа самосвест што човекот конвенционално посакува да ја има. Но, изворната креативност на субјектот не е искусствено согледлива. Всушност, материјалните увиди редовно остануваат при она што е остварено, а го запоставуваат потенцијалното.

Како хуманистичка генералија, забележливо е дека филозофијата на Јаството претставува уверлив противник на реификацијата. Меѓутоа, релациите помеѓу субјектот и објектот што се изложени во Ich-Philosophie воедно делуваат и како сериозни приговори кон Кантовата критика на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог. Ако секое предметување на Јас не означува деградација, тогаш споменатиов процес сепак подразбира парцијализација со која кон Јас се прави гносеолошки, а можеби и антимодален пропуст. Постварувањето на Јас води кон неавтентични сознанија. Според истата шема, и реификаторскиот пристап кон Бог губи од својата вредност. Шелинг многупати ја акцентирал несоодветноста на методиката во која Бог се зема како предмет на сознанието.

Споредена со некои формули на онтолошкиот доказ, филозофијата на Јаството има аналогни проблеми и во односите помеѓу потенцијалното и актуелното. (Последниве две категории понекогаш одат заедно со двојството на умот и разумот.) Анселмовата формула и трансценденталното Јас ги имаат одредбите на апсолутноста. Сепак, во секој актуелен разумски момент, самосвеста утврдува дека ресурсите на мислењето не се исцрпени: можно е да се замисли и нешто поопфатно од актуелните содржини или од конкретната автоперцепција.

¹³⁵ Вид. на пример, параграфот 5 од Фихтевиот *Втор увод во Учењето за науката*.

Интелектуалната статичност наоѓа противници и во медитациите за совршенството. Посебните совршенства можат да бидат перманентно набројувани, а најсовршеното суштество повторно може да остане недоискажано. Етиката нуди поучни доктрини во врска со човековото наведување на сопствените совршенства. Нивната смотра по правило се обележува како нарцисоидна или морално неповолна дејност. Свеста за сопственото совршенство е третирана како несовршенство; истата дисквалификација го дочекува и отсуството на самосвест. Можеби Шелинг имал право кога ја барал уметничката перфекција во дијалектиката на свесната и несвесната дејност.

Не е неопходно да посочуваме дека Јас во Ich-Philosophie фрапантно се совпаѓа со првата и третата дефиниција од *Етиката* на Спиноза. Извесно е дека интелигенцијата се сфаќа според себе, и дека во себе ги наоѓа своите образложенија. Фихте добро знаел дека од аспект на емпирискиот или природонаучниот материјализам, интелигенцијата се јавува како последичен или изведен феномен. Секако, мнозина филозофи имале основа да веруваат дека гледиштето во кое умот е секундарен не ѝ одговара на филозофијата.

Фихтевиот монистички систем има многу сличности со постарите хенолошки и монотеистички филозофии. Дотолку е посомнителна *априорноста* на процесот во кој нештата се изведуваат според историски демонстрираната класична архитектоника. Системот на Фихте изразува висока филозофска култура, и би бил поприфатлив кога помалку би инсистирал врз априористичкиот аранжман на своите содржини. Проблемот е во тоа што Фихтевиот априоризам има најтесна врска со слободата, а таа е *spiritus movens* на Фихтевата филозофија. Искусствените и теориските прегледи на историјата би можеле да се совпаднат во констатацијата дека таму кајшто слободата го добива статусот на пресуден аргумент, не е реално да се очекува непоколеблива стабилност на системот.

2.2.3. Некои разлики помеѓу Фихтевата и Шелинговата *Јас-филозофија*

Кога двајца работат исто, тоа не е исто. И Лајбницовиот закон за универзалната разлика го одразува духот на претходнава стара поговорка. Фихте и младиот Шелинг биле поборници на Ich-Philosophie; притоа имале многу заеднички согледби. Нормално, одговорот на поднасловнава најава зависи и од одредувањето на периодот до кога филозофијата на Шелинг се смета за фихтеанска. Овде нема да ја преценуваме таа координата. Наспроти мнението на Фихте, впечаток е дека филозофијата на Јасството не е толку дистанцирана од претходните (преткантовските) текови на историјата на филозофијата. Видовме дека Ich-Philosophie претежно ги авивира стандардните филозофски теми или проблематики. Следствено,

демаркациските линии на Јас-филозофијата не се особено остри. Во спротивно, разидувањата помеѓу Фихтевата и Шелинговата мисла не ќе беа така комплексен проблем.

Без оглед на своевремената фасцинираност од Фихте, Шелинг никогаш не бил само коментатор на Фихтевата филозофија. Еднакво оправдано е да кажеме дека Шелинг никогаш не ги оспорувал заслугите на авторот на *Wissenschaftslehre*: на пример, стариот Шелинг во своите предавања го нагласува високото ниво на кое филозофијата била доведена или издигната од страна на Кант и Фихте.¹³⁶

Многу од загатките при компарацијата на Фихте и Шелинг потекнуваат од отсуството на увидот во целината на трудовите од обајцата мислителите. Толкувањата обично поаѓаат со историско-филозофските предрасуди и ги фокусираат само најпознатите делови од опусот на Фихте и Шелинг. Секако, и тие делови се доволно компликувани. Тешко е да се има подробно сознание за сите филозофски достигнуања на Фихте и Шелинг; еднакво малуверојатно е постоењето на човекот кој ги апсолвирал сите нијанси на *Ich-Philosophie*. А ако не знаеме што сè сториле Фихте и Шелинг, мошне проблематично ни е образложението на тезите дека некоја конкретна содржина од филозофијата на едниот не се среќава во списите на другиот. Кога се предцирани за еминентна филозофија, универзално негативните судови треба да бидат подложени на испитувања кои се значително погрижливи од презентираниве.

Бидејќи сме тематски посветени на генералиите од германската класична филозофија, деталите ќе останат во втор план. Убаво е кога свежата комуникација со книгите ќе ни евоцира некоја важна мисла што била пренебрегната од познатите интерпретатори и историчари на филозофијата. Меѓутоа, тука зборуваме за *Ich-Philosophie* првенствено од аспект на нејзиното значење за натамошниот тек на германската класика. Разликите помеѓу Јас-филозофијата на Фихте и Шелинг ќе бидат констатирани ретроспективно, со оглед на подоцнежните остварувања на Шелинг. Воочувањето на тие разлики е возможно и со апстрахирање од списите што историски следуваат по филозофијата на Јаството. Но, таквото читање во дадена ситуација е тематски недоволно соодветно; општо земено, толкувањата на една теорија што ги земаат предвид само нештата кои биле докажано познати во времето на настанокот на таа теорија – претставуваат копнеж по автентичноста којшто сепак прилега на осиромашување или лишување од достапните развојни линии на интерпретираната духовност.

Низ визурата на севкупниот опус на Фихте и Шелинг, разликите помеѓу нив се многу поголеми од дистанцирањата што се согледливи при споредбите на Фихтевата и Шелинговата Јас-филозофија. Диференцијациите се услов за вреднувањата; истото не може да биде повредно од истото. А при глобалните рангирања

¹³⁶ Вид. *Minhenska propedeutika*, Zagreb 1993, стр. 60.

на Фихтевата и Шелинговата мисла, општ впечаток е дека разликите одат во полза на Шелинг. Бидејќи персоналните филозофски предимства предизвикуваат најмногу завист, ние нема да започнеме со нив, туку ќе се обидеме да ги прикажеме како производ на фактичката состојба. Јохан Готлиб Фихте (1762 – 1814) и не живеел толку долго колку што траела филозофската кариера на Шелинг. Практично, судбината му доделила на Шелинг барем шест-децениска можност да се занимава со филозофија; човекот умешно ја искористил таа предност.

Некои разлики помеѓу Фихте и Шелинг можат да се забележат и во номиналните одредби на нивната филозофска дејност. Најважниот проект на Фихте се нарекува *Wissenschaftslehre*; обично го преведуваме како *Учење за науката*. Постојат ставови дека диференциите помеѓу термините *учење* и *наука* се аналогни на древната дистинкција помеѓу знаењето и мнението. Во таква ситуација, науката и знаењето што таа го подразбира би биле на повисоко сознајно и вредносно ниво од учењето, на кое му се припишани слабостите на некомпетентното мнение. Тука е пожелно да се сетиме дека ако терминот *lehre* (учење) од кованицата *Wissenschaftslehre* има миноризирано гносеолошко и аксиолошко значење, тогаш не можеме да си објасниме зошто тој термин воопшто се појавил во славната и тешко изговорлива сложенка на Фихте. Неа би можеле да ја преведуваме и како *Наука за науката*, *Наука за учењето* или *знаењето*, *Наукознание* и слично. Меѓутоа, многу поедноставно би било да ја прифатиме нашата прва солуција (*Учење за науката*) со напомената дека помеѓу учењето и науката не мораат да се фабрикуваат своевидни застрашувачки диспропорции.

Напротив, во интерес на Фихте несомнено било користено разлучувањето помеѓу *Учењето за науката* и самата филозофија. Фихте на моменти зборува за “таканаречената филозофија”¹³⁷ алудирајќи на сета филозофија која не е *Wissenschaftslehre*. Притоа мислителот вели дека со создавањето на претходнив компликуван термин сака и номинално да се дистанцира од оние што сметаат дека филозофијата е нешто поинакво од Фихтевото *Учење за науката*. Фихтевата претензија на монополизирање на научноста ќе биде наследена од Хегел. Тој еднакво ќе пронаоѓа дека поимот на науката стапува во конфликт со терминот *филозофија*.¹³⁸ Но, консеквенцата дека љубовта кон мудроста имплицира отсуство на мудрост кај тој што ја сака (мудроста) – без сомнение спаѓа во најпроизволните изведби. По трансцендентален и емпириски пат, како и низ нивната синтеза, сепак не е сфатливо зошто човек не може да го љуби и она што го има. Душевната логика вели дека личноста го сака своето според мерата во која вложувала во него. А филозофијата е сфера на незанемарливи вложувања. Таа воедно претставува примерна област кајшто љубовта потекнува од знаењето и автентично се стреми кон

¹³⁷ Вид. *Učenje o nauci*, BIGZ 1976, str. 1 и тн.

¹³⁸ Вид. *Fenomenologija duha*, Zagreb 1987, стр. 5 и тн.

истото; можеби сите други љубови (кои не се *филозофија*) подразбираат помалку знаење, па дури и отсуство на знаење кај вљубениот.

Од своја страна, Шелинг уште во петтото писмо за догматизмот и критицизмот напоменува дека зборот *филозофија* е извонреден и дека, ако нему (на Шелинг) му се дозволи да гласа, тој би гласал за задржување на стариот збор. Шелинг смета дека отфрлањето на тој збор е особено неумесно во периодот кога филозофијата има достигнуања што се адекватни на многувековните духовни стремежи.

Како и сите други претставници на германската класична филозофија, и Шелинг ги изнесува своите гледишта за релацијата помеѓу поимот на филозофијата и поимот на науката. Само, Шелинг елегантно ги одбегнал ограниченостите на сциентизмот. Кај Шелинг ја нема научничката идеализација со која поимот на науката се става на највисокиот piedestal, а кутрата филозофија мора да трча по него надевајќи се дека некогаш ќе стане научна. За еминентниот филозофски талент било сосем јасно дека врвните идеали на научноста всушност потекнуваат од филозофијата, и дека не постои логична потреба да се отуѓуваат од неа.

Следствено, Шелинг не го следел примерот на Фихте ниту во конфронтирањето на поимот на филозофијата со синтагмата Ich-Philosophie. Последнава не е единствената научна филозофија која како таква треба да ја издвојуваме од целата историја на филозофските мненија. Шелинг говори за Јас како принцип на филозофијата, но Шелинговата филозофија на Јаството во далеку помал степен (одошто Фихтевата) ги потенцира разликите помеѓу себе и традициите на примарната наука.

Кон крајот на осумнаесеттиот век, Фихте и Шелинг се согласни дека нивните филозофии претставуваат *идеализам*. Последниот термин има мошне различни значења; повеќето од нив се утврдуваат низ компарации со други филозофски или нефилозофски правци. Меѓутоа, снаоѓањето во конфузните ситуации може да се послужи и со пригодни тавтолошки одредби. Претпоставуваме дека таков карактер има и определбата на идеализмот како филозофски правец кој започнува со некакви идеи, ги претпочита во односот кон материјалното и се обидува да поентира со нив. Кои се тие идеи? Одговорот на ова прашање не може да биде преегзактно фокусиран, ама ако треба да назначиме некое посебно место во нашево дело, би можеле да посочиме на поглавјето за *Сојузот на филозофијата и религијата* од подоцнежниот дел што му е посветен на Шелинг. Во дадениот контекст, извесно е дека филозофијата на Јаството гравитира околу идејата на слободата. И според тоа прашање, Фихте и Шелинг немаат идентични гледишта. Поаѓајќи од слободното Јас, Фихте ја развива теоријата претендирајќи на априористички втемелена научноост. Фихте како да верувал дека го одржува кантовскиот поим на трансценденталното (т.е. независноста на

сознанието од секое можно искуство) дури и во случаите кога била исцрпена сета еластичност на априоритетот.

Многу недоразбирања во Ich-Philosophie потекнуваат од различните сфаќања за Јас. Фихте понекогаш како да немал предвид дека *Јас* е најхомонимниот термин во универзумот. Овде не можеме подробно да илустрираме дека младиот Шелинг речиси на секоја страница на која го споменува терминот *Јас* дополнително прецизира за кое и за какво *Јас* се работи, односно укажува на аспектот според кој на *Јас* му се припишуваат предицираните нешта. Фихте не вршел толку чести проверки и профилирања на *Јас*, кое кај него неретко се потпира врз подалечни општи образложенија. Тие не се толку уверливи тогаш кога е оспорена конкретната априорна можност на некоја Фихтева дедукција.

Шелинговата класична филозофска наобразба била благороден помошник при укажувањето на неопходните дистинкции во врска со *Јас*. Кај обајцата споредувани филозофи, идејата на слободата има еголошки и онтолошки интонации; вториве се поприсутни кај Шелинг. Фактички, и синонимизациите на *Јас* со умот и интелигенцијата *in toto* имаат тенденција кон апсолутизирање на опфатноста на филозофскиот принцип. Во некоја смисла, *Јас* може да се разгледува како апсолутно и слободно. Проблемот е во тоа што голата слобода не е самостојно оправдување. Интелигенцијата постојано бара додатни легитимирања на слободноста на слободните дејства.

Подоцнежните Шелингови *Истражувања за суштината на човековата слобода* не се отфрлање на идеите во кои филозофот безрезервно верувал. Шелинг отсекогаш барал и позитивни докази за вредноста на слободата. Сите забележуваат дека Шелинг имал поестетична или попоетска природа од алтернативните колеги. Не е толку секојдневно укажувањето дека во системот на Шелинг, уметничката продукција има значајна улога и во оправдувањето на темелната идеја за слободната креативна интелигенција. Тука ќе го одминеме прашањето дали единствено *филозофијата на уметноста* го објаснува она слободно творештво чие евидентирање во сетилноста бездруго би било добредојдено засилување кон чисто спекулативните аргументации за слободата. Но, мораме да нагласиме дека егземплификацијата со уметничките дела нужно ја авивира и сферата на апостериорното. И Фихте и Шелинг имале почитување кон Кантовата *Критика на моќта на судењето*. Меѓутоа, Фихте изумил дека креативноста не оди во прилог само на слободата, туку и на апостериорноста. Искуството знае да биде хуманистичка мелиорација и против априоризмот во етиката. На теориски план, битно е дека филозофскиот систем не мора да биде затворен во априорните граници.

Стариот Шелинг ја изложувал истата идеја што се среќава и во неговите младешки дела. Имено, Шелинг смета дека кантовското сфаќање на поимот на искуството е претесно, и дека

емпиризмот може да има далеку посоефицицирани форми од оние што биле мета на критичката филозофија.

Ergo, стасавме до можеби најважната дистинкција помеѓу системите на Фихте и Шелинг. Набројувајќи ги Кантовите заслуги, Фихте пред сè констатира дека Кант ја ослободил филозофијата од робувањето кон стварите или предметите. Шелинг никогаш не ја прифатил таа проценка. За него е охрабрувачка ситуацијата во која принципот на самата филозофија не е нешто пред-метнато, материјално или протечно. Секој што филозофира се активира себеси како субјект, поаѓа првенствено од сопствената креативност. Ама ако предметите воопшто претставуваат закана за интелектуалната слобода, тие никако не смеат да бидат сведени само на таква *опасност*. При таа (недозволена) констелација, пропишувачкиот законодавен однос на априорниот субјект би останал осамена опција, која ништо не решава бидејќи не се знае дали објектите ќе се повинуваат на априористичките прописи. И Кант не би се согласил дека неговото главно филозофско достигнување се состои од апстрактната негативна слобода или ослободување од предметноста. Во *Системот на трансценденталниот идеализам*, Шелинг нормално потенцира дека објективациите во природата и уметноста не подразбираат деградирање на слободата. Во тој правец, Шелинг во староста ја означил претходнава книга како своја системска еманципација од влијанијата на Фихте.¹³⁹

Според Фихте, теоријата што започнува од природата (а не од Јас) би морала да биде отфрлена како материјализам, или предавство на идеалистичките завети. Ортодоксниот марксизам и без да знае го споделуваше Фихтеовото мислење. Ако сме ја увиделе многузначноста на терминот *идеализам*, не би смееле да ги забраниме ниту варијациите на филозофскиот материјализам. Само, Шелинг точно укажал дека и неговата филозофија на природата е всушност идеалистичка. Натурфилозофот не поаѓа од некоја росна ливада или од пенушка, па да речеме дека тргнал од материјалното. Дури и нефилозофот којшто глобално помислува на природата фактички поаѓа од својата *идеја* за природата. Ако кажаново не беше вистина и во системите на Спиноза или Шелинг, како ќе настане познатите поистоветувања на *Deus et natura*? Тие настанаа бидејќи Бог и природата беа земени како идеи, при што природата секако не беше сметана за пасивен објект или трпна материја.

Со *Ich-Philosophie* во употреба беше внесен и глаголот *субјект-објективирање*, со што беше доминантно означувана дејноста со која Јас се претставува себеси како единство на субјектот и објектот. Очебијно, и природата го има истото единство. Во тој правец, дистинкциите помеѓу Јас и природата биле означувани како разлики помеѓу субјективниот и објективниот субјект-објект. Во делото за *Разликата помеѓу Фихтевиот и Шелинговиот филозофски систем*, Хегел ја

¹³⁹ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 78.

употребувал претходнава поставка. Таа не е премногу експликативна, ниту пак е особено адекватна во врска со Шелинговите филозофски погледи од почетокот на деветнаесеттиот век (1801).

Како недостаток на Кантовата филозофија, Хегел во споменатото дело наоѓа дека таа – задржувајќи се на трансценденталните услови на можноста на искуството – остава пред себе негибнат апсолутен апостериоритет.¹⁴⁰ Прашање е дали тој наведен недостаток всушност не ја манифестира критичката предност на подготвениот однос кон емпиријата. Во секој случај, оптимално априорната позиција логички имплицира и најобемен апостериоритет: и филозофиите на Јаството кај Фихте и Шелинг не се одминати од таа состојба. Но, критичноста на размислувањето бездруго не нараснува ако апостериорното биде прогласувано за априорно. Дури и делбата помеѓу априорното и апостериорното – слично на онаа помеѓу субјективното и објективното – никако не може да биде признаена како делба помеѓу различни филозофии од кои едната примерно би го имала априорното и субјективното, а другата апостериорното или објективното.

Затоа и Хегел морал да признае дека двата споредувани системи го инволвираат односот помеѓу субјективното и објективното. Од каде тогаш потекнува диференцијата помеѓу субјективното и објективното која е дисперзирана како претставка на Фихтевото (како субјективно) и Шелинговото (објективно) единство на субјектот и објектот? Хегел сметал дека термините *субјективно* и *објективно* смеат да имаат и метапозиции, та оттука говорел за “субјективна субјективност”¹⁴¹ кај Фихте. Сите тие префикси веројатно се јавиле со тенденција според која на Фихте и Шелинг би им се доделиле квалификативи за своевидна едностраност, со што би се оформило барањето за трета, посинтетичка филозофија. Хегел подоцна инсистирал на тврдењето дека Шелинг не создал таков соодветен систем на апсолутното.

Низ полукомпетентните истории на филозофијата, долго се задржа мнението дека Хегел од Шелинг зел само мотиви, или неразработени глоси. Ке видиме дека Хегел всушност ги вулгаризирал идеите што кај Шелинг биле прикажани во нивната најреспектабилна форма. Класичната филозофија на целината не започнала со *Феноменологијата на духот*; таа претходно ги имала највисоките еманации. Дали тие биле спротиставени кон Јас-филозофијата? Позитивниот одговор на прашањево повеќе инклинира кон системот на Фихте; негативниот е поблизок до Шелинговата филозофија. Тука се обидуваме да покажеме дека Шелинговиот премин од Јас-филозофијата кон системот на идентитетот поседувал длабоки основи во првонаведената; токму

¹⁴⁰ Вид. Hegel, *Jenski spisi*, “Veselin Masleša”, Sarajevo 1983, стр. 8.

¹⁴¹ Вид. исто, стр. 49.

тие основи се најважни чинители на разликата помеѓу системите на Фихте и Шелинг.

Во врска со проблемот *Ding an sich*, би можеле да забележиме три нивоа. Првото се однесува на оние ствари што со најголемо (а можеби и единствено) право ги нарекуваме *предмети*, особено предмети на сознанието. Второто посебство се наоѓа во Јас, третото е тоталитетот. Фихте секако не сакал да го елиминира последниов асеитет, туку претендирал да го идентификува со Јас.

Фактички, самиот термин *предмет* укажува на некаков ентитет што е во релација со сознајниот субјект. Етимолошки, терминот *ствар* не имплицира таква *пред-метнатост*. Повеќе би рекле дека тој термин укажува на неопределено постоење или позиција. Според степенот на надминување на таа неопределеност, стварите стануваат “ствари за нас”. Со други зборови, нивното феноменонско рамниште не е толку рамно; постојат поуверливи и повеќе затскриени сфери на феномените. Ако прифатиме дека Јас е најопшта рамка што ги опфаќа и претсознаените нешта (независно дали областа на претсознаеното ја означуваме како *претчувство*, *усет* или *интуиција...*), тогаш *mutatis mutandis* сме го акцептирале и Фихтеовото решение на првиот градус на проблемот *Ding an sich*, т.е. оној што кореспондира со гносеолошките предмети. Ако ништо друго, така е постигната барем интериоризација на дуализмот на феномените и ноумените.

Меѓутоа, рефлексивата покажува дека спротивностите во Јас не можат да бидат толку лесно надминати. Секоја сознајна конкретизација одново ги отвора дуализмите на априорното и апостериорното, минатото и идното, потенцијалното и актуелното, реалното и идеалното, субјективното и објективното... Во секоја световна дејност се покажува дека Јас наидува и на емпириски детерминанти. Од своја страна Шелинговото преферирање на она гледиште што се наоѓа над рефлексивата¹⁴² сепак не мора да биде прифатено ниту како водечко филозофско решение, ниту како најрепрезентативен Шелингов став. Главните доблести на Шелинговата филозофија не се во тезата дека апсолутното е лек за сите спротивности, иако таа сама по себе е вистинита. Холистичката филозофија на Шелинг се развива низ критичка координација со алтернативните забележувања. Шелинг никогаш не ја побивал генералната основаност на критицизмот или филозофијата на Јасството.

Неблагодарно е да се дијагностицира степенот на самосвест со кој Фихтевата *Ich-Philosophie* ги апсорбирала мотивите од хенолошката метафизика. Меѓутоа, јасно е дека Фихте не ја сметал филозофијата на Јасството за само еден од многуте можни аранжмани на традиционалните онтолошки идеи. Фихте верувал дека неговата доктрина е позначајна од историско-филозофските содржини што кореспондираат со неа. Напротив, во Јас-

¹⁴² Вид. Schelling, *O bitstvu slobode*, CEKADE, Zagreb 1985, стр. 161. Станува збор за воведот од Шелинговиот текст за *Филозофијата и религијата*.

филозофијата Шелинг ги акцентирал токму метафизичките хенолошки традиции, и затоа подоцна ги претставил и во форма што е поинаква од филозофијата на Јаството. Всушност, тешко е да се претпостави дека авторот на тезата за Јас како апсолутен тоталитет не ја приметил нејзината сличност со древното *hen kai pan*, или со она посебство што е изразено низ Спинозината примарна онтолошка формула. Само, тие аналогии за Фихте не биле толку важни. Нивната самосвесна афирмација се среќава првенствено кај Шелинг, проследена со најлогична изведба на совладувањето на спротивностите. Таа техника се јавува и кај Фихте и Хегел; кај првиот има повеќе деонтички карактер. Во дејственоста, Фихте го демонстрира процесот на *надминување* на спротивностите; од гледиштето на идентитетот се искажува нивната *измиреност*. Ќе видиме дека низ призмата на дихотомијата помеѓу догматизмот и критицизмот, обете претходни позиции се претежно догматички, и веројатно би можеле Шелинговски да се разликуваат како недовршен и довршен догматизам.¹⁴³ Двете солуции започнуваат со апсолутна теза, без оглед дали таа е Јас или битието од класичната онтологија. Тогаш, зошто Фихте во толкава мера се спротиставувал кон неоголошката филозофија на апсолутното? Како што заклучивме во претходното поглавје, слободата била пресудниот поттик. И тука во Фихтевата филозофија настанал еден парадокс којшто навадува кон повнимателно испитување на предностите на другите филозофски преференци.

Се работи за конфронтацијата помеѓу холистички и екстатички сфатената слобода. Првата е слобода на апсолутното Јас кое е според себе затоа што од поимот на апсолутното следува дека нема други ентитети освен него. А од своја страна, слободата на објективираниот или световно поставениот Јас не може да остане холистичка и во емпирискиот контекст станува екстатичка или трансцендентна. Јас и неговата евентуална слобода треба да бидат излезени надвор од искусствените предметни каузалности или детерминанти. Но таа повлеченост од искусството не оди заедно со апсолутноста на Јас. Затоа Шелинг и во своите рани филозофски списи ја оставал отворена можноста за системите во кои совладувањето на дисхармонијата помеѓу деловите и целината се одвива на поприсроден начин одошто кај практичниот деонтизам со неговата дискутабилна априорност или изворност.

Хегел, за кого што ќе говориме во следниот дел, всушност сметал дека требањето што е лишено од стварност претставува мана на Фихтевата филозофија.¹⁴⁴ Поточно е да се рече дека нереализираниот деонтизам претставува објективен недостаток на човековата положба во светот. Антрополошкото толкување на Јас воопшто не заслужува деградација, ниту пак треба да биде во непријателство со системите во кои Јас е интерпретирано во духот

¹⁴³ Вид. Шелинг, *Forma i princip filozofije*, "Nolit", Beograd 1988, стр. 190.

¹⁴⁴ Вид. на пример, Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo 1983, стр.66.

на класичната монистичка метафизика или спекулативна теологија.

2.3. Случајот Хегел

Според вообичаените предрасуди, детективскиот дијагностичарски наслов на овој дел е во конфликт со академската пристojност, која не дозволува за некој виден филозоф да се зборува како за *случај*. Филозофијата ги испитува нужностите на настанокот и формата на мислата, како и причините поради кои таа имала или немала влијание врз современите и потомството. Традиционално сфатена, случајноста настапува како натрапник во филозофијата, и во тој контекст има навредлив призив ако е упатена до конкретна личност. Следствено, веднаш ќе проговориме за ексклузивитетот на Хегел.

Проблематизирајќи го Хегел, авторот мора повеќе одошто во било кој сроден случај да води сметка за духовната средина од која потекнуваат евентуалните читатели. Во марксистичките земји, Хегел бил поим за филозоф;- искрените консултирани луѓе признаваа дека неговото име во внатрешниот слух им остава силен впечаток на длабока и сугестивна решителност, а ликот на мислителот им стои пред очи во бела, облачеста светлина. Тие беа уверени во следново: без оглед на мислењата на Шелинг, Шопенхауер или Хусерл, без оглед на фактот дека е лесно да се претпостави како Кант би реагирал на Хегеловата филозофија, сигурно е дека критиката против Хегел може да биде само клеветата и дека во негова штета не може да се изнесе ништо суштествено. Ако извесна забелешка против Хегел е важна, таа е неточна; ако е точна, таа е неважна. Тука си имаме работа со култна, идеолошки тронизирана личност, чија детронизација е очекувана последица на одумирањето на соодветната идеологија. Но, ако идеолошкото *pro* нема место во филозофијата, истото би требало да важи и за идеолошкото *contra*. Затоа, самостојното истражување не смее да им робува на општите мненија и априори да се согласува со нивните превртливи резултати.

Од друга страна, ако човек ѝ се обраќа на интелектуалната публика од англиските говорни подрачја, треба да се пресмета со своевиден маѓепсан круг на воздржаноста кон континенталната филозофија. Барем временски, Хегел му припаѓа на најзначајниот период од историјата на нововековната филозофија. Тогаш, образованите луѓе не се сомневале дека филозофијата има што да им каже. Набргу потоа, и кај гордите островјани се појавиле мислителите кои сфатиле дека со непознавањето на континенталната метафизика можат да бидат духовно осиромашени. Стремежот кон најдоброто се здружил со љубопитноста и економичноста; позитивистичките интересенти не сакале критички да ги студираат многуте мислителите и да ги пронаоѓаат врвните меѓу нив, туку без дилеми го одбрале

најславниот. Секако, средбата со Хегел не ги зближила, туку ги доуѓила од континенталната филозофија. Со своите негативности, Хегел послужил како алиби за аналитичката затвореност, како и за голем број на крајно неуки напади врз метафизиката. Во врска со наведените настани, Хегел е невин; виновни се оние кои го поставиле повисоко одошто заслужувал. Нив ги нарекуваат *хегеловци* или *хегелијанци*.

Земајќи го Хегел како центар, некои говорат за хегеловска левица и хегеловска десница.* Тоа е дихотомија врз политички принцип, а секој искусен човек знае за реалните односи помеѓу објективната филозофска рецепција и политичката ангажираност. Како и да е, оние кои се вбројувани во хегеловската левица го зедоа Хегел како авторитет во прилог на нивните социолошки и политички преференци. Хегеловската десница понуди еден школуван академизам којшто вроди со солидни достигнуања во историјата на филозофијата, сфатена како еминентна филозофска дисциплина. Прашање е дали методичноста на Куно Фишер настанала со имитација или со спротиставување кон Хегел... Меѓутоа, уште на прв поглед е јасно дека филозофските резултати на хегелијанците се далеку поскупо од остварувањата на мислителите кои биле критички настроени кон Хегел. Оваа констатација може да биде толкувана на неколку начини; веројатно, најпрепорачливо е да се сфати како поука.

Многу од сега достапните книги на Хегел биле објавени постхумно, со повеќе или помалку успешни средувања и координирања на авторовите манускрипти и забелешките на студентите. Од тој вид на колективни продукти, за најарни се сметаат *Предавањата по естетика*; и предавањата по историја на филозофијата не смеат да бидат потценети. Хегеловата историја на филозофијата во прв ред е историја на метафизиката, со што добива и носталгична привлечност за оние чија филозофија дигресирала во социо-политичкото миље. Но, ако читателот е веќе ситуиран во сферата на метафизиката, ќе види дека Хегеловата мисла не е нужно поврзана со убавините на контрастот кон неадекватната средина. Притоа, Хегел ќе треба да демонстрира иманентни, метафизички предности во однос на истородните системи. Или ќе се случи обратното: некои други метафизики ќе се покажат супериорни кон Хегеловата филозофија. Паралелно со метафизиката на онтолошкиот доказ како водечка инстанца во излагањево, ќе се обидеме да го одредиме и местото на Хегел во германската класична филозофија, за која сме уверени дека ниту хронолошки, ниту смисловно не завршува со него. Проценките и вреднувањата се особено дискутабилни во филозофијата: таа има безброј компоненти, а *bona parte* од нив војуваат против егзактноста. Кажаново спаѓа во причините поради кои безмалку секој просечен

* Под насловите од споменатото двојство, издавачката куќа "Веселин Маслеша" од Сараево сепак објави полезни зборници на текстови од повеќе мислители од средината на 19 век.

интелектуалец може за некомпетентните да претставува филозофски гениј. Тука ќе нагласиме само два општи критериуми за валидноста на одредена филозофија;- нивната меѓусебна поврзаност е сосем очигледна.

Во најопшти црти, првото одредиште за вредноста на филозофот се однесува на интерпретациите и критиките со кои тој ги удостоил своите колеги, особено оние кои имаат суштинско значење за неговата сопствена филозофија. Прашање е колку последнава ограда наоѓа примена во филозофијата на апсолутниот дух, која не би смеела да се занимава со небитни нешта; но, таа ограда е колоритно објаслива во примерот со Ниче и неговата критика на Едуард фон Хартман.¹⁴⁵ Да, безмалку никој од љубителите на филозофијата не забележал дека Ниче во своите списи се осврнал и на Е. Хартман, а тој разбирлив општ превид потекнува од уверувањето дека за Ничевата филозофска концепција, екскурсот кон Е. Хартман е практично без значење. Во споменатиов осврт можеме да прочитаеме некој повод за Ничевиот гнев кон критикуваниот мислител и, посредно, кон Хегел; можеме да се информираме за Ничевиот критичарски табиет и за љубомората со која тој сметал дека – во споредба со неговото восприемање на Шопенхауер – поарно толкување на авторот на *Светот како волја и претстава* е невозможно. Меѓутоа, кажаниве податоци за Ниче главно ги среќаваме или насетуваме и на многу други места во неговата филозофија;- затоа, луѓето со право веруваат дека не пропуштиле премногу ако не го прочитале Ничевиот осврт на Е. Хартман. Секоја филозофија содржи и куси, остри, игнорантски и презирачки записи за некои други мислители: во таа насока, разликите помеѓу Аристотел, Хегел, Шелинг, Шопенхауер, Маркс и Ниче се занемарливи. Наведените мислители, како и многу други, си дозволувале бројни изрази на суетност и ароганција. Но, демонстрирањето на последниве особини кое се извршува на ефемерни места не е еквивалентно со нивното појавување во односот кон системите што имаат конститутивна улога за филозофијата на критичарот. Шопенхауеровите неколку реченици за Дагалд Стјуарт¹⁴⁶ имаат сосем поинаква тежина од Шопенхауеровата критика на Кант; односот на Ниче кон Хегел нема значење во споредба со Ничевата рецепција на Шопенхауер. За вредноста на интерпретативно-критичката страна од Хегеловата филозофија, речиси неважен е начинот на кој Хегел го протолкувал Хелвециус. Напротив, Хегеловите осврти кон Кант, Фихте и кон младиот Шелинг се извонредно релевантни сведоштва за Хегеловата критичарска методика, бидејќи Хегеловиот систем настанал првенствено низ спротиставување или усвојување на идеите од претходниве филозофи. Во тие суштествени случаи, чесниот мислител треба да ја испита генезата и оправданоста на критиките, да види дали критичарот го имал “последниот збор” бидејќи критикуваните

¹⁴⁵ Вид. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, "Grafos", Beograd 1986, str. 66.

¹⁴⁶ Вид. *Svet kao volja i pretstava* 2/1, "Grafos", Beograd 1990, str. 84.

системи немаат или не можат да имаат одговори за неговите коректни забелешки, или напротив: критичаровиот “последен збор” бил прославуван само затоа што настанал после критикуваните филозофии, т.е. само поради вулгарното сфаќање на времето. (Еве, конечно е пронајден контекстот во кој прочуената позерска фраза на Хајдегер не звучи бесмислено.)

Втората група на валоризаторски компоненти на одредена филозофија е во релација со квалитетот на третманот на есенцијалните филозофски категории. Во тој правец, бриљантниот филозоф може делумно да се искупи за своите евентуални критичарски гревови. При самостојната спекулација, филозофот ги секундаризира историски дадените тези во полза на приоритетното усовршување на сопствениот категоријален систем. Но, мораме да имаме предвид дека усовршувањето на поимните конструкции е практично бесконечно, од што следува дека само условно (или компаративно) смееме да речеме дека на тој бескраен пат некој изминал доволно многу. Сепак, она што кон тоталитетот на можностите е инфинитезимално, во познатата стварност на филозофската историја умее да биде респектабилно, па дури и надмоќно. Студирајќи ги досегашните парадигматични филозофии и споредувајќи ги со помалку успешните остварувања, отпрвин ја согледуваме разликата помеѓу филигранството и варварството во филозофијата, а потоа се обидуваме да го разјасниме и достапниот дел од бесконечните степени и нијанси што се наоѓаат во наведените хипотетички рамки.

2.3.1. Хегеловите пропусти при критикувањето на Кантовата филозофија

Навредата е мошне проблематична категорија. Некои луѓе се крајно навредени од зборовите што за други би биле прифатливи, па дури и пофални. И еден ист човек нема подеднаков усет за навредите во сите етапи од својот живот, ниту во сите периоди од дневното расположение. Во говорот што отпрвин им изгледал сосем коректен, луѓето подоцна пронаоѓаат или вообразуваат фрапантни малициозности. Не е лесно да се одбрани тезата дека наспроти Хегел, Кант никогаш не ги навредувал филозофските опоненти. Сепак, евидентно е дека Кант и Хегел имале различни манири на критичката култура. Застанувањето на страната на Кант при конфронтацијата со грубостите на Хегел несомнено поседува морално-психолошка привлечност. За да постигнеме извесна емотивна избалансираност која соодветствува на точното согледување на нештата, можеме да си приспомниме дека Кант и Хегел всушност демонстрирале истоветна славољубивост. Обајцата оправдано претпоставувале дека *gloria mundi* не се стекнува со уважување кон колегите, со истакнување на нивната вредност и со благодарници кон мислителите чишто идеи сме ги усвоиле. (И тогашната публика била вљубена во вестерн-херојот којшто сам со својот пиштол

остварува доминација во сите градови и села кајшто допатувал.) Помеѓу туѓите восприемања на филозофијата на Кант, тој никогаш не посочил ниту едно мислење кое би било критички фундирано, корисно, инспиративно, достоино за развивање или разработка. Кант само укажувал дека не ја разбираат неговата филозофија, при што неразбирањето редовно го толкувал како последица на фелеричноста на читателите, а не како консеквенца на некои сопствени непрецизности или недоречености, или како одраз на објективната компликуваност на метафизичката проблематика. Меѓутоа, и простиот попис на погрдните термини што Хегел ги упатил кон Кант покажува дека во склопот на познатите филозофи – авторот на *Феноменологијата на духот* е апсолутен уникат.

За оценка на Кантовото филозофирање, Хегел ги користел термините како што се *бесмислено, развлечено, сирово, обично, затворено во границите, лошо, прелошо, невестинито, пресиromашно, одвратно, сосем кутро, безумие, беда и млатење празна слама...* Кант не само што демонстрирал *ненаучност, туку и лишеност од дух, ништожност, бруталност, растроеност, непромислена недоследност, апсолутно незадоволително брборене, свирепо простачки начин на претставување и совршена ненаучност на формата!*¹⁴⁷ Наведениве придавки се само дел од арсеналот на Хегел; во врска со Кант, некои од нив се среќаваат повеќе пати. Притоа нема суштествена разлика во пристојноста помеѓу Хегеловите усмени предавања и неговите напишани дела. А од морален аспект, приватната книга веројатно смее да биде послободна од факултетските предавања. Во крајна линија, читателот сам дал пари за книгата од Хегел и ако потоа не е задоволен, може да се обвинува и себеси, бидејќи навреме не гледал што купува. Но кога студентот оди на факултет за да студира филозофија, тој не мора да биде декларирани љубител на хегелијанството. Она што на студентот ќе му биде предавано како историја на филозофијата не смее да биде беспринципиелна кампања против заслужните мислители. Хегел бил должен барем низ универзитетската настава да извршува покоректно претставување на Кант; - впечаток е дека начинот на кој Хегел ја прекршувал таа должност може да се оквалификува и како *кривично дело*.

Споменативе навреди кон Кант се извадени од контекстот на Хегеловото излагање. Овде не планираме да го опишуваме контекстот на секоја вулгарност; делата на Хегел се објавени и достапни за самостојното истражување. Преминуваме на критичките места кои се мошне проблематични и според тоа се разликуваат од моралноста на Хегел која всушност воопшто не е проблематична.

Во германската класична филозофија, линијата *Кант – Фихте – Шелинг – Хегел* била апсолутистички востановена од последниот и продолжувана од хегелијанците. Подоцна потемелно

¹⁴⁷ Вид. Hegel, *Istorija filozofije* (3), BIGZ 1975, стр. 430-479.

ќе укажеме на дубиозноста на таа линија. Сега ја евидентираме само заради констатацијата дека Хегеловата критика на Кант главно се одвива низ призмата на истотематските критики што ги упатиле Фихте и Шелинг. Хегел ги присвоил тие критики со одредена резервираност. Имено, Хегел претежно се воздржувал од сите аспектуализации, профилирања и нијанси на приговорите кон Кант. Уверен во ненужноста на внимателната рецепција, Хегел настапувал со тонот на оној кој го надминал надминувачот на надминувачот на Кант. Човекот си мислел дека филозофската критика е транзитивна релација: ако Шелинг упатил оправдани забелешки кон Кант, ние можеме безгрижно да се послужиме со нив иако сме застапници на некоја доктрина која се разликува од гледиштето на Шелинг. Тоа е наивно резонирање: нештата кои се легитимни од едно поаѓалиште не мораат да си останат такви кога ќе се пренесат на друго место. Уште младиот Шелинг напоменал дека не спаѓа во оние автори кај кои зборовите и во контекстот и надвор од него звучат еднакво.

Секое критичко мислење започнува со претпоставката дека нештата не се (или не мораат да бидат) онакви какви што ни се претставуваат. Затоа, Шопенхауеровото позитивно преферирање на Кантовиот дуализам поседува и генерална и иманентна толкувачка вредност. Напротив, интерпретацијата во која Кант е пред сè истакнуван како борец за слободата на умот веројатно нема ниту една од претходниве вредности. Во таа насока, Хегел го следи наодот на Фихте којшто е инкомпатибилен со зборот и духот на критичката филозофија. Основниот мотив на *Критиката на чистиот ум* потекнува од Кантовата проценка дека на старата филозофија не ѝ недостасувала умска слобода, туку дисциплинираност. Образложено или не, Кант ја обвинувал претходната метафизика дека била преслободна, т.е. дека ја пречекорила границата помеѓу слободата и произволноста. Автентичниот Кант не е либертерски конквистадор којшто не стасал да ја измине сета назначена патека.

Бидејќи слободата е мошне неодреден поим, и нужните согледби од *Трансценденталната естетика* можат да бидат толкувани во нејзина полза. Хегел ја претпочита *Трансценденталната логика*; смета дека таа кај Кант е најдобар индикатор за слободата на умот.¹⁴⁸ Во фокусот е дедуцијата на категориите, којашто е восприемена од Хегел со оглед на довршената Кантова филозофија. А таа според Хегел не била довршена од самиот Кант, туку од Фихте.¹⁴⁹

Во дискусиите околу емпирискиот и апсолутниот простор, мнозина физичари биле зачудувачки неспособни за филозофска апстракција. Тие како аргумент против апсолутниот простор ја посочувале тешката изговорливост на зборот *трансцендентално*. Хегел бил многу поспособен за спекулативно мислење, но имал безмалку физичарски однос кон трансценденталното во

¹⁴⁸ Вид. исто, стр. 441.

¹⁴⁹ Исто, стр. 479.

Кантовата филозофија. За изразот *Transzendental-Philosophie* Хегел вели дека е спротивен на духот на јазикот. Затоа, синтагмата *трансцендентална аперцепција* кај Хегел се среќава колку да не заборавиме дека таа постои;- инаку, истата е супституирана со сложенката “Јас во мојата самосвест”¹⁵⁰ или со некои други изрази. Така Хегел создавал и термилошки услови за содржинско толкување на трансценденталната аперцепција.

Делбата помеѓу искуството и неговите трансцендентални потенци е условна; ние секогаш живееме со обете сознајни компоненти. Согласно со она што беше кажано во поглавјето за *Спецификите на трансценденталното гледиште*, веруваме дека содржинската интерпретација на Јас не е ниту невозможна, ниту погрешна. Меѓутоа, Хегел го означува Шелинг како човекот што тежнее да ја задоволи потребата за содржина во Кантовата филозофија.¹⁵¹ Од тие завршни зборови од предавањата за Кант (како и од многу други места во и надвор од рамките на тие Хегелови предавања) јасно се гледа дека Хегел ја сметал Кантовата концепција за формална или формалистичка. Следствено, Хегел им противречи на сопствените проценки во ситуациите кога трансценденталната аперцепција ја поистоветува со содржинското Јас. Таа рокада резултира со друг, некантовски систем.

Со фиктеанската рецепција на Кантовата *Трансцендентална логика*, Хегел веројатно мислел дека му прави услуга на авторот на *Критиката на чистиот ум*, развивајќи ги идеите кои во неа биле само (можеби) имплицитни. Кантовото синтетичко единство на аперцепцијата е трансцендентално;- значи, се работи за априорно можниот аспект од аперцептивното единство. Сосем логично е Кантовото сознание дека искусствените претстави (без оглед дали тие се однесуваат на нашата личност или на другите нешта) не можат да бидат дедуцирани од онаа аперцепција која е априорно можна. Рековме дека таа кај Кант е само потенцијална: она *Јас мислам* мора да може да ги следи сите мои претстави. На назначеново трансцендентално ниво, Јас е форма што е подготвена да ги прифати и оформува перцептивните содржини. Објаснувајќи го Јас како волја, Шопенхауер ја имал предвид и онаа глад за согледби што се констатира на првичното рамниште на трансценденталната самосвест.

Од своја страна, Хегел ја пренебрегнува потенцијалноста на Кантовата трансцендентална аперцепција. Кантовата реченица “...*Јас мислам* мора да може да ги следи сите мои претстави” кај Хегел се јавува без синтагмата “мора да може”. Така без преголем труд стасуваме до содржинското или актуализираното Јас. Во новата констелација се покажува дека Јас веќе ги има своите претстави, а не мора да ги очекува од искуството. Ergo, дедукцијата од Јас веќе не мора да биде трансцендентална. А потсетуваме дека трансценденталноста во кантовскиот контекст

¹⁵⁰ Вид. исто, стр. 432.

¹⁵¹ Исто, стр. 479.

беше и ограничувачки фактор на дедукцијата на разумските поими. Тоа лимитирање постои, иако можеби не е доволно селективно за да биде методолошка реализација на соодветниот хеуристички процес. Трансценденталните или чистите разумски поими треба да бидат независни од каквоста на искуството или априорни во пригодно одбранливата смисла на тој проблематичен поим. Освен тоа, категориите треба и да го условуваат можното искуство. Без споменативе одредби што потекнуваат од концептот на трансценденталното, нашиот поимен агрегат нема сопствени принципи на артикулацијата. Нормално, тие принципи се неопходни за излагањето на Кантовата филозофија.

Во врска со категориите, поимот на трансценденталното кај Кант сугерираше на одредена симбиоза помеѓу тие разумски поими и перцептивниот материјал. Изгледа дека суштествениот дел од дистинкцијата помеѓу разумот и умот се состоеше во укажувањето на различниот однос што поимите и идеите го имаат кон искуството. Ако се апстрахираме од корелациите со искуството, тешко ќе докажеме дека фундаментот на Кантовата дедукција на категориите е разум а не ум, и дека изведените поими се разумски форми кои го немаат статусот на идеите. Од неначнатото богатство на самосвесниот тоталитет може да се рече дека Јас дедуцира идеи, а онаа разумска дефинираност што ја проникнуваше Кантовата дедукција може да биде претставена како умска слобода.

Патем забележуваме дека во *Критиката на чистиот ум* трансценденталноста не ги рестрингира само априорно изведливите разумски поими, туку и идеите. Конкретно, трансценденталноста го ограничува бројот на идеите кои се судираат во славните антиномии. Хегел приговара дека Кант изнел малку антиномии; нив според Хегел ги има безброј. Не знаеме дали е попрецизно да кажеме дека бројот на антиномиите оди *ad infinitum* или *ad indefinum*. Но, Кант на соодветното место од трансценденталната дијалектика не ги изложуваше антиномиите *in toto*, туку единствено антиномиите на чистиот ум. Хегел барем за миг ќе беше иманентен критичар на Кант ако демонстрираше дека токму според Кантовите критериуми за умот и трансценденталноста - постојат (многу) повеќе од четири антиномии. Ќе се послужиме со навредливо јасна аналогија: Кант вели дека во одредена вазна постојат четири цвета. Хегел заборава и на одреденоста и на вазната, па се спротиставува со зборовите дека постојат бесконечно многу цветови. Таа беседа на Хегел е можеби точна како засебен исказ, но нема вредност како критика на Кантовата теза.

Односот кон трансценденталноста претставува круцијална инстанца и за споредбите помеѓу теориите на Кант и Хусерл. Феноменологијата на Хусерл е своевидна реакција против фриволностите кои обично одат заедно со обидите за холистичко надминување на трансценденталните граници. За жал, објективизмот на строгиот научен третман на трансценденталноста не претставува најбогат и најкреативен

филозофски правец;- Хусерл не дал многу повеќе од филозофска епистемологија. Во релација со системот на Кант, Хусерловиот субјект е редуccionистички. Напротив, субјектот кај Хегел е експанзионистички.

Хегел е негативно настроен кон трансценденталноста на Кантовата дедукција на категориите. Афирмирана е само тричленоста на поимните групации. Меѓутоа, Хегел вели дека триплицитетот кај Кант бил сеуште мртов и несфатен, и претставувал само надворешна шема.¹⁵² Кант на повеќе места ја објаснува тричленоста на своите делби: во *Трансценденталната логика*, во *Критиката на моќта на судењето*, во писмата и т.н. Хегел веројатно мислел дека Кант немал поим за тројноста ако се компарира со Хегеловите сфаќања што се изнесени во *Wissenschaft der Logik*. На нив ќе се осврнеме во соодветното поглавје.

Тоа што Кант не стасал ниту до вистинскиот поим на тројноста е логична последица на фактот дека човекот немал филозофски метод. Имено, Хегел изјавува дека дури неговата мисла го има методот што е адекватен за филозофијата;¹⁵³ другите системи ги позајмувале методите на нефилозофските науки. И во врска со Кант и кога е во прашање Спиноза, Хегел не е близок со дистинкцијата помеѓу методите на истражување и начинот на излагање на сознаеното. А оној принцип на целината којшто Хегел им го спротиставува на своите колеги, всушност имплицитно и експлицитно се среќава кај Кант.

Зловолната херменевтика раѓа бројни неосновани обвиненија. На јасните општи поенти им се приговара егзотеричност; примерот со една равенка или геометриска слика веднаш се толкува како антифилозофски математизам. Откако Кант после обемни испитувања ќе утврди дека некои нешта не можат да бидат сознани, неговата филозофија автоматски станува агностицизам. Кога Хегел вели дека Кант му поставува граници на разумот, воопшто не е во игра опцијата дека самиот разум има лимити кои Кант не ги поставува туку ги согледува или ги констатира. Хегел зборува и за некакви скептички и релативистички резултати на Кантовата филозофија. Ако ја земеме *Критиката на практичниот ум* како исходште на Кантовиот систем, евидентно е дека Кант поентирал со премногу апсолутизам и премалку скепса - сосем спротивно од проценката на Хегел. Со оглед на Хегеловата критика на Кантовите ставови за онтолошкиот доказ, забелешките за скептицизмот и релативизмот укажуваат на нова инкомпатибилност кај непринципиелниот критичар. Во згоден час, потсетуваме дека разликата помеѓу скептицизмот и методот на скепсата не е плод на Хегеловите предавања по историја на филозофијата;- таа дистинкција се среќава и во *Критиката на чистиот ум*, во отсекот со наслов *Антитетика на чистиот ум*.

¹⁵² Вид. Hegel, *Fenomenologija duha*, "Naprijed", Zagreb 1987, стр. 34.

¹⁵³ Вид. на пример, предговорот кон првото издание на Хегеловата *Енциклопедија на филозофските науки во основни црти*.

Мислата за предметот можеби без исклучок се занимава со неговите интериорни и екстериорни односи. Во тој правец, релативизмот или релационизмот би означувале стандардно обмислување кое ги бара сите битни аспекти на согледувањето на објектот. Негативно интониран, релативизмот обично подразбира злонамерна проблематизација на некои сигурни или докажани тези. Хегеловата релативизација на сознанијата од Кантовата филозофија има добри и лоши страни. Забелешките против идеалот на емпирииската или математичката демонстративност во метафизиката поседуваат неспорна продуктивност. Нелогично е ако човекот кон кого се насочени тие забелешки се обвинува и за скептицизам и релативизам. Кога Хегел ја напаѓа Кантовата критика на онтолошката аргументација, тој посочува токму кон преезактните доказни критериуми на Кант. Неизвесно е како Кант може воедно да биде и скептик и крут застапник на демонстративизмот во метафизиката.

Хегел се обидува да го суспендира Кантовото побивање на онтолошкиот доказ движејќи се по школскиот рецепт: според предметот и според методот. Околу прашањето *што е Бог*, Хегел дефинитивно се разликува од Кант; познато е дека Хегеловата онтологија е спекулативно теолошка и панлогистичка. Несогласувањата за предметот на докажувањето во онтолошкиот аргумент ја потенцираат трансеунтноста на Хегеловата критика на Кант. Од методолошки аспект, Кантовата конфронтација со онтолошкиот доказ за Божјото постоење била атакувана со укажување на парцијалноста или филозофската неадекватност на тамошните доказни барања. Којзнае дали со споменувањето на *целината* филозофот може да биде сигурен дека таа постои во негова полза, а на штета на туѓите аргументи.

На Кантовите увиди дека Бог е поим чијашто стварност не може да биде докажана, Хегел реагира и со интервенции врз поимите на поимот и стварноста. Наскоро ќе ги проследиме тие процеси во кои Хегел исто така пројавува умислена триумфалност од дуелот со Кант. А како кулминација на Хегеловата критика на Кант веројатно фигурира презирот кон моралниот деонтизам. Хегел се потпира на исполнетоста на тоталитетот и реторички оформува потсмешлив контраст кон моралното барање кое ја нема стварноста или оствареноста. Можеби индивидуациите и временоста се теориски апсолвирани од целината; проблемот е во фактот дека тие се неодминливи услови на моралот. Затоа со право се смета дека онтолошко-тоталитаристичките надминувања на етичките тешкотии прилегаат на обично бегство од моралната сфера.

Хегел вели дека во *Критиката на практичниот ум* “Кант потполно се впушта во брборене за тоа колку често во овој свет на благородниот човек му оди мошне лошо, додека на порочните луѓе им оди добро и тн.”¹⁵⁴. Но, тој проблем што бил толку арогантно дочекан од Хегел всушност ја презентира главната мака

¹⁵⁴ Hegel, *Istorija filozofije* (3), BIGZ 1975, стр. 465.

на човештвото! Сите ние одвреме-навреме ги игнорираме моралните приговори кон светот во кој живееме. Меѓутоа, таквиот вид на игноранција по правило претставува изнуден зафат за чување на душевното здравје. И кај Хегел дејствувале потсвесните императиви на психофизичката функционалност;- филозофот неоригинално пробал да ги прикаже како да се возвишена теорија.

2.3.2. Супстанцијата како субјект: динамизација на идентитетот

Хегеловата критика на Кантовата филозофија е класичен пример за варварство во интелектуалниот свет. За да ја превиди криминогеноста на Хегеловата рецепција на Кант, човек треба да биде филозофски аналфabet или производ на некоја ужасна идеолошка индоктринација. Трагикомична е ситуацијата во која луѓето не успеваат да ги забележат Хегеловите грешки и гревови, или – ако сепак ги видат – веднаш додаваат дека тие аномалии се занемарливи или неважни. Велат дека големите филозофи по поравило биле лоши читатели;- на тој начин, и критизерскиот резил на Хегел е перверзно протолкуван како легитимација за влез во друштвото на духовните великани. Денес се претпочитаат и такви ексцентрични мислителите чишто некавалитетни интерпретации на Кант (или отсуството на комуникација со него) навистина немаат особена релевантност: всушност, сензационалистичката псевдофилозофија е помалку лажлива тогаш кога настапува не гигајќи ги значајните умови. Меѓутоа, природно е сфаќањето дека германската класична филозофија подразбира повисоки мисловни стандарди. Во нејзината сфера, пропустите при критикувањето на Кант не можат да останат без поразителни реперкусии. Сепак, не се осамени тврдењата дека вредностите на системот на Хегел претставуваат обилна компензација за неговите недостојни антикантовски манири. Некои не веруваат дека и во духовните области можат да постојат непростливи или ненадоместливи злосторства. Големите насилства не имплицирале елиминација на насилниците, туку само соодветно голем откуп. Кај Хегел, тој надомест не може да биде пронајден во подробностите. За речиси секоја сентенца од Хегел, евидентно е дека со малку труд можело да биде пронајдено многу пописмено решение. Следствено, Хегел мора да има грандиозна филозофска концепција. Во 1807 година, споменатава улога ѝ беше доделена на *Феноменологијата на духот*.

Понекогаш, постои несомнена разлика помеѓу возвишеноста на филозофијата и возвишеноста на филозофот. На пример, впечаток е дека зрелиот Ниче бил возвишен филозоф којшто немал возвишена филозофија. Од друга страна, Хегел бездруго не бил возвишен филозоф, иако мнозина сеуште сметаат дека тој создал величествена филозофија. Објективната основа за споменативе хегелијански импресии се состои во обилното присуство на релевантните филозофски сегменти: Хегеловиот

систем ги инволвира најважните филозофски дисциплини. Секако, прашање е дали наведенава системска опфатност е некоја посебна заслуга на Хегел или е обична консеквенца на општиот духовен период којшто не страдал од тематска дислоцираност. Хегел ги третираше возвишените филозофски теми што умеат да го обземат читателот; истиот потоа не е многу внимателен кон Хегеловиот *начин* на интонација на класичните теми. Опфатноста е генерална категорија; методологијата навлегува во подробностите. Хегеловата филозофска концепција е голема според фактот дека се осврнува на многу значајни нешта. Сепак, мошне тешко е да се најде извесна *differentia specifica* која би ја оправдала Хегеловата филозофска суперординираност. Во таа насока, познато е дека Хегеловите обиди успеале да опстанат во плиткиот свет на популарната филозофија. Хегелијанските истории на филозофијата содржат перманентно експонирање на рекламерските дихотомии според кои битието кај Хегел е динамично и живо, додека битието на другите мислителите било статично или мртво; Хегел бил објективен, а колегите – субјективни; Хегел понудил мислење кое разликува, наспроти нечиј непросирен, сезатемнувачки апсолут; *sumus philosophus* ја опфаќал целината, другите имале само фрагментарни судови... Во компарација со останатите филозофи, претходниве чифтови навистина претставуваат Хегелова *differentia specifica*. Но, не затоа што се точни или реални, туку затоа што единствено Хегел бил доволно бесрамна за да се служи со толку приземни двојства.

При максимално амбициозниот настап, автолаудативниот тон е најнаметливата опција. Системотското запознавање со историјата на филозофијата (а особено со списите на Шелинг) не зборува во полза на Хегеловата позитивна филозофска оригиналност. Всушност, и физичкото разликување помеѓу луѓето е практично неизведливо ако мораме да посочиме само неколку специфичности на ликот што сакаме да го издвоиме. Ние можеме да помислиме дека некои елементи од физиономијата на набљудуваниот човек се апсолутно неповторливи. Сепак, нивната експресивност или експонираност по правило зависи од општата ликовна композиција. Хегел честопати немал доволно трпение за да ги чека сопствените достигнуања единствено како резултат на својот генерален филозофски опус. Мислителот сакал да се диференцира од другите земајќи на помош и извесни куси, славни сенденци. Така, на Хегел малку му недостасувало за да се пофали дека е пронаоѓач на огнот или тркалото; хегелијанците биле спремни да проголтаат сешто. Тезата дека “вистинитото треба да биде сфатено и изразено не само како супстанција, туку и како субјект”¹⁵⁵ доживеала безброј рецитации од хегелијанските историографи. Таа теза била потенцирана како концепциска специфика на Хегеловиот систем. Но, сета христијанска онтологија нуди примери за синонимизација на термините *Бог* и *супстанција*, а Бог е сфаќан и изразуван токму како субјект! Неколку страници

¹⁵⁵ Вид. *Fenomenologija duha*, Zagreb 1987, стр. 12-13.

подоцна, и Хегел се сетил дека ја промашил спецификацијата на својата филозофска задача. Човекот признал дека и порано постоела потреба за претставување на апсолутното како субјект, но притоа вистинитото било поставено всушност само како субјект, а не било прикажано како движење кое рефлектира во себе.¹⁵⁶ Секако, теологијата не ја чекала појавата на Хегел за да почне да го препознава Бог во светските процеси, или за да ја афирмира самосвеста на сеопфатното битие.

Феноменологијата на духот е дело на ресентиментот. Нејзиниот прв крупен проблем се состои во фактот дека филозофската ориентација кон апсолутното во 1807 година не била новост ниту во глобалната историја на филозофијата, ниту во рамките на германската класична филозофија. А Хегел претендирал на доминација и според општата системска фабула, а не само според некои мелиорации на древниот онтолошки концепт. Амбицијата е симпатизер на прогресивизмот; таа не е склона кон декаденционистичките или конзервативните теории. За жал, идејата на прогресивизмот во филозофијата може да биде одбранета само со карикирање на минатите мислителите. Кога Хегел се конфронтира со некои неименувани гледишта, нам одвреме-навреме ни се чини дека ги разбираме неговите намери и дека препознаваме кон кого се насочени неговите алузии. Најчесто, жртвите на Хегеловата критика се интенционално насетливи, но објективно или поимно непрепознатливи; тие се третирани толку тенденциозно и неавтентично што ние во повеќето случаи со целосно право можеме да кажеме дека не знаеме за кого Хегел зборува.

Критицизмот поаѓаше од индивидуалната филозофска свест која – наоѓајќи ги своите трансцендентални услови – стасуваше до генеричката човечка општост. Хегел сака да ги надмине антропогените граници и го претпочита гледиштето на апсолутот. Предупредени сме дека протестите против супстанцијалното ниво потекнуваат од стравот од пропаѓањето на индивидуалноста, или од свеста која е несреќна бидејќи не гледа кон тоа што ја надживува. (Всушност, секоја несреќна свест го гледа она што ќе ја надживее, но затоа има дотолку повеќе причини за незадоволство.) Подоцна ќе кажеме неколку збора во врска со апсолутизацијата и индивидуацијата. Иако исчезнувањето на поединечноста е легитимен филозофски проблем, не треба да превидиме и еден друг: имено, проблемот дека говорот за апсолутноста може да биде параван за секакви произволности.

Според одредбите на самиот Хегел, неговите книги се богојавување. Тие се апостериорен доказ за постоењето на Бог; не можеме а да не се потсетиме на поглавјето за *Седмиот доказ* во рамките на најславното дело од Михаил Булгаков. Како и да е, доказите за Божјата егзистенција по правило претставуваа човечка дејност: тој што верува или знае дека Бог постои му докажува на оној што не знае и не верува. Човековото мислење

¹⁵⁶ Вид. исто, стр. 16.

има проблеми со прилагодувањето кон хегелијанската дехоминизација и дехуманизација.

Многу поамбициозно одошто *Критиката на чистиот ум*, Хегел поентира со таканареченото *апсолутно знаење*.¹⁵⁷ Обично се прави разлика помеѓу апсолутното знаење и знаењето за апсолутното;- првото му се припишува на дедо Сознаел, а второто подразбира онтологија чијшто висок степен на апстракција не е обврзан на упатеност во сите подробности. Хегел ја одбрал првата цел и сакал да ја досегне со научна постапност. Последнава кај Хегел главно не се движи низ искуството или трансценденталноста на поединецот; таа е претежно историска. Велат, *Феноменологијата на духот* го прикажува патот на свеста од сетилната извесност до апсолутното знаење. Помеѓу мноштвото попатни куриозитети, особено зачудува фактот дека стоицизмот и скептицизмот не се класифицирани ниту кај умот ниту кај духот, туку спаѓаат во предумската самосвест. Човек би помислил дека ако стапиме во сферата на умот или духот, веќе нема место за никаква скепса. Фрапантно е согледувањето дека стоицизмот (кајшто според Хегеловата *Историја на филозофијата* “логиката била често разработувана до најсуптилните единечности”) не се јавува во поглавјата за духот, во кои Хегел ги сместил дури и односите помеѓу мажот и жената!

Како на индивидуалната свест да ѝ се докаже постоењето на Бог? Хегеловиот концепциски одговор се состои во укинувањето на индивидуалната свест. Во позитивната религија, скептичката единечност треба да се загуби во колективитетот;- Хегел за истата цел го нуди тоталитетот. Во тој процес – според аксиологијата на Хегел – индивидуалноста воопшто не е деградирана. Во полза на тоталитетот, напуштањето на топосот на парцијалниот субјект претставува можеби мистично, но сепак мошне силно средство кон кое на филозофот му е тешко да остане доследен. Комуникацискиот поим на интерсубјективноста алудира на постоењето на повеќе одделни субјекти.

За да демонстрира постапност во освојувањето на тоталитетот, Хегел започнал со укажување на релативноста и конечноста на парцијалните сетилни согледби,¹⁵⁸ подоцна, истите предикати генерално ќе се однесуваат и на човековата емпириска индивидуација. Од кантовски аспект, реалитетот на последнава е неспорен: и при критиката на онтолошкиот доказ, Кант ги третираше реалитетите како прости позиции. Оттаму, нешто постои или не постои, стварно е или нестварно. Нема основа според која еден ентитет би бил постварен од некој друг. А во схоластичката критериологија за реалитетот (којашто во германската класична филозофија претежно стасала со посредство на Спиноза) степенувањата се дозволени и вообичаени: одреден предмет може да биде пореален од некој друг. Во поглавјето за Спиноза, веќе ги скициравме тешкотиите при градацијата на реалитетот.

¹⁵⁷ Вид. исто, стр. 507 и тн.

¹⁵⁸ Исто, стр. 65.

Според доктрината за стварноста, Хегел е близок со Спиноза. Компарирана со Парменид или Спиноза, теоријата на Хегел е помалку консеквентна;- тоа произлегува од две главни причини. Прво, Хегел најчесто користи термини што ја немаат онтолошката неутралност на поимите на битието или супстанцијата. По правило, Бог, умот и духот ги среќаваме како синоними. Понекогаш, духот е синтеза на умот и разумот, разумски ум или умски разум. Другпат, токму умот е најопфатната категорија. Изгледа дека умот, духот или Бог сепак подразбираат смисловно или вредносно селектирана рецепција на тоталитетот;- затоа, тие решенија не го стимулираат впечатокот за апсолутната стварност. Вториот (со претходново тесно поврзан) проблем на Хегеловото учење за реалноста се увидува во стремежите според кои онтолошката кулминација воедно треба да биде и супериорна и единствена реалност. Но дури и ако признаеме дека умот е супериорен, мораме да го прифатиме и постоењето на нештата над кои умот доминира, од што следува дека умот не е единствен. Хегел се обидува да ја одбегне противречноста со помош на извештачената дистинкција помеѓу постоечкото и стварното. Наместо барем некаков понизок степен на стварност, на посебните ентитети им се припишува само дисквалификуваното постоење. Секако, тврдењето дека постоечкото е нестварно претставува чудна консеквенца од Хегеловата приватна суперлативизација на поимот *стварност*. Човекот е најмалку способен да се справи со постоечките предизвици ако ги означи како *нестварни*. Во прилог на Хегел, етимологијата на германскиот збор *wirklich* не треба да се преценува.

Всушност, ниту самиот Хегел не се задржува на својата вербална егзибиција. Со разликата помеѓу реалното и постоечкото, на второво му е доделен понискиот статус. А кога Хегел, на пример, вели дека “духот постои за духот”¹⁵⁹ – тогаш од онаа деградирачка интонација на терминот *постоење* нема ни трага, и тој термин удобно се предцира за највишиот ентитет.

Анселмовата аргументација се развиваше низ прашањето дали суштеството од кое ништо поголемо не може да биде мислено постои и во стварноста, или само во мислите. Хегел не само што посочува дека мислите имаат реалност, туку инсистира дека умот е единствена стварност: сè што е стварно е умно, и сè што е умно е стварно. Аристотел би забележал дека Хегел не внимава на паронимите;- затоа настануваат чести недоразбирања. Имено, не е сеедно дали реалноста ќе биде монопол на умот или на умното. Последнава категорија е веројатно многу порастеглива и освен умот може да ги опфаќа и неговите предмети, креации, делумни партиципации, па дури и таканаречените отуѓувања или неадекватни објективации.

Феноменологијата на духот претставува своевидна деификација на поимот. Во системот на Хегел веќе не се поставува прашањето дали поимот адекватно ја одразува

¹⁵⁹ Вид. исто, стр. 281.

стварноста; поимот е самата реалност. За да делува поуверливо, Хегел редовно говори за поимот во еднина;- божем поимот е еден и единствен. Традиционално се смета дека судот или исказот се состои од поими. Хегел вели дека судот не е соодветна форма за изразување на вистината. (И тука Хегел од реторички побуди ја игнорира множината. Можеби никој не тврдел дека вистината во нејзиното идеализирано значење може да се искаже само со еден суд. Но, системот на судови е веќе друга работа.) Следствено, поимот кај Хегел го остварува она што е недостапно за множеството поими. Од своја страна, Хегел бездруго не би признал дека поимите се конституенти на исказите; поимот е свето хегелијанско име кое во судовите мора да биде супституирано со збор, термин и сл.

Хегел сметал дека со сакрализацијата на поимот ја совладува Кантовата критика на онтолошкиот доказ за Божјото постоење. Најкусо кажано, Кант ја застапувал недоволноста на поимот;- Хегел вели дека поимот е сосем доволен. Меѓутоа, доколку поимот е возвишен токму според желбите на Хегел, дотолку се подискутабилни човековите можности за стасување до таквиот фамозен поим. Ако Бог и поимот се взаемно конвертибилни термини, истите проблеми што сме ги имале при обидите за сознавање или мислење на Бог ни остануваат и во врска со поимот;- Хегел всушност понудил само номинална замена.

Критицизмот инволвираше не само методолошка самосвест, туку и соодносна испитувачка самостојност. Кон прашањето за Божјото постоење, Кант приоѓа со теорија што е конципирана независно од евентуалниот позитивен или негативен одговор на егзистенцијалното теолошко прашање. Бог станува предмет на неутралната критика која сознава дали тој спаѓа или не спаѓа во сферата на можното искуство. Со оглед на притоа неизбежната дистинкција помеѓу субјектот и објектот, изгледа дека секоја реификација *per definitionem* не го уважува својот предмет како тоталитет: насетлива е разликата помеѓу Бог како апсолут и Бог како предмет на сознанието. Двојството *субјект-објект* глобално ја презентира и дихотомијата помеѓу методот и предметот. Ако после сета *Критика на чистиот ум* Бог не може да биде создаен, тогаш тој е неадекватен на научните гносеолошки критериуми и како таков останува во верата - скицираново гледиште му припаѓа на Кант. Хегел смета дека ако критичката методологија не стасува до Бог, тогаш нешто не е во ред со методот. Општата антикантовска реплика на Шелинг и Хегел се состои во забелешката дека Кант размислувал за Бог во рамките на предметноста, а ја испуштил целината. Последнава главно била обмислувана на два начини;- нормално, постоеле и обиди за нивна синтеза. Првиот начин е експозе за онтичката диференција; притоа се демонстрира суштествената разлика помеѓу целината и деловите. Како еден и единствен, тоталитетот е идентичен само со себеси;- тој е апсолутниот идентитет. Бог од тој контекст е повеќе онтолошки одошто теолошки;- затоа и му недостасува стандардната

теодикеја. Значи, Хегел во *Феноменологијата на духот* го протежира вториот пристап кон целината: акцентот паѓа врз нејзината процесуалност. Општата историја е сфатена како пат на апсолутот до соодветното знаење. Умот низ историјата се служи со секакви итروشтини за да ги исползува нештата според своите намери.

Според Хегел, вистинскиот субјект е самиот тоталитет; поединците, етничките колективитети и јазиците низ кои тие се изразуваат во крајна линија имаат диригирана активност. Прашање е дали Хегеловата “единствено научна” филозофија не почива врз обична верска метафора. Всушност, апсолутниот дух кај Хегел стартува во историјата недоволно промислено и нејасно е зошто би го нарекувале *апсолутен* уште во периодот кога се пројавува само кај одредени народи и кога го нема адекватното знаење? Хегел западнал во таа сомнителна ситуација меѓу другото и поради фактот дека евентуалниот системски почеток со сезнаечкиот Бог би ја намалил вредноста на одисејата на духот (или одисејата до духот).

Ако духот е – како што вели Хегел – единствената стварност, тогаш пред кого тој се појавува? Дали пред нешто што е нестварно, та следствено и неумно? Тој случај би бил навредлив за читателите на Хегеловата *Феноменологија*. Духот наводно се појавува пред себе и за себе;- таа негова можност да биде за себе претставува Хегелово проследување на една солуција за решавање на Кантовиот дуализам која беше особено развивана во *Ich-Philosophie*.

Движењата во универзумот подразбираат сили што се кадекаде поголеми од потенцијалите на единечниот човек. Исто така разбирлива е определбата на Хегел според која се напушта поимот на чистото битие и се навлегува во постоечкото множество;- сите луѓе живеат токму низ такво резонирање. (Во конкретниот случај, интересно е да се одбележи сродноста на ставовите кај Хегел и К. Попер. Имено, идеологот на таканареченото *отворено општество* навлегува во своето најпознато дело споменувајќи дека не знае што да прави со Парменидовото битие;- така по кратка постапка се преминува од метафизиката кон политичката проблематика.) Меѓутоа, само увидот во Хегеловите приватни карактеристики може да ни помогне да објасниме: Зошто филозофот морал да ја проследува динамиката на својата феноменологија или онтологија фабрикувајќи жестока критика на идентитетот?

И традиционалната онтологија во својот поттекст крие одредени вреднувања што Хегел веројатно ги подразбирал. На пример, се смета дека поимот за битието (или за Бог, тоталитетот, универзумот или апсолутниот идентитет...) претставува темелна метафизичка идеја која оттаму е позначајна од партикуларните размислувања. Споредени со монистичката основа, другите ентитети како да имаат понизок онтолошки статус. Хегел нејќел да се занимава со непрвостепени нешта. Затоа поради духовната процесуалност морал да биде негиран дури и апсолутниот

идентитет; самото битие морало да излезе надвор од себе (навистина зачудувачки алогична формулација) или да се отуѓи, а потоа да се врати во себе со сите богатства од сознајниот лов.

Извесно е дека Хегел настапувал против Шелинговата филозофија на идентитетот. Гледајќи дека со таа филозофија поимот на идентитетот станал омилен, Хегел трендовски се обидел да го стори омразен;- притоа користел еноормно плитки банализации. Хегеловите проблеми со онтолошкиот идентитет претежно ќе бидат разгледани во следново поглавје; кон нив ќе се осврнеме и во второто поглавје од делот што е посветен на Шелинговата одбрана на онтолошкиот доказ.

2.3.3. Логиката и логосот

Феноменологијата на духот заврши со апсолутното знаење, царството на духовите и пенливата бесконечност.¹⁶⁰ Со такво финале Хегел како да се спремал да почине, но се предомислил и продолжил натаму. Ако споменатава Хегелова книга е она за што се претставуваше, другите дела ќе беа одвишни. Затоа Хегел во *Wissenschaft der Logik* посакал да ја стратифицира *Феноменологијата на духот* и така да си направи место за новото остварување. Во предговорот кон првото издание од *Науката на логиката*, Хегел вели дека *Phänomenologie des Geistes* била само обид за приказ на автоконструктивниот пат на свеста.¹⁶¹ А свеста била “дух како конкретно знаење, и тоа знаење кое е заплетено во надворешноста; но напредокот на овој предмет, како и развојот на сиот природен и духовен живот, има темел единствено во природата на оние чисти сушности кои ја сочинуваат содржината на *Логиката*”.¹⁶² Свеста како појавен дух прогресира кон чистите мисли или логичките суштини.

Во *Wissenschaft der Logik*, Хегел покажува знаци на скромност и самокритичност. Апелира кон беневољентноста на читателите и вели дека неговото дело има потреба од бројни преработки.¹⁶³ Точна е и Хегеловата констатација дека *Феноменологијата на духот* е заплеткана во надворешноста, ако под терминот *надворешност* ги разбираме сите оние тамошни приказни со кои и кутриот антиметафизичар или социолог можеше да глуми упатеност во филозофијата. Хегеловата *Логика* е навистина поспекулативна: таа е филозофија за филозофи. Низ инспиративните теми што ги разгледувал, Хегел сепак не успеал “да побегне од себеси”.

Поимот повторно стои на највисокиот пиедестал: тој е своевидна синтеза на битието и суштината. За разлика од *Феноменологијата* во која терминот *идеја* беше маргинализиран поради сетилната сликовитост што според Хегел ја подразбирал,

¹⁶⁰ Вид. исто, стр. 522.

¹⁶¹ Вид. Hegel, *Nauka logike* (1), BIGZ 1987, стр. 32.

¹⁶² Исто.

¹⁶³ Вид. исто, стр. 45.

во *Логиката* дури пишува дека сè што е стварно постои само доколку во себе ја има и ја изразува идејата. Се гледа дека и кај Хегел постојат контексти во кои *поимот* и *идејата* се заменливи термини; кон нив се придодава и терминот *логос*. Барем етимолошки, стабилна е Хегеловата констатација дека логиката треба да се занимава со логосот. Со оглед на многузначноста на зборот *логос*, предметот на логиката останува мошне неодреден. Од една страна, логосот се сфаќа како тоталитет во случаите кога Хегел им префрла на минатите филозофи дека извршиле парцијализација и предвремена конзервација на логиката. Оттаму, Хегеловата *Логика* треба да биде онтологија, и тоа онтологија на исполнетото битие што ги инволвира и другите постоечки нешта. Од друга страна, Хегел ја најавува својата *Логика* како *чиста мисла* или *суштина*. Следствено, посебниот дел за суштината во *Wissenschaft der Logik* е суштина во суштината. Но, поважен е фактот дека синтагмата *чиста мисла* и кај Хегел фигурира наспроти надворешноста или емпиријата, та затоа *Логиката* не може да биде онаков тоталитет за којшто се претставуваше тогаш кога се конфронтираше со историските секуларизации на нејзиниот поим.

Хегел ја дели со Кант желбата за чист и непречен почеток. Како најамбициозен мислител, Хегел почнува *ex nihilo*;- тој не е загрижен поради максимата *ex nihilo nihil fit*. Во лишеноста од одредби, чистото битие е еднакво со чистото ништо; разликата помеѓу битието и ништото се јавува кај *одреденото* постоење.¹⁶⁴ Ако некој вели дека во првичната неодреденост битието и ништото сепак се разликуваат, нека покаже во што се состои таа разлика – така Хегел ги поставува работите. Нормално, демонстрирањето на која и да е дистинкција нужно бара некакви одредби, а нив во случајов *per definitionem* ги немаме. Но, нив ги нема ниту Хегел. Целосната лишеност од одредби е апсолутно немислива;- видовме дека елејското спротиставување на онтолошкиот нихилизам првенствено ја афирмираше токму таа самоевидентна констатација.

За Хегел, чистото битие е празнина; некаде ја среќаваме и синтагмата *празен поим*. По тој повод, забележливо е дека Хегел го зема терминот *чист* во едно невообичаено значење. Кога се говори за чист ум, чисти раце или чиста табла, никој не помислува дека во прашање е тоталното отсуство на ум, раце или табли. Во врска со битието, зборот *чисто* кај Хегел изигрува целосен негатор, произведен за дисквалификација на стабилната онтологија. А сложенката *празен поим* веројатно претставува контрадикција: ако нешто е поим, тоа не може да биде празно. Дијаболичноста на Хегеловите поими се состои во фактот дека тие некојпат се презентираат како самостојни субјекти, а некогаш се само средства за изразување на филозофот. Не знаејќи што се поимите по себе и за себе, ние би ја потенцирале нивната зависност од мислителот. Тој е субјектот што може да го исполни

¹⁶⁴ Исто, стр. 85.

со значење секој поим или, напротив, да го претстави како сиромашен и небитен. Затоа, беседите за празнотијата на поимот *битиe* не говорат за битието туку за тенденцијата на човекот што ги фабрикува. Некои коректни опсервации од Хајдегеровото дело *Битие и време* недвосмислено укажуваат на грешките од Хегеловата онтологија.

Хегел не можел да не ги види недостатоците на формулацијата за единството или идентитетот на битието и ништото. Ако човек е незадоволен од еден израз, логично е да побара некој друг. Меѓутоа, Хегел не ја наоѓа вината кај себе, туку во природата на разумот и судот, нефилозофски свртени кон конечноста.

Спротивставувајќи ги Хераклит и Парменид, Хегел изјавува дека мислата на филозофот од Ефес вела длабокоумна, а елеецот е обвинет за софистерија.¹⁶⁵ Притоа Хегел ги има оние ставови кои во *Поemата* на Парменид ѝ се припишани на неразборитата стока. Битието и ништото се исто и не се исто, и не може да се утврди од кој аспект се, а од кој не се (исто).

Со извесни резерви, битието и ништото сепак би можеле да бидат поистоветени во првичната непознатост. Напротив, секое одредено постоење се разликува од своето непостоење: сокот се разликува од конкретното ништо кое (не)бидува во веќе испиената чаша. Така, идентитетот на битието и небитието би постоел само во апстрактната неодреденост; секоја одредба веќе би го претворала во неидентитет. Ама тогаш, поистоветувањето на битието и ништото би било практично неважно и неупотребливо; намерите на Хегел биле поинакви. Тој сакал да го посочи единството на битието и ништото во секое одредено постоење, или да ја избрише онтичката дистанца на славната идентификација.

Бидејќи често ја пренебрегнулвал дистинкцијата помеѓу објектот *per se* и предметот што е во релација со мислителот, Хегел ја превидел и сопствената теза за негативитетот на мислењето! Кога пред себе имаме некој предмет, тој е она што е (постоечко, позитивно или дадено), а мислењето не упатува и во она што објектот не е, согласно со забелешката на Спиноза дека *omnis determinatio est negatio*. Хегел не само што ја инплантирал негацијата во објектот, туку и ја заменил со ништото, па така излегло дека предметите имаат и ништо во себе. А посебните предмети биле низ историјата на филозофијата третираны како да се ништо (или сосем близу до ништото) затоа што споредени со тоталитетот или Бог, тие многу помалку постојат одошто не постојат; не можат да имаат самостојно постоење. Без вишата компаративна инстанца, предметите на согледбата си имаат (какво – такво) постоење и ништото не спаѓа во нивните предикати.

Зошто Хегел застранил од системот на идентитетот, или од говорот дека постоечкото постои, а непостоечкото не постои? Во однос на Хегеловата приватност, експланацијата не мора да бара

¹⁶⁵ Вид. исто, стр. 87.

нешто покомпликувано од ненаситното славољубие. Од гледиштето на стварните филозофски проблеми, тука е Хегеловото мнение дека придржувањето кон идентитетот не може да го објасни настанувањето.

Во критиката на законот за идентитетот, Хегел ги присвоил и ги вулгаризирал Кантовите резултати. Во дивизијата на аналитичките и синтетичките судови, Кант забележал дека првите се идентични и објаснувачки, а вторите – неидентични и проширувачки. Акцентот на *Критиката на чистиот ум* бездруго стои кај синтетичките ставови или кај судовите на неидентитетот. Ниту Кант, ниту кој и да е друг филозоф не ја бранел тезата дека законот за идентитетот има хеуристичка функција. Во *Ich-Philosophie*, идентитетот на Јас е пронајден како филозофски темел, но и таму самиот не служи за пронаоѓање. Хегел се однесувал како да докажал дека почитувачите на идентитетот не знаат за ништо друго освен за законот на идентитетот, и затоа не можат да излезат од сферата на баналните тавтологии.

Хегел го претставувал првиот логички закон во реифицирана и недуховна смисла. Тој што го аплицира идентитетот врз одреден предмет наводно тврди дека истиот предмет е вечен и непроменлив!? Денес секој логичар напоменува дека предметната употреба на идентитетот кај менливите нешта ја подразбира симултаноста, а временската релација не важи за вечното и неменливото. Бидејќи поимите во филозофијата се создаваат за вечноста, нивниот идентитет е извонредно важна работа; мисловната доследност е токму одржување на тој идентитет.

Дистинкцијата помеѓу поимното и предметното ниво на идентитетот во историјата на филозофијата веројатно се има јавено уште при разидувањата помеѓу Парменид и Мелис.¹⁶⁶ Споменатава дистинкција ќе биде разгледана низ фрапантно јасни примери. Земете ги предвид исказите *Јас секогаш го гледам она што го гледам*, или *Секогаш го читам она што го читам*. На поимно рамниште, овие искази се тавтологии, настанати со примена на законот за идентитетот врз гледањето и читањето. Со нив не се вели дека јас секогаш ќе постојам, ќе гледам и ќе читам. Но, се додека Јас сум Јас, го гледам и читам она што го гледам и читам; тоа е самоевидентна вистина. Од друга страна, предметната рецепција на изразите *она што го гледам* или *она што го читам* ја напушта поимната широчина, општост или опфатност, и навлегува во некоја актуелна конкреција. Тогаш, примерниве искази се однесуваат на некоја посебна глетка или на текстот со кој привремено контактираме. Ако античката *panta rei* е вистина, ние веќе никогаш нема да го гледаме или читаме она што сега е пред нас: промените низ времето нема да ја дозволат ниту нашата истост, ниту идентичноста на претставите и претставените објекти. Ама без оглед дали Хераклит и Кратил се во право во врска со предметите, законот за идентитетот продолжува со

¹⁶⁶ Вид *Žunjić, S., Fragmenti Elejaca*, BIGZ 1984, str. 38.

своето важење. И максимално менливото го има својот идентитет во менливоста. Поради мешањето на поимното и предметното ниво, Хегел заклучил дека законот за идентитетот му пречи на настанувањето, и дека последново може да се изведе само со негирање на примарниот закон на традиционалната логика. Повторно го нагласуваме кантовското гледиште дека идентитетите се прости позиции или реалитети што како такви не содржат противречност ниту во себе, ниту меѓу себе;- затоа тие ни најмалку не ѝ пречат на процесуалноста.

Идентитетот е умско поставување во кое предметот не мора да биде траен, неменлив, па дури ниту постоечки: законот за идентитетот важи и за ништото или за беспредметноста. Стапувајќи во конфликт со еден толку либерален закон (којшто од нештата на кои се применува не бара ама баш ништо), Хегел всушност сторил сензација од журналистички тип; истата ја продолжил со божем нужниот тријаден развој на мислата.

Мошне парадоксална е ситуацијата во која сето богатство на настанувачката предметност му се спротиставува на необврзувачкиот идентитет, а така удобно си влегува во шемата на тричленоста. Во историски достапните критики кон Хегеловиот систем, таа шема е веќе доволно развиена; овде ќе додадеме само уште неколку битни забелешки.

Критиката на чистиот ум изнесе ако не сеопфатен, тогаш мошне обемен арсенал на мислењето. Притоа, дискутабилно е значењето на самата тричленост кај категоријалните групи од трансценденталната дедукција. Шопенхауер смета дека филозофијата на Кант содржи чести одрази на љубовта кон симетријата. Кант вели дека на некои им се чини сомнително тоа што неговите делби редовно испаѓаат тричлени.¹⁶⁷ (Нормално, Кантовите дивизии не се секогаш тричлени: постојат два априорни услови на сетилното познание, четири трансцендентални категоријални групи, антиномии и т.н.) Нужноста на делбената тројност Кант главно ја аргументира со укажување на условот, условеното и нивната синтеза. Во тријадите од системите после Кант, синтезата почесто се среќава како исходиште од тезата и антитезата. Кантовата верзија е далеку положична.

Тука не просудуваме дали дедукцијата од *Трансценденталната логика* е коректна или симулирана. Таа навистина има априорни елементи барем според сознанието дека секој услов го подразбира условеното, и обратно. Нема причина да протестираме ниту против можноста за конструктивен резултат од спојувањето на условот и условеното. Нивната поврзаност веројатно ја отежнува иноваторската дејност: ако тие не одат едно без друго, дедукторот некако треба одеднаш да ги пронајде или изведе обете категории.

Нужноста на дедуктивното тројство е оспорлива на мошне едноставен и природен начин. Земете предвид било која првоставена категорија од Кантовата табела. Видливо е дека

¹⁶⁷ Вид. Kant, *Kritika moći sudenja*, BIGZ 1991, str. 88.

таа категорија не е само услов и – како уште поважно – не е услов само на следната категорија, туку и на многу други поими. И следната категорија (онаа условената) не е условена само од првата;- за неа постојат многубројни услови. Условот и условеното не се еднозначни; уште помалку еднозначна е нивната синтеза. На пример, лимитацијата не е единствената можна синтеза на реалитетот и негацијата: ништото и нереалното се сосем логични алтернативни исходишта. Сега мораме пригодно да се воздржиме од описот на компликациите што се особено поврзани со табелата на модалитетот. Поентата е во тоа дека истиве мултипликациски демантирања на Кантовата тријадичност важат и за Хегеловите тројства на тезата, антитезата и синтезата.

Да речеме дека некако арбитрано сме ја поставиле тезата, или условот за натамошната спекулација. Како да ја најдеме антитезата? Таа во хегелијанската шема мора да биде нужна и една: нужна поради научното достоинство на мислата, а една поради математичкото калкулирање дека само така таа – заедно со тезата и синтезата – би го дала бројот 3 или би оформиле тријада. (За проблемите со антитезата говоревме при крајот на првото поглавје од освртот кон Парменид;- тука се надоврзуваме и кон тие размислувања.) Од своја страна, постојат безброј опции во задачата кајшто $1 - x = y$. Антитезата (x) е еднозначно одредлива само ако покрај тезата ја знаеме и синтезата. Последнава може да биде произволно поставена, а потоа да се дедуцира антитезата. Но, тоа е варијанта во која нужноста едвај просирнува помеѓу чифтот фриволности. Ако смееме толку слободно да ја прејудуцираме таа синтеза, зошто не би измислиле и некои други синтези кои следствено би го менувале карактерот на тројноста? Скицираниов метод дефинитивно не ја конфирмира нужноста и еднозначноста на антитезата. Таа би можела да биде барана стриктно според нејзиниот поим. Меѓутоа, тогаш се наметнува токму она решение кое Хегел сакал да го одбегне.

Покрај дадена теза, антитезата би можела да биде поимно или априорно дедуцирана како комплетна негација или целосна спротивност на тезата. Притоа би имале антитеза во исклучителна смисла, или антитеза која не е ништо освен тотална антитеза на тезата. Ама во тој случај, јасно е дека синтезата е рамна на нула. Напротив, Хегел ги сакал позитивните резултати на тројството до таа мера што ја пропишувал и безумната формула дека $1 - 1$ не е еднакво на 0. Сфаќањето ќе беше многу олеснето ако Хегел при записот на тезата и антитезата не користеше исти бројки. За жал, тогаш антитезата ќе беше воочливо делумна, а резултатот ќе беше традиционално и неоригинално логичен.

Монизмот на антитезата е услов за тројноста (теза – антитеза – синтеза). Видовме дека тој монизам може да биде сочуван само ако синтезата е нула или ако е претходно претпоставена. Во вторава варијанта таа всушност не е вистинска синтеза или производ на тезата и антитезата, туку самата е хипотетичка втора премиса според која се бара антитезата како заклучок. Во полза на продуктивноста на мислењето,

антитетичкиот плурализам е неизбежен. Следствено, изгледа дека триплицитетот е токму она што самиот Хегел го констатирал при критиката на Кант: само надворешна шема, на која Хегел залудно се обидува да ѝ даде суштинско значење.

Шематската зашеметеност не мрда од мнението дека синтезата мора да биде поинаква од антитезата. Вистината е дека ако тезата е ништожна, антитезата воедно може да биде и синтеза. Пример за кажаново се среќава и во Аристотеловата *Никомахова етика*. Сите знаат дека доброто во таа книга приближно се одредува како мера, умереност или средина помеѓу крајностите: храброста е доблест што се наоѓа меѓу лудата смелост и страшливоста. Расел убаво ја истакнал чудноста на тврдењето дека доблеста фигурира на средина помеѓу подмитливоста и неподмитливоста. Но, Расел не забележал дека според Аристотел, доблеста не мора да биде средината меѓу двата спротиставени члена, туку таа понекогаш е изразена со едниот од нив.¹⁶⁸ Значи, уште Аристотел учел дека синтезата (доблеста) може да се совпаѓа со некој од конфронтираните членови (тезата или антитезата). Ако Хегел ги усвоел пораките од таткото на логиката, тријадноста ќе му испаднеше релативизирана и детронизирана. Затоа, филозофот инсистирал на тројноста дури и во приликите кога таа е репрезентативно апсурдна. Каква трета синтеза (различна од тезата или антитезата) може да биде измислена во врска со дилемата дали светот има или нема почеток во времето!?¹⁶⁹ Или има, или нема;- *tertium non datur*. Хегел се извлекол од назначенава ситуација со дежурното оправдание: судот не е погодна форма за изразување на вистината.

2.3.4. Онтолошкиот доказ во Хегеловата филозофија на религијата

Сета филозофија на Хегел е религиска;- таа е напишана од религиозен човек кај кого Бог има и системски приоритет. Затоа се нејасни можностите за нејзино дистанцирање од филозофијата на религијата. За разлика од религиската филозофија која подразбира религиозна проникнатост или вдахновеност на мислата, филозофијата на религијата не мора да биде религиозна;- таа може да означува критичко испитување и излагање на религијата со помош на филозофските методи. Во таков контекст религијата не е субјект којшто филозофира, туку само предмет на објаснувањето или разбирањето. Меѓутоа, методот во Хегеловата теорија – ако може да се говори за метод во тнр. *филозофија на целината* – не е ниту атеистички, ниту на средината помеѓу теизмот и атеизмот (неутрален, скептички или сл.). Скициранава позиција на Хегел ја има предноста на внатрешно упатеното резонирање во проблематиката на

¹⁶⁸ Вид. Aristotel, *Nikomahova etika*, "Kultura", Beograd 1980, стр. 41 и тн.

¹⁶⁹ Вид. Hegel, *Nauka logike* (1) BIGZ 1987, стр. 228 и тн.

мислителовата религија. Таа предност станува недостаток кога се во прашање другите религии или кога треба да се одреди односот помеѓу религијата и непристрасната спекулативност.

Фактот дека извесни религии се постари од христијанството не ја докажува нивната поголема вредност; - инаку, дивјаштвото би било повредно од сите религии. Но, сознанието дека некои прастари религии сеуште се одржале симптоматизира дека тие имаат свој самостоен живот и дека не смеат да бидат третирани како пензионери што се наследени од христијанството. Хегеловата глобална историзација на религијата ги има токму споменативе тенденции: низ повеќе или помалку куртоазен пристап кон древните религии, треба да се поентира со нивните мани и да се демонстрира супериорноста на христијанството. За главнината од читателите на Хегел, емпириските слабости на последново се поевидентни од нивните аналогони кај нехристијанските религии. Ergo, Хегел е принуден кон надискуствена афирмација на надреденоста на сопствената религија; - оттаму се јавила и обврската за спекулативно укажување на недоволноста на претходните. Ако начинот на кој филозофот ја вршел таа задача ви е непознат, разгледајте ги Хегеловите предавања за *Филозофијата на религијата*.

Во свеста на научникот, религијата обично има само хипотетичко единство кое е сосем блиско до *номиналната* едност. Велиме дека будизмот е религија, а истото го констатираме и за хиндуизмот, исламот или христијанството... Секој интелект си негува и општо, неспецификувано мислење за религијата; притоа се имаат предвид некои генерални карактеристики на религиозноста. Ама тие заеднички особини по правило ги сфаќаме паралелно или симултано, а не еднонасочно или сукцесивно. Прогресивистичката панрелигиска шема е дотолку понекоректна доколку се однесува на постарите религии. Тие се сведени на претходнички за поновите; така е оспорена не само нивната автентична и актуелна смисла, туку и историски евидентната развојност или внатрешната менливост. Ако одредена дамнешна религија ја завршила својата историска функција, како останала жива уште две-три илјади години подоцна?

Денес е јасно дека Хегеловата религиска компаративистика е декласирана од покултурните методологии. Но, од аспект на спекулативното толкување на религијата, Хегел сеуште спаѓа во самиот врв на филозофските избраници. И во поглед на религијата, систематската метафизичка подлога не може да биде заменета со социолошки истражувања. Во случаите кога ја уважуваше филозофијата како продукт на индивидуалната слобода, општествено-историското експлицирање на религијата поседуваше солиден принцип за дистинкција помеѓу филозофијата и религијата: првата е производ на несведливата поединечност, втората е традиционалистички резултат на своевремените социјални услови. Тогаш кога и филозофијата и религијата се поставени на натпрактичко идејно рамниште, меѓусебните разлики стануваат дискутабилни. Тезата дека филозофијата се изразува

низ поимите, а религијата низ претставите - всушност не е доследно застапувана ниту од самиот Хегел. По тој повод, филозофот бил оправдано недоследен.

Хегел вели дека содржината на филозофијата и религијата ја сочинуваат сосем општи предмети.¹⁷⁰ Изгледа дека филозофијата сепак стасува до повисок степен на општост во споредба со религијата. Главнината на религискиот живот се состои од крајно специјализирани апликации или псевдоапликации на матичните догми. Хегел не сакал да ја дисквалификува религијата како народна метафизика. Наспроти контекстот во кој религијата како емпириски феномен се издвојува од спекулативната теологија, Хегеловиот поим на религијата најчесто ја опфаќа и последнава. (Разликата помеѓу теологијата и религијата е потенцирана, на пример, во Хегеловите *Рани списи*;¹⁷¹ - подоцнежните славни дела му се нагласено холистички.) Така е демантирано тврдењето дека религијата суштествува единствено во модусот на претставите. Во истата насока, уште поексплицитно дејствува Хегеловото мнение дека духот е највозвишен поим, којшто припаѓа на нововековието и на религијата. Можеби Хегел верувал дека човекот кој не е религиозен нема ниту дух. Којзнае дали тој став заслужува поарна реплика од онаа што стои во Марфијевиот законик: Човек без религија е како риба без велосипед.

На предавањата за филозофијата на религијата, Хегел и директно апелирал на теистичкото заедништво помеѓу него и слушателите. Обично се смета дека квалитетната филозофија не треба да се повикува на истоверништвото со оние на кои им се обраќа. Сепак, констатацијава не е најпогодна за заклучоците *contra hominem*, особено ако имаме предвид дека и во денешно време ретко кој ја има онаа сувереност во размислувањата за религиските проблеми која Хегел ја поседувал уште пред двеста години. Маката е во нешто друго.

Во *Историјата на филозофијата и Филозофијата на религијата*, како и во многу други дела од Хегел, впечаток е дека историјата е поприсутна одошто кај Декарт, Кант или Фихте. Луѓето кај Хегел виделе сила, решителност, ароганција, но виделе и сосем точни забелешки. Сето тоа предизвикало восхит којшто сакале да си го објаснат. И како генерален квалитет на Хегеловиот систем била потенцирана токму историчноста. Хегелијанците се по традиција одлични историчари на филозофијата; имаат значајни дострели и во политичката историја, и т.н. Но, историчноста не е видовата разлика на Хегеловиот систем;- нејзиното потенцирање претставува непрецизен, или поточно, преширок акцент врз таа филозофија. Таа фалена историчност редовно присуствува во делата од

¹⁷⁰ Вид. во поглавјето за *Односот на филозофијата кон религијата* од воведниот дел на Хегеловите предавања од историјата на филозофијата. Вид. и Хегел, *Философија религије*, "Еидос", Врњачка Бања 1995, стр. 22 и тн.

¹⁷¹ Вид. *Фрагментите за народната религија и христијанството*, објавени во рамките на Хегеловите *Rani spisi*, "Veselin Masleša", Sarajevo 1982.

историската наука. Сепак, мнозинството од историите се фактографски, тенденциозни, па дури и незначајни. Се чини дека Хегеловата историчност не вреди сама по себе, туку е филозофски легитимирана од перманентната проникнатост во метафизиката, со нагласок врз монистичката или хенолошката метафизика.

Кога во филозофијата на религијата говори за Бог како едно, Хегел ја наведува непредикативноста на последнава категорија.¹⁷² Постојат теории во кои едноста не е патемно својство на Бог, туку токму едното (или битието) со својот онтолошки статус го здобива теистичкиот респект. Таква е елејската онтологија. Со повеќе или помалку самосвест, Хегел констатирал две онтолошки насоки. Првата поаѓа од битието кон Бог; втората се развива обратно.¹⁷³ Првата опција е претхристијанска; другата доминира во новата ера. Оттука, ако онтолошкиот доказ за постоењето на Бог е само аргумент што од Бог се движи кон битието, древната онтологија станува некако одвишна. Хегел ја признава аргументацијата која од битието или едното оди кон Бог, а потоа како онтолошки доказ ја афирмира спротивната линија за која можеби би смееле да кажеме дека претставува теолошки доказ за постоењето на битието, а не онтолошки доказ за постоењето на Бог.

Доколку Хегел сметал дека разликата помеѓу скицираните правци не е особено важна, тогаш филозофот не требал да го означува Анселм за измислител на онтолошкиот доказ.¹⁷⁴ Хегел всушност вели дека Анселм го измислил онтолошкиот доказ во христијанството, но какво е тоа измислување во кое новоста не е кај пронајденото, ами само во различноста на епохата на древниот создател и новиот инвентор!? Зарем не е покоректно Кентерберискиот владика да биде уважен како одржувач на онтолошките традиции, а не како посебен иноватор во метафизиката? Хегел ги почувствувал наведените проблеми и дал решение кое го сметаме за погрешно. А погрешно е меѓу другото и затоа што таа верна историчност на Хегел во изложенава ситуација му го свртела грбот.

Хегел не ја владеел дистинкцијата помеѓу важноста и исходноста на историјата. За човека, историјата може да биде сè. Пригодно селектирана, таа се јавува со сите убавини и вредности што го осмислуваат животот. Можеби хуманизираноста оди воедно со историјата; можеби индивидуата е позачајна доколку содржи повеќе историја во себе. Ама сите доблести и зла на историјата не докажуваат дека таа мора да има радосно (или жално) исходште, или некаква особена поента. Поверојатно е дека нема ништо над или зад самото дружење со историјата; таа е учителка на животот, и толку. Хегел ја сметал својата мисла за историска кулминација, и затоа ја фаворизирал

¹⁷² Вид. Гегел, *Философия религии (2)*, „Мысль“, Москва 1977, стр. 59 и тн.

¹⁷³ Вид. исто, стр. 485.

¹⁷⁴ Вид. исто, стр. 491.

прогресивистичката шема. Последнава кај Хегел била комбинирана со религискиот унитаризам, или со тврдењето дека христијанската религија ги надминува сите останати. Затоа Хегел кај другите религии и личности фабрикувал пропусти кои денес не заслужуваат сериозна дискусија.

Трилемата околу перенијалниот, прогресивистичкиот и декаденционистичкиот концепт во историјата на филозофијата сеуште не е решена. Динамиката на мислата има полза од авивирањето на сите три споменати опции. Хегел го зел прогресивизмот сметајќи дека податоците што говорат против таа замисла се само привремени и конструктивни антитези.

Така, Хегеловите исторични списи се преполни со маните на минатите теории. Речиси секогаш кога поодблизу ќе размислиме за тие недостатоци, утврдуваме дека се работи за гревови на Хегел. Тој приговара за нечија статичност, а себе си ги припишува доблестите на процесуалноста. Кога поарно ќе погледнеме, увидуваме дека критикуваната мисла воопшто не била статична, а процесуалноста на Хегел објективира крајно монотона тенденција. Примерот со стоте талири што кај Кант се среќаваше само поради зголемување на прегледноста врз апстрактните докази, кај Хегел го има бескрајно многу пати – секогаш во функција на тезата дека Кант не правел разлика помеѓу Бог и 100 талири.

Хегеловата монистичка онтологија на многу места се извишува над теистичко-атеистичката спротиставеност. Таа онтологија била интересна и почитувана и од атеистичките мислителите. Можеби кажаново сепак има карактер на *надворешно* признание кон хенологијата на Хегел; ќе го побараме внатрешното.

Метафизиката на онтолошкиот доказ кај Хегел (како и во нашево дело) ја поврзува елејската филозофија со адекватните христијански теории. Во истата линија Хегел (барем во *Историјата на филозофијата*) ја разгледува и *Ich-Philosophie*. На Хегел не му било сосем јасно дека вредноста на *Јас-филозофијата* првенствено се наоѓа во нејзината монистичка архитектоника на мислата. Ако Хегел внимавал на претходново сознание, самата експонираност на заедничкиот именител на хенолошката филозофија веројатно ќе го одвратела од прогресивизмот и ќе го сугерирала перенијалниот концепт. Меѓутоа, Хегел сакал да филозофира со предумисла. Следствено, елејското битие можело да биде само почеток, а не крај или поента.

Штом човек ќе изнесе преголем број на приговори, многу од нив се покажуваат неистинити или инкомпатибилни. Хегел не е задоволен од некакво празно, суво, конечно и апстрактно битие. (Ако ги земеме предвид спротивностите на изложениве Хегелови термини, секако добиваме поеротична претстава.) Меѓутоа, Хегеловите забелешки се сосем пашални. Елејската конфронтација со нихилизмот одеше во полза на онтолошката сеисполнетост, а не на празнотијата. Приговорот за сувоста е егзалтиран сензуализам; конечноста кај елејците се однесува на доказната постапка, а не на докажуваното битие. Онака како што

се третирали кај Хегел, апстрактноста и конкретноста не се ништо освен прашање на вкусот.

Потоа Хегел во врска со онтолошкиот доказ ги обвинува претпоставките бидејќи биле само претпоставки, доказите се виновни оти се докази, Бог и постоењето не смееле да бидат Бог и постоење, ами едно (Богостоење)¹⁷⁵ и т.н. Шелинг со право посочил на Хегеловото збркано излагање за онтолошкиот доказ.¹⁷⁶ Како пригоден (и историско-филозофски конфирмиран) заклучок би можеле да кажеме дека Хегел ја одбегнувал субјективноста и индивидуалноста, па затоа не ја апсолвирал ниту дистинкцијата помеѓу аксиолошкиот и онтолошкиот статус. Ако на поединецот му додадеме најголема вредност, тогаш тој во аксиолошка смисла не би морал да се чувствува прикратено спрема онтолошкиот ентитет. Напротив, Хегел бил убеден дека аксиолошкото и онтолошкото мораат да бидат здружени. Кога од вредносен аспект ја претпочитал *теодикејата*, филозофот морал да ја инплантира во онтологијата дотаму што ниту битието не смеело да биде над неа. Во тој правец, Хегел е уверливо најсмелиот мислител: тој не се исплашил ниту од најтврдите логички закони.

2.4. Шелинговата одбрана на онтолошкиот доказ

Секое враќање содржи своевидна принуда. Таа е на дело тогаш кога напуштено то не се појавува како неопходно или потребно одошто претходно сме мислеле. Ако го бараме оставеното натерани од надворешната принуда, ни треба значителен тренинг за да се убедиме дека покајувањето е пријатно чувство. А ако враќањето е мотивирано од инхерентната потреба, тоа може да биде триумфално: сите ги сакаат сведоштвата за зголемениот степен на себесознавањето. Од аспект на реторичкиот контраст (притоа веројатно највеќе се работи за внатрешната, психолошко-емоционална реторика), покрупната или пострадавата дистанца помеѓу напуштањето и враќањето го засилува поволниот ефект на второво. Но, доколку она што сме го оставиле ни било навистина неопходно, разумноста ни вели дека треба што побргу да се вратиме кон него. Што вредат, на пример, повиците за враќање кон Хегел или Кант за интелектуалците кои поради социолошкото или исполитизираното скршнување на нивната мисла ги одминале приемчивите години останувајќи целосни анафалети за метафизиката? Тој кој нема ништо поарно, нека ужива во трагиката на предоцнежното враќање. Напротив, човекот кој ја има среќата на правовремениот избор не треба да си дозволи да биде руиниран од разочарувањата. Максимата *Zurück zu Schelling* е секогаш благородна; меѓутоа, после Хегел е најоправдана.

¹⁷⁵ Вид. исто.

¹⁷⁶ Вид. Schelling, *Minhenska propedeutika*, "Demetra", Zagreb 1993, стр. 53.

Проблемот не е во евентуалната забрана за размафтувањето на таканаречената хегеловска левица. Хегел ниту мртов не би му го позајмил своето име на тој практицистички правец. Од страна на Маркс, Хегел бил евидентно злоупотребен. Со познатите демагошки интервенции (“на глава” - “на нозе”; идеализам – материјализам), авторот на *Капиталот* претендирал на пригодните доблести од Хегеловиот систем. Хегел требало да ги укине и сочува сите други филозофи, а Маркс – откако дијалектички ќе го негира Хегел - ќе го заземе престолот без да губи време со мислителите кои Хегел веќе ги надминал. Луѓето повторно не знаеле дека филозофската критика не е транзитивна: забелешките кон одредена филозофија кои имаат основа во системот на Хегел не мораат да бидат валидни и од гледиштето на Маркс. Како и да е, марксистите правеле многу нешта во полза на одбраната на Хегеловата величина; сакајќи да го натсилат најголемиот, тие ги игнорирале или понижувале сите аргументи кои велеле дека Хегел не е најпогоден за доделената филозофска улога. Апсурдна е помислата дека некој поединец може да ја апсолвира сета филозофија. Едвај нешто помалку бесмислени се тврдењата дека Хегел е најквалитетниот претставник на примарната наука. Тие тези низ студирањето на Хегеловата филозофија стануваат сè поневверојатни. Шелинг не е повикан да ги демантира; противречностите на Хегеловиот систем не се прифатливи развојни конфронтации.

Кај оние кои не го познаваат Шелинг, Хегел бездруго може да мине како мелиоратор на Шелинговата филозофија. Должноста на поупатените се состои во коректниот приказ на ситуацијата. Според сопственото филозофско ниво, Шелинг никогаш не бил “пролегомена за Хегел”. Сфаќањето со кое мислата на Шелинг е дистанцирана од хегеловските вулгаризации претставува релативно мал придонес во објаснувањето на германската класична филозофија. Сепак, нехегелијанското читање на Шелинг е услов за смислата на контактите со најзначајната епоха на нововековната филозофија. Убаво е кога пратките ќе стасаат таму кајшто се неопходни. Уште поарно е кога пораките ќе стигнат таму кајшто веќе не се неопходни бидејќи самостојните проценки на читателот претходно дошле до истото видување, а контактот со овие редови не мора да биде ништо повеќе од радост поради заедничките сознанија.

2.4.1. Писмата за догматизмот и критицизмот

Иако суетноста не е особено возвишена, таа е мошне корисна. Во спротивно, светов не ќе ја содржеше во толкави количества. Таа бескрајно ги милува изразите на почитување. Меѓутоа, тука настануваат компликациите: тие главно престојуваат во односите помеѓу субјективното и објективното. Секој барем малку уживал во чувството дека е почитуван. Дали е можно човек притоа да се излаже, и како знак на почит да го смета она што при потемелно размислување би го констатирал како понижувачко?

Стварноста дава доволно докази за прашалнава можност. Луѓето длабоко се навредуваат од говорот кој всушност претпоставува дека можат да ја надминат сопствената суетност. Напротив, веруваат дека се почитувани ако собеседникот поаѓа од спротивната претпоставка: имено, ако тој свесно или потсвесно ја негува предумислата дека тие никако не можат да триумфираат над својата суета. Сократ или Платон никогаш не би си ја дозволиле непросветеноста на желбата да бидат почитувани. Древните филозофи знаеле дека пристапот што ја претполага нивната интелектуална бесконечност нужно претставува поголема почит од обраќањето кое ги третира како ограничени. Повеќе или помалку, Сократ и Платон биле политички жртви на својата просветителска чесност. Дејствувајќи според себе, филозофите се откажале од прагматичноста која подразбира најактивно вклучување на хипотезите за сознајната лимитираност на соговорниците. Тоа идеалистичко откажување е мошне опасно во комуникацијата со луѓето кои не ја љубат умствената бесконечност, ниту пак сакаат да се идентификуваат со неа.

Некогаш, старите биле доволно млади за да им даваат значење на приказните за бесконечноста. Денес, и младите се доволно стари за да не веруваат во нив. Мошне нормално е гледиштето дека персоналниот идентитет или индивидуацијата ни се состои од границите, или е барем оформена од нив. Едрењето по апсолутот не е спорт за стари луѓе; тие се пригодно склони кон минатото, кон она што фактички било сторено од нив. Кантовото самољубие спаѓа во најоправданите нешта во универзумот. Кант само ги бранел своите критички објективации од наметливоста на младите таленти; тука нема ништо необично. Меѓутоа, поставувањето на штитот дефинитивно не е највисокиот чин на филозофската солидарност. Изгледа дека тркалезната маса не била омиленото парче мебел на витезот на категоричкиот императив. Прашање е дали мислителот кој нема интерес кон Кант смее да биде наречен *филозоф*. Но, и филозофот кому Шелинг не му е потребен прилега на *contradictio in adjecto*; - таа состојба била востановена уште десет години пред Кантовата смрт. Не удостојувајќи ги со должното внимание Шелинговите младешки дела, Кант бездруго ја следел онаа суетност која нема ништо заедничко со филозофската објективност.

За разлика од Кантовата игноранција, *Писмата за догматизмот и критицизмот* беа бриљантни. Нормално, тие не се адресирани само до Кант; - но, во онаа мера во која се однесуваат на него, можеме смело да речеме дека ниту еден филозоф никогаш не добил поквалитетни писма. Нивната фасцинантна култура на излагањето бездруго повикува на конструктивен дијалог. Само, и аргументите што беа изнесени во нив содржеа несомнено уважување на потенцијалите на една филозофија што е поинаква од кантовската.

Шелинг посочува дека термините *критицизам* и *критичка филозофија* биле премногу автоматски предцирани за Кантовата

филозофија.¹⁷⁷ Со тоа, Шелинг потсетува дека и некоја некантовска теорија може да биде критичка. А тука се надоврзува и забелешката дека *Критиката на чистиот ум* како органон на метафизиката или критика на сознајната моќ воедно може да биде темел не само за критицизмот, туку и за догматизмот.

Што е всушност *догматизмот*? Тој термин има повеќе значења;- веднаш треба да предупредиме дека Шелинг не го зема терминот *догматизам* во вредносно негативна смисла. Напротив, се работи за филозофски систем што е базиран врз соодветна теза или тврдење; како добар пример Шелинг постојано ја наведува *Етиката* на Спиноза. Нормално, догматизмот не е исклучиво својство на Спинозината филозофија; тој се среќава низ сета историја на метафизиката. Фактички би кажале дека во догматизмот спаѓа сета хенолошка метафизика без оглед на евентуалните теолошки или неутрално онтолошки интонации. Шелинг вели дека *to on* е најсветлата идеја на древноста.¹⁷⁸ Затоа, одржувањето на догматизмот неизбежно полемизира против Кантовата критика на онтолошкиот доказ.

Со *Критиката на практичниот ум*, моралниот Бог не е докажан ами само постулиран како принцип на дејствување. Оттаму, Шелинг има и кантовски причини да ја оспорува секоја доказна сила на таканаречениот *морален доказ* за постоењето на Бог. Во онаа мера во која моралниот Бог е антропоморфистичка претстава, тој стварносно не може да ги решава проблемите поради кои е поставен.¹⁷⁹ Ако ние можеме да го постулираме моралниот Бог токму онаков каков што тој треба да биде (според идеите за универзалното знаење и праведната моќ), тогаш нашето дејствување било морално коректно уште пред самата постулација на Бог, која излегува некако одвишна. А во сферата кајшто Божјите награди и казни би имале стимулативна или дестимулативна функција, Бог е дотолку поспротиставен кон *автономноста* на моралот. Шелинг утврдува дека одредени концепти за моралниот Бог се деструктивни и за естетичките принципи на човековиот однос кон светот.

Независно од нејзината ургентност, практичната морална потреба не може од невозможното да направи возможно.¹⁸⁰ Дури и кога дејствувањето привремено го суспендира теорискиот ум, подоцнежното мисловно реконструирање на процесите ги отстранува заблудите и се враќа кон аргументираната теорија. Во крајна линија, зошто повикувањето на слободната морална дејственост би било исклучиво право на критицизмот? Шелинг смета дека дејствувањето може да оди и во прилог на другите филозофски системи. Критицизмот нема привилегија за експлоатирање на разликата помеѓу теорискиот и практичниот ум.

Шелинг го фокусира оспорувањето на споменатата разлика во врска со моралниот Бог. Испитувајќи ја последнава синтагма,

¹⁷⁷ Вид. Шелинг, *Forma i princip filozofije*, "Nolit", Beograd 1988, стр. 194.

¹⁷⁸ Вид. исто, стр. 202.

¹⁷⁹ Вид. исто, стр. 177.

¹⁸⁰ Исто, стр. 178.

ние никако не можеме да ја пренебрегнеме идејата за Бог. А таа идеја кај Шелинг секогаш останува во духот на онтолошкиот доказ, без оглед на признанието дека Кант има право ако се задржиме на аргументацијата за Бог од аспект на сознајната моќ што се однесува на предметноста.

Кои се претпоставките на гносеолошкиот однос кон Бог? Во таа насока, се чини дека Кант немал најразвиените епистемолошки спецификации. Кај Кант, заклучокот за недокажливоста на Бог следува од општите сознајни истражувања. Шелинг посочува дека и критиката на сознајната моќ има свои граници. Тие генерално се манифестираат низ дуализмот на субјектот и објектот. *Критиката на чистиот ум* подразбира субјект којшто е невнесен во Бог или тоталитетот, субјект што отстрана ги разгледува објектите и проверува дали Бог спаѓа во така опсервираните предмети. За Шелинг, оттаму следува дека исказот “Бог постои” е најнедокажлив став.¹⁸¹ И за Спиноза, Бог не постои како овој или оној предмет;- Бог бивствува. Како Шелинг ја интонирал диференцијата помеѓу постоечкото (*das Daseiende*) и бивствувањето (*das Seiende*)?¹⁸² Тука не се работи за произволна термиолошка интервенција; во прашање е стандардната онтичка разлика.

Постоечкото ја опфаќа предметноста, или она што присуствува во просторот и времето. Битието (или бивствувањето) е според самото себе, независно од сите услови во времето... Затоа Шелинг вели дека за Бог е можен само онтолошкиот доказ: ако е, Бог е само според себеси.¹⁸³ Но тој доказ не минува на разумското ниво што е прицврстено за објектите. Сознанието на предметите е условно сознание кое не може да стаса до безусловното.

Луѓето се разбирливо скептични кон теориите во кои наспроти недоволноста на сознајните ресурси сепак се протежира и нешто натсознајно. Споровите се водат околу органот за натсознајното, но и за методите на рестрингирањето на сознанието. Добро е што за тие проблеми Шелинг демонстрирал извонредно јасен критериум: Епистемолошкиот пристап стартува од разделеноста на субјектот и објектот. Бог како објект не може да биде тоталитет; оттука и консеквенцата дека при сознајно-предметното испитување на онтолошкиот доказ, Бог е критицистички доведен во неадекватна релација. Шелинг не настојува да објави дека Кант е особено виновен за онтолошката деградација на Бог; таа е едноставно последица на гносеолошките премиси.

Во своите *Писма за догматизмот и критицизмот*, Шелинг прифаќа дека *Критиката на чистиот ум* понудила докази за недокажливоста на Бог.¹⁸⁴ Шелинг не ја проблематизирал комплетноста на дадените докази. Шелинговиот пресврт на

¹⁸¹ Вид. исто, стр. 201.

¹⁸² Исто, стр. 202.

¹⁸³ Исто, стр. 201.

¹⁸⁴ Исто, стр. 183 и тн.

кантовската аргументација всушност означува и свртување на германската класична филозофија кон монистичката метафизика. Конкретново следење на тој пресврт би било збогатено ако читателот одново се присети и на нашите воведни размислувања за *Онтологијата како генерална метафизика*, односно за тематиката на докажувањето што е поврзана со нив.

Чисто спекулативно, докажливоста на А е најсигурно имплицирана од неговата докажаност. Само, ако А е веќе докажано, немаме многу фајде од потврдата дека истото е и *докажливо*; - таа консеквенца прилега на непотребна тавтологија. Дилемите по правило одат заедно со бараната докажливост која не е втемелена во докажаноста. Станува збор за сферата на евентуалните докази. На прашањето дали Кант во *Критиката на чистиот ум* успешно ја покрил сета област на потенцијалните докази за постоењето на Бог, ние одговоривме негативно. Во случајов, Шелинг кон Кант ја упатува онаа општа реплика што има силна застапеност во Јас-филозофијата, но функционира и надвор од неа. Имено, структурата на доказот во сознанието наведува дека докажливоста на А не зависи од А, туку од нешто друго. Доказот за А се јавува како услов (што воедно е нужен и доволен): ако се исполнети тие и тие услови, тогаш А е докажано. Доколку адекватните аргументативни услови не се исполнети, велиме дека А не е докажано; од гледиштето во кое неопходните доказни барања не можат да бидат исполнети, велиме дека А е недокажливо. Претежно, таа недокажливост е само релативна.

На пример, ние не можеме да докажеме дека за сто години генетскиот инженеринг ќе произведе вистински тираносаурус. Меѓутоа, таа наша докажувачка немоќ е релативна, условена од краткоста на човековиот животен век и од скромните сознанија кои не овозможуваат аподиктичност на развојните прогнози. Ама ако некој ја чита книгава сто години откако е напишана, (т.е. во 2101 година), тогаш она што претходно било недокажливо веќе станало евидентно вистинито или лажно. Во космичка смисла, секоја конкретност што ја сметаме за недокажлива му се измолкнува на докажувањето поради ситници. Ако ни се познати две страни од триаголник, ни недостасува само уште еден агол за точна конструкција на таа геометриска слика. Но, збирот на условите за докажувањето на Бог е апсолутно бесконечен или еднаков на самиот Бог. Ако како услов за Бог бараме некои посебности, тогаш се покажува дека Бог е сосем безусловно суштество. Кај него, терминот *услов* има смисла единствено во врска со самоусловеноста. Накусо, самата апсолутна недокажливост на Бог (во рамките на епистемолошкиот хоризонт) всушност потенцира дека Бог е безусловно суштество или апсолутен идентитет. Затоа Бог е несознатлив низ поделеноста на субјектот и објектот.

Според Шелинг, догматизмот ја има онаа почетна фундаментална теза во која престојуваат познатите филозофски дуализми. Можеби некои критичари не се задоволни од апстрактноста на тврдењето дека двојството постои само

благодарение на едното. Ама и на конвенционално ниво, прифатено е дека во случајот на субјектот и објектот се работи за некаква *делба*; истото важи и за аналитичките и синтетичките судови. А делбата веќе логички подразбира своевидна целина што е поделена. Таквата аргументација е сосем рационална, па дури и карактеристична за рационалистичката филозофија. Проблемот е во објаснувањето на согледбата на онтолошкиот приоритет.

Во коментираниве писма, Шелинг е дециден: интелектуалната согледба не уверува дека нешто во вистинска смисла е, додека сè друго само се *појавува*...¹⁸⁵ Подоцнежните критичари ја толкувале Шелинговата интелектуална согледба како мистичен елемент што не може да го одржува соодветниот филозофски систем. Полемизирајќи со Хегеловите забелешки, Шелинг точно укажал дека ексклузивната интелектуална согледба не е дежурниот легитиматор на неговата филозофија. И во следното поглавје ќе видиме дека метафизиката на Шелинг имала најмала можна потреба од мистификаторски елементи.

Младиот Шелинг е ентузијаст на онаа филозофија што не започнува од некоја надворешна сознаеност, туку од мислителовата сопствена суштина. Неа би можеле да ја означиме како Јаствено единство на субјектот и објектот. Во делот за *Аналогиите и архитектониката на филозофскиот систем*, ние говоревме за сродностите помеѓу споменатово единство на Јас и унификацијата на субјектот и објектот во глобалната смисла што е поблиска до традициите на онтолошкиот доказ. Тука би додале дека Шелинг бил поарно верзиран во тие аналогии бидејќи уште на почетокот ја акцептирал разликата помеѓу Јаственото и универзалното единство;- ако не во контекстот на *еден* филозофски систем, тогаш со компарација на диференцираните поаѓалишта.

Догматизмот поаѓа од апсолутна теза; Шелинг смета дека тезата е алфа и омега на филозофскиот систем. Ако под терминот *доказ* подразбираме нешто што следува од други, постабилни или виши знаења, тогаш онтолошкиот аргумент не е доказ во вистинската смисла на зборот.¹⁸⁶ И во подоцнежните остварувања, кај Шелинг се среќава изразот “таканаречениот *онтолошки доказ*”, со потсетување на излаганава проблематика на доказноста. Онтолошкиот доказ претставува внатрешна умска согледба, теза, дефиниција или аксиома затоа што тој не се изведува од поинакви, партикуларни увиди. Напротив, поединечните вистини го имаат онтолошкиот доказ (или онтолошкото тврдење) како врвна инстанца. Оттаму, Шелинг смета дека местото на онтолошкиот доказ во системот на Спиноза е посоодветно од позицијата на онтолошкиот аргумент во филозофијата на Декарт.

А *propos* аналитичките и синтетичките процеси, Шелинг напоменува дека од гледиштето на апсолутот е можна само анализа. Поимот на сеисполнетоста не остава можност за

¹⁸⁵ Вид. исто, стр. 211.

¹⁸⁶ Исто, стр. 201.

натамошни синтези. Таа констатација укажува на аналитичноста на онтолошкиот доказ. Но, оттука Шелинг не ја афирмирал фиктеанската констелација во која Јас е апсолутен тоталитет за кој секое сознание претставува априорна дедукција.

Кантовата критика ја потенцираше синтетичноста на онтолошкиот аргумент. За трансценденталната аперцепција која го нема дури ни човековото емпириско Јас, тоталитетот навистина подразбира апсолутна синтеза. Од една страна, Шелинг напоменува дека и можноста на синтетичките судови потекнува од напуштањето на универзалното единство и уважувањето на мноштвото;- апсолутниот идентитет е логички претходник на парцијалните процеси. Меѓутоа, и самите судови не се најприемчиви кон крутата поделба на аналитички и синтетички. Судовите имаат аналитички и синтетички компоненти во сите случаи освен во оние дискутабилни крајности на апсолутот или кантовската трансцендентална аперцепција.

Значи, паралелно со редуцираноста на единечниот субјект се максимизира и можноста за синтетички ставови. Напротив, со тотализацијата на онтолошкиот приус се комплетира и сферата за аналитичките зафати. Сепак, изгледа дека сите стандардни судови се движат некаде помеѓу скицираниве крајности, од што следува дека тие вообичаени ставови не се ниту апсолутно аналитички, ниту сосем синтетички. Шелинг го поткрепува кажаново и со помош на кантовското забележување за аналитичките и синтетичките судови како за судови на идентитетот и неидентитетот. Во тој правец еднакво може да се увиди и континуитетот на Шелинговите младешки списи со, на пример, подоцнежните *Истражувања за суштината на човековата слобода*.

Кога во споменативе *Истражувања* говорел за значењето на копулата во судот, Шелинг коректно укажал дека таа не означува истоветност. Копулата по правило ги доведува субјектот и предикатот во релација на експананс и експанандум. Тој однос особено доаѓа до израз во примерните кантовски судови кои фактички не се директно тавтолошки, или не се судови за истоста на субјектот и предикатот. Реченово може да се потврди и со адекватните сознанија од поглавјето за *Аналитичките и синтетичките априорни судови*, пред сè со Кантовите укажувања на *скриеноста* на припадноста на предикатот кон поимот на субјектот во аналитичките судови. Кај непосредно тавтолошките судови (Кант е Кант) кои повеќе го заслужуваат називот *идентични* одошто аналитичките судови од Кантовите примери, таа поврзаност на субјектот и предикатот е евидентно нескриена.

Шелинг ги наоѓа неидентичните компоненти на аналитичките судови токму во нивното отстапување од простите тавтологии. И напротив: идентичните чинители во синтетичките судови се однесуваат на нивните тавтолошки сегменти или значења. А Кантовата аргументација за неможноста на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог поаѓаше од стриктната поделеност на аналитичките и синтетичките судови. Притоа,

онтолошкиот доказ не беше признаен за филозофска концепција, туку тој аргумент беше сведен на единечен суд што може да биде или аналитички или синтетички. Ако онтолошкиот доказ е аналитички, тој е бедна тавтологија; ако е синтетички, човековиот ум нема способност за таква синтеза. Шелинг се конфронтираше со Кантовото гледиште од обете насоки. Полемиката не се одвивала само во врска со човековите умски способности, туку и во одбрана на тавтолошките компоненти на онтолошкиот доказ.

Проблемите со синтезата се природно посврзани со критицизмот. Имено, критицизмот повеќе ги оживотворуваше картезијанските мотиви за трансценденталниот субјект. И преферирањето на априорноста подразбира редукција на субјективитетот;- оттаму е отворена синтетичката насока. Од своја страна, догматизмот е поблизок до аналитичките решенија: тој систем низ историјата на филозофијата главно започнувал од еден умски поим или идеја чишто консеквенци биле понатаму проследувани. Дали Шелинговите поволни ставови за догматизмот симптоматизираат враќање кон старата онтологија? – Ова прашање е филозофско и затоа што не може да има еднозначен одговор.

Ниту од далеку не е саморазбирлива забелешката дека одредена филозофија или теорија ѝ припаѓа на *старата онтологија*. Притоа мораме да знаеме со какви аксиолошки предрасуди го воспиемаме терминот “стара”: дали мислиме на нешто одживеано и надминато, или на докажан квалитет што се одржал и покрај бројните наметливи “новости”? Кој човек смее за себе да рече дека ја апсолвирал сета поранешна онтологија и дека е на чисто со сите нејзини мани и доблести!? Веројатно, најслабото место од Шелинговата критика на Хегел се состои во коментарот дека Хегел ја реставрирал старата онтологија. За последнава, се чини дека е вулгарно да се има моновалентен став. Иако во извесни контексти кај Шелинг се среќава негативниот вредносен предзнак за старата онтологија, општиот став на филозофот би можеле да го нотираме како афирмативен. Можеби тој заклучок е конфирмиран со фактот дека Шелинг немал обичај да ги именува мислителите кои не ги сметал за значајни. Шелинг секако ги респектирал антиката и неоплатонизмот; имал почитување и за мислителите од средновековието и ренесансата. Од преткантовската метафизика Шелинг е најбеневолен кон Спиноза, а најкритички настроен кон Кристијан Волф. Кај Шелинг се среќаваат и дистинкции помеѓу популаризираните прикази на Лајбницовото учење и постабилните онтолошки согледби на авторот на *Новите огледи...* Сепак, претходниве реченици прилегаат на симплификација бидејќи односот на еден филозоф кон “старата онтологија” не може да се прераскаже со неколку сентенци;- тој однос има суптилитети што се разгрануваат низ целиот филозофски опус.

2.4.2. Филозофијата на идентитетот

Како општи називи за филозофските проекти, кај Шелинг обично се среќаваат некои поинакви наслови;- синтагмата *филозофија на идентитетот* кај него се јавува мошне ретко. Шелинг го кажува претходново за да појасни дека некои едвај дочекале провокативен термин што ќе можат да го интерпретираат во лоша смисла, односно како симплификаторска и невтемелена сеедност.¹⁸⁷ За жал, ниту еден збор не може да биде обезбеден од малициозности: филозофите не ќе сторат добро ако ги напуштаат своите термини бегајќи од неуките дофрлања на наметливците. Ќе го образложиме впечатокот дека горниот наслов сеуште одржува коректна кореспонденција со Шелинговата онтологија од почетокот на деветнаесеттиот век.

Изразот *филозофија на идентитетот* директно наведува кон взаемната дејност на филозофијата и логиката. Кант интензивно укажуваше на можните грешки од таа симбиоза. Сепак, не треба да се превиди перманентната автокоригибилност на метафизиката и логиката. Неизвесно е дали постои метафизика што е сочинета единствено од некритичко пресликување на логичките закони. Познати се доблестите на успешните емпириски апликации на логиката: тие се манифестираат низ нејзината прецизна координација со сетилноста. Ама ако во сферата на натсетилното таквата координација станува *per definitionem* невозможна, бездруго не е препорачливо да се отфрли и логичната спекулација. Притоа, Шелинг не е против дискредитирањето на оние онтологизации што демонстрираат “дијалектичко неполнолетство”. Но во принцип, поистоветувањето на онтологијата и логиката кое е експлицитно во Хегеловата *Wissenschaft der Logik* несомнено можело да најде мотиви во Шелинговата филозофија на идентитетот.

Таа филозофија генерално подразбира онтолошка интонација на таканаречениот *прв логички закон*. Оттука, неизбежни се тие дежурни приговори за тавтологичност, без оглед дали нивни автори се Кант, Хегел или ефемерните позитивисти. Во врска со тие забелешки, ова поглавје ќе даде најјасен одговор.

Зошто некому му пречат секогаш вистинитите искази!? Филозофијата не би опстанала со милениуми кога би фабрикувала секогаш лажни ставови или искази што се понекогаш вистинити, а некојпат лажни. Уште од времето на Платон се познати формулациите според кои филозофот треба да се стреми токму кон она што не е контингентно, туку е секогаш вистинито. Ако вечно вистинитите искази се тавтологии, тогаш на нечие разочарување мора да се каже дека тавтологиите се идеалот на филозофијата. Сам по себе, приговорот дека одредена теза е тавтологија нема ама баш никаква вредност. Мислителот не треба да се срами од своите вистини;- подбивот го заслужуваат оние кај кои тавтологичноста служи како обвинение.

¹⁸⁷ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 87-8.

Меѓутоа, тавтолошките структури не се квантитативен идеал. Со други зборови, не е поарна онаа филозофија што инволвира поголем број на тавтологии. Човековата моќ за сочинување на вистинити искази е неограничена. Да речеме, секоја примена на законот за идентитетот (независно од квалитетот на предметот) оформува тавтологија. Бесконечна е и можноста за производство на математички равенства. Сепак, не треба да ја испуштиме од вид антрополошката проценка дека умот што би бил исполнет само со математички тавтологии во суштина би бил неприроден, извештачен или бесмислен;- можеби самото отстапување од тавтологиите спаѓа во својствата на човечноста на интелигенцијата.

Опфатноста на законот за идентитетот во голема мера потекнува од неговиот монистички карактер. Другите еминентни логички закони калкулираат и со негацијата на поставеното А, односно подразбираат барем пар различни компоненти. Примарниот закон се афирмира со првоставувањето. Затоа законот за идентитетот не може да биде противречен;- нему му "недостасува" дуалитетот којшто е услов за можноста на противречноста. Ergo, умот може непречено да создава тавтологии со леснотија што обично им е својствена на небитните дејности. Се чини дека оттаму некои по инерција - штом ќе ја сознат тавтологичноста на даден исказ - заклучуваат дека станува збор за некаква неважна простотија. А од фактот дека најголемиот број на катадневните тавтологии низ историјата на човештвото не успеале да заземат место во филозофијата, логично е барем да се претпостави дека филозофијата не се занимава со било какви секогаш вистинити искази. Филозофијата се задржува на *значајните* тавтологии. Кога ќе ни речат дека некоја теза е "бедна тавтологија", пожелно е да ги побараме и аргументите за *бедноста* на таа тавтологија. Ако тие отсутнуваат, евидентно е дека сме биле сведоци на неинвентивна клевета кон тавтолошките судови.

Поради својата стабилност, идентичните ставови умеат да бидат примерен филозофски почеток. Картезијанството, спинозизмот, Јас-филозофијата и многу други сродни теории започнуваат со идентични судови на кои поради тоа сепак не треба махинално да им се порекнуваат синтетичките аспекти. Шелинговиот апсолутен идентитет е почеток на класичното излагање на онтолошката метафизика.

Шелинг го прифатил спинозизмот во релација со Божјиот тоталитет. Потсетуваме дека во *Трансценденталната дијалектика* Кант го остави отворено прашањето дали Бог е целина или дел (од светската каузална низа). Шелинг апсолвирал еднозначен одговор на спомената дилема. Но, а *propos* проблематиката на *сознавањето* на Бог, изгледа дека кај Шелинг нема поголеми отстапувања од Кантовите позиции. Кажаново можеби најубаво се илустрира со Шелинговите минхенски предавања во кои, на пример, критиката на Декартовата верзија на онтолошкиот доказ поентира со кантовско посочување на стартната хипотетичност на сета конструкција.

Впечаток е дека Шелинговата критика на Декартовиот скептицизам посредно го погодува и Кант. Во секој случај, таа критика согледува дека универзалната дистрибуција на сомнежот реално трпи последици од својата некоординираност. Субјектот нема *еквивалентни* основи за сомневање во секој ентитет. И на антрополошко ниво, не сме најправедни доколку подеднакво го осомничуваме секој човек. Еднаквата распределба на скепсата не нe извлекува од тенденциозноста; основаноста на дилемите околу некое нешто умее да биде далеку помала од втемеленоста на сомневањето кон нешто друго. Шелинг не е уверен дека несомненоста на Декартовото *cogito* е поизразена одошто сигурноста на филозофскиот почеток од апсолутниот идентитет. Против онтолошкиот нихилизам, Шелинг ги акцептирал аргументите во духот на елејската филозофија;- посуштествени увиди веројатно не можат да бидат достигнати.

Познати се Хегеловите опсервации дека Кант за чудо не му дозволил ниту на умот да биде *per se*. Но, забелешките во таа насока кога е во прашање умот секако заостануваат во аргументираноста ако ги споредиме со нужноста на посебството на апсолутниот идентитет. Хегелијанските гледишта зависат од докажаноста на панлогизмот во варијантата кајшто логосот е поистоветен со умот. А примарната автархичност на апсолутот го афирмира неговото посебство со едноставно поимно елиминирање на другоста.

Универзумот (или Бог како тоталитет) е според себе бидејќи не може да биде според нешто друго. Кога апсолутот би бил објект, тогаш би морале да претпоставиме некој страничен субјект пред кого апсолутното е објективизирано. Меѓутоа, сеопфатноста што е консеквенца од поимот на апсолутот не допушта таква трансапсолутна субјектност. Неможноста да бидат по себе им е својствена на стварите (како објекти);- апсолутниот идентитет не може да не биде според себе. Шелинг укажува дека стварта не може да биде по себе исто како што она кое е по себе не може да биде ствар.¹⁸⁸ Кај Кант, недостапноста на стварите по себе главно потекнува од самата поставка на проблемот.

Шелинг ја согледал спротивноста помеѓу она што подоцна било конфронтирано како онтолошки и гносеолошки аспект на проблематиката *Ding an sich*. Сознајниот субјект контактира само со феномени. Од своја страна, традиционалните содржини на метафизиката (од кои според Шелинг не отстапил ниту Кант) се ентитети за кои посебството или асеитетот спаѓа во нивните основни и неотуѓиви одредби. Видовме дека Хегел го пресекол скицираниов јазол со целосна негација на легитимитетот на кантовскиот епистемолошки пристап. Шелинговото решение е компромисно. Од поаѓалиштето на сознанието и делбата помеѓу субјектот и објектот која притоа се подразбира – Кант правилно ги извел агностичките заклучоци што ги погодуваат конституентите на метафизиката. Маката е што Кантовата критика ги натфрлила

¹⁸⁸ Вид. исто, стр. 68 и 175.

своите цели, станувајќи поинхибиторна за метафизиката одошто од Кант било планирано.¹⁸⁹

Крунскиот аргумент за претходнава Шелингова констатација се состои во Кантовото укажување на неприменливоста на категориите врз стварите по себе. Шелинг нагласува дека во таквата кантовска ситуација Бог (или што и да е друго *per se*) не само што не може да биде сознаен, туку не може ниту да биде мислен. А неможноста на мислењето на Бог е противречна со Кантовите потреби од *Критиката на практичниот ум* кајшто Бог како постулат мора да биде барем замислив. Спекулативното богомислие се јавува со хенолошко надминување на дихотомијата *субјект-објект*. Ако тој процес не може да биде задржан од сознајната рефлексивност, оттука не следува дека истиот е неостварлив и за интелектуалната продукција.

Студирањето на термилошките релации помеѓу апсолутниот идентитет, Бог, универзумот и тоталитетот наидува на повеќе благодарни места во Шелинговата филозофија. Тука ги споменуваме само ставовите од *Приказот од 1801год.* и првото поглавје од општиот дел на Шелинговата *Филозофија на уметноста*. Во контекстот кајшто суптилитетите на корелациите на монистичките онтолошки термини не се во преден план, тие термини обично се земаат како синоними. Сепак, се чини дека плаузибилноста на поимот на апсолутниот идентитет ги надминува останатите термилошки алтернативи.

Сé на светот е идентично со себеси. Оттаму, во што е посебноста на апсолутниот идентитет? – Првенствено во тоа што идентичноста на апсолутот не е подложна на времето. Напротив, идентитетот на одделните предмети спаѓа во времето и затоа е подложен на променливоста. Назначенава состојба е причина поради која луѓето по навика не го ценат идентитетот на партикуларните објекти. Си велат: каква е користа од сознанието за автоидентичноста на предметот кога тој ниту за миг не останува онаков каков што бил, туку постојано се менува и ја принудува идентичноста да важи за понекогаш сосем различни верзии на она што умот или јазикот го нотираат како *ист* предмет!? Паралелно со зголемувањето на брзината и степенот на менливоста на објектот, се намалува и употребливоста на сознаениот конкретен идентитет што кореспондирал со една (измината) временска модификација на предметот.

Од своја страна, идентитетот на апсолутното е вечен. Притоа не се работи за бесконечна примена на законот за идентитетот врз променливото;- апсолутот е *per se* непроменлив. Идентификаторското мислење овојпат не се однесува на варијабилното мислено;- мислењето и мисленото се еднакво вечни и идентични. Во таа констелација што силно потсетува на Парменидовата онтологија, апсолутниот идентитет се поистоветува со Бог. За Шелинг, онтолошкиот доказ е примена на

¹⁸⁹ Вид. исто, стр. 67 и тн.

законот за идентитетот врз идентичното, т.е. таму кајшто тој закон целосно соодветствува.

Идентитетот на временитите нешта има барем две суштествени граници. Првата е поставена од самото времетраење на предметот: $A = A$ само додека постои предметот што е супсумиран со A . Вториот лимит е консеквенца од променливоста, при што идентитетот на предметот би бил поточно формулиран со низата на состојбите ($A_1 = A_1, A_2 = A_2, A_3 = A_3, \dots$) која продолжува сè додека предметот постои. Апсолутниот идентитет е над наброените ограничености; неговиот запис ($A = A$) треба да се сфати во чиста и (со оглед на парцијалните нешта) исклучителна форма или смисла. Божјата вечност е идентичен суд.

Како од апсолутниот идентитет би дошле до нештата кои не се апсолутно идентични? Претходново прашање низ историјата на метафизиката се јавувало на повеќе начини: како од Едното да се премине на мноштвото, како од Бог да се стаса до светот, и т.н. Некои дури помислувале дека поради пребродувањето на онтичката дистанца мислењето мора да го жртвува и примарниот логички закон! Во спротиставувањето кон алогичностите што се инфилтрираат во апстрактните онтолошки сфери, Шелинг бил дециден: “Темелната заблуда на филозофијата е претпоставката дека апсолутниот идентитет навистина истапил (надвор) од себе, и настојувањето тоа истапување, на кој и да е начин, да се стори сфатливо. Апсолутниот идентитет баш никогаш не престанал да биде тоа што е, и сè што е, согледувано по себе – исто така не е појава на апсолутниот идентитет, туку е *самиот идентитет, ...*”¹⁹⁰ Шелинг го потврдил спинозистичкиот карактер на цитираниве размислувања. И повеќе децении подоцна, Шелинг сродно констатирал дека според историјата на филозофијата – темелниот онтолошки умски поим на Спиноза е точката околу која сè се движи...

Зошто воопшто би го напуштиле спокојството што зрачи од филозофијата на Спиноза? Ако одговориме дека системот на Спиноза ја депотенцирал слободата, мораме веднаш да додадеме дека Шелинговите повеќекратни укажувања на злоупотребите на слободата не дозволуваат да заклучиме дека самата таа е доволно оправдување за дистанцирањето од спинозизмот. Квалитетните афирмации на слободата поуверливо ја извршуваат проблематизиранава функција. Афирмациите од тој вид во филозофијата се јавуваат како идеи, и затоа го фаворизираат нивното теориско излагање.

Отсекогаш било сосем вообичаено апсолутниот идентитет (или некој негов онтолошки аналогон) да се претставува како универзална рамка во која живее сето постоечко. Ама ако апсолутниот идентитет е празна рамка, тогаш тој не само што не е апсолутен во поглед на опфатеното, туку ниту делумно не ја остварува исполнетоста која е адекватна на неговиот поим.

¹⁹⁰ Вид. објаснувањето на параграфот 14 од Шелинговиот *Приказ на филозофскиот систем од 1801 година*, објавен во зборникот на Шелингови текстови *O bitstvu slobode*, Zagreb 1985, стр. 80.

Следствено, онтолошкиот аргумент на Анселм – исто како и спекулативно теолошките тврдења на Спиноза – инсистира на комплетна актуализираност или целосно поимно пополнување на празнините што се својствени за конечноста без оглед на модусот во кој таа се појавува. Според Шелинг, проблемот е во фактот дека апсолутната актуалност не остава простор за каква и да е (неактуализирана) можност. Во физичка смисла (Шелинг и тука ги следи Парменидовите консеквенци!) укинатоста на можностите се манифестира како оневозможување на секое движење. А не се неопходни специјални доктрини за единството на природата и духот за да се увиди дека и мислата еминентно се занимава со можностите. Така се пронајдени изворите на оние протести што луѓето редовно ги упатуваат против фаталистичките системи или сфаќања во кои сè се разгледува како завршено.

Иако убаво звучи, не е погрешно да се рече дека вечноста е довршена бесконечност, а бесконечноста – недовршена вечност. Не е јасно дали бесконечното мора да биде променливо;- некои бесконечни броеви говорат против таа солуција. Но, тогаш кога извесна бесконечност е сочинета од перпетуелна низа на конечни нешта, најзината менливост е саморазбирлива. Испитувањата на односите помеѓу вечното, бесконечното и конечното кај Шелинг се среќаваат многупати; можеби тие истражувања се најразгранети во дијалогот *Бруно, или за божествениот и природниот принцип на нештата*.

Главното е прифатено дека идејата на апсолутното не е искусвена. Меѓутоа, исчезнувањето или надминувањето на спротивностите во некоја виша целина има и свои бројни емпириски демонстрации. Затоа понекогаш ни се чини дека спекулацијата всушност ја прераскажува природата. За да се оствари некакво разрешување на спротивностите, тие секако треба прво да се појават. Нив искуството веќе одамна ги забележало; теорискиот проблем на нивната презентација е поврзан со гледиштето на апсолутниот идентитет.

Наведенив проблем е доминантно *теориски* бидејќи не е јасна стварносна можност на човековото мислење да се апстрахира од секоја предметност и безрезервно да остане од онаа страна на онтичката дистанца. Таа “онтолошка редуција” е тешко изведлива: ако поединечните нешта ги ползуваме како скалила кон апсолутното кои потем ги отфрламе, тие некогаш корисни објекти сепак престојуваат во сеќавањето и ја имаат реалната шанса за реактивирање со оглед на загадочноста на *апсолутно непосредното* мислење на битието. Шелинг коректно забележува дека вредносната деградација на стварите не е задоволително решение;- филозофијата мора да укаже барем во што се состои привидната егзистенција или *небитноста* на стварите.¹⁹¹

Претходнава задача е евидентно согласна со содржинската рецепција на апсолутниот идентитет. Таа дејност е конфирмативна

¹⁹¹ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 36.

со Шелинговото респектирање на апостериорното;- во врска со преширувањето на сферата на априоритетот, филозофот имал упатено критики не само до Фихте, туку и кон Кант. Во општите аргументативни текови, кај Шелинг се насетува теистичката методологија во која онтичката дистанца се потенцира во случаите кога треба да се избегнат конкретните критички непожелности, а истата дистанца станува можеби декларативно сеуште присутна, но фактички неважна тогаш кога опасноста наводно минала и емпиријата смее повторно да се интерпретира, но овојпат низ призмата на монистичката онтологија. Сепак, тој хенолошки идеализам кај Шелинг се јавува со комплетна самосвест. За Шелинг, идеите се изворот на филозофијата;- расчистувањето на патот до нив нормално подразбира конфронтација со просечниот разум и со неговите искусвени приоритети. А забраната на подоцнежното партиципирање на идеите во искуството веројатно не би имплицирала облагородување на предметниот свет. Следното поглавје ќе приложи повеќе увиди за односот помеѓу самосвесниот идеализам и филозофијата која е почитувана како негов суштествен претходник.

Значи, апсолутниот идентитет е идеја што Шелинг ја објаснува како индиференција на идеалното и реалното. Оттаму, идејата на онтолошкиот доказ не се состои во преминот од мислата кон стварноста, туку во согледувањето на битието кајшто идеалното како такво воедно е и реално.¹⁹² Првата поставка на идентитетот (која би можеле да ја наречеме *формална*) е индиференција; втората ги афирмира различностите и во тој поглед е обединителна. Притоа не е просто да се докаже дека диференцијата помеѓу субјектот и објектот е првата разлика која според себе е најблиска до идентитетот. Содржинското сфаќање на апсолутното подразбира безброј разлики од кои Шелинг можел да ги систематизира само оние што ги сметал за филозофски најрелевантни. Низ дијалектиката на повеќе категоријални парови (како што се *субјект – објект, природа – дух, конечно – бесконечно, реално – идеално, идентично – неидентично* и т.н.) Шелинг ја експлицирал онтолошката процесуалност. Шелинг по правило утврдува две спротиставени точки или гледишта кои на одредено ниво се среќаваат или се обединуваат. Филозофот бил разбирливо револтиран од мненијата дека некој после него бил автор на скициранава методологија.¹⁹³

Во некаква мигновеност или едновременост, и конечното би морало да биде апсолутно идентично на себеси имајќи предвид дека отсуството на сукцесијата ги оневозможува промените или разликите помеѓу состојбите на конечниот предмет. Неидентичноста на објектот се појавува низ соодветниот темпорален тек на неговото постоење. Самата диференција помеѓу модусите на конечното во принцип го олеснува неговото

¹⁹² Вид. *O bitstvu slobode*, стр. 167.

¹⁹³ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 78.

инволвирање во некоја бесконечност: на пример, говориме за своевиден континуитет на животот а притоа не е противречен фактот дека некои форми или појави на тој жив свет веќе одамна исчезнале. Шелинг се сложува дека *sub specie aeternitatis* се одредува вистинското место на конституентите на бесконечноста. Тој премин од вечноста кон бесконечното (или тезата дека апсолутното се пројавува низ бесконечноста) сеуште му припаѓа на спинозизмот. Обратната насока (според која трансценденталниот субјект ја гради својата идентификација во апсолутното) веќе дефинитивно означува творечко спротиставување кон спинозизмот или негово надополнување со еднакво можна и консеквентна филозофија.

Претежно, процесуалноста на филозофијата на идентитетот се состои во идентификацијата на поларните онтолошки спротивности. Такви спротивставени филозофски правци се и трансценденталниот идеализам и филозофијата на природата. Нивното поистоветување настанува низ објаснувачките задачи кои според Шелинг се основни: материјализација на духовноста и спиритуелизација на материјалните природни закони. Немаме егзактен одговор на прашањето дали Шелинговите софистицирани релации помеѓу природата и духот се реперкусија на квалитетно интонираните односи помеѓу априорното и апостериорното, или пак последниов пар категории го добил својот сјај благодарение на првиот. Меѓутоа, од доблестите на Шелинговиот пристап секако би нагласиле дека неговата критика на Хјум (против чиишто објекции за каузалитетот Шелинг верувал дека не е неопходна целата *Критика на чистиот ум*) не поентира со априорноста на каузалитетот, туку со неговото уважување како реален принцип.¹⁹⁴

Според Шелинг, генезата на нештата од апсолутното ја наметнува таканаречената *теорија за отпадот*. Резултатите на таа теорија би биле и психолошки неприфатливи кога не би постоеле и учењата за обратниот или повратниот онтички правец. Бидејќи зад Шелинговата теорија за оддалечувањето (на нештата од апсолутот) не стојат предрасудите од некоја произволна аксиологија, кај Шелинг не постои еднозначно рангирање на битните дуализми што следуваат од првичната содржинска интерпретација на тоталитетот. Затоа на неупатените им се чинело дека Шелинг со секоја своја нова книга ја демантирал претходната. Но, никој не докажал дека одреден пар на спротивности (којшто бил најактуелен во едно дело на Шелинг) е субординиран или суперординиран кон двојството на спротивности што е поразработувано во некоја друга книга од Шелинг. Изгледа дека таков пирамидален доказ е невозможен. Напротив, констатираната рамноправност на многубројните спротивности смее да биде земена како спекулативно образложение на она со

¹⁹⁴ Вид. исто, стр. 61 и тн.

кое Шелинг се гордеел, односно на афирмацијата на поединечното низ принципиелната еднаквост на сето сознание.¹⁹⁵

2.4.3. Поимот и идејата – Платоновска реплика

Обично, стабилните нешта се мошне едноставни и банални. Во нив спаѓа и укажувањето дека Кантовата *Трансцендентална естетика* ја демонстрираше нужноста на просторот и времето. Без просторот, предметите не би имале каде да постојат; ако го немаше времето, тие ќе немаа кога да постојат. Впечаток е дека делбата помеѓу разумот и умот ја нема наведенава нужност. Ако таа дистинкција е контекстуално неопходна, нејзината нужност сепак има понизок ранг од онаа на просторот и времето. Сама по себе, неизвесна е силата на приговорот дека некој мислител не ја правел разликата помеѓу разумот и умот. Впрочем, и Кант наместа ги користел термините *разум* и *ум* во поопфатна смисла, пренебрегнувајќи ја нивната диференцијација. Во најдобар случај, кај разумот и умот се работи за различни нивоа на апликација на истата умствена способност.

Насловот на Кантовата *Kritik der reinen Vernunft* во македонскиот јазик редовно се преведува како *Критика на чистиот ум*; ние немаме поарно решение. Меѓутоа, треба да се земе предвид дека зборчето “на” не ја одредува активноста или трпноста на она што следува по него. Кога Фихте зборува за *филозофија на слободата*, тој смета дека токму слободата е дејствената сила која го нашла својот израз во неговата филозофија. Од друга страна, насловите како што се *Критика на Кантовата филозофија* или *Критика на инструменталниот ум* подразбираат дека филозофијата на Кант и инструменталниот ум се предмети на критиката, а не нејзини создатели или субјекти. Оттука се поставува прашањето: Дали во Кантовата *Критика на чистиот ум* самиот ум се јавува како критичар или како критикуван? Ако тој ги има обете улоги, славното дело на Кант би можело да се нарече и *Самокритика на чистиот ум*. Како и да е, многу согледби во Кантовата критика евидентно не потекнуваат од Кантовски дефинираниот чист ум. (Затоа некои говорат за Кантовата *Критика на умот* и го испуштаат поимот *reinen*; сметаат дека при неговото уважување *Критиката на чистиот ум* би имала премногу дигресији.) Тој ум не е ниту единствениот предмет на критиката: во таа книга се разгледувани и разумот и сетилноста... Накусо, терминот *ум* од насловот на Кантовото епохално остварување ги инволвира сите потребни компоненти; истиот термин во *Трансценденталната дијалектика* главно означува моќ која страда од недостатоци. Кант не ја одбегнал хомонимијата на терминот *ум*; спротивната строгост е неконвенционална. А дистинкцијата помеѓу разумот и умот се стреми токму кон еднозначно одредување на секоја од двете способности. Затоа

¹⁹⁵ Вид. *O bitstvu slobode*, стр. 199.

имаме впечаток дека спомената делба е фундирана врз нешто што е практично невозможно, или барем мошне неприродно. Забелешките дека Кантовата мисла не е филозофија на умот, туку филозофија на разумот или сл. и онака делуваат крајно несолидно; тие се особено непринципиелни тогаш кога критичарот ја порекнува разликата помеѓу разумот и умот, а потоа пригодно ја реанимира за да ја исползува против Кант.

Помеѓу оние проблематични сентенци со кои се обидуваме да си го претставиме Бог како највишо суштество, често се јавува и одредбата на Бог како чиста актуалност. Значи, ако Бог е само ум (а не воедно и разум и сетилност), тогаш тој е апсолутно реализиран ум; ако Бог инволвира сетилност и разум, и тие кај него се целосно актуализирани. Човекот не може да постигне таква комплетност; нему му се поблиски инаквите определби на разумот и умот. Овие два ентитети обично се сфаќаат или во стриктно потенцијална форма (на пример, како моќ на правила и моќ на принципи) или како делумно реализирани. Меѓутоа, нашите секуларизации на можноста веројатно не можат да се изведат на друг начин освен благодарение на согледаната *стварност* во која се преточиле извесни видови потенции, или пак со помош на претпоставената или очекуваната *стварност* во која тие треба да ефектуираат. Како би ја легитимирале моќта за правила или поими ако не видиме барем некои од правилата и поимите што се создадени од неа? Или, како би се увериле дека умот е моќ на принципи или идеи доколку не ги согледаме продуктите што се генерирани од таа врвна филозофска способност? Делбата помеѓу потенциите ја подразбира барем претпоставката на некаква актуелност; без неа, една моќ не би се разликувала од другата. На нивото на чистата можност, разумот и умот воопшто не се разликуваат; нивната евентуално различна продукција ги обликува дистинкциите помеѓу нив. Веројатно е поточна тезата дека констатациите на различните области или методи на примена на мислечката способност довеле до потребата од диференцираните термини *разум* и *ум*. Мошне апстрактна е концепцијата во која разумот и умот се сметаат за наполно изделени и меѓусебе некомуникативни извори.

Ако формулацијата за *знаењата што се независни од секое можно искуство* беше преобврзувачка и во критицизмот на Имануел Кант, таа е дотолку понеоснована претензија на помалку критичките системи. Кантовата стабилност и постапност била неправедно толкувана како *приземност* во лошата смисла на тој збор. Лесно е да се рече дека филозофијата е наука на умот; дубиозен е додатокот дека притоа се работи за ум којшто целосно се откажал од услугите на разумот и сетилноста. Во *Системот на трансценденталниот идеализам*, Шелинг нагласува дека обичниот разум нема никакви права во филозофијата.¹⁹⁶ Секому му се сторило дека таа изјава демонстрира ароганција и ескапизам. Ароганцијата е имплицирана од уверувањето дека умот е

¹⁹⁶ Вид. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, "Naprijed", Zagreb 1965, стр. 24.

вредносно супериорен над разумот; ескапизмот следува од фактот дека филозофијата го напуштила разумското ниво и ѝ го оставила на нефилозофијата.

И обичниот разум е една апстракција;- во главата на секој човек барем понекогаш се јавува и нешто необично. Критизерска хипербола е говорот за луѓето кои немаат “ниту трошка идеја”. Изгледа дека обичниот разум е она што денес можеме да ѝ го припишеме на вештачката интелигенција: таа е стриктна каузална функционалност. Ако така го дефинираме обичниот разум, извесно е дека од аксиолошки аспект Шелинг бил во право: обичниот разум не смее да биде ниту надреден, ниту изедначен со филозофската идејност. Во рамките на тријадата *сетилност – разум – ум*, нашето филозофско уважување и на првите два члена редовно подразбира идејно координиран разум и идејно облагородена сетилност (без која не би биле можни естетиката и филозофијата на уметноста...). А што се однесува до ескапизмот, тука Шелинг ја усвоил древната мудрост од Платоновитеот *Мит за пештерата*: Човекот кој ја согледал вистинската стварност не треба да им се враќа на нетолерантните пештерковци кои тврдо веруваат во апсолутниот реалитет на сенките. Шелинг не е виновен што светов е *unum versus*;- најмудрото никако не се совпаѓа со највозвишеното.

Филозофот стасува до извесни драгоцени сознанија кои потоа ги објавува, најчесто вклучувајќи го и патот до нив. Тие кои сакаат. можат да се обидат да го следат или разберат. Под влијание на марксистичката демагогија, некои сеуште сметаат дека филозофијата не смее да остане на идејното ниво, туку оттаму мора да се врати кон општествено-политичката пракса. Затоа постои и мнението дека Кантовиот систем е похуманистички од филозофиите на Шелинг или Шопенхауер. Меѓутоа, во условите кога дејноста на филозофското политичко или етичко просветлување нема ама баш никаков стварносен ефект, ангажманите во таа насока ја одразуваат само мислителовата грижа за сопствената совест. Во прочуеното *Седмо писмо*, Платон всушност чесно признава дека претходниов мотив бил пресудниот иницијатор на несреќната политичка активност;- единствено механизмите за самозалажување се тие што уверуваат дека при политизацијата на вистинскиот филозоф станува збор за нешто друго.

Кант вели дека нашето сознание започнува со сетилноста, продолжува со разумот и завршува со умот. Кон умските височини на идеите човекот чувствува природен, автентичен стремеж. Ова Кантово видување е дефинитивно преоптимистичко;- човековиот стремеж кон просечноста или нискоста има многу посилна статистичка конфирмација. Луѓето обично започнуваат со сетилноста и завршуваат со разумот, или евентуално повторно се враќаат кон првата; умот е непотребен и нефункционален луксуз. Со јакнењето на технократскиот сегмент од современата цивилизација, отфрлањето на идеите е сосем стандардизирано. Ако сетилата и разумот неизбежно водат кон умот, како да се

објасни мнозинството од сетилни разумни суштества кои несфатливо малку комуницираат со умот, или со идеите? Евидентно е дека разумот и сетилата не се доволен услов за умот. Бидејќи Кантовото тројство (на сетилноста, разумот и умот) не дозволува ништо четврто, умот мора да поседува своевидна инхерентна самоусловеност, или да биде барем делумно *per se*. Во емпириската антропологија, човекот стасува до умот со посредство на сетилата и разумот. Од друга страна, цврста е и логиката на идеализмот според која сетилата и разумот воопшто не би биле филозофски насочувани кон умот ако тој претходно не оставел некаква идеја или сведоштво за себе.

Приговорот за хипостазирање на идеите претставува веќе традиционална филозофска придобивка. Независно дали тој е насочен против Платон, Кант или Шелинг, нему по правило му недостасува главната компонента на оправданоста. Имено, конфронтацијата со возвишувањето на идеите има смисла само ако е докажано дека тие не треба да бидат возвишувани, или дека во системите на славните мислители ги добиле локациите што не им припаѓаат. Без тој доказ, хипостазирањето на идеите може да важи за несомнено легитимна постапка со која на идеите им е посветено нивното вистинско место.

Со некаква танцувачка конверзија на дефиниенсот и дефиниендумот, понекогаш разумот и умот се одредуваат како создатели на поимите и идеите, а овие непосредно потоа се опишуваат како производи на разумот и умот. Таа кружна експликација е бездруго недоволна. Како и да е, неуважувањето на разликата помеѓу разумот и умот не мора да резултира со порекнување на дистинкцијата меѓу поимите и идеите. Една општа и комплексна мисловна способност може да продуцира различни нешта. Сепак, треба да имаме предвид дека термините *разум* и *ум* биле и сеуште смеат да бидат употребувани како синоними; истото важи и за термините *поим* и *идеја*. Нормално, и со усвојувањето на споменативе кантовски дистинкции можеме слободно да патуваме низ историјата на филозофијата;- проблемот е во фактот дека тие дистинкции претставуваат трансентно орудие за толкувањето на мнозинството од преткантовските системи. Оттука, неопходна е претпазливоста и во врска со евентуалната разлика помеѓу номиналното и реалното: лесно може да се покаже дека доколку кантовски го преведеме она што во претходните филозофии е означено како *разум* или *поим*, тогаш ние според многу егзактни параметри би биле должни да констатираме дека притоа се работи за *ум* или *идеја*.

Кантовата одредба на идеите како чисти умски поими укажува дека и идеите се своевидни поими; Хегеловото глорифицирање на поимот не е целосно антикантовско. Кант е поборник на трезвената циркуларност помеѓу сетилноста, разумот и умот;- во германската класична филозофија, можеби само Шопенхауер бил поупорен застапник на кооперацијата на гносеолошките сегменти. Шелинг повеќе инсистирал на

автентичните умски предности; неговата филозофија навистина не го поведува читателот од самите почетоци на сетилноста.*

Како пролегомена за филозофски извонредно значајниот деветнаесетти век, Шелинг веќе имал теориски систем што објективирал бројни реплики кон Кантовата мисла. Шелинг докажал дека критицизмот не е единствениот критички возможен филозофски систем. Секако, Шелинговите приговори кон Кант претежно потекнуваат од поаѓалиштето кое битно се разликува од стартот на авторот на *Критиката на чистиот ум*. Најопшто гледано, разумноста и умноста на човекот (барем во нивното изразување) во голема мера зависат од надворешните околности. Функциите на опстанокот главно ја фаворизираат разумноста на сметка на умот; не е најлош поединец оној кому животот не му дозволил најдлабоко проникнување во сите спекулативни нијанси. Проблематично е и пропишувањето на местото и улогата на идеите во човековиот живот, па дури и во теориската филозофија. Можеби токму како навлегување во туѓата приватност треба да се одбегнуваат сите сугестии за стратификацијата на идеите во индивидуалниот мисловен склоп. Кај Кант, идејата за највишото суштество бездруго нема недостоен пласман; тоа што кај Шелинг идејата за Бог е системски поинволвирана не мора да посочува на супериорноста на Шелинговата филозофија.

Има логика во хипотезата дека најквалитетните приговори се оние што подразбираат максимална зависност од разгранетата матична систематика. Од своја страна, претпоставуваме дека најоправдани се забелешките кои не зависат од спецификите на учесниците во полемиката. При дискусиите за Бог, крајно ретки се опсервациите чијашто легитимност не се колеба според теизмот или атеизмот на слушателите. Во врска со поимите и идеите, Шелинговата критика на Кант опфаќа и приговори од последниов вид; тие се особено релевантни за онтолошкиот доказ.

Според Шелинг, Кант е главниот претставник на филозофскиот период во кој идеите на умот биле сведувани на разумски поими.¹⁹⁷ Отстрана, тој приговор може да изгледа неразбирливо. Ако е пресмело да се каже дека Кант ја *измислил* дистинкцијата помеѓу разумот и умот, филозофот сепак дал кралски придонес за нејзиното разјаснување. Видовме дека и таа дистинкција не мора да биде апсолутизирана. За жал, Кант навистина ја сторил конверзијата на поимот и идејата на најкритичното можно место: во поглед на онтолошкиот аргумент, којшто е централното збиднување во европската метафизика.

При демонстрацијата на Кантовите пропусти, пожелно е ако отсекогаш *За неможноста на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог* биде координиран со општиот осврт на идеите што се наоѓа на почетокот од *Трансценденталната дијалектика*. Таму како на

* Тој приговор кон Шелинг бил поставен од страна на Шопенхауер. Но, ако некои добри филозофски книги го водат читателот од стартот на сетилноста, не е јасно зошто сите филозофски креации би морале одново да го минуваат истиот пат.

¹⁹⁷ Вид, *O bitstvu slobode*, стр. 159-160.

дланка се гледаат Кантовите слабости кои веројатно не би се јавиле ако филозофот имал поголемо почитување кон онтолошката традиција.

Споменатиов дел од *Критиката на чистиот ум* содржи лицемерно споменување на божествениот филозоф. Кант повикува на беневоленција кон Платоновите идеи, иако е прашање дали некој би ја студирал *Критиката на чистиот ум* ако не поседува добра волја ниту за следење на попривлечниот и стилски бескрајно посовршениот антички мислител!? Всушност, како примарен инспиратор на европската филозофија, Платон ја создава беневоленцијата кон Кант, а не обратно. Кант наведува дека идејата на доблеста “служи како нужна подлога за секое приближување кон моралното совршенство...”¹⁹⁸,- идејата на Платоновата *Држава* не треба “...да се отфрла како некорисна, со мошне бедниот и штетен изговор дека е неостварлива.”¹⁹⁹ (Тука забележуваме дека сознанието за неостварливоста на одредена политичка замисла спаѓа во најполезните можни информации.)

Кант ја претпочитал идејата на моралното совршенство во споредба со идејата на универзалното совршенство која била посочувана со онтолошкиот доказ. Моралноста *de facto* има причини за грижа пред замислата на глобалната перфекција;- дискутабилно е изведувањето на моралните консеквенци од онтолошкиот Бог. Од друга страна, не влева доверба ниту проценката дека идејата на моралното совршенство е нужна и корисна, а идејата на поопштото совршенство – ненужна и штетна. Наспроти Кантовото издвојување на идејата на доблеста, Шелинг останува при Платоновото единство на доброто, убавото и вистинитото. Акцентирањето на моралитетот си има свои предности во однос на традиционалното онтолошко гледиште. Кант не сакал да ги согледа квалитетите на спротивната позиција, и затоа не се ни обидел да ги хармонизира обете концепции.

Ако древниот гениј му бил далечен, Кант можел да обрне повеќе внимание на онтолошкото единство кај Лајбниц, којшто експлицитно ја искажал блискоста со Платоновата филозофија. Имено, Лајбницовиот совршен Бог е единство на моќта, волјата и знаењето. Нема ништо логично од увидот дека човековото морално дејствување има потреба од сите три наброени компоненти. Во моралната пракса, нам не ни е доволно само да сакаме; неопходни се уште многу дејствени моќи и сознанија. Платон не ја одделил идејата на доблеста како нешто што е јасно и непроблематично; во неговите дијалози за доброто доминира истражувачкиот карактер. Она што како изолирана постапка ни изгледало праведно, со зголемувањето на сознанијата може да се докаже како неправедно. Затоа моралниот интерес кај Платон не останува при индивидуалноста, туку добива општо политичко проширување. Без должниот респект кон моралната неопходност на можностите и сознанијата, Кантовата *Критика на практичниот*

¹⁹⁸ Вид. *Kritika čistoga uma*, BIGZ 1990, str. 231.

¹⁹⁹ Исто.

ум се задржува на волјата. Со таква апстракција, Кант создал еднотретинска етика;- затоа и нараснале прашањата за содржината на неговите императиви.

Поаѓајќи од моралноста, Кант го постулирал највишото суштество бидејќи не бил сигурен дека тргнувајќи од онтолошката идеја за Бог, би можел да стаса до бараната моралност. Но, ако моралноста има неодминлива потреба од адекватните сознанија и можности што се среќаваат кај постулираниот Бог, тогаш е спорно дали таа почетна Кантова “предбожна” моралност го заслужува своето име; Шелинг смета дека условувањето на Бог со човековата доблест претставува пресвртување на нужните односи.²⁰⁰

За разлика од поимите што ги проверуваме со освртот на нивната емпириска генеза, идеите се парадигми според кои го сообразуваме искуството. По таа линија, идејниот статус на онтолошкиот доказ е сосем нормално следство. Кажанав констатација (во која се совпаѓаат и Кант и Шелинг) би можела да биде надежна појдовна точка за интерпретациите на онтолошкиот аргумент. Ама на таа фамозна точка, Кант веќе завршил со излагањето за неможноста на онтолошкиот доказ за Божјото постоење. Кантовата критика на онтолошкиот доказ (којашто содржи и многу компоненти од историјата на филозофијата!) го зела нужното суштество како поим, и дури во заклучокот пронашла дека станува збор за идеја. За Кант, умот е човековата највисока способност. Зарем било толку тешко да се претпостави дека и во системите на Анселм, Декарт или Лајбниц, на согледбите за Бог им соодветствува токму највишата мисловна способност?

Ако преткантовската историја на онтолошкиот доказ нема стриктни дистинкции помеѓу поимите и идеите, би било учтиво кога на адекватните места терминот *поим* би го читале како *идеја*. Кант не само што не го сторил тоа, туку и кон текстовите кајшто во врска со Бог експлицитно стои терминот *идеја*, се однесувал како да се работи за поим. На тој начин, филозофот во голема мера ја ампутирал логичноста од претходната историја на метафизиката. Кон таа историја, системот на Шелинг исполнува многу повеќе услови за иманентна кореспонденција. Во нив го вбројуваме и сојузот на филозофијата и религијата, напоменувајќи дека притоа ја имаме предвид токму Шелинговата интонација на тој сојуз.

2.4.4. Сојузот на филозофијата и религијата

Најчесто, вообичаениот говор е многу појасен од филозофската експликација. И човекот со скромно образование сепак ја користи и ја разбира дистинкцијата помеѓу теоријата и праксата. Кога гледаш, некој филозоф ќе каже дека теоријата е пракса, а праксата – теорија. Друг ќе рече дека практично не е она што се практикува или може да се практикува, туку она што *треба да биде практикувано*;- најпрактично било она што можеби ниту

²⁰⁰ Вид. *O bitstvu slobode*, стр. 182-3.

Господ не може да го реализира. А дејствувањето кое пред да стапиме во мудроста сме го сметале за практично – тоа било прагматично, или така нешто. Филозофијата е компликувана наука.

Кога на дневен ред ќе дојде односот помеѓу филозофијата и религијата, расположението станува посериозно;- тука не сакаме да си играме со разликите помеѓу теоријата и праксата. Современиот интелектуалец подразбира дека протежирањето на сојузот помеѓу филозофијата и религијата во праксата значи дека првата, слично како и во средновековието, ќе треба да ѝ биде подредена на втората. Зошто и во актуелниов историски миг заедништвото на филозофијата и религијата би морало да биде на штета на најопштата наука? Одговорот на прашањево веќе постои во поглавјето за *Онтологијата и позитивната религија*. Секоја позитивна религија е уверена во својата оправданост и добронамерност;- таа е демагошки конквистадор кој не се срами да посегнува и по најмладите суштества. Самата планетарна разлика помеѓу цифрата на верските објекти и бројот на филозофските катедри доволно ја одразува глобалната практична ситуација. Одвојувањето на црквата од државата е цивилизациска придобивка; со општествената примена на сојузот на филозофијата и религијата, таа доблест веројатно би била загубена.

Сепак, претходново резонирање не поаѓа од самиот почеток и не ја надминува теистичко-атеистичката спротиставеност. Подразбираме дека филозофијата не е религиска или теолошка дисциплина; во која мера историјата на филозофијата оди во прилог на таа претпоставка? Мнозина мислители што се изучуваат во историјата на филозофијата биле верници или свештеници; дури и Киркегор изрично барал да биде сметан за религиозен мислител. Дали ние имаме некаква сигурна методологија со која (осврнувајќи се на минатите доктрини) успеваме да ги разграничиме филозофските и религиските сегменти? Можеби според атеистичката инерција сè она што било вредно и значајно во религиозните системи ѝ го припишуваме на филозофијата, а за религијата го препуштаме само бедниот остаток.²⁰¹

Во општите беседи за филозофијата се вели дека таа била или сеуште е слугинка на теологијата, религијата, државата или политиката, историјата или социологијата... Зошто би ја претпочитале науката која им служела на толку бројни и разнородни господари? – Првенствено поради мислата за некаква вистинска филозофија која е неспоива со сервилноста. Патем правиме нехумана селекција: од оние кои се нарекувале *филозофи* или биле признаени за такви, мнозина не добиваат ниту едноминутно внимание. Не е лесно да се партиципира во идејата

²⁰¹ На споменатава шема предупредувал и Шлаермахер (Вид. *За религијата*, ЛИК, Софија 1994, стр. 22.). Во одбрана на религијата, тоа е коректен аргумент. Прашање е само дали во современата поставеност на светот токму *религијата* е таа што има потреба од апологији.

на совршената филозофија. Меѓутоа, и перфектната наука би морала да има почитување кон златното правило во етиката.

Ако себеси си ја одобриме аксиомата за возвишената филозофија која е супериорна над евидентната филозофска реалност, истата постапка би морале да им ја дозволиме и на сите тие што сакаат да размислуваат во рамките на религијата. И тие би смееле, како пред малку споменатиот “дански Сократ”, да изразуваат фасцинираност од Христос, а индигнација кон христијанството. За традиционалното хипостазирање на идеите, емпириските катастрофи никогаш не ја намалуваат величината на првоставените суштини.

Можеби најконцизната реплика кон скицираниов идеализам е содржана во Сартровите зборови дека принципите не се поважни од луѓето. Но, и тука работите не се сосем јасни. Некои луѓе се адекватна објективација на значајните идеи дотаму што кај нив е невозможно да се разделат принципиелното и човечкото. Неретко, одржувањето на принципите подразбира и афирмација на луѓето. А преферирањето на луѓето во однос на принципите веројатно ја крие и опасноста од фаворизирање на безидејните или непринципиелните.

Стварноста често се опишува како деградација на идеите. Притоа доминираат две спротиставени сфаќања. Според првото, самите идеи се посрамотуваат во општествено-историското збиднување;- затоа, тие треба да бидат критикувани, коригирани, елиминирани или заменети. Второто (платоновско) гледиште е многу положично. Токму оние што ги узурпираат или злоупотребуваат идеите се одговорни за своите постапки; ним не смее да им се дозволи да се кријат зад големите идеи. Конзистентните умски поими ја имаат вистинитоста и вредноста во себе и немаат ништо заедничко со некомпетентните отуѓувања. Незрелите политички процеси натрапливо ни се мешаат во животот;- би било премногу да им дозволиме да ни ја создаваат и теоријата. Без оглед дали практичните дејствувања се одвиваат на меѓународно, државно, партиско или поединечно ниво, тие обично се повикуваат на некакви идеи: најчесто се работи за идеите на општоприфатените човечки доблести. Самата аспирација не значи ниту делумно реално учество, а уште помалку гарантира монопол над претендираната теориска подлога. Кога последнава би била дистанцирана од праксата, соодветното проценување би се однесувало единствено на иманентните теориски квалитети. Но, идеите што се адекватни на одредени практични постапки не мораат да бидат (и по правило не се) оние што претходно биле номинирани. Во времето на германската класична филозофија, најблизок пример за кажаново е Француската револуција.

Слободата, братството и еднаквоста не биле измислени од Француската револуција, ниту пак биле остварувани со неа. Затоа е чудно кога интелектуалецот или научникот зборува за нив како за идеи на тој славен историски настан;- во Француската револуција, тие фактички биле само пароли. Историски

верификуваните идеи на револуцијата не се оние со кои извесни учесници си вообразувале дека стапуваат во неа. Инхерентните идеи на минатата пракса се тие општи претстави или принципи на дејствувањето кои ги создаваме постепено и апостериори, вклучувајќи ги и сетилноста и разумот... Кажаново важи и за историските конкретности на религијата; испитувањето на нивните карактеристики не е онтологија на Божјата суштина.

За разлика од релативно неодамнешните историски настани, религијата е мошне стар феномен; велат дека нејзината ноуменална страна била уште постара. Затоа е проблематично да се смета на идеите од евентуалната предрелигиска антрополошка култура; особено неоснована е тезата дека тие умски поими биле поарни од идеите на културите во кои присуствува и религијата. Секако, периодот во кој се јавува религијата (би ја сториле грешката *pars pro toto* кога би го нарекле *религиски период*) мора да биде признаен како генератор на несомнено значајни идеи. Иако Шелинг студирал богословија, тие идеи му биле познати;- во нив верувал како во рамноправни аниматори на сојузот со филозофијата.

При изборот на термините, мислителите покажуваат различен усет и историска свест. После настаните во дваесеттиот век, не сме сретнале теоретичари што го бранат терминот *фашизам* спротиставувајќи го неговото етимолошко (или некакво друго) значење кон познатата погубна пракса. Во одредени периоди, сличен анимозитет бил насочен и кон Црквата;- на пример, Волтер и Киркегор сметале дека религиозниот живот треба да се одвива без неа. Историјата памети многу причини поради кои Црквата навистина може да се означи како срам или резил за религиозноста. Сепак, нема уверливи историски докази дека нецрковната религија се спасува од гревовите на своите институционализирани варијанти. Шелинг не ја нагласувал спротивноста помеѓу Црквата и религијата. Според идеите на Шелинг, првата е дури споменувана и како живо уметничко дело. Напуштањето на највисоката изразна општост ги активира и прашањата за практичната идентификација на Црквата и религијата за кои се зборува. Самата религија има мошне различни видови и подвидови, гео-социјални посебности и историски специфики. Затоа обично се укажува дека говорот за религијата особено зависи од контекстот. Но, изгледа дека некои Шелингови кажувања за Црквата и религијата не се претерано зависни од околностите. Тука пред сè ги имаме во вид забелешките дека аспирациите кон световна власт и сила се спротивни на природата на религијата.²⁰² Шелинг се оградил од сите репресивни методи што биле применувани низ религиската историја.

Во споредба со емпириската религиозност, претходнава ненасилничка беневоленција може да биде сфатена како идеализирање. Се чини дека поимот на *казната* егзистира во сите

²⁰² Вид. *O bitstvu slobode*, стр. 159.

религии; тој поим во нив не седи без работа, туку е по правило максимално ангажиран. Затоа е необично тврдењето дека репресијата ѝ противречи на природата на религијата. Но, Шелинг смета дека идејата за Бог (како фундаментална идеја во религијата) не настанала како последица на човековиот страв или како измислица на умните законодавци. За да ја употреби токму помислата за Бог во функција на застрашување или држење на народот во покорност, и умниот законодавец морал претходно да ја има таа идеја од некој друг извор.²⁰³ Не би рекле дека претходнава опсервација на Шелинг била антеципирано минирање на претстојната доктрина на Фоербах. На искусвено ниво важи протагорејската вистина дека разните луѓе имаат различни идеи за Бог. Мнозина инсистираат дека кон Бог треба првенствено да имаме стравопочитување; сентенцата “Плашете се од Бог!” била императив во безброј проповеди. Христијанскиот Бог Отец најчесто претставува глобализирана и персонифицирана моќ. Секако, Шелинг вели дека заедничките идеи на филозофијата и религијата постоеле уште во претхристијанско време. Тие идеи Шелинг ги наоѓа во древните мистерии, или во периодот на неразличеност на филозофијата и религијата.

Во трансцендентална смисла, тематизираниве идеи се продукти на умот; од историски аспект истите потекнуваат од старите преданија. Шелинг нема априорни дедукции на религијата; филозофот смета дека таа излегла на видело со растајнување на некогашните мистерии. Значи, религијата е егзотеричната страна од споменативе учења; нивната езотеричност била сочувана во филозофијата. Ваквата поделба не е перманентно стабилна: затоа може да се говори и за езотерична (филозофска) религија или за популарна филозофија. Меѓутоа, Шелинг е уверен дека вистинската филозофија (исто како и древните мистерии) поседува езотеричност според квалитетот или нивото на сопствената суштина. Укажувајќи дека драгоцените учења немале *етничка* затвореност, Шелинг доволно јасно се дистанцирал од оние мислителите кои ја ставаат филозофијата во служба на германизмот.

Генерално може да се рече дека заедништвото на филозофијата и религијата и за Шелинг претежно се јавува во спекулативната теологија. Сепак, веројатно е дека критиката на претходниве констатации е поплаузибилна од нивната негибната глобалистичка форма. На пример, прашање е дали изворното филозофирање има потреба од дисциплинарни посредници или секуларизации. Тој што сака да размислува за Бог, ретко прави прелиминарни определби или утврдувања дали неговите мисли спаѓаат во спекулативната теологија или во христорологијата, во сотирологијата или есхатологијата... Исто така не е јасно дали и рационалната психологија треба да ја подразбираме како опфатена од онаа спекулативна теологија што ги здружува религијата и филозофијата. Шелинг го поставува учењето за

²⁰³ Вид. исто, стр. 149.

бесмртноста на душата во рамките на неодминливите филозофско-религиски идеи. Само, Шелинговата психологија (согласно со нејзиниот автор) никако не е *рационалистичка*, иако би било смешно да ѝ се одрече филозофската рационалност.

Шелинговите матични филозофски идеи не се далечни од Кантовите идеи што беа антиномизирани во *Трансценденталната дијалектика*. Наведенава состојба не треба да се искористува за беседа против оригиналноста или втемеленоста на соодветниот дел од *Критиката на чистиот ум*: Кант би можел да забележи дека проблематичните идеи имаат толку долга филозофска традиција токму поради нивното потекло од умот којшто е независен од историските специфики на искуството. Како и да е, Шелинговиот третман на заедничките идеи се разликува од аналогната дејност на Кант првенствено онака како што полнокрвната идеалистичка метафизика се разликува од критицистичките преференци. За Шелинг, идеите се идентитетот на филозофијата. Тие се многу повеќе од обични предмети на критиката која сака да ги изнесе од филозофијата и да ги испорача кај верата.

Во прв ред, Шелинг ја изложува идејата на *апсолутното*. Тој вели дека станува збор за древна и постојана филозофска идеја; младиот Енгелс се чини сериозно напишал дека Шелинг го открил апсолутното. Всушност, терминот *Absolut* во многу контексти може да биде синоним за *Sein*, или *Gott*. Кога Шелинг вели дека би било претерано над апсолутното да се постави уште и Бог,²⁰⁴ филозофот фактички се повикува на стандардната онтолошка аргументација за едноста на битието. Шелинг ги толерира различните непротивречни интонации на хенолошките категории.

Можни и пожелни се уште многу компарации на критичките подготовки по кои Кант и Шелинг пристапуваат кон темелната идеја на онтолошкиот монизам. А самата таа идеја е неспорно поразработена во Шелинговата филозофија. Кант обично го користел терминот *апсолутно* како предикат на *нужноста* на нужното суштество. Од таа констелација не е лесно да се изведе ниту едноста на антиномичниот Бог. Шелинг ја користел супстанцијалистичката форма на терминот *апсолут*, при што е извесно дека апсолутноста подразбира тоталитет и следствено опфаќа многу повеќе аспекти во споредба со предпочената осамена категорија на модалитетот.

Шелинг со право сметал дека идеите од *Трансценденталната дијалектика* тематски им припаѓаат и на филозофијата и на религијата. Станува збор за фундаментални идеи на метафизиката. Во врска со тие идеи, Шелинговите посебни достигнуања веројатно потекнуваат од една општа методолошка предност при нивното студирање. Имено, Шелинг ги развивал идеите низ нивната инхерентна поврзаност. Филозофијата секогаш треба повеќе да внимава на единството, одошто на бројот на идеите. Јалово е докажувањето или побивањето на тезата дека метафизиката опстојува низ *четири*

²⁰⁴ Вид исто, стр. 162.

основни умски поими. Традиционалната метафизичка проблематика може да биде фокусирана и на помалку, или дисперзирана со далеку побројни (исто така адекватни) идеи. Од своја страна, проблематиките околу Бог, почетокот на светот, слободата и бесмртноста умеат да бидат импресивно опфатни: не просто е да се укаже на еминентен филозофски проблем кој не би можел да биде супсумиран со експозицијата на споменативе идеи. Меѓутоа, нивното изолирано (поединечно) разгледување се наоѓа далеку од целовитата теорија. А таа изолираност потекнува (како што веќе констатиравме во третото поглавје од делот што ѝ беше посветен на Кантовата филозофија) од тенденциозноста со која Кант настојувал да создаде збунувачки конфликти помеѓу тезата и антитезата на секоја од четирите идеи. Во укажаново поглавје наведовме и некои можности за интерактивни солуции на антиномичните состојби. Таа поврзаност на метафизичките загатки во најголема мера живее со филозофијата на Шелинг.

На пример, прашањата за просторната и временската бесконечност на светот директно зависат од сфаќањата за апсолутното. Оваа зависност не е монопол на теолошкиот контекст во кој од постоењето на Бог како Создател следуваат и заклучоците за барем регресивно временската почетност на светот. Всушност, од самата определба на апсолутот (без оглед дали тој е земен како Бог или нетеолошко битие) логично се изведува и профилацијата на поимот *свет*. Консеквенците се разликуваат според тоа дали последниов поим е разбран во парцијално или сеопфатно значење. Од друга страна, и доктрините за почетноста (која не мора да биде физичка, или темпорална) имаат незанемарлива улога во спекулациите за онтолошкиот приоритет. Натаму, и прашањата за слободата би морале да бидат конектирани со апсолутот бидејќи ако воопшто некој е слободен, тоа пред сè би морал да биде токму Бог. Кажанава инстанца останува присутна и покрај природните специфики на истражувањата за *човечката* слобода. Неповрзаноста на Кантовите антиномии можеби најмногу доаѓа до израз со вториот судир на трансценденталните идеи.

Напротив, Шелинг како најважно го акцентира древното учење за *Потеклото на конечните нешта од апсолутното и нивниот однос кон него*.²⁰⁵ Оттаму, филозофијата за бесмртноста на душата кај Шелинг дефинитивно нема симплифициран монадолошки контекст. Низ сета историја на човештвото, обично во погрдна смисла се говорело за луѓето кои имаат *прости души*. Дотолку посомнителна е замислата во која бесмртноста на душата тежнее кон онтолошко втемелување во некаква веројатно немислива *простост*. Шелинг ниту во тој правец не си дозволил да биде заведен од рационалистичките востановки. Врската помеѓу онтологијата и психологијата се гледа и низ самата определба на душите како партиципации на апсолутното во конечните нешта. Притоа е нормално дека не постои потреба од упростувања на

²⁰⁵ Вид. исто, стр. 166 и тн.

пожелното учество на идеите. Дури и во споредба со Кант или Лајбниц, може да се замисли извесна повисока хенолошка култура која не би допуштила недоразбирања во операциите со едноста и единството.

Во филозофскиот период што му претходел на Кант, старите учења за бесмртноста на душата доживувале и рационалистички редукции. Којзнае што останува кога резултатите од последниве процеси бидуваат дополнително изложени на влијанијата од априоризмот!? Ако прифаќаме дека чистиот ум е независен од телесноста, не треба да превидиме дека според најзастапените гледишта за поимот *a priori* – и човековиот увид на сопственото тело спаѓа во апостериорните согледби. Значи, априористичката теорија за душата не би смеела да се осврнува на телото. Но, токму телото е стандардната објаснувачка спротивност на душата, или она низ што таа се манифестира. Против априористичката психологија зборуваат и многу други фактори што еднакво го оправдуваат Шелинговиот однос кон неа.

Шелинг бил доследен на својата концепција за сојузот на филозофијата и религијата. Затоа кај него не постои делбата со која за филозофијата би останал само дискутабилниот психолошки априоритет, додека сиот апостериоритет на душата би ѝ бил предаден на религијата. Фактички, многу тематики кои во нечији стратификации ѝ биле оставани на религијата, кај Шелинг добиле свое филозофско осмислување.

Преминот од трансценденталното кон апостериорното се насетува и низ познатата формулација на стариот Шелинг којшто велел дека не сака да ја докаже егзистенцијата на Бог, туку божественоста на егзистенцијата.²⁰⁶ Бидејќи во своето постоење не согледуваат премногу божественост, луѓето логично претпоставуваат дека терминот *егзистенција* од претходниов контекст означува нешто што е над обичното постоење. Егзистенцијалистичката филозофија ја популаризираше таа термилошка релација. Секако, односот помеѓу пар термини не е супериорен во споредба со духовното богатство кое стои или не стои зад нив.

Законите на атракцијата се навистина неправедни. Киркегор предизвикува симпатии и со бројните обработки на библиската историја за Аврам и Исак. А таа приказна нема никаква филозофска нужност; според поучноста или другите иманентни квалитети таа изгледа не спаѓа ни во првите сто илјади нарации, и евидентно ја заслужува иронијата на Колаковски. Од друга страна, грандиозните обиди за филозофско толкување на нужните конституенти на религијата понекогаш остануваат незабележани. Шелинговата филозофија никогаш не била државна или црковна службеничка. Дури и неговиот осведочен непријател признал дека Шелинговата филозофија на откровението не се совпаѓа со

²⁰⁶ Вид. Kjerkegor, S., *Šelingova pozna filozofija*, "Grafos", Beograd 1984, str. 74.

официјалните црковни доктрини.²⁰⁷ Тогаш кога Шелинговата религиска филозофија прилега на теодикеја, во неа сепак не се среќаваат ниту субјективни автолаудативни поенти, ниту рационализаторски акцептирања на оние процеси кои од хуманистички аспект заслужуваат единствено осуда. Меѓутоа, вулгаризираните форми на теодикејата секогаш биле попривлечни за нивните поборници и противници. Првите спечалувале пристапна ефтина конзервативистика; вторите добивале лесен полемички опонент.

Можно е да се расправа и за степенот на религиозноста што присуствува во Шелинговата позитивна филозофија, или во филозофијата на митологијата... Притоа, кај Шелинг како да не е сосем јасно дали митологијата претставува општонародна појава на религијата или пак последнава настанува со омасовување на митологијата. Постојат разни митолошки и религиски сегменти; затоа се дозволени и разнонасочни апликации на односот *егзотерично – езотерично*. Претходново укажување е мошне битно и за релациите помеѓу монотеизмот и политеизмот во филозофијата на Шелинг.

Во искуствениот свет, доблестите немаат праволиниска примена. Затоа, не е сигурно дека сечија филозофска мисла може да биде унапредена поради дружбата со религијата, исто како што не се знае дали религиозноста нема да свене од влијанијата на филозофијата. Ама со сопственото перманентно авивирање на сојузот на филозофијата и религијата, Шелинг без сомнение не бил во загуба. Така тој постигнал извонредна компетенција во историјата на метафизиката, проследена со увид во оние нијанси кои за мнозинството останале крајно недостапни. Со тоа што помеѓу филозофијата и религијата не го форсирал односот на субординација, Шелинг ја одбегнал и еснафската предрасуда дека вистината може да престојува единствено во филозофскиот систем. Идеите партиципираат во безброј нешта;- не би било убаво кога поради филозофијата би останале без почитување за соодветните од нив.

2.4.5. Шелинг и Хегел

Во германската класична филозофија, впечаток е дека односот помеѓу филозофиите на Кант и Шелинг има поголема важност од останатите аналогни релации. Од една страна, тој однос објективира суштествени разлики, а не само делумни корекции, појаснувања или модификации. Но, уште позначаен е фактот дека притоа се јавуваат мошне валидни аргументи, не само во правецот на филозофскиот систем што се диференцира од Кантовиот, туку и во полза на коегзистенцијалноста на догматизмот и критицизмот. Шелинг не бил лишен ниту од занесот

²⁰⁷ Вид. Енгелсовите критики на Шелинг кои се објавени на македонски јазик во рамките на Маркс-Енгелсовиот *Избор од научната мисла*, Скопје 1974, стр. 171-263. Конкретно, говориме за Енгелсовиот став од стр. 227.

на умското слободарство, ниту од ароганцијата на тоталитаризмот. (Терминот *тоталитаризам* почесто се користи во политиката; сепак, овде е сосем пригоден квалификатив за оној амбициозен монизам, апсолутизам или “филозофија на целината” која ја порекнува легитимноста на секој поинаков филозофски пристап.) Меѓутоа, Шелинг ги надвладае тие слабости; - напротив, Фихте и Хегел биле комплетно совладани од нив.

Што се однесува до системите на Шелинг и Хегел, авторовите вредносни проценки досега станаа доволно јасни, иако некој може да смета дека не се и доволно аргументирани. И без да сака, човекот е фрлен во проблематиката на егзактниот доказ. Би можеле да кажеме дека тој што бара егзактен доказ за Шелинговата филозофска супериорност над Хегел секако не е компетентен да го сфати понуденото; кога би бил отшколуван за непредрасудно читање на обете филозофии, таков доказ не би му бил потребен. За жал, и апелот кон туѓата непосредна евиденција не соодветствува на идејата за аргументативна перфекција. Другиот гледа со други очи; неговите перспективи не треба да се потценуваат.

Неспорно е дека Хегел и Шелинг оставиле зад себе мошне обемни филозофски трудови. Компарацијата која спаѓа во условите за вреднувањето практично се служи само со извадоци. Во духот на математиката, нивното сведување на заеднички именител не мора да го даде точниот резултат. На пример, постои теориската варијанта во која филозофот заостанува зад својот колега во сите теми со кои обајцата се занимавале, а демонстрира извонредна широчина и ерудиција за проблемите кои не им биле заеднички. Изборот на споредуваните сегменти умее да биде мошне необјективен, направен според формулата *the best of against the worst of...* Критиката е неблагодарна работа: ако ги зафаќа само просечните нешта ќе биде обвинета за медиокритетство, ако се задржува на најдобрите креации ќе стане здодевен водоскок од комплименти, а ако ги посочува најлошите нешта кај критикуваното ќе ѝ забележат дека е злонамерна. Последниов вид на критика е филозофски најзастапен; филозофите не се така беневоолентни суштества како што понекаде ги претставуваат. Логиката на самоусовршувањето природно води во потрага по недостатоците; затоа, претпоставливо е дека размислувањата кои не паднале под ударот на критиката си биле сосем добри. Бидејќи во секоја ситуација неспоменатите нешта се многу побројни од споменатите, јасно е што превладува кај критикуваната мисла. Во германската класика, филозофот морал многу да се истакнува за да стане достоин за нападите од колегите; денес луѓето се атакуваат без критериум.

Освртот кон германската класична филозофија низ призмата на онтолошкиот доказ ги евидентира главните метафизички проблеми на испитуваниов мисловен период. По тој повод беа наведени повеќе солуции од Шелинг и Хегел; нивната филозофска релација присуствува во соодветните увиди. Таа може да биде разгледувана и многу поопширно и поподробно; на

она ниво на општост кое претставува константа на нашево излагање, следуваат уште само некои завршни напомени. Неизвесно е дали овие редови ќе бидат почеток на нечија поарна ориентација во историјата на филозофијата.

Во врска со преведувањето на Хегел и Шелинг, она што важи за целината важи и за деловите. Не само што Хегел е во светски рамки попреведуван мислител, туку не ни е позната ниту една држава која (ако веќе комуницира со германската класика) не ги усвоила постоечките “светски” стандарди. Нормално, Хегел бил фреквентно цитиран или повикуван и од оние со кои не би сакал да има никаков контакт; и Шелинг ја презирал таквата сорта на гласачи. Според геометриската прогресија на популаризацијата, Хегел станал каде-каде поприсутен од Шелинг; согласно со таканаречената *масовна импликација*, оттука следува и дека е позначаен. Третманот на Шелинговата филозофија е беспримерно сведоштво за инертноста на интелектуалците. Срамно е кога ќе се види дека и на исток и на запад, за филозофот се повторуваат истите три до пет реченици; тие ја провоцираат дистинкцијата помеѓу *неистомисленици* и *истонемисленици*. Луѓето се плашливи суштества: кога веќе немаат сигурна иднина, сакаат барем стабилно минато. Затоа ги иритира допирот што ги гиба нивните хегелијански истории на филозофијата; реагираат како некој да сака да им го обесмисли херојското минато. Чудна е ситуацијата во која нехегелијанската историја на филозофијата се сфаќа како понижување, а се превидува притоа настанатото многу поголемо понижување што се состои во признавањето на сопствената неспособност за филозофско преиспитување на усвоеното.

Можеби нашево дело е првото историско-филозофски релевантно истражување во кое Шелинг се појавува на хронолошки и историски автентичен начин: пред Хегел, но и после Хегел. Марксистите го варделе местото после Хегел за нивниот идол; позитивистите сакале да завршат со Хегел и со метафизиката... Намерно или од незнаење, филозофскиот народ го сфаќал Шелинг според принципите на енгелсизмот: во последните пет(!) децении од својот живот, Шелинг бил “духовно мртов”.²⁰⁸ Хегел е обилно славен и од мислителите кои според многу прашања всушност ги прифаќаат не Хегеловите, туку Шелинговите ставови. Не е неопходна преголема глава за да се разбере дека може да постои нешто што е поздраво, логично и посоефицицирано од Хегеловата филозофија. Ако при барањето во таа насока настрада и понекоја предрасуда, истата навистина би била жртва за квалитет.

Велеа дека историските текови на филозофијата претставуваат борба за духовна превласт во која секој мислител го побивал и надминувал претходниот. Таа визија не е само насилна, туку и лажна. Многу филозофи одбрале да ги чуваат учењата на старите; други пак имале размислувања кои се

²⁰⁸ Вид. исто, стр. 171.

разликувале од претходните дотаму што не може да стане збор за надминување, ами само за одминување. Како и да е, праволинискиот историзам го бележеше Шелинг само како претходник на Хегел, или како мост помеѓу Фихте и феноменологот на духот. Ужасно е кога еден прекрасен филозофски опус бидува сведен на обичен патоказ, и тоа во погрешна насока. Филозофијата е стремеж кон автореализација; таа е деградирана со редуцирањето на некаква парцијална функција. Јавно омаловажување на Платон, Спиноза или Шопенхауер би било говорењето во кое тие се нотирани единствено како претходници на Аристотел, Лајбниц или Ниче. Со неверојатна настојчивост, повторувачите во историјата на филозофијата инсистирале на Шелинговата деградација. Кога споменативе истории на филозофијата би биле изложени пред еден коректен судија, нивниот пристап кон Шелинг би морал да биде дисквалификаторна мана.

Шелинговото влијание врз Хегел е глобално признаено. (Како куриозитет, Ѓ. Лукач се обидел да го додуе дигнитетот на марксистичкиот теориски извор. Наспроти енормните вредносни разлики помеѓу младешките филозофски дела на Шелинг и Хегел, и наспроти *писмената* изјава на вториов дека се смета за Шелингов ученик, Лукач докажувал дека младиот Хегел не бил инфериорен. Всушност, Шелинг учел од Хегел, којшто токму затоа не е никаков должник. Следствено, Шелинг можел да биде прикажан како зачетник на ирационалистичкиот пат што води кон Хитлер! Свеста на Лукач е навистина класна, само не знаеме во која класа да ја класифицираме.) Мошне важно е да го разбереме начинот на прикажување на Шелинговото влијание врз Хегел; познатата методика е извонредно индикативна.

Земете ги предвид сообраќајните несреќи. Известувањата за тие цивилизациски нужности се многубројни и секојдневни. Човековото душевно здравје не може да си дозволи активно или длабоко соживување со *сите* страдања на светов; тоа би било самоубиствено. Затоа, тие жални настани се прифаќаат како обични информации. Да, несреќи се случуваат, луѓето гинат – си велиме и одиме понатаму. Но, ако сме човечно поврзани со настраданите, ако ни се пред очи нивните живи погледи и движења, желби и соништа – тогаш нема толку лесно да минеме преку несаканиот настан. Неговата игноранција ни е забранета од чувството и сознанието за величината на загубата. Во марксистичките и ним сличните филозофски правци, на Шелинг му е приредена вистинска сообраќајна несреќа. Признавањето на неговата инфлуенца врз Хегел се користи како епитаф. Ако по некој повод повторно стане збор за релацијата *Шелинг – Хегел*, настануваат протести од типот: “Зошто пак се говори за Шелинг; зарем не признавме дека тој влијаел на Хегел?” А како критичар на Хегеловиот систем, Шелинг е обично дочекуван вака: “Што има тој пак да се јавува, веќе му помина редот; за него зборувавме пред Хегел... Кој му е виновен на Шелинг што не умрел неколку децении порано, за поудобно да влезе во историската

материјалистичка шема?" Во конфронтацијата со скицираново безумие, доволна е само една Шелингова теза. Филозофот велел дека сознанието за постоењето на стварите е најмалото можно знаење за нив.²⁰⁹ Дека Шелинг е значаен за филозофијата на Хегел – тоа е најмалку што може да се знае за соодветната проблематика. Ако не останеме при таа репетиторска глобализација и ако поодблизу ги запознаеме системите на обајцата мислители, можеби ќе видиме дека Хегел ја прибрал славата токму со идеите што веќе биле изложени од Шелинг. Сите итреци можат еднаш да го признаат влијанието од извесен голем мислител, а потоа бесконечно да ги парафразираат неговите достигнуања не наведувајќи го изворникот и прикажувајќи ги како свои. Прашањето е дали таквите постапки подлежат само на морална, или и на кривична одговорност?

Популарните мненија за односот *Шелинг – Хегел* наликуваат на своевиден медиокритетски ресентимент. Психолошки погодна им е сторијата во која неодговорниот вундеркинд го загубил својот талент и бил престасан од упорниот работник кој некогаш евидентно заостанувал зад него. Во таков или поинаков контекст, за суспендирање на Шелинг се користи и терминот *романтизам*. Притоа сакаат да веруваме дека филозофијата на Шелинг спаѓа во романтизмот и дека тој е одживеан културен правец. Затоа е одживеана и Шелинговата филозофија; нема веќе романтика. Или барем ја нема во хегелијанството.

Со дискутабилна скромност, Хегел забележал дека во неговата филозофија е погрешно сè она што потекнува од него. Тој сакал да биде сфатен како израз на некоја поголема идеја, Бог, апсолутен дух или слично; тие нешта треба да проговорат низ Хегел. Ergo, филозофот смеел да посегнува по сè и сешто: бесмислено е да кажеме дека апсолутот се ограбува себеси. Но, во онаа земна стварност на адекватните осврти и учебници, библиотеки и универзитети, ние ги среќаваме делата на Хегел токму со неговото име. Кога хуманистите од Франкфуртската школа говорат за некоја идеја што Шелинг ја изложил во дијалогот за *Бруно*, или за *божествениот и природниот принцип на нештата*, тие компетентни мислители не говорат ниту за Бог ниту за Шелинг, туку го наведуваат токму Хегел. Кога со сите реторички почести се афирмира враќањето на филозофијата на тоталитетот на големата сцена, многубројните гласови повторно не изустуваат друго име освен името на истиот тој Хегел. Во таа ситуација Хегел не е претерано виновен, но не е ни најмалку наивен. Човекот не може да биде одговорен за фактот дека историчарите на филозофијата не го познаваат Шелинг. А воопшто не е наивен бидејќи и на многу конкретни места кајшто ги презел Шелинговите филозофски солуции, тој умешно се воздржувал од укажување кон изворникот. Хегеловите предавања за Шелинг се еднакво успешни во практикувањето на скициранава ненаивност.

²⁰⁹ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 10.

Ниче велеше дека за да биде достоин за почит, филозофот треба да проповеда со сопствениот пример. Поинаку кажано, филозофот не смее да си ја дозволи дискрепанцијата помеѓу биографските и библиографските пораки и поенти. Оттука, испитувањето на релацијата Шелинг – Хегел треба да се интересира и за тоа кој од нив започнал со субверзивности кон пријателот, кој се откажал од филозофската кореспонденција или кој од нив во јавните предавања го споменувал приватниот живот на другиот... Од друга страна, ако дозволиме дека помеѓу теоријата и праксата на мислителот може да постои бездна која не влијае на неговите теориски доблести, тогаш претходниве прашања не се особено суштествени и претендираат само на освојување симпатии или создавање на антипатии. Не само поради односот кон Шелинг, мнозина би се согласиле дека Хегел не е парадигма на коректноста. Но, тие веднаш додаваат дека целта ги оправдала средствата. Таа цел е Хегеловата филозофија; средствата се сите останати.

Вулгарното хегелијанство не можеше да изведе детална демонстрација на Хегеловите филозофски предности над Шелинг. Литературата што ја консултираа сепак беше недоволна за подлога на тврдењето дека одредено уважувано сознание на Хегел не било претходно објавено од Шелинг. Затоа само генерално констатираа дека Хегел ги систематизирал и развил Шелинговите идеи.

Среденоста или спастреноста на мислата може да биде и прашање на вкусовите. Имено, со терминот “среденост” ние ја означуваме ситуацијата во која сè се наоѓа на своето место. А кои се местата каде што треба да се наоѓаат систематизираните нешта – тоа не ни е дадено со поимот на среденоста. Бидејќи плановите или проекциите за распоредот на нештата варираат од човек до човек, еден може да фали извесна констелација што на другиот му се чини сосем неумесна. Ние го поздравуваме секој валиден обид за докажување, споредување или степенување на систематичноста. Веруваме дека истражувањата во таа насока би го оправдале нашиот впечаток дека и во настанокот и во излагањето, мислата на Шелинг е далеку посистематична од Хегеловата.

Во минатото за кое сме среќни дека е минато, проценката дека Хегел ги развил Шелинговите идеи беше кажувана како голем комплимент – за Шелинг! Филозофот требало да се гордее бидејќи неговите замисли – инаку неразвиени или недоразвиени – сепак го привлекле вниманието на неспоредливиот гениј на развитокот. И повторно никаде немаше ниту навестување на аргумент за неразвиеноста на Шелинговата филозофија. Собраните дела на Шелинг изнесуваат близу осумдесет тома. Можно ли е тој човек да бил толку неспособен што на десетици илјади страни сепак не успеал да ги развие своите идеи?!

Шопенхауер изјавил дека Шелинговата филозофија се состои од бројни варијации на древната идеја за *hen kai pan*. И филозофијата на Хегел е тематски класична со својот престој во

метафизичките традиции. Јалово е тврдењето дека Шелинг и Хегел не донеле ништо ново;- ако на тие мислители им се одрекуваат филозофските заслуги, бројот на признаените филозофи веројатно станува сомнително мал или никаков. Освен тоа, сместувањето на Хегел и Шелинг во еден ист филозофски правец најчесто се врши со тенденција кон паушални забелешки или превидување на нијансите. Од аспект на тие нијанси што во филозофијата се извонредно значајни, не е препорачливо ниту тврдењето дека Хегел ја презел (или узурпирал) токму Шелинговата филозофија. Впрочем, ако веќе сме се согласиле дека обајцата споредувани мислители спаѓаат во онтолошката класика која има долга историја, дотолку треба да сме повнимателни кога конкретизираме за нечие идејно авторство или плагијаторство. Човековиот конечен ум навистина нема егзактен доказ дека пред да се јават во системот на Хегел, одредени идеи се среќавале уште единствено кај Шелинг;- историјата на филозофијата е пребогато подрачје.

Накусо, проблематична е одбраната на тезата дека Хегел само залудно се обидува да даде поуспешен приказ на *Шелинговата* филозофија. Дозволуваме дека Хегел имал *своја* филозофија, иако можеби и Шелинг е во право кога вели дека во неа претежно има мисли кои не трајат ни толку колку што е неопходно за да може за нив да се изрече суд.²¹⁰

Ако прифатиме дека обете филозофии ја изразуваат основната мисла за апсолутното, за битието или Бог, тогаш би продолжиле дека Хегел ја интонирал таа основа во духот на нагласениот рационализам и панлогизам. Со своите рационализации на историските процеси, Хегел секако го надминал Лајбниц. Кај претходниот крал на рационализмот се појавуваше и сомнежот дека нашата планета можеби не е најдобрата во универзумот; на моменти, праведниот расплет беше поврзуван со уништување и возобновување на нашата ѕвезда. Хегеловиот рационализам немал потреба од футуристички калкулации: космичките поенти се веќе актуелизирани со Хегеловите теории. Ама кога рационализмот ги одложува своите оправдувања за во иднина, тој барем ги одложува и непосредните стварносни деманти. Без хипотетичката димензија, слабостите на рационализмот се далеку поевидентни.

Шелинг се определил за своевиден среден пат: справувањето со недостатоците на рационализмот треба да биде координирано и со одбегнувањето на мистицизмот. Во кој контекст го земаме терминот *мистицизам*? Тука или на некое друго место, секако не ја уважуваме дистинкцијата според која вистинската доблесна мистика би била размисла за Божјите тајни која е одобрена од Црквата, а мистицизмот би бил занес којшто ја нема црковната поддршка. Елементарното историско образование сведочи дека наклонетоста на Црквата (која генерално поседува крајно слаб степен на искусвено единство) е мошне променлива

²¹⁰ Вид. исто, стр. 110.

категорија: истите доктрини низ историјата “на смени” биле прогласувани ту за свети, ту за еретички. На кој век му припаѓа гледиштето дека Црквата треба да биде судија за човековиот индивидуален контемплативен и емоционален живот!? Оној мистицизам што Шелинг сакал да го одбегне се состои од нејасно или лошо артикулирано изразување на нештата кои можат да се кажат на чист и концизен начин. А забелешките за некој таков мистицизам кај Шелинг по правило се насочуваа кон апсолутниот идентитет и интелектуалната согледба.

Шелинг констатирал дека приговорите за неразбирливоста на извесна филозофија не се симптом за адекватна добра волја и школуваност на критичарот.²¹¹ Затоа Шелинг не упатувал такви приговори кон Хегел, но според истиот принцип ги одбивал и Хегеловите клевети од тој вид. Притоа се покажува дека Хегеловата критика на Шелинг тешко опстанува и самата пред себе, а камоли пред некои поарни инстанции.

Веднаш ќе укажеме на дисонанците во Хегеловата критика. На пример, Хегел напишал немалечок труд за *Разликата помеѓу Фихтевиот и Шелинговиот филозофски систем* (1801). Меѓутоа, во подоцнежните предавања по историја на филозофијата, Хегел ја порекнува сопствената теза и вели дека Шелинговата филозофија од тој период била фихтевска. Така ние не знаеме на кој Хегел да му веруваме. Истиот проблем се повторува и во врска со славните синтагми за апсолутниот идентитет и интелектуалната согледба. Тврдењето дека тие кај Шелинг ја имале само непосредната почетност (а не се јавувале и како системски *резултат*) не може да оди заедно со признанието на Шелинговите многубројни варијанти на излагањето на филозофијата. Тезата за мистичноста на апсолутот или интелектуалната согледба подразбира дека тие филозофеме останале необјаснети. Оттаму, без одговор би останало прашањето: што правел Шелинг низ сиот свој филозофски опус?

Во беседите за Шелинг, контрадикциите не му се својствени само на Хегел; истите се јавуваат и помеѓу него и хегелијанците. Ете: Хегел велел дека Шелинг го извршувал самообразованието пред очите на јавноста, со што доволно имплицитно се тврди дека младешките списи на Шелинг биле недоучени или незозреани. Но, таа проценка не била прифатена ниту од хегелијанците. Кога кон средината на деветнаесеттиот век си дал задача да го брани покојниот Хегел од Шелинговите критики, самиот Енгелс запишал дека мислата на младиот Шелинг била гигантска. – Типичен пример за ситуација кога идолот е во право за оние кои не сакаат да станат свесни дека тој згрешил.

Слично како хегелијанците, и Хегел често ја потценувал силата на теориите кои ги напаѓал. Максимата *ex nihilo nihil fit* со својата автологичност претставува најстабилен темел за физиката и метафизиката. Благо кажано, највисок е степенот на *мистериозноста* кај таа филозофија што вели дека почнува од

²¹¹ Вид. исто, стр. 132.

чистото ништо;- Шелинг прокоментирал дека содржините што наводно произлегуваат од ништото би морале да бидат плод на произволноста на филозофот.²¹² За да објави максимално далекусежни резултати, Хегел сакал да се приклони кон најсиромашниот почеток. Само што чистото ништо не дава основа според која би можело да биде наречено *почеток*;- филозофските претпоставки сепак не можат да бидат комплетно елиминирани.

Пред многугодишниот прекин на нивната комуникација, Хегел му говорел на Шелинг дека спорните критизерски места од *Феноменологијата на духот* не се однесуваат на Шелинг, туку на некои негови недостојни епигони.²¹³ (Марксистичкото антишелингијанство не го уважуваше ниту споменатиов податок.) Одговорот на Шелинг бил учтив и суштествен. Филозофот рекол дека верува во Хегеловите намери за дистинкција помеѓу него и непосакуваните следбеници. Меѓутоа, Шелинг додал дека таа (од Хегел наводно планирана) разлика помеѓу филозофот и недоразбирачите не се гледа во самата *Феноменологија на духот*. Освен тоа, Шелинг го запрашал Хегел за причините поради кои последниов ги спротиставувал поимот и согледбата.²¹⁴

Нормално е што Хегел останал без текст. Имено, Хегел ги конфронтирал поимот и согледбата само поради омаловажување на мислителите кои ги сфаќал како конкуренција. Требало да се покаже дека тие немаат поим, туку само мистификаторски или безвредни согледби. Во истата насока се движи и Хегеловата деификација на поимот и миноризација на претставата.

Уште во своите *Истражувања за суштината на човековата слобода*, Шелинг споменал дека се чудни теориите кајшто испаѓа дека непријателот – наместо со војска – би можел да биде поразен со *поимот* на војската.²¹⁵ Филозофот отсекогаш знаел дека совпаѓањето на поимот и стварноста не е универзално. Патем, прецизирањето на областа на единството на идеите и реалноста ја омеѓува и сферата на релевантноста на онтолошкиот доказ. Постојат визури од кои поимот на Бог не е самиот Бог;- филозофијата треба да ги има предвид и тие гледишта. Хегел многу работел врз демонстрацијата на патот од претставите до поимите. Шелинг забележал дека не би било нефилозофски кога веќе поимно среденото мислење повторно би контактирало со претставите или би се обидувало да најде адекватен израз и низ нив.

Во критиката на Хегел, стариот Шелинг употребувал и кантовски компоненти. Прашање е дали Шелинг некогаш се имал оддалечено од Кант дотаму што повикувањето кон извесни “кантовски” дистинкции не би било ништо друго туку недоследност на претпочитаниов мислител. Хармонизацијата на идејноста со поимните и перцептивните сознанија не е едноставно прераскажлива; контактот со изворниците е незаменлив. Затоа,

²¹² Вид. исто, стр. 109 и тн.

²¹³ Вид. Гуљга, А., *Шеллинг*, “Соратник”, Москва 1994, стр. 177.

²¹⁴ Вид. исто.

²¹⁵ Вид. *O suštini ljudske slobode*, Beograd 1990, str. 16.

овде ќе споменеме само пар укажувања дека Шелинг не е човекот што се присетил на Кант дури откако на стари години морал да се бори со Хегеловата слава.

Шелинг навистина му приговорил на Хегел поради суспендирањето на разликата помеѓу мислењето и сознанието.²¹⁶ Поентата била во посочувањето дека креациите на самата мисла не треба да бидат некритички заменувањани за сознанија кои се можни единствено врз основа на искуството. По таа линија, поимниот Бог од онтолошкиот доказ не е истоветен со евентуалниот емпириски сознаен Бог. Ама претходнава состојба не била оспорувана од Шелинг ниту во неговите полемики со Кант. Шелинг не ја пренебрегнул Кантовата дистинкција помеѓу мислењето и сознанието. Онтолошкиот монистички пресврт во германската класична филозофија настанал со тезата дека границите на искуството или сознанието не треба да го одвраќаат умот од продуктите на автентичната мисловност. Како суштини на филозофијата, идеите не смеат да бидат изгонети од неа и препуштени на верувањето. Сепак, оттука не следува дека производите на чистата мисла (или *негативната филозофија*) треба да се претставуваат за она што не се, односно за сознанија што се конфирмирани со искуството или позитивитетот.

На некои им се сторило дека Шелинг ја измислил дистинкцијата помеѓу позитивната и негативната филозофија специјално за сопствената критика на Хегел. А всушност, лимитите на негативната филозофија биле признаени од Шелинг уште во неговите *Писма за догматизмот и критицизмот*.^{*} Како сè останато, и наведенава дистинкција може да биде продискутирана;- нејзината смисловност не е во криза. Дилемата е дали некој филозоф умее да биде толку стриктен во придржувањето кон чистата мисла, или обратно – во емпириското вкоренување кое не би имало никаков сегмент на натсетилното. Во имплементациите на позитивното и негативното, сите луѓе се хибридни суштества. Квалитетот на соработката помеѓу идејноста и искуството сепак дозволува големи разлики;- тие се темел за дијаметрално спротиставените вреднувања на луѓето.

Ние нема ниту за проба да докажуваме дека Шелинг го довршил идеализмот или ја завршил германската класична филозофија. Тоа докажување би значело дека реално сме ја прифатиле хегелијанската шема. Шелинг никогаш не бил толку нескромно за да верува дека духовните напори на епохата (или дури на сета историја на филозофијата) се појавиле со својата вистинитост исклучиво во неговата филозофија. Наспроти Хегеловите досетки според кои Фихте го довршил системот на Кант, а некој трет ја финиширал филозофијата на Фихте, извесно е

²¹⁶ Вид. *Minhenska propedeutika*, стр. 103.

^{*} На пример, при крајот на седмото писмо за догматизмот и критицизмот, Шелинг ја толкува филозофијата на Спиноза како "апсолутна негација на сè што е конечно." Само, во тие писма, цитиранава секвенца има поафирмативен контекст од оној што ќе го има во Шелинговите подоцнежни *Минхенски предавања*.

дека Шелинг им дозволувал на мислителите да имаат довршување на сопствените системи; идејата на единството на филозофијата нема потреба од насилнички методи. Коегзистенцијалноста на филозофиите не е лоша определба;- таа кај Шелинг се здобила со сосем солидни образложенија.

2.5. Конвенционализмот како основа за негацијата на спекулативниот Бог: Шопенхауер и Фоербах

Средината на деветнаесеттиот век е периодот на биолошкиот крај на германската класична филозофија. Во 1854 година починал Шелинг, а шест години подоцна – Шопенхауер; Фоербах умрел 1872 година. Би било сосем погрешно да се каже дека оттогаш - па до појавата на феноменологијата на Хусерл – Европа била лишена од значајни филозофски личности и правци. Историчарот на филозофијата мора да биде подготвен на сите ревалоризации кои потекнуваат од порастот на сознанијата. Досега, според некои мненија, како најважни кандидати за припадност кон германската филозофска класика се наметнуваат и Маркс и Ниче. Кон тоа прашање, ќе дадеме мошне кус коментар.

За славата на Маркс многу придонеле и следниве пар елементи кои понекаде сеуште тлеат во општествената потсвест. Имено, Маркс беше претставуван како великан кој се грижел за конкретната положба на експлоатираните работни луѓе, за разлика од безгрижните спекулативци и апстракционисти од таканаречената *филистерска филозофија*. Оваа контрастна реторичка шема наиде на масовен консензус кај нефилозофите, а беше потенцирана и со беспринципиелното критизерство или игноранција кои ги погодија безмалку сите општествено ангажирани мислители кои не беа сведливи на Марксови помошници, туку можеа да ја преземат улогата на алтернативци или конкуренти во однос на Марксовото учење. Во сферата на филозофијата, Маркс нема (само) исфабрикувана посебност;- неговата вистинска специфичност е несомнена. Таа е содржана во фактот дека во теорискиот опус на Маркс (не во памфлетите, ниту во памфлетарските компоненти од неговите посериозни дела) всушност доминираат економијата, социологијата и политиката. Кај Маркс, овие науки се филозофски осмислени или проникнати со некои општи видувања за светот, човекот и неговата страдна историја. Но, според систематизацијата на науките којашто веројатно постои и на сите универзитети ширум светот, претходниве три науки не се филозофија, а уште помалку – метафизика. Согласно со Аристотеловата определба на *prima philosophia*, неприфатливо е во германската класична филозофија да ги вбројуваме и неметафизичките или антиметафизичките доктрини. А ако некој сеуште вели дека Марксовиот докторат и подоцнежниот дијалектички материјализам се доволна, па дури и надмоќна членска карта за друштвото на еминентните репрезенти

на метафизиката, овде немаме простор за да му објасниме дека кажал една добра шега.

Од своја страна, списите на Ниче проблеснуваат со прекрасна трогателна евиденција, интригантна етика и социологија на културата. Што се однесува до метафизичките аспекти на Ничевото творештво, тој е типичен претставник на таканаречената *артистичка метафизика*; разгледувани во вонуметнички контекст, неговите дела се само пригодна стилизација на нештата кои веќе биле познати во историјата на метафизиката.

Забележливо е дека според скицираните критериуми за припадноста кон германската класична филозофија, и местото на Фоербах во неа е мошне спорно. За разлика од Шопенхауер, Фоербах не е така монолитна филозофска фигура: во неговото творештво постојат неколку фази, а првата од нив (хегелијанската) била причина за презирот од страна на авторот на *Светот како волја и претстава*.²¹⁷ Фоербах е значаен како историчар на филозофијата (тука ја вбројуваме и неговата критичка интерпретација на Хегел), етичар, просветителски настроен експерт за религијата (особено за христијанството) и т.н. Зошто последнава кратенка се однесува и на Фоербаховата онтологија, или на онтолошкиот аспект од неговото спротиставување кон идеализмот? Пред сè поради нашиот став дека двојството на материјата и идејата (или духот) беше тенденциозно и идеолошки нагласувано како нерешен проблем на метафизичките системи од германските класици. На онтолошко ниво, нивниот третман на тој проблем беше несразмерно поквалитетен од она што можеме да го прочитаеме кај антиидеалистичките критичари. Во името на стварниот, сетилен човек, бунтот против идеалистичките филозофии е крајно незадоволителен, а веројатно е дека истиот има смисла само како протест кон практичната ситуација во која луѓето – со оглед на страдањата во сетилниот свет – едноставно се протерани или изгонети кон спекулацијата или народната метафизика. Но, во тој поглед, конфликтот со апстракциите има етички карактер и нема потреба од дискутабилна експанзија во сферата на метафизиката.

Накучо, овде ќе се консултираме со Фоербах првенствено поради неговата стручност во филозофијата на религијата, со акцент врз неговата критика на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог. Согласно сме со тезата дека Фоербах претставува гранична инстанца на германската класична филозофија. Во тој контекст, мораме да се осврнеме на финитистичките категории како што се завршеноста, довршеноста, крајот или границите на одредена филозофија или филозофска епоха.

Почнуваме со една стара “рекламерска” догма, велејќи дека вистинската филозофија е бескрајна и безгранична барем според три основи. Таа е бескрајна според квантитетот и просторно-временските својства на нештата со кои се занимава; нема

²¹⁷ Вид. Шопенхауер, *Етика*, “Култура”, Скопје 1998, стр. 252.

граници во поглед на соодветно интеллигентните суштества со кои може да кореспондира, и не може да биде апсолвирана во рамките на човечкиот живот, без оглед на неговата времешност. Нема крај на филозофијата, туку само крај на оние умувања за кои извесни луѓе се излажале дека претставуваат филозофија. Оттука, говорот за завршувањето или довршувањето на некоја филозофија – независно дали тој доаѓа од нејзините автори или од критичарите – може да претендира само на делумна и условна оправданост. Мислителот може да зборува за довршеноста на својата филозофија доколку брза да ѝ ја прикаже на јавноста и да добие општествени признанија за вложениот труд. Дури и филозофите кои при крајот на животот (лишени од непосреден интерес) изјавувале дека ги завршиле сопствените теории, настапувале од гледиштето на снеможените сили и претстојната смрт: кога некој би им подарил педесетина здрави и зрели години, веднаш би се сетиле на многуте филозофски дела кои не стасале да ги напишат.

За завршеноста на одредена филозофија се зборува и тогаш кога таа наводно “до крајни консеквенци” ги довела своите почетни премиси. Очигледно, таквиот говор им робува на наративните аранжмани на филозофската дејност. Прошетката на каузалното мислење низ филозофските дисциплини може да биде кратка и еднонасочна, но, тогаш сме осиромашени за вистинските комплексни причинско-последични разгранувања. Еднакво неприфатливо е мнението дека крајот на некоја филозофија настапува штом публикумот ќе го загуби интересирањето за неа. Тој популистички критериум ја сместува најдобрата наука во традиционално недостојни релации.

Следствено, крајот на некоја филозофска епоха најчесто претставува синоним за смртта на нејзините репрезенти. Шелинг е последниот мислител на германската класична филозофија кај кого онтолошкиот доказ се наоѓа во самата конструкција на филозофскиот систем; кај Шопенхауер и Фохербах, онтолошкиот аргумент е едвај нешто повеќе од мета на просудувањата. Секако, во прилог на лоцирањето на Шопенхауер во германската класична филозофија можат да се наведат многу причини, од кои ќе споменеме само неколку. И Шопенхауер започнува со толкување и критика на Кант, давајќи решение на проблемот *Ding an sich* во рамките на сопствениот *метафизички* систем; - *opus supererogationis* е фактот дека Шопенхауеровата метафизика е координирана и со конфирмативни искуства од посебните науки. Неговата критика на онтолошкиот доказ дава извонредна прегледност над местото и односите на Шопенхауер во испитуваната класична филозофија, а тие се бездруго поважни од плодовите на контекстуализацијата на Шопенхауер во правците како што се волунтаризмот или филозофијата на животот.

По инерцијата на академската пракса во која безмалку сите пофалби се неискрени и тенденциозни, можеме да се посомневаме дека и Шопенхауеровите лаудативи кон Кант имаат куртоазен карактер. Шопенхауер имал голема полза од филозофијата на

Кант: ја зел како авторитетна инстанца за генезата на сопствениот систем, со што од една страна ги одбегнал евгенистичките аверзии кон самоникнатото, а си добил и поле за демонстрација на критичката моќ – како во поглед на проблемот на стварта по себе, така и за многу други важни филозофски аспекти. Шопенхауер го сметал Кант за сојузник во конфронтацијата со Фихте, Шелинг и Хегел;- на тој начин, Шопенхауеровата перенијална филозофија воедно комуницирала и со тогашните актуелни филозофски состојби. Иако Шопенхауер имал причини за посесивност кон Кантовата филозофија, впечаток е дека неговите признанија за Кантовите заслуги се сосем искрени и формулирани од исполнета душа. Можеби Шопенхауер укажувал на Кантовите грешки многу повеќе одошто на пропустите од сите други филозофи;- но, опусот на Шопенхауер покажува дека тој одбегнувал да се задржува врз недрагите системи, или дека “по кратка постапка” се пресметувал со нив. Во најопштата оценка за Кант, може да се каже дека сите негови списи го носат печатот на генијалноста или духовната величина.²¹⁸ И што тогаш?

Тука настанува проблемот што е во релација со сите луѓе кои ни се драги и значајни. Ние се соживуваме со таквите суштества, чувствувајќи душевна топлина, блискост или внатрешна среќа. Веруваме дека токму нашите љубови се овековечени во уметноста, или во некоја возвишена еротска филозофија. Ама ако ситуацијата побара од нас да се изразиме за најблиските со сциентистички жаргон и на резимирачки начин да го соопштиме нивното значење, ние ќе се најдеме во небрано, бидејќи ќе мораме според градусите на својата реторичка умешност да го збиеме она што се експонирало во сиот теориски труд или во севкупното човечно постоење на оправдано ценетите луѓе. Понекогаш, одбегнувањето на комплиментите и концизните проценки има свои предности. Онака како што Шопенхауер го конципирал своето излагање за Кантовата филозофија, тој морал да укаже на Кантовите достигнуања и во глобални црти, а сепак со термини што се проблемски посспецифични од говорот за величината или генијалноста. Во прв ред, Шопенхауер го истакнал Кантовиот дуализам,²¹⁹ за којшто мнозина сметале дека не е заслуга туку недостаток на Кантовиот систем. Веќе нагласивме дека двојството на феномените и ноуменоните има изворно и перманентно значење за критицизмот. Кај Шопенхауер, споменатиов дуализам се среќава во повеќе модификации кои веројатно ги надминуваат рамките на Кантовата филозофија. Славното двојство на феномените и стварите по себе кај Шопенхауер се јавува и како дуализам на субјектот и објектот, појавата и суштината, претставата и волјата, превезот и откриеноста, заблудата и вистината... Изгледа дека при специфицираниот осврт на односот *Кант–Шопенхауер*, вториов може да биде прекорен за извесна трансеунтност во релацијата со

²¹⁸ Вид. Šopenhauer, *Svet kao volja i pretstava* 1/2, "Grafos", Beograd 1984, str. 215.

²¹⁹ Вид. исто, стр. 200.

Кантовиот третман на феномените и ноуменоните. Ако нештата ги разгледуваме од поопшто историско-филозофско гледиште, срамно е да го обвинуваме мислителот поради фактот дека за една извонредно релевантна филозофска идеја, тој побарал и нашол соодветни древни и актуелни духовни сродници.

За Шопенхауер, критичката филозофија поседува стручно-иманентна и морална легитимација. Таквиот суперлатив го подразбира остриот став кон спротиставените доктрини, но, ја подразбира и Шопенхауеровата желба за идентификација со него. Ergo, набројувајќи ги заслугите на Кантовата филозофија, Шопенхауер ги потенцирал оние компоненти што за него имале најголемо значење. Нивната позитивна или афирмативна страна генерално се состои во акцентираната методолошки изнијансирана критичка самосвест на филозофирањето. Негативното (или, попрецизно кажано: *негирачкото*) дејство на *Критиката на чистиот ум* се одразува на неколку правци или дисциплини од старата филозофија. Против нив, Шопенхауер ја употребува и прогресивистичката реторика, споменувајќи ги поимите на застареноста, долготрајноста, вековноста и црвоточноста, коишто земени заедно не оставаат убав впечаток и природно треба да бидат поразени од новата супериорна мисла. Со респект кон софистицираните форми, тие зафати практично се сведуваат на реторичкото прашање: “До кога веќе со x?”, при што x се обединува со историското бreme. Таа шема е коректна ако x е неприфатливо или зло; во спротивен случај, истата спаѓа во мачниот арсенал на демагошките неправди.

Накучо, *Критиката на чистиот ум* според Шопенхауер имала поразително влијание врз догматизмот, схоластиката, спекулативната теологија и рационалната психологија...²²⁰ Нормално, оној што го предизвикал наведениов список на жртви може да биде изразито заслужен само од атеистички аспект. Шопенхауер сметал дека споменативе дисциплини и правци се експлицитно или имплицитно руинирани од критицизмот, и бил мошне разочаран од враќањето на Бог во *Религијата во границите на чистиот ум*. Инаку, прашање е дали во претходново дело Кант го ревитализирал уништеното или само го прецизирал статусот на она што постојано присуствувало во неговата филозофија.

Знаејќи дека Шопенхауер е атеист и почитувач на критицизмот, лесно можеме да претпоставиме каков е генералниот став на филозофот во врска со онтолошкиот доказ. Шопенхауер изнесува само контрааргументи; претежно, тие имаат кантовски карактер. Следствено, соодветните приговори кон Кантовата критика на онтолошкиот доказ главно можат да се применат и против аналогното мислење на Шопенхауер. Тој имал подобра можност да ја согледа важноста на онтолошкиот аргумент во делата на класичните мислителите кои стартувале со критика на Кант. Меѓутоа, Шопенхауер сметал дека Фихте, Шелинг и Хегел всушност го игнорираат Кант и се обидуваат да ја вратат

²²⁰ Вид. исто, стр. 198 и тн.

филозофијата на преткантовските догматски позиции.²²¹ Комбинирана со персоналните искуства, претходнава проценка го довела Шопенхауер до уверувањето во правилноста на игнорирањето на игнорантите. Но, она што е праведно во субјективно-психолошка смисла, не мора да биде праведно и во општата историско-филозофска концепција. Шопенхауер е дел од германската класика; нејзините содржини му биле непосредно достапни. Не е чудно што филозофот не барал херменевтички принципи за системите кои му биле познати и омразени. При крајот на дваесеттиот век, филозофската ситуација е мошне далеку од златното време на европската култура. Сознајното ниво кое тогаш било резултат на едно нормално или вообичаено филозофско образование, денес претставува исклучително достигнување. Затоа, грижливиот третман на суштествените метафизички проблеми се јавува како актуелен императив во пристапот кон историјата на филозофијата, депласирајќи ги полемичките зафати со кои извесна важна проблематика била прикажувана како надмината или непотребна.

Шопенхауеровиот осврт на онтолошкиот доказ главно се среќава во расправата *За четирикратниот корен на принципот на доволната причина*. Таа расправа датира од 1813 година, кога Шопенхауер бил мошне млад. Сепак, авторот и во 1847 година потврдил дека таа книга е основа на неговиот филозофски систем;²²² и во *Светот како волја и претстава*, тој во адекватните контексти редовно се повикувал на неа. Уште на почетокот од својата филозофска кариера, Шопенхауер зазел една определба на која ѝ останал доследен до последниот миг. И онтолошкиот доказ се споменува во рамките на демонстрацијата на некритичноста или погрешноста на традиционалната, некантовска метафизика.

Според Шопенхауеровата *Критика на Кантовата филозофија*, Кант имал големи пропусти и заблуди во дедукцијата на категориите, во учењето за антиномиите на чистиот ум, во етиката и др., а не успеал да ја сознае ниту волјата како *Ding an sich*. Ако констатациите на Шопенхауер се точни, тие веројатно разликуваат една од најприсутните тези во неговата мисла: тоа е тезата за супериорноста на Кант во односот кон традиционалната метафизика. Во миљето на германската класична филозофија, истата теза би ја афирмирала и надмоќноста на критицизмот во споредба со догматизмот. Кај Шопенхауер, опсервациите за онтолошкиот доказ настанале низ уверувањето дека критичката реконструкција на филозофскиот догматизам не е ниту можна, ниту потребна. Почетокот од расправата *За четирикратниот корен на принципот на доволната причина* функционира како своевидно дотолчување.

²²¹ Таа проценка кај Шопенхауер се среќава на многу места. Веројатно, нејзината најинтересна реторичка верзија се јавува во предговорот кон првото издание од *Двата основни проблеми на етиката* (1840).

²²² Вид. предговорот кон второто издание на расправата *За четирикратниот корен на принципот на доволната причина*.

Насловот *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* во скратена форма се среќава како (Der) Satz vom Grunde. Абревијацијата ги акцентира ударните термини кои воедно претставуваат најголем преведувачки проблем. Во конкретниов случај, кажаново повеќе важи за Grunde (основа, разлог, причина...) одошто за Satz (начело, принцип, закон...). При нашиов превод, праксата на македонскиот јазик е претпочитана во однос на можеби попрецизните решенија. Кај нас почесто велат дека сè има своја причина; кога говориме за универзалноста на (законот за) каузалитетот, обично ја имаме предвид сферата што не е лимитирана на *causa fiendi*. Изгледа дека во македонскиот јазик терминот *основа* повеќе би асоцирал на предметно-вертикален или гравитациски каузалитет. Тоа не би пречело кај изразувањето на конструкцијата на една појава, сеедно дали е материјална или духовна. Но, работите се поинакви ако говориме за бесконечен сплет од најразновидни нешта;- тогаш, терминот *причина* делува поупотребливо.

Точно е дека терминот Grunde повеќе упатува кон зборот *основа*. Меѓутоа, од Шопенхауер избраната формулација на Der Satz vom Grunde потекнува од Кристијан Волф и гласи: *Nihil est sine ratione cur potius sit.*²²³ Следствено, тука е користен многузначниот термин *ratio*. Тој е преводлив и со зборот *разлог*, којшто не мора да се совпаѓа со терминот *причина* (*causa*). Секој филозоф може да посочи барем некаква разлика помеѓу *ratio et causa*. Проблемот е во согледбата дека според наведената формулација на Der Satz vom Grunde, терминот *ratio* би морал да ја опфаќа и *causa*. Така, причината би била извесен вид на разлогот. А според употребата на зборот *причина* во македонскиот јазик, ситуацијата е обратна: разлогот по правило претставува своевидна (логичка, сознајна...) причина.

Веројатно, насловот на Шопенхауеровата расправа не е лишен од (можеби махинална) реторичка тенденција. Кога тој би говорел за четири сфери на примена на каузалниот закон, многу понагласени би биле прашањава: Зошто тој закон има само четири апликативни области?; Како знаеме дека не постојат други видови на каузален ангажман?; Зошто не би испитувале и поинакви класификации на објектите на каузалитетот? – Од своја страна, Шопенхауеровиот наслов ја утврдува четирикратноста кај самиот корен на законот, а истобројните апликативни класи на објекти се обичен резултат на коренитата состојба. Поради граматичката еднина на терминот *Wurzel*, кај читателот се јавува сугестијата дека четирикратноста е сосем доволна секуларизација, и не треба да се бара нешто повеќе. Кога би се стремеле кон единството на *zureichenden Grunde* поаѓајќи од веќе констатираните четири класи на објекти, би биле поуверени дека монизмот на каузалитетот мора да поседува арбитрарен карактер или самопоставеност. Едноста на каузалитетот е поврзана со мислителовата монистичка автоперцепција, т.е. со фактот дека човекот се

²²³ Вид. параграфот 5. од споменатава расправа.

согледува себеси како еден субјект на каузалното мислење. И на искусвено прагматично ниво, пожелно е постоењето на еден термин или закон што би ги опфаќал сите причинско-последични поврзувања на нештата. При генералното филозофско гледиште, каузалноста е врамена со поставката на онтолошкиот тоталитет. Шопенхауер вели дека законот за доволната причина е синтетичен и априорен. Од комуникативен аспект, прифатлива е тезата дека едноста на споменатиов закон настанала поради практични причини. Сепак, би било интересно да се разгледа и теориското овозможување на монизмот на каузалитетот, особено ако земеме предвид дека Шопенхауер ја (пре)потенцирал специфичноста на секоја од четирите основи (fiendi, essendi, cognoscendi, agendi).

Шопенхауер проценил дека во тогашната германска филозофија, принципот на еднородноста бил максимализиран на сметка на спецификациите.²²⁴ Оттука, аналитичкиот труд *Satz vom Grunde* природно ја има комплементарната улога. За жал, и Шопенхауер на моменти имал повеќе прогресивистичко одошто коегзистенцијално сфаќање за историјата на филозофијата. Никој не сака да биде комплементарен со нешто за кое верува дека е погрешно или надминато. Затоа, *Satz vom Grunde* не е расправа што претендира да биде само појаснување, прецизирање или дополнување на претходните размислувања. Шопенхауер е убеден дека создал критичка инстанца за надмоќен суд кон затекнатата филозофија. Последнава високо го ценела онтолошкиот доказ; тој за Шопенхауер бил шега, досетка или итроштина која – доколку биде разоткриена – лесно ќе мине во нејзината спротивност.²²⁵

Според Шопенхауер, Декарт е вистинскиот изумител на онтолошкиот доказ за постоењето на Бог; Анселм дал само општи знаци.²²⁶ Така, традицијата на онтолошката аргументација е видно скратена. Меѓутоа, приговорот “за двете нивоа” со својата општост може да се однесува и на она што Кант во *Критиката на моќта на судењето* го нарече “онтолошки доказ во вистинската смисла на зборот”, а не само на теолошката варијација на оспоруваниот аргумент. А тие две сфери или нивоа низ историјата на побивањето на онтолошкиот доказ се јавуваат низ различни номинални форми: мисла и стварност, искусство и фантазија, логичко и реално, есенција и егзистенција, *ratio et causa*. Синтагмите на обединување на претходниве спротивности воопшто не се бесмислени;- слободно е да се зборува за мисловна стварност, фантастично искусство, логичка реалност или реална логика, суштинско постоење или образложена причина. Шопенхауер инсистира дека при онтолошкиот доказ настанува замена, мешање или побркување на сосем различни сфери. Грешката на Спиноза и спинозистите се состоела во синонимизирањето на *ratio* и *causa*.²²⁷

²²⁴ Вид. Шопенгауер, А., *О чейверояком корне закона достижночного основания*, Наука, Москва, 1993, стр. 7-8, и стр. 24.

²²⁵ Вид. исто, стр. 13.

²²⁶ Исто, стр. 12.

²²⁷ Вид. исто, стр. 14 и тн.

Кај онтолошкиот доказ, ratio е умска основа или образложение на суштината на Бог. Образложението не е причина за реалното постоење на образложеното.

На методолошко ниво, дистинкцијата помеѓу суштината и постоењето може да се јави како разликување помеѓу дефиницијата и доказот. Повикувајќи се на седмото поглавје од втората книга на Аристотеловата втора *Аналитика*, Шопенхауер прифаќа дека дефиницијата ни кажува што е предметот, а доказот се однесува на постоењето на дефинираното. Онтолошкиот доказ е своевидна дефиниција или одредба на суштината на Бог; таа дефиниција го одредува она што Бог – кога би постоел – би морал да биде. Онтолошката дефиниција го подразбира постоењето на дефиниендумот и така ја креира илузијата дека притоа се работи за вистински доказ или за посочување кон причините за постоењето на Бог.

Евоциранава *Аналитика* е дел од Аристотеловиот *Органон*, којшто претставува неизмерно богатство на еминентни филозофски идеи. Генерално земено, *Органонот* има истражувачки карактер; тоа дело е филозофска *Библија* во која се наоѓаат аргументи и контрааргументи за многу нешта. Тешко е да се поверува дека дефиницијата и доказот се толку неспоиви; испитувањата често се стремат кон докажување на дефинициите и дефинирање на доказите. Поборниците на онтолошкиот доказ не можат да бидат изненадени од разликата помеѓу суштината и постоењето; онтолошкиот доказ е токму обид за надминување на споменатава разлика. Затоа, *есенција што ја инволвира егзистенцијата* претставува една од најзастапените формули на онтолошкиот доказ. Автологичниот говор (на пример, говорот со кој тргнувајќи од некоја суштина го афирмираме постоењето на истата) бездруго може да покаже извесно единство на суштината и постоењето. Во таа насока е разбирлива и Спинозината синтагма *causa sui*. Со оглед на синонимната употреба на *ratio et causa*, славната сложенка на Спиноза може да се интерпретира како *себеобразложение*, и притоа не би имало ништо алогично. Шопенхауер се обидува да ја персифлажира формулата *causa sui* земајќи го терминот *causa* во потесна смисла. Но, Бог кај Спиноза не е сетилен предмет за да има причина од рангот на сетилните објекти, а не е ниту настанат за да има причина која подразбира предбожје време. За Шопенхауер, материјата е ненастанатиот носител на еднаквоста помеѓу есенцијата и егзистенцијата. Сепак, тука сетилноста не помага многу: перципираме само настанати емпириски предмети од кои со апстракција доаѓаме до *поимот* на материјата, а спекулацијата е особено нужна за да се сфати ненастанатоста на материјата. Ако се дозволени апстракциите во врска со материјата, зошто тие би биле забранети кога е во прашање Бог? Тезата дека теологијата ѝ е сосем туѓа на филозофијата можеби има деонтички аргументи; меѓутоа, нејзините историски премиси се мошне сиромашни.

Според обемот на поимите *ratio* и *causa*, тие можат да бидат сосем одделни или да се совпаѓаат; можат да имаат одреден

заеднички пресек или пак едниот поим да го опфаќа другиот. Контекстуалното поистоветување на обата поими би било априори погрешно само ако тие се комплетно различни. Усвојувајќи ја Волфовата формулација на *Satz vom Grunde*, Шопенхауер веќе мора да се согласи дека *causa* е сегмент од *ratio*. Следствено, мислителите кои наводно ги побркувале *causa et ratio* всушност ја ползувале можноста што е легитимна и во рамките на Шопенхауеровиот систем. Со терминот *causa*, рационалистите не сакале да подметнат некаква сетилна конкретност. Тој термин бил вообичаено користен во најопшта смисла: Декартовата синтагма *тотална причина* (вид. 1. 3. 1.) е пример за кажаново. Од атеистичко гледиште, можеме да тргнеме од општостите како што се целината, судбата, светот или животот. Секоја од овие општости функционира како *causa totale* на сегашнава состојба. Праксата во која *ratio* е дел од сферата на *causa* веќе е развиена до прифатените консеквенци: на пример, рационалноста се смета за специфичен или виш облик на каузалитетот. проблемот не е во генералноста на *causa*, туку во мигот кога таа општост ќе се напушти заради афирмација на докажувањето во потесен сетилен контекст. Низ тенденциозните игри со обемот на *causa* понекогаш се инфилтрира неприфатливото мислење дека она што важи за целината мора да важи и за деловите. На тој начин, аргументацијата за Бог како апсолутен тоталитет неретко ја напушта метафизиката и заскитува во областа на позитивитетот.

Дефиницијата укажува на предметното *рацио*; доказот е посочување на објектовата кауза. Во *Етиката* на Спиноза, првојавувањето на Бог е токму низ дефинициите. Тој увид не мора да оди во прилог на критиката од Шопенхауер. Во врска со спекулативниот Бог, Шопенхауер дал несоодветна типизација на бараниот доказ. Кога аргументацијата на Спиноза би го земала терминот *causa* во потесна (шопенхауеровска) смисла, тогаш и евентуалниот коректен доказ за Божјото постоење би се однесувал на Бог којшто припаѓа на првата класа објекти од законот за доволната причина. Кај Кант и Шопенхауер, контрааргументите за Божјата егзистенција немаат особено развиена комуникација со (хипотетичките) теории за природата на докажуваното.

Складноста помеѓу метафизиката и емпиријата претставува една од главните предности на филозофијата на Шопенхауер. Тој го поставува наведениов квалитет како императив за секоја филозофија: мислата не смее да биде тенок априористички вез што се распарталува и при најнежниот допир на искуството. Од друга страна, се смета дека спекулативната филозофија (исто како и чистата математика...) напредувала благодарение на дистанцираноста од емпирискиот свет. Апстракциите во германската класика по правило се наоѓаат на ниво на самосвест. Тешко е да се присетиме дека некој ја застапувал тезата за искусствената валидност на онтолошкиот доказ. Гледиштата на афирмацијата на онтолошкиот аргумент редовно претставувале извесно стеснување во однос на најопштата (и најмалку

обврзната) определба на филозофијата. Навестените спецификации можат да се бараат во првичните одредби на метафизиката или спекулативната филозофија, во поимот на *Wissenschaftslehre* или на трансценденталниот идеализам... Основните црти на сферата на плаузибилноста на онтолошкиот доказ можат да се најдат и кај Шелинговите дистинкции *рефлексивна-продуктивна, мислење-сознавање, позитивна и негативна филозофија*... Накусо, имунитетот на мислителите кои биле критикувани од Шопенхауер бездруго има полза од фактот дека филозофот не водел многу сметка за поаѓалиштата на критикуваните содржини.

Шопенхауеровото побивање на онтолошкиот доказ се заканува да прерасне во тезата дека чистата мисла не може да докаже никакво нужно постоење. А таквиот став не е само во спротивност со картезијанската традиција, иако и таа е доволно аргументирано авторитативна. Тезата за онтолошката докажувачка немоќ на спекулацијата се конфронтира со сета парменидовска линија на европската метафизика. Шопенхауер не е експлицитен застапник на гледиштето дека чистата мисла не може да докаже никакво постоење; тој повеќе ги нагласува перцептивните корелати на априоризмот. Кантовската “слободарска” тенденција беше најмногу експлоатирана од Фихте: притоа беше демонстрирана зависноста на апостериорното од субјектовиот априоритет. Како генерален контрапункт на филозофијата после Кант, Шопенхауер ја изнесува обратната зависност: таа е зависноста на спекулацијата од искусствените сознајни извори. Споменатиов проект на Шопенхауер опфаќа голем број компоненти;- накратко ќе се осврнеме само на некои од нив.

Во неговата *Критика на Кантовата филозофија*, Шопенхауер убаво ги посочил слабостите на Кантовата трансцендентална логика. Филозофот не се плашел дека ќе ги означи како погрешни и нештата кои можат да бидат сосем коректни или точни. Видовме дека праосновното синтетичко единство на аперцепцијата беше еден од најзначајните мотиви за критичките следбеници на Кант. Пригодно, Шопенхауер ја поистоветува трансценденталната обединителна форма со субјектот на сознанието, којшто понатаму е интерпретиран со биологистички тенденции. На тој начин, спекулативниот контекст на аперцептивното синтетичко единство станува мошне депласиран; тоа единство престанува да биде онтолошка тема. До пренебрегнатата фундаментална унификација во системот на Шопенхауер не може да се стаса ниту по емпириски пат. На пример, Шопенхауер не верува дека субјектовото апстрахирање од сите искусвени содржини на личноста може да принесе конструктивни резултати.

Процесот на апстракција маркира две сфери: апстрахираното и она од што сме се апстрахирале. Првово може да биде подмножество на второво. Но, не е сигурно дека тој однос може да фигурира кога се во прашање перцептивното и апстрактното сознание. Шопенхауер смета дека апстракциите се

изведени од перцептивното сознание; тие се негови перманентни должници. Останува нејасно: зошто би тежнеле кон апстракциите ако перцептивното сознание веќе ги содржи и нив? Креативниот момент во апстрахирањето е еминентно поврзан со идејата за апстрахираното. Последново некојпат може да биде само дистанцирано, а не и дедуцирано од претпоставениот корелат. Во таа смисла Парменид се апстрахирал од сетилноста, не изведувајќи ги од неа своите онтолошки согледби.

При евентуалната обнова на спорот помеѓу номинализмот и реализмот, Шопенхауер вели дека би застанал на страната на номинализмот.²²⁸ И тој правец може да биде незадоволителен, особено ако се активира наизменично: поимите на конкурентите се празни звуци, моите не се... Шопенхауер сака да изврши своевидна демистификација на апстракциите или поимите; неговиот методолошки арсенал заслужува највнимателно студирање. Примерите за галиматијасот во опсежните поимни структури поседуваат жива колоритност. Сепак, Шопенхауер не успеал да докаже дека спекулативните градби се лабилни токму поради отсуството на непосредни перципирања. Впечаток е дека честите грешки во примената на апстракциите потекнуваат од поинакви и многубројни извори. Мнозинството од луѓето претежно не се занимаваат со апстракции и живеат во претпочитаниот согледлив, сетилен свет. Меѓутоа, неслогата и несигурноста на нивните сознанија се бездруго пострашни од аномалиите што се вообичаени во стриктно поимните сфери.

Напаѓајќи го дедуктивниот мисловен модел, Шопенхауер стапил во сојуз со Бекон и Кант. Лордот Веруламски укажувал на бесплодноста на силогизмот велејќи дека заклучокот не може да даде повеќе одошто е содржано во премисите; Шопенхауер ја повторува истата стандардна индуктивистичка теза. Нејзината тенденција поентира во ситуациите кога почетните премиси се сиромашни, нејасни и нестабилни. Кажаново им било познато и на совесните симпатизери на дедуктивната филозофија; затоа и настанале обемните истражувања и полемики во врска со првичната точка на теоријата. Во корелација со искуството, сплетот на консеквенци (и од релативно малупоимна филозофија) може да биде непрегледлив. Оттука се навестува бесконечноста на поимното расудување кое – наспроти Кант – сепак подразбира повеќе работа одошто забава.

На моменти, секој може да ја загуби дистинкцијата помеѓу критиката и антипропагандата на апстракциите. Како и да е, Шопенхауер немал целосна доверба во скицираните сегменти од неговата антиспекулативна доктрина. Во куси црти, последнава вели дека Бог е апстрактен поим. Без перцептивна кореспонденција, апстракциите се фантазии, лаги или измислици. Поимот *Бог* би имал филозофски легитимитет само ако се докаже неговата коректна генеза од перцептивното сознание. Следствено, Бог е недоказлив и од атеистички и од

²²⁸ Вид. исто, стр. 123.

монотеистички онтолошки аспект. Атеистот нема искусвена (ниту некаква друга) согледба на Бог, и затоа не наоѓа основа за изведба на поимот на совршеното суштество. Како апстракција, поимот *Бог* треба да биде апстрахиран од нешто; такво нешто не постои. Заклучоков е прифатлив и за монотеизмот; но, не поради атеистичките емпириски причини, туку поради спекулативното сфаќање на Бог како тоталитет којшто токму затоа не може да биде апстрахиран или изведен од нешто. Априори е разбирливо дека изведеното не може да биде апсолутна целина. Меѓутоа, апстракцијата не мора да означува изведување; таа некогаш подразбира дистанцирање. Споменатава операција не е неразделна од самите предмети; истата може да се однесува и на гледиштата. Ergo, дистанцирањето од партикуларните увиди е апстракција со која стасуваме барем до првичниот поим на тоталитетот. Тука нема потреба од мистификации;- критичарот може да ја именува онтолошката целина со терминот што е најсоодветен на неговиот жаргон. Макар како хипотетичка или интенционална, умската поставка на тоталитетот е несомнено можна. Шопенхауер знаел дека таа можност не е побиена со суспекционистичкиот став кон апстракциите. Затоа, тој воведува најстрога дистинкција помеѓу Бог и неутралните онтолошки термини за битието.

Филозофијата со која Шопенхауер сакал да се пресмета била доминантно спинозистичка. Значи, притоа се работело за онтолошки Бог; тој постои според нужноста на сопствената природа и не реагира на молитвите и преколнувањата. Со оглед на времето, Бог е вечен; низ призмата на атрибутот на протежноста, тој е бесконечен. Граничните линии или површини се дефиниени на формата на просторните нешта. Оттука, безграничната просторност како таква нема определен облик, иако таа ги инкорпорира сите оформености. Аналогна согледба се нуди и кај атрибутот на универзалната мисловност. Невозможно е да се скицира духовната физиономија на суштеството кое го мисли сè она што може да биде мислено. Антрополошката карактерологија обично си функционира емпириски: забележуваме дека некои луѓе мислат на одредени нешта кои за другите се надвор од доменот на интересирање. Добриот човек мисли како да им помогне на луѓето; лошиот размислува како да ги искористи. Оној кој поопстојно и поквалитетно размислува за физиката или хемијата го нарекуваме *физичар*, *хемичар* или сл. Стандардните диференцијации помеѓу луѓето подразбираат акцентирање или запоставување на различни мисловни партикуларитети. Проблематично е да се зборува за карактерот на семислечкиот апсолут. Веројатно затоа Шопенхауер сфатил дека спинозизмот застапува неперсонален или безличен Бог. А според расправата *За четирикратниот корен на принципот на доволната причина*, безличниот Бог е *contradictio in adjecto*.²²⁹

²²⁹ Вид. исто, стр. 15.

На прв поглед, се чини дека тезата на младиот Шопенхауер е мошне груба. Не треба да се залажуваме: таа е навистина таква. Во контекстот на Шопенхауер, безличноста прилега на чиста негација, а не на универзалноста која ги апсолвирала партикуларностите. За теориите кајшто Бог е апсолутен тоталитет, токму неговата парцијалност би била контрадикција. Термините како што се *селичност* или *сеперсоналност* претставуваат спинозистички поиманентни синоними за Бог во споредба со поимот *безличноста*. Мнозина филозофи и теолози помислувале за Бог како семок, универзална сила, хармонија, поредок или закон... Зошто неперсоналноста би била контрадикторна на поимот *Бог*? – Изгледа дека Шопенхауер немал доволно добри одговори на претходново прашање.

Во книгата *За религијата*, Шопенхауер го повторува ставот од *Satz vom Grunde*: персоналноста и каузалитетот се квалитети без кои Бог е незамислив.²³⁰ “Со зборот *Бог* најголем дел од Европејците замислува една личност која, отприлика, му е слична на човекот”.²³¹ Шопенхауер смета дека колку и да го парафразираме или завиткуваме зборот *Бог*, тој на сите јазици означува еден човек што е создател на светот.²³² Многу нешта зависат од определбата дали Бог е сфатен како индивидуум или не. Сепак, ако во полза на антропоморфистичката теологија говори мнозинството или интерлингвистичката согласност на рамништето на народите, поинаквите медитации за Бог не мораат да бидат *contradictio in adjecto*: тие се само спротиставени кон штотуку наведените чинители.

Зошто кај Шопенхауер и Фоербах мненијата на масовноста се јавуваат како толку значајна инстанца во дефинирањето на Бог? – Првенствено затоа што обајцата филозофи размислуваат за *религијата*, која ја третираат главно како општествена појава. Мораме да признаеме дека во полза на социјалното и историското значење на религијата, нејзината масовност претставува круцијален фактор. Доколку филозофијата ја разбираме во нејзината респектабилна, езотерична смисла, и ако на тоа ниво ги бараме теистичките кореспонденти – тогаш профаната религиозност бездруго губи од значењето, а филозофскиот акцент доминантно ѝ припаѓа на *спекулативната теологија*.

Спекулативниот Бог не е контрадикторен, туку е само неконвенционален во споредба со општите вернички предрасуди. Во филозофската сфера, теолошките спекулации се веќе одомаќени до таа мера што веројатно не би смееле да речеме дека метафизичкиот хенолошки Бог е неконвенционален;- во филозофијата, поточна е токму спротивната теза. Низ историјата се гледа дека спекулативната теологија била напаѓана барем од две страни. Ортодоксната религиозност атакувала кон неа плашејќи се од продорите на слободоумноста во утврдените доктрини. Другата (атеистичката) страна ја обвинувала

²³⁰ Вид. Шопенхауер, *О религији*, Београд – Сарајево 1922, стр. 166.

²³¹ Исто, стр.188.

²³² Вид. исто, стр. 180.

спекулативната теологија за внесување на вернички елементи во филозофијата. Впечаток е дека обете скицирани гледишта не се најпрецизни, иако понекогаш можат да бидат потребни заради одржување на своевидна полемичка рамнотежа.

Прашање е колку *современите луѓе* (ако смееме да се послужиме со оваа спорна конструкција) безрезервно веруваат во Бог којшто поседува персоналноста, каузалитет, најголема моќ и мудрост... Но, не е сеедно од кој аспект се критикуваат традиционалните религиски догми. Кај Спиноза, тие се често елиминирани од аспект на спекулативната теологија;- Протагора или Волтер, на пример, се изјаснуваат за верските мненија од поинакво гледиште. Шопенхауер ја критикувал религијата со просветителска храброст и самодоверба. Филозофот не дава крунски доказ за непостоењето на антропоморфистичкиот Бог меѓу другото и затоа што мненијата на кои им се спротиставува се мошне хаотични;- ако тезата е замаглена, и антитезата не може да биде извонредно јасна. Според Шопенхауер, тврдењето за постоењето на Бог претставува максимално неверојатна хипотеза. Бидејќи Бог не постои, тој не може да биде ниту објективитет на масовната религија. А кога последнава е критикувана според мерилата на теолошката онтологија, приговорите немаат иста насока. Тогаш, популарниот вернички Бог не е вистинскиот затоа што теолошката метафизика стасала до умски посоодветни решенија.

Во причините поради кои терминот *Бог* не смее да присуствува во филозофската онтологија, Шопенхауер ги вбројува и непожелните еквивокации што притоа настануваат. Низ историјата на теологијата, своевидна еквивокација претставува и некритичкото трансформирање на онтолошкиот доказ, или методиката со која од онтолошкото постоење на Бог се преминува на неговата моралност или филантропија... Крајот на германската класична филозофија бележи и сомнителни зафати во спротивниот правец: опсервациите за антропоморфистичкиот Бог се преценуваат како приговори против спекулативната теологија. Можеби Шопенхауер не бил најсигурен дали интервенирањето против еквивокациите во филозофските проблематики претставува сосем безнадежна работа. Во секој случај, дистинкцијата помеѓу масовниот и филозофскиот Бог постои и кај Шопенхауер;- таа е потребна иако Шопенхауер ја интонирал малку парадоксално. Имено, неизвесно е зошто филозофите би им ја препуштиле теолошката онтологија на оние за кои се убедени дека размислуваат непринципиелно или неквалитетно? Зошто терминот *Бог* со сета негова традиционална емоционална вредност би ѝ бил комплетно подарен на толпата? Шопенхауер смета дека на тој начин филозофијата се ослободува од непотребното бремене.

(Во одредена димензија, борбата против еквивокациите е мошне нетолерантна бидејќи нејзиниот поборник им забранува на другите да проговорат за истиот предмет. Филозофијата на

Хајдегер покажува дека одбегнувањето на еквивокациите може да резултира со произволна и извештачена терминологија.)

Според Шопенхауер, зборот *Бог* треба да биде дозволен за профаните и забранет за филозофите.²³³ Употребата на тој термин секако не може да биде егзактна, туку само симболична. Прашање е дали филозофијата треба да се откаже од симболичноста, особено ако знаеме дека во највишите метафизички размислувања егзактноста претставува дискутабилен идеал. Шопенхауер нагласува дека Анселмовото суштество од кое ништо поголемо не може да биде мислено – всушност воопшто не можеме да го замислиме, исто како што не можеме да го замислиме најголемиот можен број. Меѓутоа, и од матната претстава за бесконечно големиот број можат да се изведат консеквенци, барем оние во врска со конечните или помалите броеви. Тие консеквенци се веројатно без исклучок негативни: 5, 7 или 100.000 не се најголемите можни броеви, и т.н. Аналогна е ситуацијата и со медитациите за Бог. Последниве според Шопенхауер имаат основа само во *Мистичната теологија* на Дионисиј Ареопагит, односно како негативни вистини. Сознанието за Бог е многу попроблематично од знаењето за она што *не* е Бог.

Отсуството на позитивитетот во теологијата се пројавува и кај соодветната метафизика на совршенството. Шопенхауер негодувајќи вели дека дури и Лесинг западнал во јаловите спекулации околу поимот на совршенството.²³⁴ А тој поим изразува само празно требање. *Совршено* го нарекуваме она што е токму такво какво што треба да биде. Притоа поимот на перфекцијата не ни помага во дефинирањето на квалитетот на предметот. Тука Шопенхауер бил претростог: не се гледа зошто терминот *совршенство* не би можел да ги опфаќа различните промислувања за квалитетите на предметот. Вистина е дека тој термин (слично како и зборот *пантеизам*) сам по себе не е премногу експланативен, но историјата на филозофијата веќе доволно посведочила за неговото респектабилно значење.

За Шопенхауер, зборот *Бог* е несимпатичен бидејќи подразбира прикажување на внатрешното како надворешно. Човекот има некаква поарна свест која би ја нарекле *метафизичка*; нејзините достигнуања некритички се екстернализираат и се претставуваат како независен надворешен ентитет, или Бог.²³⁵ Претходнава мисла за отуѓеноста на религиозната свест била многу поексплоатирана од Фоербах и од неговите ученици. Фоербаховската линија во филозофијата инсистираше дека спротивноста помеѓу внатрешното и надворешното (човекот и Бог) воопшто не може да биде решена во рамките на религиското мислење. Тој став е необичен ако земеме предвид дека техниката за измирување на спротивностите има повеќе од илјадагодишна теолошка традиција.

²³³ Вид, исто, стр. 167.

²³⁴ Вид. *Svet kao volja i pretstava* 1/2, "Grafos", Beograd 1984, стр. 210.

²³⁵ Вид. *О религији*, стр. 178.

Од своја страна, Шопенхауер ја признава релативноста на спротивностите. Филозофот вели дека е можно некое повисоко гледиште на кое изчезнува спротиставеноста на субјектот и објектот, исто како и конфронтацијата помеѓу теизмот и атеизмот.²³⁶ Но, со тоа ништо не се добива – побрзал да додаде Шопенхауер. Нормално, немаме потреба за мистификација на методиката за измирување на спротивностите. Таа методика е толку внесена во човековиот живот што не е изненадување ако ја потцениме онака како што се потценуваат секојдневните нешта што ни се во трајна сопственост. Објективно кажано, решавањето на конфликтите помеѓу теизмот и атеизмот претставува задача за секој историчар на филозофијата. Тој проблем често не добива посебно внимание: мислителот може да биде природно толерантен или воздржан, а во приказите на разжестените полемики употребливи се необврзните фактографски настапи. Малку поизразена самосвест се јавува кај медитациите во кои се испитуваат категоријалните реализации на беневоленоста или толерантноста во филозофијата, или низ историјата на филозофијата. И тогаш се забележува дека сета соработка е посредувана со заедничките проблеми. Кај теизмот и атеизмот, метафизичката кооперативност претежно се јавува помеѓу спекулативната теологија и хенолошката онтологија. Нивната коегзистенција била барем делумно користена и од Шопенхауер и Фоербах. Сепак, обајцата филозофи го омаловажиле споменатово ниво и останале при конкретните атеистички поенти. Спекулативната теологија останала и без признанието за одржување на онтологијата низ периодите на суперфетација на религиозноста.

Веројатно, денес е јасно дека ниту теистичките, ниту атеистичките позиции не се директни аргументи во прилог на нивните застапници. Квалитетот на филозофската изведба сепак има покомплексни мерила. Во таа насока, впечаток е дека Шопенхауер постигнал многу повеќе; приказната на Фоербах главно има популистички карактер. Шопенхауер со помош на кантовските мотиви бездруго ја афирмира монистичката метафизика, или барем нејзината динамичка или процесуална верзија. Фоербах како да претендира на целосен раскин со претходната филозофија. Кај него се среќава и синтагмата *филозофија на иднината*,²³⁷ која сугерира дека другите филозофии им припаѓаат на минатото или сегашноста, но немаат иднина или перспектива. А тоа е најстрашното што може да ѝ се случи на некоја филозофија. Секој филозоф помислува на следните генерации;- филозофските дела по правило настануваат мошне бавно бидејќи авторите оправдано се надеваат дека нивните теории нема во догледно време да бидат застарени или бајати. Напротив, Фоербах сакал да го антиквира трудот на сите мислителите од разгледуваната бриљантна епоха на европската

²³⁶ Вид. исто, стр. 179.

²³⁷ Вид. Feuerbach, L., *Izbor iz djela*, Zagreb 1956, стр. 137.

филозофија. За тоа биле користени средства кои во мирната сфера на духот слободно можат да бидат оквалификувани како пламени.

Фоербах ја афирмирал сетилноста наспроти на моменти пренагласениот рационализам или сциентизам на германската филозофија. Скромно е филозофскиот проект којшто има само краткорочно или трендовско оправдување. Низ историјата на најдобрата наука, концептот на сетилноста и пред Фоербах имал мошне ценети претставници, независно дали се осврнуваме на антиката, ренесансата, нововековниот емпиризам или просветителството... После Кантовиот критицизам, дилемата на изборот помеѓу разумот и сетилноста може да ни се прикаже како адолесцентска грижа. На позрело ниво, проблемот не е во определувањето помеѓу разумот и сетилноста, туку во квалитетното испитување на нивните релации. Споредена со грубата делба помеѓу сетилноста и разумот, *Критиката на чистиот ум* содржи избалансиран однос на човековите гносеолошки капацитети. Изгледа дека Кантовата етика глобално претставува нарушување на споменатава рамнотежа во полза на екстремниот рационализам;- оттаму се јавува и Шопенхауеровата позната конфронтација со етиката на Кант. Секако, и Шопенхауеровата сознајна теорија е далеку од крутата двојба помеѓу разумот и сетилноста. Од поимен аспект, прифатливи се констатациите дека рационализмот е небрежен кон сетилните посредувања на сознанието, а сензуализмот обично подразбира премолчено сторена интелектуализација на сетилата. Пожелна е воздржаноста во конкретната историско-филозофска апликација на претходниве шеми. Меѓутоа, се чини дека токму Фоербах е застапник на една недоволно самосвесна варијанта на сензуализмот. Фоербаховите испитувања на сетилноста не доминираат над беседите во прилог на сетилното постоење.

Фоербах бездруго подразбира култивирана или продуховена сетилност. Можеби терминот *искуство* во мислителовата концепција би бил посоодветен од примарната сензуалистичка категорија. Точно е дека сензуалистите обично ги критикуваат апстракциите според принципот на приземјување, укажувајќи на нивната земна или сетилна основа. Таа кај Кант е нужен, но недоволен услов за филозофското здание. Фоербах е поблизок до гледиштето дека сетилноста е деградирана тогаш кога е сфатена само како услов или средство за нешто друго. Фактички, Фоербаховата критика на спекулативната филозофија не може да биде иманентна бидејќи уште на нејзиниот гносеолошки почеток таа има различни дефиниции на проблематизираните поими. Прашање е дали човековата автоперцепција може да забележи целосно дива и некултивирана сетилност. Само, при комплетната интелектуализација на сетилата - метите на сензуалистичките напади можат едноставно да исчезнат. Ако сетилата поседуваат и мисловност, треба да се види што им преостанува на кутрите антиподи на сензуализмот, независно дали тие се нарекуваат *ум, разум, дух, вечност, апстракција, идеализам или спекулација...*

Уште античката филозофија дала елегантни укажувања на релативноста и несигурноста на сетилното познание. Сепак, тие посочувања обично беа недоволно втемелени и земаа предвид парцијална сетилна забуна, а не согледуваа дека и нејзиното отстранување сепак повторно (директно или индиректно) се повикува на сетилата, или во голема мера ги инволвира и нив. Некоја единечна сетилна грешка по правило не е грешка затоа што е сетилна, туку затоа што е единечна, та премногу се потпира на мигновената перцепција на едно сетило а ја запоставува општата сетилна координација и временски поопфатната дејност на сетилата. Фоербах ја брани сетилноста во нејзината најразвиена форма;- можеби смееме да речеме дека филозофот настапил од аспект на *идејата* на сетилноста. А *propos* кажаново, аксиолошкиот став на Фоербах е јасен: сетилното постоење е поарно од она што му е спротиставено, односно од апстрактноста или спекулациите. Сетилноста претставува и критериум за постоењето или непостоењето. Притоа, Фоербах не обрнува премногу внимание на разликата помеѓу постоечкото и стварното, а не е склон ниту кон рамноправноста на различните видови на постоење. Сензуализмот на Фоербах не е страотно силна доктрина;- претпоставуваме дека таа е пригодно создадена за одбрана на мислителовиот атеизам.

Во цивилизираниот свет, современиот човек смее да биде атеист. Денес не е вообичаено да се трпат санкции поради евентуалниот теизам, атеизам или неопределеноста според тие прашања. Таа негативна слобода главно симптоматизира дека во технифицираното општество, ставовите на поединецот по правило не се особено важни. Компарирана со средновековната инквизиторска состојба, и наведенава негативна слобода претставува епохално достигнување. За него се заслужни и филозофите како што се Шопенхауер и Фоербах: тие ја жртвувале универзитетската професорска кариера (со сите патемни социјални бенифиции) претпочитајќи го сопствениот непречен теориски израз. Во критиката на религијата, Фоербах не бил помалку активен од Шопенхауер. За жал, сензуалистичката пролегомена за атеизмот има битни недостатоци ако ја кандидираме за инстанца кон сериозните филозофски системи. Вистина е дека тие кои не веруваат во Бог, не веруваат пред сè затоа што не го перципирале со сетилата. Само, нејасно е дали еден *филозоф* може да остане при сетилноста и доследно да инсистира дека таа е повредна од идеите. Впечаток е дека филозофскиот хабитус на идејниот атеизам ја надминува соодветната сензуалистичка опција.

Фоербаховото објаснување на религијата често се оквалификува како *психолошко*. Притоа, некои како да се повикуваат на хусерлијанскиот поход против психологизмот во филозофијата. А фактички, психолошката еманципираност е несомнена благодет на филозофската мисла. Извесни стриктно рационалистички системи страдаат токму од психоаналитичката непросветеност на нивните автори. Ако психолошкото го сфатиме

во потесна смисла, сигурно е дека Фоербаховата критика на религијата не е само психолошка. Доколку последнава категорија се сфати во сета широчина што поимот на душата може да ја опфати, тогаш Фоербаховите експланиции на религијата стануваат дотолку посуштествени и попрепорачливи. Сепак, кај Фоербах (за разлика од Фројд, на пример) по правило постои еден негативен предзнак на психолошкото објаснување. Имено, филозофот психолошки ги интерпретирал оние религиски содржини кои немаат умска автархичност. Во тој правец, Фоербаховата избрана секуларизација е неинвентивна конверзија на ортодоксниот теизам. Монотеистичкиот верник смета дека сè што е добро, убаво и вистинито му припаѓа на Бог. Импресивната естетичност е божествена, коректните случки се доказ за Божјата праведност, а дури и точните сознанија кај атеистите (според верникот) сведочат дека супериорната милост и предобрина се прелеала и врз безбожниците. Фанатизираниот верник е убеден дека атеизмот и вистината се инкомпатибилни;- Фоербах ја застапува истата несовмесност помеѓу вистината и теизмот. Во онаа мера во која нечии умски видувања се вистинити, тие не се теистички. Со таква пропорционализација, Фоербах навлегол во историјата на филозофијата.

Малку е веројатно дека зрелите луѓе им доделуваат онтолошки статус на бројните социјални, политички, економски, психолошки, артистички и диететички чинители во рамките на религиозната свест. Самата хетерогеност и миксура на религиозитетот како да провоцира на своевидна кларификација. Тогаш стандардно се прават разлики помеѓу актуелното и надживеаното, полезното и штетното во религијата. Чести се делбите помеѓу вистинската и лажната религија; во духот на филозофската инклинација кон онтологијата или метафизиката, се јавува и дистинкцијата помеѓу религијата и спекулативната теологија. Во тој контекст, последнава некојпат се смета за спекулативен дестилат од религијата, а понекогаш се порекнува и генеолошката врска со неа. Фоербах не бил расположен да изведе нешто афирмативно од интрорелигиските и интротеолошките дистинкции. Тој сметал дека терминот *Бог* има свое место единствено во областа на отуѓената свест. Религијата е синоним за отуѓената мисла која се надминува (или разотуѓува) со атеистичката антропологија. Фоербах се чини верувал дека им прави услуга на филозофите со тоа што нагласува дека нивниот Бог не е Бог, а признаениот Бог претставува само конструкција на позитивната религија. Филозофот бил убеден дека поимот *природа* треба да биде филозофски заменик за Бог. Меѓутоа, и во освртот кон Спиноза споменавме дека синонимизацијата на *Deus et natura* има многувековна и фреквентна филозофска традиција. Самата конверзија на тие термини е номинален зафат којшто не мора да даде посебни резултати.

Значи, теоријата на Фоербах е конвенционалистичка барем според три незанемарливи елементи. Првиот се состои во останувањето при конвенционално застапуваниот Бог (како цел на

критиката); вториот е содржан во веќе скицираниот сензуализам qua контрапункт кон религијата. Третата конвенционалност во системот на Фоербах се јавува низ глорификацијата на љубовта;- за неа ќе проговориме мошне набргу.

Од иманентна религиска точка, Фоербах не забележува прогресивност во историски потврдена монотеизација на политеизмот. Филозофот е поблизок до тезата дека монотеизмот најсилно ги експонира слабостите на теизмот. Оттука, монотеизмот е историски претходник на еманципираниот атеизам. Фоербах не инсистирал дека една филозофија е понапредна во степенот во кој е поатеистичка. Инаку, тој ќе морал да го прави она што не го правел: да го претпочита Шопенхауер во однос на другите претставници на германската класика. А Фоербах имал потреба од популарен и несмасен противник;- сигурно затоа го одбрал Хегел.

Фоербах умешно го искористил маниризмот на хегелијанската историја на филозофијата. Кај колегите тој редовно го констатирал она што во кинолошката јуридика се нарекува *дисквалификациска мана*. Декарт објективирал несовладлива противречност помеѓу верникот и филозофот; Спиноза бил неосвестен атеист. Доминантната филозофија на која Фоербах ѝ се спротоставил била спинозистичка, или отуѓена и неосвестена. На Фоербах не му било чудно тоа што една таква филозофија тој ја рангирал над системот на Кант. Шопенхауер видел многу небулози во Хегеловата филозофија и логично проценил дека таа не е врвната креација на неговата епоха. Фоербах сакал да биде подобар од најдобриот и немал желба да ги суптилизира валоризаторските критериуми. Штом Шелинг не се совпаднал со предумислената линија, тој бил едноставно избришан.²³⁸ За Фоербах и за марксизмот е заеднички скандалот дека ниту еден нивен текст не повикува на студирање на Шелинговата филозофија;- сите се стремат да ја докрајчат или екскомуницираат. Овде нема да ги цитираме навредите кои притоа биле употребувани. За обележување е фактот дека откако арогантно ја елиминирал Шелинговата филозофија, Фоербах во сопствената концепција поентирал токму со нештата кои кај Шелинг имале сериозно теориско образложение. Фоербах ја презел истата афирмација на индивидуалноста со која Шелинг бил интересен и за егзистенцијалистичките мислители. Тешко е да се поверува дека натурализмот кај Фоербах нема најдено инспирација во Шелинговата филозофија на природата. Токму Шелинг бил филозофот што во својот опус демонстрирал сразмерност помеѓу онтологијата и антрополошките мотиви на религијата и митологијата. Напротив, Фоербах импулсивно верувал дека неговата антропологија нема ништо заедничко со религијата или теологијата.

²³⁸ Според Фоербах, на Шелинг "му недостасува моќ за мислење и одредување." Вид. исто, стр. 129.

Всушност, Фоербах ја сочувал монистичката структура заедно со верничката деификација на дубиозниот ентитет. Кај филозофот, првоставеното нешто е љубовта. (А *propos*, ниту Фоербах не можел да ги игнорира мотивите од Платоновата Гозба. Тешко е да се биде оригинален во поглед на вечните нешта.) Таа не е љубов кон Бог или кон битието од онтолошкиот доказ;- таа е дезалиенирана и насочена кон човекот. Сите протести во универзумот подразбираат некаква спротивност;- доктрината што вели дека ги измирила сите спротивности секако не лишува од нужниот услов за приговарањето или демантирањето. Во полза на човековата човечност, некои спротивности мораат да останат. Забележуваме дека потенцирањето и депотенцирањето на спротивностите може да иде тенденциозна процедура која е исполнета со загрижувачки подметнувања. Тој што сака, бездруго може да си ја задржи острата спротиставеност помеѓу Бог и човекот. Само, атеистичката конфронтација не е доволно втемелена за да биде општ и непобивлив закон, а нема ниту фрапантна историска плаузибилност. Би се воздржале од прогнозата дали дисјункцијата помеѓу Бог и човекот ѝ припаѓа на филозофијата на иднината.

Како што подоцна Ниче ја прекорувал филозофијата во името на животот, така и Фоербах се јавил во името на љубовта и блискоста. *Amor vincit omnia*;- кој смее да војува против љубовта? Со чесни исклучоци, изгледа дека теолозите и филозофите пред Фоербах исто така не ја потценувале моќта на таа небосежна вредност. Мислителите веројатно просудиле дека е невкусно или неумесно да ја узурпираат љубовта за сопствениот филозофски систем. Можеби истакнувањето на љубовта им се видело незрело или банално; можеби се срамеле да речат дека таа е *differentia specifica* на нивата теорија. Марксистите го критикувале Фоербах поради христијанскиот призив на неговото етичко исходиште. Напоменувале дека Фоербах не дал социјални или економско-политички премиси за идеалите на љубовта помеѓу луѓето. Нам ни е логично сознанието дека блискоста што има општествено-политички, економски и историски посредувања запаѓа во некаков парадокс на отуѓената дезалиенација;- Фоербах со право останал при непосредноста или бестемелноста на љубовта. Секако, гледиштата кои опстануваат наспроти марксистичката критика не мораат да бидат супериорни во германската класична филозофија; не мораат дури ниту да припаѓаат во неа.

Шопенхауер укажал дека поимот *теизам* не е саморазбирлив; оттаму ја посочил и сложеноста на атеизмот.²³⁹ На концепциско ниво, Фоербах прилично ги поедноставил работите и ја истакнал спротивноста *теизам-атеизам* како матична конфронтација на својата мисла. Впечаток е дека кога обичната математичка равенка може да се наоѓа од онаа страна на судирите помеѓу теизмот и атеизмот, способната филозофија не би

²³⁹ Вид. Шопенхауер, *О религији*, стр. 187.

смеела да остане без интелегентни солуции во третманот на тие традиционални спротивности. Според наведениов проблем, германската класична филозофија понуди и нијансирани и помалку флексибилни решенија;- сите тие имаа сугестивни и квалитетни изведби. Европската филозофија ги губеше доблестите на класичноста таму кајшто онтолошките или метафизичките теми почнаа да се заменуваат со други, повеќе или помалку демагошки алтернативи.

Говорејќи за Фоербах во врска со крајот на тематскава филозофија ние немаме предвид иманентен, туку трансеунтен крај. Со оглед на идејните богатства од епохата за која некои веруваа дека е завршена, би било поточно да се зборува за *Лудвиг Фоербах и бескрајот на германската класична филозофија*, при што вториот дел од насловов секако не би бил опфатен или надминат од почитуваниот филозоф. Во медитациите за соодветната видова бесконечност, секогаш се поставува прашањето дали мислителот сака да излезе од неа? Можеби тој претендира да си остане таму;- и таквиот избор има валидни образложенија. Најчесто, напуштањето на извесна духовна бесконечност има здодедни практични причини. Оттука не следува дека излезот од сферата на максималната филозофска концентрација мора да биде остварен на недоволно културен начин.

Библиографија

- 1) Adorno, Teodor V., *Filozofska terminologija*, Svjetlost, Sarajevo, 1986
- 2) Adorno, Theodor W., *Tri studije o Hegelu*, V. Masleša, Sarajevo 1990
- 3) Akvinski, Toma, *Izbor iz djela (I,II)*, Naprijed, Zagreb, 1990
- 4) Anselm Kenterberiski, *PROSLOGION*, GRAFOS, Beograd, 1991
- 5) Anselm, Z. Canterbury, *Monologion, Proslogion*, W.N.P., 1992
- 6) Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd
- 7) Aristotel, *O duši; Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987
- 8) Aristotel, *O nastajanju i nestajanju*, Grafos, Beograd, 1989
- 9) Aristotel, *O nebu*, Grafos, Beograd, 1990
- 10) Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965
- 11) Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb, 1988
- 12) Austin, Scott, *Parmenides*, Yale University Press, 1986
- 13) Avgustin, sveti, *Ispovesti (izbor)*, Grafos, Beograd, 1989
- 14) Barkli, Džordž, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, BIGZ, 1977.
- 15) Bazala, Albert, *Povijest Filozofije*, I-III, Globus, Zagreb, 1988
- 16) Бейль, П., *Исторический и критический словарь*, I, II, Мысль, Москва, 1968
- 17) Bloch, E., *Subjekt - Objekt*, Naprijed, Zagreb, 1959
- 18) Bruno, Đordano, *Dve filozofske rasprave*, V. Masleša, Sarajevo, 1979
- 19) Bruno, Giordano, *Optimizam slobodnog mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1985
- 20) Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre*, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1921
- 21) Copleston, Frederick, *History of Philosophy, Volume VI, (Wolff to Kant)*, Burns and Oates Ltd., London, 1961
- 22) Copleston, Frederick, *History of Philosophy, Volume VII, (Fichte to Nietzsche)*, Burns & Oates Ltd., London, 1963
- 23) Copleston, Frederick, *Istorija filozofije, Grčka i Rim*, BIGZ
- 24) Copleston, Frederick, *Istorija filozofije, Srednjevekovna filozofija*, BIGZ
- 25) Copleston, F., *A History of Philosophy, IV, Descartes to Leibnitz*, Search Press, London 1976.
- 26) Џуцуловски, Љубомир, *Онтолошкиот доказ на Анселм Кентербериски, Годишен зборник, Филозофски факултет, Скопје*, 1999.
- 27) Damjanović, Milan, "Razvoj i konačni oblik kritičke filozofije u Kantovom opus postumum", *Theoria*, Beograd, 1975
- 28) Декарт, Рене, *Избрани философски произведения*, Наука и изкуство, Софија, 1978
- 29) Dekart, Rene, *Strasti duše*, Moderna, Beograd, 1989
- 30) Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951.
- 31) Deussen, Paul, *Geschichte der Philosophie*, II, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1920
- 32) Diels, Herman, *Predsokratovci (fragmenti)*, Naprijed, Zagreb, 1983
- 33) Diogen, Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, 1985
- 34) Џемс, Вилијам, *Прагматизам*, Дерета, Београд, 1991
- 35) Џидров, Владимир, *Кант и телеологијата на конечниот ум*, (ракопис)
- 36) Енгелс, Фридрих, *Избор од раната мисла*, Скопје 1974,
- 37) Енгелс, Фридрих, *Лујвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија*, Комунист, Скопје 1989
- 38) Епиктет и Марко Aureлије, *Obrasci volje i sreće (stoički trebnik)*, Panpublik, Novi Beograd, 1989
- 39) Епикур, *Osnovne misli, Poslanica Herodotu i Poslanica Menekeju*, Kultura, Beograd, 1959
- 40) Еразмо, Ротердамски, *Пофалба на лудоста*, Култура, Скопје, 1990

- 41) Еуригена, За разделението на природата, ЛИК, София, 1994
- 42) Фейербах, Людвиг, *История Философии*, исл. „Мысль“, Москва, 1967.
- 43) Feuerbach, Ludwig, *Izbor iz djela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956
- 44) Fichte, J. G., *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb, 1956
- 45) Fichte, J. G., *Osnovi celokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974
- 46) Fichte, J. G., *Sistem učenja o običajnosti prema principima učenja o nauci*, во: *Etika njemačkog klasičnog idealizma*, Svjetlost, Sarajevo
- 47) Fichte, J. G., *Učenje o nauci*, BIGZ, 1983
- 48) Fichte, J. G., *An Attempt at a Critique of All Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978
- 49) Fichte, J. G., *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924
- 50) Fichte, J. G., *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922
- 51) Fichte, J. G., *Transzendental Logik*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922
- 52) Fichte, J. G., *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922
- 53) Fichte, J. G., *Učenje o nauci*, BIGZ, 1983
- 54) Fichte, J. G., *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922
- 55) Fihte, J.G., *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd, 1979
- 56) Filipović, Vladimir, *Filozofijski rječnik*, NZMH, Zagreb, 1989
- 57) Filipović, Vladimir, *Klasični njemački idealizam*, NZMH, Zagreb, 1983
- 58) Filipović, Vladimir, *Novija filozofija zapada*, NZMH, Zagreb, 1979
- 59) Fischer, Kuno, *Descartes's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1912.
- 60) Fischer, Kuno, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1908
- 61) Fojerbah, Ludvig, *Predavanja o suštini religije*, Kultura, Beograd, 1955
- 62) Геине, Генрих, К. Истории религии философии в Германии, Прогресс, Москва, 1994
- 63) Gilbert, Katarina, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969
- 64) Grevs, Robert, *Grčki mitovi*, Nolit, Beograd, 1992
- 65) ГУЛЫГА, А., Шелинг, Москва, 1994.
- 66) Ѓузелев, Димитар Христов, *Шоенхауеровата прагматичка критика на умот*, фототипско издание, Скопје, 1995
- 67) Hartmann, Nicolaj, *Novi putevi ontologije*, BIGZ, 1973
- 68) Hartmann, Nikolai, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- 69) Hartmann, Nikolai, *Prilog zasnivanju ontologije*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1976.
- 70) Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987
- 71) Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- 72) Hegel, G.W.F., *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966
- 73) Hegel, G.W.F., *Istorija filozofije, I-III*, BIGZ, 1975
- 74) Hegel, G.W.F., *Sistem običajnosti*, Moderna, Beograd, 1990
- 75) Hegel, G.V.F., *Estetika (I-III)*, Bigz, Beograd, 1986
- 76) Hegel, G.W.F., *Jenski spisi, V*, Masleša, Sarajevo, 1983
- 77) Hegel, G.V.F., *Nauka logike (I-III)*, Bigz, Beograd, 1987 (*I,II,III)
- 78) Hegel, G.W.F., *Rani spisi, V*, Masleša, Sarajevo, 1982
- 79) Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1989
- 80) Hegel, G.V.F., *Filozofijska propevdetika*, Grafos, Beograd, 1980
- 81) Гегел, Г.В.Ф., *Философи религии в оуех томах*, (том2), Мс, Москва, 1977
- 82) *Uvod u Heideggera*, CDDO, Zagreb, 1972
- 83) Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.

- 84) Heidegger, Martin, *Kant i problem metafizike*, Niro "Mladost", Beograd, 1979.
- 85) Heidegger, Martin, *Platonov nauk o istini*, Luča, Nikšić, 1985.
- 86) Хјум, Дејвид, *Дијалози о природној религији*, ИКСЗ, Нови Сад, 1994.
- 87) Hobz, Tomas, *Levijatan*, I, II, Gradina, Niš, 1991
- 88) Хојзинга, Јохан, *Јесен средњега века*, Матица Српска, Нови Сад, 1991
- 89) Hume, David, *Essays (moral, political and literary)*, OUP, London, 1966
- 90) Hume, David, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb, 1988
- 91) Hume, David, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983
- 92) Husserl, Edmund, *Analysen zur Passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, 1966.
- 93) Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburg, 1954.
- 94) Husserl, Edmund, *Filozofija kao stroga nauka*, Kultura, Beograd, 1967.
- 95) Husserl, Edmund, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929.
- 96) Husserl, Edmund, *IDEAS, General Introduction to Pure Phenomenology*, Collier Macmillan Publishers, London, 1975.
- 97) Husserl, Edmund, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, 1975.
- 98) Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije, I, II*, Izvori i tokovi, Zagreb.
- 99) Husserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka*, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991
- 100) Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, I, II*, Halle, a. d. s. Max Niemayer, 1913.
- 101) Husserl, Edmund, *Phanomenologische Psychologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- 102) Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik*, Alfred Kroner Verlag in Leipzig.
- 103) Husserl, Edmund, *Zur Phanomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Hagg, Martinus Nijhoff, 1966.
- 104) Ingarden, Roman, *Doživljaj, umetničko delo i vrednost*, NOLIT, Beograd, 1975
- 105) James, William, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990
- 106) Jaspers, K., *Anaksimander - Heraklit - Parmenid - Plotin - Anselmo - Laoce Nagarduna*, Zodijak, Beograd, 1988
- 107) Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie*, 1937
- 108) Jaspers, Karl, *Die grossen Philosophen*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1959
- 109) Jaspers, Karl, *Filozofija*, IKZS, Sremski Karlovci, 1989
- 110) Jaspers, Karl, *Schelling - Grösse und Verhängnis*, R.Piper & Co. Verlag, München, 1955
- 111) Jaspers, Karl, *Svetska istorija filozofije*, KZNS, 1992
- 112) Ясперс, Карл, *Нишце и христјанство*, Медвум, Москва, 1994
- 113) Кант, Имануел, *Антирологија ои прагматично гледиште*, УИ Св. Климент Охридски, Софија, 1992
- 114) Kant, Imanuel, *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953.
- 115) Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, BIGZ, 1990
- 116) Kant, Imanuel, *Kritika moći sudjenja*, BIGZ, 1991
- 117) Кант, Имануел, *Критика на практичкиот разум*, БАН, Софија, 1993
- 118) Кант, Имануел, *Критика на практичниот ум*, Метафорум, Скопје, 1993
- 119) Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1990
- 120) Kant, Imanuel, *Logika*, Grafos, Beograd, 1990.
- 121) Kant, Imanuel, *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990
- 122) Kant, Imanuel, *Metafizika ćudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967
- 123) Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990
- 124) Кант, Имануел, *Снови једног видовњака објашњени сновима метафизике*, „Св. Симеон Мироточиви”, Врњачка Бања, 1990.
- 125) Kant, Imanuel, *Um i sloboda*, Mladost, Beograd, 1975
- 126) Кант, Трактати и писма, „Мысль“, Москва, 1980.
- 127) Kant, Immanuel, *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953
- 128) Kant, Immanuel, *Werke, I, II*, Verlagt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1912
- 129) *Kant-Studien*, 52 (1960-1), 54 (1963), Kölner Universitätsverlag

- 130) Kierkegaard, Soren, *Šelingova pozna filozofija*, Grafos, Beograd, 1984
- 131) Kolakowski, L., *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd, 1964
- 132) Kolakowski, L., *Religija*, BIGZ, 1987
- 133) Kolakowski, L., *Užas metafizike*, BIGZ, 1992
- 134) Kožev, Aleksandar, *Kant*, Nolit, Beograd, 1976
- 135) Kozłowski, Roman, *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*, Poznan, 1969
- 136) Küng, Hans, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987
- 137) Кузански, Никола, *О Берилу*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1989
- 138) Кузански, Николаи, *За ученојто незнание*, Наука и изкуство, София, 1993
- 139) Lajbnić, G.V., *Ispovest filozofa*, Grafos, Beograd, 1988
- 140) Leibnitz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980
- 141) Leibnitz, G. W., *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986
- 142) Lesing, *Laokoon*, Rad, Beograd, 1964
- 143) Льюисъ, Дж. Г., *Исторія Философиј*, Склада у Н. И. Герасимова, С.-Петербургъ, 1897
- 144) Lok, Đon., *Ogled o ljudskom razumu, I, II*, Kultura, Beograd, 1962
- 145) Lukač, Đerđ, *Razaranje uma*, Kultura, Beograd, 1959
- 146) Lukač, Đerđ, *Mladi Hegel*, Kultura, Beograd 1959,
- 147) Majorov, Genadij Georgijević, *Formiranje srednjevekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982.
- 148) Malebranche, N., *De la réchérche de la vérité.*
- 149) Mersenne, M., *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens.*
- 150) Мухиќ, Ферид, "Декартовиот декрет", *Филозофска шрибина*, бр. 11, Скопје, 1996.
- 151) Muhić, Ferid, "Kantove analize transcendentalnog kao anticipacija lingvističkog tumačenja sveta", *Theoria*, Beograd, 1975
- 152) Мухиќ, Ферид, "Онтолошки, гносеолошки и аксиолошки аспекти на поимот "ствар по себе" во некои филозофски правци", Скопје, 1974
- 153) Мухиќ, Ферид, *Јазикот на филозофијата: nobilissima substantia: истражување од филозофската методологија*, Култура, Скопје, 1995
- 154) Mure, G.R.G., *A study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950.
- 155) Newton, Isaac, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Encyclopaedia Britannica IX, London, 1952.
- 156) Ничевски, Дејан, "Вечното враќање на десетте минути", *Филозофска шрибина*, бр. 12, Скопје, 1996
- 157) Parkinson, G.H.R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, 1965
- 158) Паси, Исак, *Немска класическа естетика*, УИ Св. Климент Охридски, Софија 1991
- 159) Paskal, Blez, *Misli*, BIGZ, Beograd, 1988
- 160) Ravićević, Vuko, *Sociologija religije*, BIGZ, 1988
- 161) *Пет средновековни филозофски трактати*, Наука и изкуство, София, 1989
- 162) Petronijević, B., *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982
- 163) Petronijević, B., *Načela metafizike, I-II*, BIGZ, 1986
- 164) Петронијевиќ, Б., *Основи логики*, Београд, 1932
- 165) Platon, *Država*, BIGZ, 1993
- 166) Platon, *Timaj*, Beograd, 1981
- 167) Platon, *Menon*, Kultura, Beograd.
- 168) Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd, 1959.
- 169) Plotin, *Eneade*, Grafos, Beograd, 1982
- 170) Rasel, Bertrand, *Istorija zapadne filozofije*, Nolit, Beograd,

- 171) Scheler, Max, *Abhandlungen und Aufsätze I-II*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915
- 172) Schelling, F.W.J., *Forma i princip filozofije*, Nolit, Beograd, 1988
- 173) Schelling, F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Munchen, 1958
- 174) Schelling, F.W.J., *Minhenska propedeutika*, Demetra, Zagreb, 1993
- 175) Schelling, F.W.J., *O bivstvu slobode*, Cekade, Zagreb, 1985
- 176) Schelling, F.W.J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1965
- 177) Schelling, F.W.J., *Das Tagebuch*, FMV, Hamburg, 1990
- 178) Schelling, F.W.J., *Filosofija mitologije*, Opus, Beograd, 1988
- 179) Schelling, F.W.J., *Zur Geschichte der Neueren Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1926
- 180) Schmidt, Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1968
- 181) Schopenhauer, Artur, *Sammtliche Werke I-VI*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1891
- 182) Schopenhauer, Artur, *Svet kao volja i pretstava I/1*, Grafos, Beograd, 1981
- 183) Schopenhauer, Artur, *Svet kao volja i pretstava I/2*, Grafos, Beograd, 1984
- 184) Schopenhauer, Artur, *Svet kao volja i pretstava II/1*, Grafos, Beograd, 1990
- 185) Schulz, Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer Verlag, 1955
- 186) *Šopenhauer i savremena misao* (zbornik), Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990
- 187) Šopenhauer, A., *O slobodi volje*, Svetovi, Novi Sad, 1992
- 188) Šopenhauer, A., *O temelju morala*, Svetovi, Novi Sad, 1990
- 189) Šopenhauer, A., *O volji u prirodi*, Svetovi, Novi Sad, 1993
- 190) Šopenhauer, A., *Pareneze i maksime*, Grafos, Beograd, 1987
- 191) Спенсер, Герберт, *Философия*, С.-Петербург, 1897
- 192) Spinoza, B., *Etika*, Kultura, Beograd, 1959.
- 193) Spinoza, B., *OPERA, I, II, III*, Martin Nijhoff, 1895.
- 194) Spinoza, B., *Rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći*, Grafos, Beograd, 1987
- 195) Spinoza, B., *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd, 1956.
- 196) *Средновековна философия - анџологија*, Идеја, Стара Загора, 1994
- 197) *Средновековни философи*, Св. Климент Охридски, София, 1994
- 198) Шелинг, Ф.В.И. Бруно, или о божанском и природном принципу ствари, Нови Сад, 1994
- 199) Šeling, F.V.J., *Filozofska istraživanja o suštini ljudske slobode i o predmetima koji su s tim povezani*, Moderna, Beograd, 1990
- 200) Šeling, Fridrih, *Filozofija slobode*, Plato, Beograd, 1998
- 201) Šeling, F.V.J., *Filozofija umetnosti*, BIGZ, 1989
- 202) Шеллинг, Ф.В.И., *О мировой душе*, Мисъл, Москва
- 203) Шлаермахер, *За религијуа*, ЛИК, София, 1994
- 204) Šlegel, Fridrih, *Ironija ljubavi*, Beograd, 1999
- 205) Шопенгауер, А., *О чейверояком корне закона осџаџочног основания*, Наука, Москва, 1993
- 206) Šopenhauer A., *Eristička dijalektika*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1985
- 207) Шопенхауер, А., *Еџика (философия на съџраданиеџо)*, Евразия, София, 1994
- 208) Шопенхауер, А., *Мейафизика леџоџ*, Beograd, 1926
- 209) Шопенхауер, А., *О религији*, И.Г. Гурѓевџ, Beograd-Sарајево, 1922
- 210) Šopenhauer, A., *O životnoj mudrosti*, Grafos, Beograd, 1987
- 211) Špengler, Oswald, *Propast Zapada* (I-IV), Književne novine, Beograd, 1989
- 212) Štirner, Max, *Jedini i njegovo vlasništvo*, Zagreb, 1976
- 213) Uberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie (seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts)*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, 1906
- 214) Üeberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I-V*, Berlin, 1928.
- 215) Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1920.

- 216) Volkelt, Johannes, *Arthur Schopenhauer*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1923
- 217) Волтер, *Филозофски речник*, Матица Српска, Нови Сад, 1990
- 218) Vuk Pavlović, Pavao, *Slikar u ontologičkome bogokazu Anselma Centerburijskog*
- 219) Windelband, W., *Von der Renaissance bis Kant*, Druck und Verlag von Breitkopf & Hartel, Leipzig, 1919.
- 220) Windelband, Wilhelm, *Povijest filozofije, I-II*, Naprijed, Zagreb, 1990
- 221) Wolff, Christian, *PHILOSOPHIA PRIMA sive ONTOLOGIA*, Georg Olms V., Hildesheim 1962
- 222) Žunjić, Slobodan, *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd, 1988
- 223) Žunjić, Slobodan, *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, 1984

СЛОВАРНИК ЗА ПСИХОЛОГИЈУ