

НАУЧНИ ДИСКУРС И ЈЕЗИК РАЗУМЕВАЊА СТВАРИ

(Идентификација и диферентни модуси поимања)

ἐνὸς δε ἐστὶ χρεῖα
(Лука, 10, 42)

Сажетак: У живом природном језику, из ког философски говор црпи своју егзистенцију, појмови настају кроз живи ток мисли и њихово искуство ствари. Утолико философско изражавање не приватизује језик, него његову употребу на мноштво различитих начина своди на саопштавање мисли о одређеном садржају. Процес разбијања античког јединства говора и мишљења на сферу исказа, мисли и ствари који је започет са стоичким лексематима, већ је у себи као јединствени логос носио упитност односа истоветности и разликовања по питању мишљења и бивствовања. Философски дискурс отада означава суспензивно јединство значења појмова, где се значајно помера однос суда према изразу као теорији суштине, а оно опет према разликовању смисла, чињенице и става. Међутим, дискурс идеје који је за философско наслеђе од Платона до Хегела значио јединство појма и реалности, у денотативном схватању језика као 'ознаке идеје' постаје сводив на менталну представу спољашњег, техничког изражавања, као објективног одражавања ствари. Логичка форма и садржај става као однос идентитета предмета и појма, током времена готово да су запали у физикализам, по коме би појмови и ставови требало да одговарају чињеницама у свету. Обим референције појмова далеко је шири према њиховим интензијама, будући да се екстензије одређују кроз класе одређеног броја објеката који га сачињавају. Сазнавање је одређено условима могућег искуства са којим се свет захвата, те чини садржај рефлексije конзистентности склопа суђења о свету појава и њихових суштина, на начин да философски појмови у разлученим обрисима могу да се мењају на разним равнима. Спекулативни став обједињава и њихову аналитичку са синтетичком димензијом, враћајући језички релативизам и бесконачни регрес са позитивистичког контекстуализма на (хегеловско) разумевање историјског и онтолошког утемељења у трагању за пореклом света и појма његове истине.

Кључне речи: логика и свет, језик и историја, значења појмова, техничко изражавање, спекулативни став

Наука је одувек показивала да од ње тек посредно може да буде неке користи. У свим историјским менама она манифестује да су прагматика и логика истраживања објашњавана кроз сазнајни однос према свету, као искуства ин-

телектуалног праксиса којим се обликује устројство достизаних становишта и заузимање ставова. Начелно заузимање ставова и корист од њих, могу да се процењују из више углова посматрања, тако да социјализација праксиса света живота у виду сазнања оног шта јесте и бива, у својој друштвено-историјској условљености, нужно потпада под хоризонт тумачења. Тај хоризонт показује животност форми и њихових интерпретација у одупирању идентификацијама појмовног мишљења, али исто тако бива мисаоно конкретизован као темељни оквир философског саморазумевања. Саморазумевање је прожето појмовима, а однос према свету који полази од хоризоната разумевања, и сам мора да се појми као друштвено-историјски условљен начином успостављања и разумевања смисла наше историчности у перспективи живљења живота. То је у сваком случају било немогуће без присуства знакова духа који су испољени у истрајности истраживања и држања за одређене теме из теологије и философије као исцрпљиване и усаглашаване са снагом захватања. Њихово пренебрегавање учинило је то, да епистематски ниво дискурса доспе и до оспореног пренебрегавања валидности самих форми излагања. Науке у школским формама су на овај или онај начин у последњим вековима покушале да измакну мисао позитивистичким приступом (и ускрате право на испитивање важења првостепених тврдњи), уводећи сасвим другачији мисао проверивости значаја истраживања (експериментални, егзистенцијално-емпиријски, анкетно-статистички итд.). Стога је извесна вирулентност која је избијала из намера философског духа или из самог крила логосности *логоса* као његовог *умног појма*, заправо добродошла критичност, која нуди прекорачења грубо емпиријских мерила и кумулативних позитивистичких застрањивања.

Застрањивања су оне негативности које се држе за потребне у руковођењима жељом, мада је сама довољност у њиховом задовољењу итекако спорна. Ми, додуше, имамо слободну вољу која нас првостепено одређује, али исто тако располажемо и са гомилом страних менталитетних инсталација које нас просто облепљују и ту вољу пригушују, тако да на крају њена улога у реалности егзистенције може да се разуме пре као нешто контрапозитивно, као умски негативитет или критички отпор, неголи као арбитар непосредности воље / телема / и вољења /еротасис/. Из еротасиса (тежње испитивању) исходи и телема (излагање према сврси, вољност) у обележју првостепене слободе воље као беспочетна чиста воља, или као оно једно које је потребно да би све од хтења и произвољевања доспело у првобитни склад.¹ Из-вољење, хтење које се кон-

¹ Слобода воље се на тај начин у угалитаризму претвара у причин, али чим човек може нешто да *жели* или *не жели*, или да *жели једну* а не *другу* ствар, ту је његова слободна воља очигледно укључена. Чак и када се жеља узима у ширем смислу, где скоро све спада у жеље (јер човек може желети *то*, *ово*, *оно*, безброј конкретних ствари), све су те жеље, опет, само испољење много шире *воље*. Човек по старијој слободи одређује своју *жељу* и тако достиже властиту *срећу*. Одличне аргументе у прилог овој тези дао је Томислав Новаковић: „Нужне потребе су ствар биолошког одржања, док душевне, духовне, иду много пре из наше слободе. А првостепени ужитак који му најпре доноси срећу, свакако је када између свих понуђених ствари добије по својој вољи баш ону *жељену*, када, слободним избором жеља слуша првостепену *вољу*, а не воља

кретизовано показује или обликује као намера, што носи свој јасан статус хре-
матистичке интенционалности или окоснице користи кроз нагнућа, показује
се као изузетна душевна сила, којој су у новије време Кант и Хегел поклонили
изузетну пажњу. Али, философија је овој сили корисног по вољу поклањала
пажњу још од својих првих почетака, мада не на касније уобичајаван начин. У
Парменидовој поеми *О природи*, у 6. фрагменту према Дилс-Кранцовой номен-
клатури, можемо да прочитамо:

„χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τῆ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σῆ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σῆ ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴρω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται,
δίκρανοι...“²

Прва реч стиха – *χρῆ* – изражава оно што је корисно, па је то оно са чиме
се здружује и оно што је потребно и ваљано. Могло би да се каже и како је
корисно по живот да се говори и мисли како је бивствовање оспособљено да
буде (а да ништа није), па отуда сеже налог да се на небивствовање не мисли,
јер је некорисно и припада главињањима смртника који по својим двоглавим
увидима измишљајући лутају. Ако је по њему целина бивствовања истоветност
мишљења и бивствовања, то двоје као једна истина сама, поставља се сасвим
умесно питање, како је онда уопште и могуће нешто такво као свет привида.
Постоји ли сам тај привид у целини бивствовања или је он независан и изван
те целине? Будући да за Парменида само бивствовање јесте, а небивствовање
није, тада се привиду ускраћује могућност постојања, јер је подела на исти-

пуку *жељу*. Тачније, када нешто пре, за време и после *жеље* у *потпуности одговара човековој*
вољи, онда се каже да он то *воли*. Суштина наше среће управо јесте да желимо оно што *волимо*
(што по својој слободној вољи хоћемо), а несреће да уображавамо да хоћемо (волимо), оно што
само *желимо*. То је потпуно супротно од онога што тврди Мил – да је наша воља (оно што
волимо) само уображење да желимо оно што *хоћемо*, уместо да волимо (хоћемо) оно што желимо
и да конкретна жеља и првостепено желети (ја *желим*) стоји пре фиктивне чисте воље и старијег
волети (ја волим). /На пример, иако човек може имати *жељу* ка многим женама, он тражи баш
ону конкретну жену коју не само жели, него из своје слободне воље *воли*, док жељу ка другима
женама схвата као уображење да воли оно што *жели*, уместо да жели оно што *воли*. И управо
се та чиста воља да жели оно што из своје слободне воље воли претпоставља у основи брака.
Само из чисте воље и старијег волети, *пре, за време и после сваке жеље* старије синтетичке
основе пре сваке жеље која се не може свести на ниједну конкретну жељу, човек може све своје
жеље, ужитке, задовољства селектовати ка целовитој срећи.“ (Томислав Новаковић, 2013, Етика
и Политика, Београд: Дезире, стр. 34–35).

² Према је Дубравко Шкиљан почео превод овог фрагмента са – ’Нужно је...’ (Hermann Diels,
1983, *Presokratovci, fragmenti*, Zagreb: Naprijed, str. 209), засигурно је филолошки оправданије и
мисаоно сувислије – корисно је, потребно или ваљано је:

„Ваља говорити и мислити да /је дато, присутно/ опстаје биће: јер бити јесте,
а ништа пак није; ја ти налажем да о томе просудиш.
Јер те од тог првог пута истраживања <ограђујем>,
затим даље од онога на коме смртници што ништа не знају
измишљају, двоглави...“

ну и привид таква да искључује сваку саморазумљивост, подразумевајући и дуалистично самоускрађивање у повлачењу отправљеног као деактуализацију присуства. Тај пут знања на коме се открива бивствовање води кроз мишљење, па $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ значи имати мисаоно опажање бивствујућег надавања или оног што се пазу у пажљивом разабрању. Мишљење просто припада бивствовању, тако да с обзиром на могући привид изражава двосмисленост или удвајање, али не разабере било шта, него оно што је присутно у свом присуствовању (фр. VI, $\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$). О изворној логици Парменид мисли као о сасвим специфичном говору који поседује властиту закономерност, тј. казивање које допушта да се ствар открива кроз сабируће окриље у којем сјаји бивствовање оног што је присутно у свом присуствовању, чему припада мишљење кроз захтевно изношење на видело. Отуда: „... $\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ “³ – од мишљења зависи како се јесте, јер оно отправља присуство бивствовања у постојању далеко од мњења смртника. Мишљење тако није изражено у оног што је изговорено или написано, нити у фонетском систему нити у семантичким кодификацијама, него у бивствовању, у удвојености присуствовања присуствујућег. Стога је онда за Парменида и сасвим белодана изрека – исто је пажња разабрања и присуствовање присутног тј. бивствовање (фр. 3), где је биће као непосредна датост постојећег или ипостаза бивствовања (супстанција/подупирућа суштина), тј. као састав и сопство оног што јесте и бива, управо оно што није привид. Мислити супротно томе, напросто је по њему некорисно, мада има неке вајде и од осмишљавања њему супростављеног философирања.

Код Хераклита сукоб вредности и оно што се држи драгоценим, имају своју другачије постављену динамику корисности, схваћену као борбеност и непосустајање (фр. В.80): „Ваља знати да је рат општи, и да је правда – завада, те да све бива на основу раздора, те да тако треба да буде“. Чегрст и завада као правда, а рат као нешто универзално, зар у томе не би могла, гледано из психолошког угла, да се констатује притајена или хронична избежљивост? Не, то је мисао самоудубљена у саме основе појава ствари и подразумева катавасију до носећих покрета из дубине који, ако се не апострофирају, иначе измичу мисаоном пажњу. Спор се јавља у самом корену живота или у утемељивости темеља бивствовања као природа која у себи љуби оно скривено. Прикритост као изворна чегрст са откривеним и откривањем подразумева границе до којих сазнања могу да допру кроз „плаћање одређених цена“ или – будући да је етос човеку надареност или позиција полубожанског (енергосвесног) бића, тај положај недовршености вазда захтева напор, улагање енергија, вољу за оним што је у волитивним актима вољено као унутрашњу сврху која покреће и изазива сучељавања и сударе избијајући на видело у процесу задобијања знања која ослобађају. Живот који Хераклит препоручује јесте ратнички и борбен

³ Парменид, фр. 3., „ – јер исто је пак оно мислити и бити.“ (‘...јер оно исто је /оспособљено/ да мисли, те и да буде’; ‘...јер оно исто да се мисли је /отправља/ као и бити’) (упореди Диелс, Херман, 1983, *Пресократовци I,II*, Загреб: Напријед, стр. 208 – „... јер исто је мислити као и бити“).

живот, онај који показује вољу истрајношћу и подршком намери као својеврсну 'инверзну вољу' која свој налог добија у логици бивствовања као сабирању до збирајуће збраности космичког окриља.

Космос настаје и пропада, по Хераклиту, а највероватнија мера која даје ритам таквог догађања јесу временске екстазе, тј. оно што време собом носи као светски поредак коме се одређује мера паљења и гашења од исконског огња. Тај исконски огањ као вечно живући покреће ствари нагонећи их на борбу и непосуштање, кроз искуство изазивања и опаливања, као проузроковања сазревања и превазилажења спорних ствари. Из ватре-времена настају ствари као што из емпиријске ватре настаје дим, пламен и жар као очигледност сјаја и топлотне енергије. Ствари, опет, у ватри сагоревају, те јој доносе „храну“ као претпоставку за стварање енергије која се из ње исијава горењем. Утолико су размене и преображаји као облици „храњења“ сасвим евидентни почев од начелног исказа (фр. В.90): „Све се мења за ватру и ватра за све, исто онако као роба за злато и злато за робу“.⁴ Ако директно уочавање противречности посредно наговештава неку логичку парализу, то још ништа не говори о неодрживости увида, већ о ширини и дубини претпоставки на којима почивају и могу да се усагласе тек са увођењем оне невидљиве хармоније која је јача од видљиве. Она се показује и као гносеолошки фактицитет у коме сазнање управљања, крмањења или дубинске намере духа има највиши ранг одношења према јединству стварности (фр. В.41): „Само је једно мудро: имати сазнање како све, до појединости, бива управљано“. То сазнање је и само огњеног порекла, то је светска, бескрајна мисао као космичка свест која избавља од потонућа у привиде, јер ватра ће кад дође све шчепати и осудити, а правда ће већ умети да шчепа и осуди коваче и сведоке лажи. Знање намере, знање о зрачењима огњених схватања (епохалности или бивствовања у временовању свог времена) која зраче на велико, о томе одакле је издата команда и шта она претпоставља, тј. како исконска ватра или оно што енергетизује временитост времена као топлина и осветљавање, кибернетички наступа у космосу, јесте највише знање по Хераклиту. Ковитлаци су циклички, а правци савијања су ту по исцрпљивањима путања.

Сазнање како све бива управљано више као да не може да стане ни у какве индексијације бића или њихове категоризујуће пописе, него непосредније

⁴ Ову метафору свераменске вредности злата користи и Платон, барем оним делом који супстрат златног не доводи у питање, па је према Аристотелу – „ипак како тврди (Платон) најтачније рећи да сваки (златан предмет) јесте злато.“, Ар., *О настајању и пропадању*, 329^a21 (према: Aristotle, 1965, *On sophistical refutations, On coming to be and passing away*, transl. E. S. Forster, Cambridge, Massachusetts). Ватра се преображава да би отпочивала (фр. В.84а), а „природа љуби оно у себи скривено“, тј. крајња генеза ствари обично остаје скривена (фр. В.123). Ово би могао да буде и историјски најзначајнији фрагмент, јер се природа појми из карактера љубави и карактеристике скривености, тј. порекло ствари је тек кроз љубав докучиво као самоскривање, што истовремено значи и упутство за налажење на правом путу истраживања. Почетак бивствујућих ствари, колико год се загледао и расветљавао остаје скривен ударајући белег порекла. Чак и меркантилно, као и сликовито онтичко поређење има и свој естетски повишен ниво метафоре размењивања у фр. В.7: „Када би све ствари постале дим, ноздрве би их распознале“.

пријања за оно што исконски јесте, уз сабрано окриље бивствовања о којем разабире немо знање. Са изреком „истражио сам самог себе“, могуће је да је Хераклит желео да сведочи на властитом примеру о границама сазнања, те да тиме наговести како логос бивствовања као свима заједнички носи „невидљиву хармонију“ која се показује у окршајима и преовладавајућем карактеру закономерне снаге важења као „јача“ – победоносна. У том смислу крајњи домет ове архајске метафизике као да се крије у врхунској двозначности и темељној неодређивости: „Врховни, чије је пророчиште у Делфима, нити шта казује, нити шта крије, него знамења даје.“ (фр. В.93). Тако се може условно рећи да људи који су „сагорели“ постају након смрти божански, јер су се прожели исконским огњем и уздигли на небеске равни великих ратника бивствовања. Невидљива хармонија влада над космичким правилом да је рат отац свему и свему краљ, те да у свим променама из хаоса који поништава сваку логичност поново успоставља логику усклађивања, што је заиста мера првобитне дубине или да „тако дубок логос има“.

Корист од овако виђене природе логике бивствовања је таква, да поразумева напуштање обичне свести и људског стања које значи бивствену произвољност (супстанцијалног аспекта, ипостазног, сопства личности), захтевајући да се онај који трага за исконском мудрошћу нађе у пред-егоистичној ситуацији, у усклађености са суштаством или консупстанцијалним назначењима. Људски его је другоразредна карактеристика човека, а достизање сагласности са логосом бивствовања захтева и његово потискивање на другу линију и постајање одвојеним и непристрасним, да би се хомологизовао са општим логосом. То да природа или оно израстајуће у слагању око тога да је све Једно, као суштинско обележје има, каже Хераклит (фр. 30 Д/К), да вазда бивствује „бејаше увек и јесте и биће“, а дато је по присутности временитог карактера који подразумева такву трајност, што с једне стране укида могућност настајања и пропадања, као време које уништава – изнутра га надилазећи, а с друге стране указује на непрекидност истоветности у самом бивствовању као ономе што јесте и бива. Само суштаство природе открива се из њеног скупљачког окриља или логике која је вазда онтологика бивствовања као казивање јединства стварности у свему што јесте. У томе, космос је израз стања целине природе и њеног посебног смисла, а рат у њему закономерност руковођена поковавањем логици невидљиве ускладивости која износи све феномене егзистенције у примордијалним склоповима појављивања, отуда и значајан темељни увид и даље важи:

„Не мене, него *логос* (зборење, сабрано окриље нужности)
слушајући, мудро је сложити се да све јесте једно.“

У том смислу саопштавање или информација поседује онај растер који показује да је језички однос према свету неизбежно нејасан и до краја неодређен, као и неисцрпан у покривеношћу иманентном општошћу и појединачним стварима које у себи носе акумулацију субјективно наталожених историјских значења. То да је нечем допуштено да буде, да је отправљено у самоскривености пружања као оно што јесте у својој присутности, то и називамо бивствујућим бићем или оним што се појављује у пуштању присуствовања.

Свакако да оно онда има и иманентну сврсисходност, по којој је дата слободна воља, а да не може да се сведе на пуку корист или сензационисану жељу. Првенство пред њом има вољност одлучивања и делања, што подразумева општећи разум коме као мери идејних парадигми није потребан садржај опажања, да би установљавао критеријуме валидности корисног и жељеног.

Могуће је рећи да утилитарна корист полази од могуће производње оштећења, негирајући принципијелност философских засада традиционалног дискурса, али да без опозивања те негативности није могуће надокнадити ону штету која се шири по просторима интелектуалног сиромаштва коју такво хоризонтално поравнавање иза себе оставља. Такође, у погледу карактера појединачне идентификације, свака ствар се разликује од свог појма у склопу других ствари у смислу начелне језичке неподударности значења, тј. у смислу 'референцијалне замрачености' (Квајн, Адорно). Свако је разумевање у том смислу облик тумачења који подразумева разилажење, успостављајући и облик нераздевања који разлике не уочава суштински, тако да је рефлексивна на нераздевање чини комплексном у њеном садржају и захтева разрешавање у узајамности расправе, у којој мора да се узме у обзир зависност разумевања појединца од властитог склопа истумачивања ствари. Егзистенција као таква није сама непосредност бића, него је ствар посредовања са разликом која захтева продубљену анализу склопова значења поиманог.⁵ Светска историја у том смислу јесте спекулативно држање у рефлексивама начина присуства ствари у догађањима, одајућим догађањима из бивствовања који га уобличавају. Не мора да значи да су наши стандарди рационалности или логичности мерила значења појмова, заиста разложно утемељени или разумни, али испуњавање услова ваљаности исказивања који обухватају истинитост, исправност и искреност и разликује типове дискурса према ситуацијама.

Пружање разлога или 'давање разумних одговора' је стара Платонова норма по којој се полагају рачуни о ономе што се тврди, тј. заступа аргументациони оквир у коме се формулишу захтеви за важењем, па је то и обавезујући услов употребе философског језика који се понаша према добрим разлозима. Природа појединих захтева за важењем је различита, тако да они подлежу критици и допуштају навођење бољих разлога од наведених, са којима се претресају услови ваљаности исказа кроз консталацију мере њихове ваљаности, да би се достигло оправдавање основа нашег знања, тј. оправдање заснивајућих претпоставки које то знање омогућавају.⁶

⁵ Оно што чини очигледну разлику према ствари философије јесте као ствар резултата и смисао бављења. Али, шта је та ствар на крају, као ствар философије? У другом тому своје *Науке логике* Хегел за њу каже следеће: „Ствар се разликује од своје егзистенције, као што се нешто може разликовати од његовога бића. Ствар и оно што егзистира јесу непосредно једно те исто. Али, пошто егзистенција није прва непосредност бића, већ сама по себи има моменат посредовања, то њена одредба као ствари и разликовање обеју није неки прелаз, већ заправо нека анализа, те егзистенција као таква садржи само то разликовање у моменту свог посредовања, разлику између ствари по себи и спољашње егзистенције.“ (Хегел, Г. В. Ф. (1976–1979): *Наука логике* I–III, прев. Бгд., (Н. Поповић); *Том I*, стр. 97).

⁶ Обесмишљавање философског дискурса у том смислу је потцењивачко, јер се у 'надуваној

Платонова рана супростављања паганској грчкој природној теологији из аспекта етоса човека, имала су своје последице и по поимање смисла епистематике и карактера меродавности закључивања о тим хоризонтима бивствовања. Код њега математичка астрономија претпоставља и да су звезде богови које покреће светска душа (са „властитом топлином“), те да су душе богова умне, а да су умна кретања кружна. Душа света се кружно креће према самој себи (*Тимај*, 37а), покрећући као самопокретна читав видљиви космос. Говор душе света не дешава се у подручју оглашавања, ни у једном конкретно људском језику („мишљење и говор су исто“, *Софист*, 263е), а тај говор и не можемо да схватимо као онај који подразумева гласовно изрицање мишљења, будући да она располаже логиком без речи, немуштим језиком или немим знањем: „говори целокупним својим кретањем.“ (*Тим.*, 37б). Њен говор исказује: „у односу на шта, на који начин, како и када се дешава да нешто нечему буде једнако, односно од чега различито, како у области оног што настаје, тако и у односу на оно што је увек исто.“ (*Тим.*, 37б). Њен говор је истинит и без оглашавања, јер је: „ношен без звука и одјека унутар онога што се само од себе креће“ (*Тим.*, 37б), а за њега важи и да је: „говор једнако истинит и када се односи на различито, како у области оног што настаје тако и у односу на оно што је увек исто.“ (*Тим.*, 37б). Колико год да се с једне стране оно што је безусловно држало с ону страну свеколиког бивства, а тиме и мишљења, између света чистих облика и физикалног постојања уноси се појам животне снаге оличен у светској души која показује прелаз на изведено бивствовање. Телесни свет и његово постојање тако више нису тек неко просто небиће, већ оно што у датим склоповима или констелацијама чини јединство идеје и деоништво на истини. Издвајање појединачности је дело аналитичке потребе занемаривања живе целине природности природе, па низ разноликих појава могу да се сагледају како се изнутра из себе крећу ка заједничкој великој сврси и у њој налазе своје шире јединство. Условљеност свих делова свемира (видљивог и невидљивог из положаја усмерено васпитане чулности и одговарајуће регистроване обичне свести), тако је светском душом оживљена целовитост, а раздвојени моменти се тиме само приметно показују омогућени баш тиме што су делови једне исте надређене животне повезаности.⁷

метафорологији апстракција⁷ које занемарују појединачну конкретност, очитује 'логички растер' по коме се оне виде као сублимисане конотације преобразжених чулних значења. То су позиције наивног реализма, па је оптуживање за тзв. 'метафизичку огрезлост у метафорама' такође нешто што подразумева и адекватност дискурзивне суспензије значења, на чему је и Аристотел успоставио компетенцију ваљаности философског језика који тек и доспева до стања схватања ствари путем овладавања метафоризацијама (упореди одличну студију – Милан Узелац, 2011, *Практична феноменологија*, Вршац: Висока струковна школа за образовање васпитача).

⁷ Алфред Едвардс Тејлор овакву органску природну везу која анимистички одише питагорејским хилозоизмом, доживео је као повесни допринос који само средиште учења о космосу и свему што јесте оставља празним: „Будући да је једно од имена добијено од оних питагорејаца који су веровали у 'централни огањ' за њих био светлосни Διὸς φουλᾶκη, то се види по *Критицином* мишљењу који се окреће тој астрономској доктрини. *Тимеј*, као што смо видели, чини

Логика бивствовања која претпоставља то мишљење и казивање без оглашавања из унутрашње тишине, претпоставља и да може да дође до тога, да се: „у души појави светло као запаљено од искре која одскочи, и онда саму себе уздржава“ (*Седмо писмо*, 341д), и кроз то се изједначава са оним од чега је начињена, тј. са садржајем душе света, задобијајући својства и моћи власти-тог искона. Оно што је неочекивано и непредвидиво јесу увиди који наступају код петог степена сазнавања који се показују другачијом синтаксом, непреводивом у категорије изражаване неким конкретним језиком. Појмовни растер је с тиме уочен већ у зрелој антици и наглашено је акцептиран и касније. Имена и ствари се налазе у односу семантичког дуализма означитеља и означеног ('signans-a' и 'signatum-a'), а њихов идентитет се успоставља захватањем суштине ствари у дефиницији која разјашњава њен појам. Разјашњење философске метафоричности збива се *идентификацијом* категорија језика и категорија бића, где се догађа пренос значења имена са рода на врсту, са врсте на род, са врсте на врсту, као и кроз сразмере њихових међусобних односа. Када се аналогија (сразмера) потпуно лексикализује, метафоричност на основу сличности прелази у рутинску употребу на основу изведене изоморфности, истовремено трошећи сазнајну снагу, а и губећи иновативну функцију. Метафоричке јединице значења тако одређују и границе полисемије коју философија суспендује у неконтролисаним распрскавањима значења, па се са тиме ипак не суспреже сасвим дивљање дисеминације, јер лексикологија форми сразмера или аналогиности појмова подразумева 'остатке', или оно што остаје у резидууму неухватљивости и непредвидивости ('око душе', 'књига природе', 'кућа бивствовања' итд.), несводивом на денотативне, екстензионе димензије значења у језику. Како философски речник подразумева систем кодификујућих еквиваленција, те дословну дефинисаност која значи усклађену синонимност значења израза, довођених до све прецизније једнозначности, то са друге стране опет не деструише артикулацију искуства мишљења и изградњу појмова.

У чему се огледа корист тог 'вишка значења' знакова идејности у појмовима? Зашто се тај вишак просто не одстрани, како би остала у вези са тим стварима тзв. 'чиста ситуација'? То није ни добро ни корисно стога што процес претварања метафоричких фигура језика у појмове није коначан, тако да је тај процес изручен непосредности противречних становишта који уздрмавају изграђене поретке појмова у распоређености средишњих и периферних значења. Тај интелектуални потрес можда је од свих у новијој философији понајвише проживео Хегел, повлачећи крајње консеквенце из таквог увида, измештајући философску позицију са универзалне датости бића и историје као израза тзв. 'онтологије присутности' на активног чиниоца стања

'центар празним'." (Alfred Edwards Taylor, *Plato: The Man and his Work*, London, 1966, p. 462). Неименованост може да буде и преименост или привидно празно. Било да кажемо Демијург, Отац и Творац или Бог (као Платон), или Зевс чувар или Велики Дух, именовали смо конкретним језиком заправо нешто што тим истим језиком не можемо суштински да објаснимо, јер нас у томе ометају његова тврдо омеђена синтактичка правила по техничкој рационалности аналогија.

ствари у тој присутности који рефлексивно самоукидање максимализма универзалних важења суспендује на важења по себи и за нас, отварајући апсолутни хоризонт мисаоно самосвесног бића с обзиром на истину по себи и за себе. Могло би се рећи да та укидања посредовања која су ствари и поставиле значе оно његово чувено критичко становиште 'уознавања са знањем' где се негирају негативности као посредоване непосредности постојећих ствари, превазилазе очигледне противречности у идентификацијама кроз рад самог појма, или делује умно нудећи излаз за окоштавање мишљења кроз проналажења тзв. 'кориснијих метафора'.

Овакав смисао '*корисности*' који своју утилитарну вредност налази унутар научног дискурса, заправо је хеуристички смисао који води ум у преотварању хоризоната виђења значења ствари, до ступања на тле изворнијег становишта или заузимања бољег става. Схема истрошености метафоре коју су многи аналитичари претпостављали, не оставља места појму да почива на животности преноса који не завршава на дословности преноса у значење са којим се успоставља, него и даље остаје у напетости разлике оса значења. Кретање појма, на коме је Хегел истрајавао, управо обележава овај унутрашњи захтев његове рецентности, за коју је синоним његова 'рефлексија у себе' или самоудубљивање које вишесмислености своди на значења најприближнија изворном, очувавајући тако и јединство значења самих речи. Фиксација у дисеминативној једнозначности која разбија претпостављено јединство значења, ипак је и сама суспензивна, будући да се у самом обичном језику развила одређена метафизика по линији појмовних кодова који су по свом пореклу и сами метафорички. У томе је најзначајнија она историјско-проблемска основа која носи метафорична обележја у вези са пореклом појмова (Бог, идеја, ауторитет ума, морални закон, слобода мишљења) у дејствима различите динамике, дакле опет '*корисних*' сугестија. Та '*корисност*' потиче од не-објективних искустава као чулне стране предметности објеката субјект-објективних релација стварности, уједно отварајући читав тај хоризонт значења. Без тога, изражавање искуства у појму би се укрутило и сам пренос значења окаменио у лексикализовањима обичних или текућих значења речи, а мисао би остала заточена у репетиторијуму чињеница и потврђивања њихових значењских вредности. Појмовни схематизам је похрањен у самим основама језика и представља услов његове комуникативности, јер је она незамислива без растварања разлика у јединству, као и језичких аналогија у идентитет кроз игру сличности између идентитета и разлике, његовог етимолошког богатства као језгра и оквира значења у назначавану.⁸ То можемо да покажемо на примеру философа који у историји слови за мрачног, и чији је реноме покушао у старини да одбрани Сократ, казујући да би за оно што није разумео био потребан и делски ронилац, да би заронио до дна, а према коме је и Хегел имао став највећег уважавања. Почетак бивствујућих ствари, колико год се загледао и расветљавао остаје скри-

⁸ Paul Ricoeur, *Ziva metafora*, Zagreb: Globus, 1974, str. 112 (*La Metaphore Vive*, Paris, 1975, p. 311).

вен ударајући белег порекла: „*Очи и уши су људима рђави сведоци ако имају варварске душе*“ (фр. В107). Његово поверење у људске сазнајне моћи и иначе је минимално јер држи да у област мњења спадају сазнања која најпозданији човек стиче и поседује, да људска природа и нема сазнања док божанска има; за нагађања тврди – то је падавица, па ипак већина божанских ствари измиче сазнању због неверовања да то можемо сазнати: „*Ако се човек не нада, неће наћи ненадано, јер је оно неналажљиво и неприступачно.*“ (фр. В18). У том смислу ваља навести и мурдост из другог стуба европске културе, поред античког, која на симболичан начин представља оно што је у предности као потребно и корисно: „А Марта се заузела да га што боље послужи, и приступивши му рече: Господе, зар ти не мариш што ме сестра моја остави саму да служим? Реци јој, дакле, да ми помогне. А Исус, одговарајући рече јој: Марта, Марта, бринеш се и узнемираваш за много, а само је једно потребно /*ἐνὸς δὲ ἐστὶ χρεῖα*/. Али је Марија добри дио изабрала који јој се неће одузети.“⁹ Оно што је потребно и корисно има удела у добру, а Господ Добро само удељује према правичним заслугама које нама могу, али и не морају да остану скривене. Упозоравање на то да светлост коју изабиремо не буде тама има управо карактер усмеравања на реч и њена значења која покривају садржаје које претпоставља. У држању до њих ми разабиремо ствари и стичемо њихова одређења кроз пажњу и искуствовање, како би нам се разоткриле у јасном светлу. Бистрина ока (Фихте) у баченом светлу ствари и овде је пресудна за поимање карактера истине и истинскости. И Хегел је узнастојао да саветује како није баш најмудрије не обраћати пажњу на друго и другачије, упозоравајући шта је потребно: „... потребно је да је човек изнад своје властите противречности уместо да је због ње огорчен и несрећан, потребне су блаженост и срећа субјективности, која сигурна у себе саму може да поднесе поништење својих циљева и њиховог реализовања. Крути разум је најмање способан за то управо у оним приликама у којима је по своме понашању другима смешан у највећем степену.“¹⁰ Динамика у разумевању и окретност у брзом схватању властитих промашаја су услови за стицање оног мисаоног искуства које нас неће чинити пуким инацијама или произвољним повлађивачима извољевању или ’личним ћефовима’. Промена идентитета на неки начин релативизује ствари у оквиру више целине, јер ово друго, променивши се постаје оно прво, и обратно, оно прво, променивши се ово друго. О томе да то човек може да превазиђе у логосу, те да му је таква врста улажења у непосредност сазнања могућа, сведочи и Хераклитов фрагмент бр. 26, која се сасвим слаже са јеванђеоским условом осветљавања телесности и бића као таквог: „Ноћу, кад му се угаси очњи вид, човек ипак додирује светлост. Иако жив додирује он у сну мртваца, будан – додирује спавача“. Додир са светлосним карактером бивствовања који омогућава сазнавање,

⁹ НОВИ ЗАВЈЕТ Господа нашега Исуса Христа, превео Вук Стефановић Караџић, Библијско друштво Београд, 1981; Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, Γεθεωνίται, Αθηναί, [σ.α.]: *Јеванђеље по Луки*, 10, 40–42.

¹⁰ Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Естетика* III, Београд: БИГЗ, 1986⁴, стр. 606.

омогућава и да човек буде будан и располаже са знањем о спавајућем, живом и мртвом, јер се те димензије другачијих енергетских поља које је премештање пажње запалило, сасвим другачије и виде по прикупљању видова сјајева светла.¹¹ Никаква светлост Велзевува коју је давно потегла фарисејска сумња на Богочовека Исуса Христа, да би објаснила изгон демонских страсти и сила које опседају човека, или искушавање знацима са неба,¹² није ту чак ни посредујући упијач значења двоумица, јер неподељена склоност некорисном и непотребном самосатанизује празну доколицу, неодмеравану произвољност и сезоне трпљења за распојасаност и бахатости. Човек ваља да буде заузет настојањима да зацели своју бићевитост, да употпуни оно што му је заиста начелно корисно, те да му припадне онај самоотуђујући а богосличћи удео њега самога од исконске целине напросто. Тек логосно сабран и осветљен тај удео се успоставља као део апсолутно постојеће целине и мишљење о њему је најпречи задатак сваког појединца. Оно што је ту потребно, ступање је на раван светске историје интерактивног социјалног бивствовања, па је управо то и корисно, а такође и важна препорука за понашање философа у философирању која, може се рећи, важи и кроз читаву историју.

Литература

- Taylor, A. E. (1966). *Plato: The Man and his Work*. London.
- Aristotle. (1965). *On sophistical refutations, On coming to be and passing away*, transl. E. S. Forster, Cambridge, Massachusetts
- Diels, H. (1983). *Presokratovci, fragmenti*. Zagreb: Naprijed
- Новаковић, Т. (2013). *Етика и Политика*. Београд: Дезире.
- Platonis Opera* (1976–1978), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet,
- Oxonii - Т. 4.: *Respublica* (Država); *Timaeus* (Timej), (Platon, 1981, *Timaj*, Beograd: NIRO Mladost).
- Plato in twelve volumes*. (1975). Vol. IX - *Timaeus ...Epistles*; with an english translation by R. G. Bury, Cambridge; Masschusetts
- Ricoeur, P. (1975). *Živa metafora*. Zagreb: Globus (La Metaphore Vive, Paris, 1974).

¹¹ „Нико пак не меће запаљену свјетилку на скривено мјесто, нити под суд, него на свјећњак, да виде свјетлост они који улазе. Свјетилка тијелу је око. Ако, дакле, око твоје буде здраво, и све тијело твоје биће свијетло; ако ли око твоје буде кварно, и тијело ће твоје бити тамно. Пази, дакле, да свијетлост која је у теби не буде тама.“ (*Јеванђеље по Луки*, 11, 34–36).

¹² „А неки од њих рекоше: Помоћу Веелзевула, кнеза демонскога, изгони демоне. А други кушајући га искаху од њега знак са неба. А он знајући помисли њихове рече им: Свако царство које се раздијели само у себи, опустјеће, и дом који се раздијели сам у себи пропаће... Који није са мнош, против мене је; и који не сабира са мнош, расипа.“ (*Јеванђеље по Луки*, 10, 15–23). Лицемерна пракса где се са туђим рукама хвата за врело гвожђе има и осуду: „Тешко вама законцима што узесте кључ од /са/знања: сами не уђосте, а оне који би ушли, спречисте“ (*Јеванђеље по Луки*, 11, 52).

Хегел, Г. В. Ф. (1976–1979). *Наука логике* I–III, прев. Бгд., (Н. Поповић).

Хегел, Г. В. Ф. (1986⁴). *Естетика* III. Београд: БИГЗ (Н. Поповић).

Узелац, М. (2011) *Практична феноменологија*. Вршац: Висока струковна школа за образовање васпитача.

НОВИ ЗАВЈЕТ Господа нашега Исуса Христа, превео Вук Стефановић Караџић. (1981). Библијско друштво Београд. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, Γεθεονίται, Αθηναί, [σ.α.]

Aleksandar M. Petrović

SCIENCE DISCOURSUS AND A LANGUAGE OF UNDERSTANDING THE THINGS

(Identification in a differences of the modi of conceptualization)

Summary: In the live natural language, from which a philosophical speech issued his existence, concepts comes to be throw live streaming of thinking and by them experience of a things. On that way philosophical expresion couldn't make private the language, sed his use on a manyfold ways suspending on a informing of means about some contents. Process of the break up a antique unity in speech and thinking on a sphaere of utterance, thinks and things, started with a stoical lexemata, in himself was carried as a unique logos questionable relationship of a same and a different make an issue over thinking and being. Philosophical discourse from that time signified suspending unit of a connotation of a concepts, and there is significant mouving relationship of a judgment to the utterance as a theory of substance, and she again to the differentiation of a sence, fact and statement. But, discourse of idea, who from the Plato to the Hegel means unity of the concept and reality, in a denotative understanding of language as a 'sign of idea', incomes suspensible on a mental mark of the outside repraesentation, technical expresion, as a objective reflection of things. Logical form and content of the statement, as a relationship of a identity of subject and apparence, by the time falls into phisicalism enough, by who the concepts and statements means to be adequate to the facts in the world. Extent (volume) of reference of concepts is more ladge by them untensions, because extensions are definiated by the classes of the some numbers of objects who are maken themselves. Knowledge is definiated by the conditions of a possible experience with what the world is scoop up, and makes the content of a reflexive consistent of constellation in judge about the world of apparences and then substances, on the way that philosophical concepts in a different shapes may be fluctuable on a different levels. Speculative statement make unit with them analytical and in the same time synthetical dimension, comes back the language relativism and infinitable regression from the positivistical contextualism on the (hegelian) understanding of historical and onthological foundation, in a investigatings of genesis of the world and a concept of his truth.