

JEAN-LUC MARION AND THE
PHENOMENOLOGY OF GIVENNESS

ŽAN-LIK MARION I FENOMENOLOGIJA DAVANJA

II

Edited by Mark Losoncz

Introductory Note

Temat je osmišljen sa ciljem da ponudi niz perspektiva koje bi osvetlile filozofiju Žana-Lika Mariona, sa posebnim osvrtom na njegovu fenomenologiju. Neposredni povod za ovaj temat je Marionovo gostovanje u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju 4-5. decembra 2015. godine. Pored Marionovog predavanja *Granice fenomenalnosti* objavljujemo i transkript seminara koji je posvećen njegovoj knjizi *Erotski fenomen*. Nadalje, tekst Klaudije Serban se usredsređuje na Marionov odnos prema Dekartovoj filozofiji tela, a Igor Krtolica analizira status jezika u fenomenologiji erotskog fenomena. Intervju Mark Lošonca sa Marionom pod naslovom *Donation, tradition et interprétation (Davanje, tradicija i interpretacija)* bazira se na razgovoru koji je vođen aprila 2014. godine u Parizu.

Žan-Lik Marion, rođen 1946. godine, član je Francuske Akademije i počasni je profesor na Univerzitetu Pariz-Sorbona. Marion predaje i na Univerzitetu u Čikagu i rukovodilac je Dominikanske katedre Dibarl na Katoličkom univerzitetu u Parizu. Objavio je brojne knjige o Dekartu, fenomenologiji i teologiji (između ostalog, *Dieu sans l'être* [1982], *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie cartésienne* [1986], *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* [1989], *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [1997], *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin* [2008]). Marionova filozofija se može shvatiti i kao radikalizacija fenomenološkog načela „Ka samim stvarima!“. U svojoj filozofiji davanja (*donation*) Marion zaključuje da dosadašnje fenomenologije nisu u dovoljnoj meri uspele da zahvate način na koji nam se daju oni fenomeni (primera radi: vreme, lice, ljubav ili smrt) koji se ne mogu svesti na našu subjektivnost. U tom smislu se može reći da se osnovna namera Marionove filozofije sastoji u tome da se ostane veran bogatstvu iskustva koje nužno prevazilazi kapacitete čoveka. Marion iz ove perspektive reinterpretira klasične filozofske autore (Avgustin, Anselm, Toma Akvinski, Dekart, Spinoza...), ali je zahvaljujući takvoj pojmovnoj prizmi uspeo da revitalizuje i hrišćansku teologiju, s jedne strane, i da pokaže relevantnost istorije filozofije kao filozofske discipline za postmetafizičko mišljenje, s druge.

Žan-Lik Marion

Granice fenomenalnosti

Apstrakt Ovaj tekst se bazira na predavanju koje je Žan-Lik Marion održao gostujući u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, 4. decembra 2015. godine u Beogradu. Tematizujući „granice fenomenalnosti“, Marion analizira ono što prevazilazi kako horizont predmetnosti, tako i okvire subjektivnosti. Oslanjajući se na istaknute filozofe iz istorije (post)metafizike (Aristotel, Dekart, Lajbnic, Kant, Niče, Huserl i Hajdeger), Marion ukazuje na mogućnost alternativnog puta, fenomenologije davanja koja se usredsređuje na zasićene fenomene.

Cljučne reči: fenomenalnost, konačnost, objekt, saturirani fenomen, Kant, Dekart, Hajdeger.

I Granice i konačnost

777

Filozofija ima tu osobenost, koja je istovremeno i privilegija i stalno iskušenje, da nema nijednu određenu granicu, za razliku od svih drugih nauka i disciplina. A u stvari, kako bi i imala kad je na njoj da ih utvrđuje i priznaje umesto drugih? Jer ona sama ima obavezu da se, u ime drugih, bavi univerzalnim i bezuslovnim, zato što jedan diskurs mora biti završen tako što će se, na sopstveni rizik i opasnost, a za dobrobit svih, prihvatiti nesumnjivo neizvodljivog zadatka razgraničenja i arhitektonike znanja. Ali samim tim, filozofija, kad mora da se suoči sa zadatkom određivanja sopstvenih granica, ne može a da ne ostane sama i bespomoćna.

Dakle, u svakoj eposi, na ovaj ili onaj način, filozofija mora da odluči o onome šta može da sazna, tačnije o onome o čemu može da nastoji da misli, da ga sazna ili pak ne sazna, tako što joj se nameće da odluči o onome šta može želiti da nazove istinskim *saznanjem*. Tokom svoje povesti filozofija zapravo nije prestajala da o tome odlučuje, sledivši različite formulacije, u zavisnosti od toga da li granica prolazi između nepokretnog i kretanja (za Platona [Πλάτων], Aristotela [Αριστοτέλης] i Plotina [Πλωτίνος]), večnog i vremenitog (za Svetog Augustina [A. Augustinus], uz Tomu Akvinskog [Th. de Aquino]) beskonačnog i konačnog (od Dunska Skota [D. Scotus] do Lajbnica [G. W. Leibniz]), nemogućeg i mogućeg (od *ontologije*, Klauberga [J. Clauberger], Volfa [C. Wolff] i Kanta [I. Kant] do Šelinga [F. W. J. Schelling]), da bi završila u eksperimentalnom i neeksperimentalnom (s modernim pozitivizmom, ali i s Ničeom (F. Nietzsche) i Huserlom (E. Husserl), zatim i celokupnom fenomenologijom), itd. Ali ona je uvek,

pod različitim imenima: „prva filozofija“, „metoda“, „metafizika“, „kritika“, „naučna doktrina“, „sistem“ i „stroga nauka“, pokušavala da zauzme i održi transcendentalni stav. Drugim rečima, prema Kantovoj definiciji, ona je nastojala da odredi uslove mogućnosti predmeta iskustva, pre nego (i da) bi saznala same te predmete: „[t]ranscendentalnim nazivam svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće a priori.“ (KrV B25)

778

Ali šta bi značila mogućnost predmeta iskustva ako na taj način ne bi konačno zahvatala njihovu usaglašenost sa uslovima samog iskustva, budući da su, prema Kantu, „apriorni uslovi mogućeg iskustva uopšte istovremeno (*zugleich*) uslovi mogućnosti predmeta iskustva“. Međutim, ono suštinsko i dalje ostaje s druge strane – jer šta se podrazumeva pod „uslovima mogućeg iskustva“, za koga i s obzirom na šta oni uslovljavaju iskustvo? Ista Kantova rečenica nastavlja i precizira da se radi o „uslovima mišljenja u njegovom mogućem iskustvu“ (KrV A158 / B197). Ali opet, kakvog mišljenja? Mišljenja koje, da bi mu predmet bio dat, ima potrebu da „utiče na njega na izvestan način“, to jest čulnim opažajem (prostor i vreme); jer ono definiše mogućnost iskustva „barem za nas, ljude (*uns Menschen wenigstens*)“ (KrV B33). Uslovi predmeta iskustva ne padaju s neba, niti su urezani u mermer večnosti; oni su ustanovljeni dimenzijama i konačnošću našega duha. Dekart (R. Descartes) nije tvrdio ništa drugo kad je rekao da su večne istine (logičke i matematičke) takođe stvorene kao i naš duh i da mu tako jasno odgovaraju samo zato što dele istu konačnost. Ustanoviti granice filozofije, samim tim granice iskustva, a samim tim i granice nauke, po pravilu se može samo prepoznavanjem i određenjem čovekove konačnosti. To je upravo zato što ova konačnost unapred uslovljava celokupno iskustvo, iz kojeg možemo makar da izvučemo ovu negativnu ali pritom zaista transcendentalnu korist: da predvidimo *a priori* ono što nikad neće moći da postane predmet saznanja za nas, jer prevazilazi granice onoga što možemo da primimo i podnesemo. Naime, transcendentalni stav ne određuje uslove mogućnosti, ukoliko ne pretpostavi, s ove strane sebe samog, ontički uslov u sopstvenoj epistemološkoj mogućnosti. Tako se konačnost pojavljuje kao mogućnost temelja uslova mogućnosti iskustva uopšte, a samim tim i samih predmetā. Neka temelj i uslov ovde budu pleonazam koji nije besmislen, već koji jasno potvrđuje udvostručavanje same transcendentalne mogućnosti, i to posredstvom mogućnosti konačnosti – ili pre posredstvom same konačnosti kao mogućnosti.

Otuda postaje presudno razmatranje statusa konačnosti. Povest filozofije se možda nije sastojala ni u čemu drugom do u produbljanju i univerzalizovanju pojma konačnosti. Počev od strogo negativnog grčkog značenja, proste neodređenosti (odsustva ishoda, definicije), ona najpre postaje svojstvo čoveka kao stvorenja suočenog s pozitivnom beskonačnošću Boga.

Potom je, na osnovu ove definitivne i ograničavajuće konačnosti, Dekart mogao ustanoviti *ego cogito* kao zatvoreno i postojano tle i zasnovati prvu transcendentálnu situaciju. Kant je zatim (u direktnom produžetku Dekartovog „stvaranja večnih istina“) mogao radikalizovati konačnost transcendentálnog *javstva* u konačnost uma, definitivno obeleženog konačnošću čulnog opažaja. On je osigurao transcendentálnu karakter celokupne filozofije, prešavši s metode na kritiku, da bi promišljao fenomen kao sam predmet. Hajdeger (M. Heidegger) je onda (verno nastavljavajući kantovsku konačnu fenomenálnost) mogao ne samo da opiše analitiku konačnosti *Daseina* [tubića] nego i da, pošto je putem *Daseina* ustvrdio ogoljenost bića bivstvujućih, razvije konačnost *samog bića*. Stoga više ne možemo izbegavati pitanje *dokle* se sama konačnost može radikalizovati. Jer ona se, u stvari, koncentriše i radikalizuje na način da ne može da se definiše, a bez sumnje ni da se okonča; šta bi značila konačnost koja je sama određena – ako ne protivrečnost? Po definiciji, konačnost se ne može okončati. Kao činilac koji povlači granicu filozofije, ona se samo može nastavljati do suštinske neodređenosti.

779

II Ono što se saznaje kao predmet

Dakle, razmotrimo konačnost, koja nam pruža pristup predmetima nauka. Prema svojoj primeni, a ova podela je bez sumnje pojednostavljujuća ali isto tako i zasnovanija, nauke se dele na egzaktne i neegzaktne. Egzaktne (takozvane stroge) nauke sadrže iskaze koji se mogu opovrgnuti, ali i verifikovati, bilo formalnodeduktivnim dokazom, bilo produkcijom, a samim tim i reprodukcijom procesa koji se određuju empirijskim testiranjem, pri čemu i jedan i drugi put završavaju u nespornim dokazima. (Primetimo da kritika merila dokaza, iako aktuelna, nema smisla, jer dokaz možemo kritikovati samo drugim dokazom, koji je navodno još više *index sui* [pokazatelj sebe] od prethodnog). S druge strane, nauke koje su nekada nazivane „humanističkim“ a sada „društvenim“, čak iako ponekad pretenduju na navodno uvaženiji rang „kognitivnih“, i čak iako počivaju na empirijskim podacima koji su često opsežni i prilično kvantifikovani, ipak ne mogu da postignu iste rezultate kao prethodne. One se u stvari ne odnose na predmete koji se mogu proizvoditi, a samim tim ni reprodukovati pod istim uslovima, u smislu proizvoljno dostupnih, a samim tim kvazi-permanentnih predmeta, već se odnose na stanja kontigentnih stvari, celina koje nisu odveć stabilne, koje su privremene i uvek u se nalaze u procesu procenivanja. Pri razlučivanju ovih dveju vrsta nauka (ako zadržimo jednoznačnost termina, koja je, uostalom, u oba slučaja sporna) ne držimo toliko do egzaktnosti postupaka niti metoda dokazivanja, nego još radikalnije, do suštinske razlike vremenitosti. „Stroge“ nauke mogu da neutralizuju kontingentnost svojih predmeta reprodukujući ih pod istim uslovima (u načelu i barem površinski), upravo zato što uspevaju da ih proizvode na iscrpan način, dok druge nauke moraju da se bave predmetima koji nikad nisu

međusobno identični, a pre svega ni sebi samima, identični: *podaci* koji ih potvrđuju učestvuju ne samo u beskonačnim brojevima nego iznad svega u okolnostima koje se uvek razvijaju i promenljive su, na način da ne možemo, osim provizorno, tvrditi identitet predmeta. Jedna gotovo povesna vremenitost uvek ostaje na delu, i ona zabranjuje dovršenje opredmećenja.

780

Na taj način pronalazimo još poteškoća svojstvenih naukama o kontingentnosti, poput one koju je opisivao Aristotel i zbog čega je odbio da nauči *physis* (ne našoj fizici) dâ naziv „prva filozofija“. Uvek se nalazeći u promeni, bivstvujuća *physei* ne prestaju da trpe neodređeni uticaj *hyle*, koja igra ulogu „uzroka koji je potreban da bi se ono slučajno ponašalo drugačije nego inače – to će stoga biti načelo slučajnoga, tako da ništa drugo nije uzrok njegovog nastanka.“ (Met. E, 2, 1027 b 13-14) Sebi nejednako, neprestano promenljivo, bivstvujuća *physei* nikad ne dostižu postojanost predmeta izvesnog saznanja. Ova teškoća je vekovima zadržavala svaki pokušaj da se lokalne promene (kretanje fizičkih tela) interpretiraju u matematičkim uslovima, i zabranjivala kvantifikaciju materijalne prirode uopšte, zato što je privilegija matematike – saznanje postojanih idealiteta koji se mogu produkovati i reprodukovati – plaćala cenu njihove fizičke irealnosti i toga što je njihova primena na bivstvujuća *physei*, usled *hyle*, bila upravo protivrečna njihovom istovremeno fizičkom i neodredivom karakteru. Kao što znamo, bio je potreban ništa manje nego zaobilazni put preko hrišćanske teologije stvaranja da bi se preokrenula, ako ne i poništila, ova glavna poteškoća, dakle, ništa manje od nasilnog čina koji su, kao takav, preuzeli Kepler (J. Kepler) i Galilej (G. Galilei), a to je pripisivanje geometrizacije fizičkog sveta samom Bogu. „Bog uvek stvara geometrijski“ (ovu formulu Kepler preuzima od Plutarha koji je pripisuje Platonu [*Quaestiones Convivales* VIII, 2] u *Mysterium Cosmographicum* II [Kepler 1939a: 26], i u *Harmonice Mundi* V, 3 [Kepler 1939b: 299]), drugim rečima, prema Lajbnicu, *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus* (Leibniz 1875: 199). Tražeći ekonomičnije i lepše rešenje, Dekart će najpre odbaciti ovu zbrku, odbijajući da matematičke istine određuju i mišljenje Boga (pa bila to i teza o stvaranju večnih istina), čime bi se *dopustilo* da se ljudsko mišljenje smatra ovlašćenim da geometrizuje fiziku i samu *hyle*. Ono što mu omogućuje da, umesto teološkog, razvije strogo epistemološki nasilni čin jeste pretpostavka da saznati, po definiciji, znači saznati sa izvesnošću, dakle shodno matematičkoj paradigmi, do trenutka kad u nekom domenu bivstvujućeg koje pokušava da se sazna, ne uspeva da postupi kao ona [matematika], koja u svojem *predmetu* ne pretpostavlja ništa što bi iskustvo učinilo nezvesnim (*objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant quod experiential reddiderit incertum* [AT X, 365]). Drugim rečima, uvek se radi, čak naročito u domenu fizičke promene, o poništavanju neodređenosti *hyle*, čime se razvija način saznanja koje čini apstrakciju same materije, a samim tim savladava neodređenost koju ova izaziva. Matematizovanje,

ili tačnije, matematički interpretiranje fizički bivstvujućeg vraća nas na *dematerijalizovanje* stvari u predmet, koji će biti izvestan u obrnutoj srazmeri s prisustvom materije u njemu. Naime, nasuprot onome što primena ponavlja, za Dekarta po pravilu nije reč o unapređenju matematizacije prirode, već o njenom opredmećenju. Ubuduće će biti reči samo o saznanju *predmetā* a time pre svega o njihovom *proizvođenju*.

Ova radnja se sastoji upravo u konstituisanju predmeta, uz stavljanje stvari u zgrade, da bi se isključila *hyle* i da bi se iz njenog iskustva zadržali samo elementi koji zadovoljavaju jedinstveni uslov izvesnosti. Kartezijanski rečeno, dva kriterijuma odlučuju o onome što se mora zadržati iz stvari da bi se konstituisao predmet: *ordo* (poredak) i *mensura* (mera). Pod merom ne treba podrazumevati samo ono što se realno meri (što je već i po sebi upisano u tri dimenzije euklidovskog prostora), već sve ono što se može svesti na meru po analogiji, transpoziciji, imaginaciji ili nekom drugom transkripcijom: na primer, vreme, brzina koja kombinuje ovo vreme s prostorom, ubrzanje koje kombinuje brzinu s vremenom, gravitacija, masa, ali i sva druga svojstva koja se mogu verifikovati na skali itd. U ove brojne dimenzije (Dekart tako imenuje ove mere koje nisu neposredno prostorne), danas smo skloni da dodamo mislive parametre, uključujući iznad svega one koji mere *nematerijalne* faktore (kao u psihologiji, sociologiji, ekonomiji i *ekonometriji*, naukama o trgovini i finansijama itd). Pod *poretkom* ne treba podrazumevati prirodni poredak (ili navodno takav) samih stvari, već uređenje parametara i elemenata predmeta, tako da se oni organizuju s najvećom mogućom evidencijom za nas i da se tako konstituišu sledeći logiku svoga isticanja. Dakle, reč je o onome što danas nazivamo *obrascima* predmeta (ili „koncepta“ tehnološkog i komercijalnog proizvoda). Možemo sugerisati da će Kant preuzeti ovaj moto, ograničavajući se na njegovu izmenu. Parametri (Dekartova mera i dimenzije) odnose se na prostor (i samim tim na vreme, unutrašnji smisao) i sprovode kategorije kvaliteta, a još više kvantiteta i relacije; dok obrazac (*ordo*) pretpostavlja pre svega vreme (i shematski metod) organizovanja konstitucije parametara u celini. On, dakle, sprovodi pre svega kategorije modaliteta – upravo one koje vraćaju predmet u duh koji ih konstituiše. A zahvaljujući Kantu – treba li to isticati? – odluka koju je Dekart doneo o uslovima opredmećenja, proširila se na celokupno savremeno mišljenje: transcendentalnu fenomenologiju, pozitivizam (bio on logički ili nekakav drugačiji), analitičku metafiziku itd. U svakom slučaju, obrazac i parametri unapred i *a priori* definišu ono što bi, u iskustvu same stvari (u njoj samoj), moglo da zadovolji zahtev izvesnosti i da se završi prelaskom u predmet. Naime, predmet se fundamentalno razlikuje od stvari: ne samo da on *svodi* iskustvo u meri onoga što izvesnost toleriše u pogledu kontingencije, već iznad svega on *zamenjuje* u samoj stvari ono što parametri i poredak omogućuju da se ponovo uspostavi. Dakle, predmet ne obezbeđuje izvesnu verziju stvari, prečišćene jedino

„na nivou uma“ (AT VI, 14), nego joj nadoknađuje ponovno uspostavljanje (rekonstituciju), do kojeg dolazi počev od redukcije iskustva nametnutog putem kriterijā izvesnosti, koja uvek mora da se razumeva kao izvesnost za naš duh i njegove moći saznanja. Zapravo, ako sledimo Kantovu „koper-nikansku revoluciju“, predmet saznajemo kao izvestan samo – doslovno: – *u meri* u kojoj se „...kao predmet značenja, upravlja prema (*sich richtet nach*) konstituciji naše moći opažaja“ (AT VI, 62). Ono suštinskije je pre u predmetu nego u stvari, nalazi se u njemu, tačnije *izvan njega*, a to je moć saznanja koja ga konstituiše kao saznatljivog – moć transcendentnog *Ja*, i to već od onog *ego cogito* koje je takvo da nas ljude uspostavlja „kao go-spodare i posednike prirode“ (AT VI, 62). Samo otuđenje stvari u službi saznanja koje je izvesno omogućuje da se konstituiše predmet. Predmet ne zauzima mesto stvari, nego se podrazumeva – budući da savršeno pristaje svom otuđenju u odnosu na *ego* ili *Ja*, dok se stvar, ostajući po definiciji u sebi i na svome „što se mene tiče“, njemu opire. Zapravo, govor o stvari po sebi ne iskazuje ništa drugo do pleonazam; stvar po definiciji jeste po sebi, dok je predmet posredstvom drugog, otuđuje se u drugom – putem služe-nja izvesnosti. Razlika između predmeta i stvari, otuđenog i onoga *po-se-bi*, počinje kad saznanje nametne drugačiji poredak od egzistencije: „treba smatrati stvari kao uređene prema našem saznanju osim ako govorimo o istim tim stvarima pod uslovom da zaista postoje“ – *aliter spectandas esse res singulares in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisidem loqua-mur prout revera existunt* (AT X, 4181–1). Predmet se ne određuje prema istinitosti egzistencije, već prema sprovođenju dokaza.

Jedino ovaj prelazak sa stvari na predmet omogućuje razvoj navedenih, egzaktnih nauka, jer samo zamena stvari po sebi za otuđeni predmet omo-gućuje da se zadovolji zahtev za izvesnošću, isključujući upravo sve ono što se kao *hyle* suprotstavlja kontingentnošću. Ali ovaj prelazak, koji poveseo omogućuje svakoj egzaktnoj nauci da se konstituiše, upućuje filozofiju da ga promišlja i opravdava, a ne bilo koju od ovih egzaktnih nauka, koje o tome jedva da brinu, budući da su zauzete svojim stvarima. Zapravo, eg-zaktne nauke ne zaboravljaju da bi filozofija još mogla da sačuva preten-zije na njih, te s oprezom (a ponekad i nervozno) brane svoju autonomiju od svakog povratka takvog imperijalizma. Ali upravo je filozofija ta koja sebe zaboravlja zaboravljajući da uslovi mogućnosti egzaktnih nauka ne zavise od nauke, čak ni od najegzaktnije, nego od filozofije u njenom me-tafizičkom obliku – želele to nauke ili ne želele – i da savremena filozofija još može da to promišlja, ili da pak to ne čini. Pojam predmeta i pravila opredmećenja proizilaze iz filozofije, a naučne prakse ponekad ne vide više da svoju racionalnost duguju ustanovljavanju (*instauratio magna*) koje je filozofskog karaktera, ali to ništa ne menja. Ni one ga ne promišljaju, jer „nauke ne misle“, već kalkulišu i opredmećuju. (Treba li podsećati, nasu-prot neznavenom ogorčenju, da u ovim rečima nema ničeg uvredljivog ili

iracionalnog, već da one naprosto opisuju i ponavljaju ono što su nauke, s pravom, uvek zahtevale kao svoju *privilegiju*).

Kad sama filozofija zaboravi filozofsku odluku koja upravlja opredmećivanjem koje primenjuju egzaktno nauke, preostaje da ona pravi dvostruku, ako ne i višestruku grešku. Pre svega, ona sama organizuje sopstvenu marginalizaciju, čineći sebe uvek zakasnelom i često površnom ili anegdotskom komentatorkom naučne prakse samih egzaktnih nauka (Minervina sova uzleće još kasnije nego u filozofiji nauke). Zaokupljena rezultatima koje je prekasno prikupila, koje teško da može razumeti (utoliko više što ih oni koji ih proizvode sami jedva razumeju), za koje zna da su možda nemogući za sintetizovanje, filozofija je uvek *svedena na oprez*: ona više nema vlastito područje ispitivanja, ni istraživanja, a u domenu koji nije njen (niti je ikada bio), ona u svojim očima gubi sav autoritet, makar on bio samo hermeneutički. Regrutujući se kao dodatak vojsci koja je ne priznaje, filozofija je sebe osudila na beznačajnost komentatora koji nije siguran u ono što govori i kojeg niko nema potrebu da sluša. Česti pokušaji da se filozofija utemelji u „strogim naukama“, odnosno samo u „naučnoj teoriji“, po pravilu su propadali. Za to bez sumnje postoje dobri razlozi – filozofija dopušta egzaktno nauke, ali pod uslovom da ne pretenduje da postane jedna od mnogih (još manje da prihvati *diminutio capititis* da postane jedina nauka). Ali ova prva greška filozofije odnosi se na nju samu. Nalazimo i drugu, ozbiljniju, zato što se tiče razumevanja i organizacije samih nauka. U stvari, filozofija od Dekarta, a možda i od Platona (povrh aristotelovske zabrane koja je matematici negirala rang prve nauke) do Huserla i Karnapa (R. Carnap) nije prestala da se oslanja na privilegiju matematike – dematerijalizaciju – da bi uspostavila svoju paradigmu svake nauke koja je izvesna. Budući da ona sama potvrđuje redukciju znanja na nauke o predmetu, filozofija mora da preuzme posebnu odgovornost promišljanja njihovog statusa, a naročito posledica. Drugim rečima, ako je zahvaljujući filozofiji status paradigme ponajviše bio u skladu s opredmećujućim naukama, ako ova paradigma utiče na sve druge nauke, čak i neegzaktno, a iznad svega ako ova paradigma ograničavanje znanja na otuđeni predmet danas dodiruje njene granice, filozofija bi takođe imala prioritetnu obavezu da je objasni i da sebe iz nje objasni.

Dakle da se ispituje onaj modus konačnosti koji zastupa projekat i prvenstvo predmeta.

III Ono što se ne saznaje kao predmet

Egzaktno nauke s izvesnošću saznaju ono što iz iskustva mogu da konstituišu u predmetu shodno modelu *ordo i mensura* (obrazac i parametar) što svaka od njih sprovodi svojim metodom i u vlastitom polju. Ne može a da se ne pojavi pitanje: šta sa onim što ne može da se konstituiše kao predmet, sa onim što se protivi opredmećenju?

Ne možemo izbeći ovo pitanje ako ga naprosto isključimo. Posebno ne možemo da zaključimo da uopšte ne znamo ono što ne možemo konstatovati kao predmet ni u jednoj egzaktnoj nauci, dakle da to apsolutno ne možemo uzeti u obzir, i da samim tim nema teškoće, jer nema razloga da se govori (i misli) ni o čemu. Pre svega, filozofija je dugo mislila ne prilagođavajući se zahtevima objektivnosti, mada nećemo tvrditi da uopšte nije mislila. Ali, pre svega, mi ne propuštamo da stalno i mnogo ispitujemo čak i ono što ne dopušta da se konstituiše kao predmet. To činimo utoliko bolje što se pojavljuje ovo neobjektivno, kao ostatak nesvodiv na dematerijalizaciju, višak u opredmećenju koji se nalazi na rubu svakog poznatog predmeta. Naime, *upravo* u meri u kojoj *physei on* dopušta da bude zamenjeno i konstituisano kao predmet, pojavljuje se, na prvi pogled u nepreciznom obliku, a najčešće s tragom aporije, ono što ne može da se konstituiše kao predmet, sopstvo same stvari, *sopstvo* stvari po sebi. Ovde se ne radi o privremenim pojavama koje bi trebalo pokušati još jednom svesti na objektivnost, niti o predmetima koji se u načelu ne mogu konstituisati, nego o efektu otpora onog po-sebi kojim ne vlada sama stvar. Primeri nisu daleko, jer najbolji proističu iz toga što je metafizika, u smislu *metaphysica specialis*, pokušala da konstituiše kao svoja tri privilegovana *predmeta*, dostižući ih bez ostatka.

Svet stvari i okolni svet moraju za nas da se iscrpu u totalitetu (iako nepotpunom) predmeta koje egzaktne nauke mogu da konstituišu, to jest predmeta koje industrijska tehnološka sredstva mogu da produkuju i reprodukuju. Ovaj svet predmeta sâm mora da se ostvari u opštem predmetu, bez ostatka. Međutim, svet koji zaista ispitujemo premašuje ovo opredmećenje, o čemu svedoči ekološka pretnja: svet predmeta ne zamenjuje se svetom stvari nego ga preplavljuje ili savladava industrijskim otpadom koji proizvodi, pri čemu stvari ne mogu da ga prime, apsorbuju i *naturalizuju*. Gomilanje nepovratnog i nenadoknadivog potvrđuje da opredmećenje kao proizvodnja ne brine ni o istinski svetskim stvarima, nego ih udvostručuje, remeti i protivreči im. Na ovo gomilanje sasvim koherentno odgovara gubitak. Istrošenost starih prirodnih resursa zapravo dokazuje da kontingencija ostaje nesvodiva, što ide dotle da nameće istoričnost, čak i događajnost istoričnosti, a koje uskraćuju večni rast beskrajne proizvodnje tehničkih predmeta. Ova dvostruka ekološka pretnja paradoksalno potvrđuje da se unutarsvetske stvari, ili bolje: svet stvari po sebi, opire njenoj prekrivenosti predmetima.

Metafizika je takođe delimično obradila božanski predmet, Boga svedenog na svoj pojam, pod sledećim prikladnim nazivima – *causa sui*, *ens summe perfectum* i „moralni Bog“. Ova obrađa, upravo zato što Boga vodi do jednoznačne racionalnosti pojma, završava se u idolu, kojeg je kao takvog identifikovao Niče: jer „smrt Boga“ ne objavljuje nikakav rat protiv Njega, niti izjavljuje da smo razrešeni bavljenja time; ona, naprotiv, konstatuje da

idol, to jest predmet koji je metafizika konstituisala pod tim imenom, ne može, ili u svakom slučaju ne može više da nosi težinu i slavu božanskog, koja međutim ne prestaje da nam dosađuje, i to sada u još nekontrolisanim i anonimnijim oblicima. Naime, vreme „smrti Boga“ u filozofiji (dva stoleća nihilizma koji je objavio Niče) (Nietzsche 1970: 431) podudara se, u našim ponekad zaprepašćenim očima, s povratkom nekontrolisanog žara Božje stvari po sebi, koju je metafizički sekularizam bojažljivo priznavao pod imenom „religijski čin“ – što je najmanji idol. To nezadrživo oživljavanje božanskog svedoči da ono što ne mislimo kao predmet i što je mrtvo kao takvo ne prestaje da nam nameće svoje iskustvo.

Čovekovo sopstvo je najzad sâmo konstitusano u predmetu posredstvom *metaphysicae specialis*. Primetimo, međutim, da se ovo opredmećenje ne odnosi samo, čak ni prevashodno, na empirijsko *jastva*, koje za metafiziku, fiziologiju, psihologiju, kognitivne nauke itd. ima status predmeta. Ono se još suštinskije odnosi na ono što je pojam *jastva* učinilo empirijski mogućim – na samu razliku između mislećeg *Jastva (je)* i mišljenog *Mene (moi)*. Ova razlika se u stvari ne podrazumeva i ostaje nedokučiva, ako ne vidimo da proishodi direktno iz nametanja *samom čoveku* uslova opredmećenja. Ono što ne prestaje da se površno (i bezuspešno) odaje pod imenom dualizma između duha i materije zapravo zavisi od suštinskog dualiteta između nauke, koja zahteva samu izvesnost povodom sopstva saznanja, i samog tog sopstva. Dakle, misleće mišljenje se na delu opire svojem opredmećenju sebe kao mišljenog mišljenja. Ovaj otpor proizlazi iz dokaza koji je jači od dokaza predmeta: da ja (kako god me zvali) nisam ravan duelu opredmećujućeg i opredmećenog; ja se doživljavam iskusivanjem svoje ploti; jer moja plot omogućuje ne samo da osetim ono što nije ja, nego i da osetim da osećam, dakle da osećam svoje izvorno osećanje nje same i posredstvom nje mi pruža pristup svojoj samopobuđenosti. Jednom rečju, moja plot mi se potvrđuje kao sopstvo, nesvodivo na predmet, računajući i moj vlasiti.

Na taj način ekološko pitanje, „religijski čin“ i plot sopstva dovode u krizu ništa manje nego tri opredmećenja *metaphysicae specialis*. Ali to nije sve. Nije reč samo o jednoj od kriza među izvesnim predmetima saznanja, nego o krizi celokupnog saznanja kao saznanja predmeta; a otpor opredmećenja proširuje se na sve ono što *metaphysica generalis* svodi na objektivnost – na sve stvari. Ono što se tematizuje kao „kraj metafizike“ ne sastoji se u neuspehu njenog delovanja – opredmećenja, *prevodenja* bivstvujućih u mnoštvo predmeta – nego u tako potpunom *uspehu* njene tehnologije da zauzvrat ona izaziva otpor samih stvari opredmećenju. „Povratak samim stvarima“ zapravo bi mogao da znači ovaj otpor sopstva stvari njihovom otuđenju u predmetu. „Donji svetovi“ koje prokazuje Niče, ne tiču se samo moralnih zapovesti nego vrednosti uopšte, dakle prevashodno metafizičkih pojmova i kategorija (jer kod idola je reč o subjektu, kauzalnosti i slobodnoj volji

– *Sumrak idolā*). A *Lebenswelt* (svet života) poznog Huserla ne suprotstavlja se svetu nauke drugačije do utoliko što uspostavlja predmete i najzad sebe ponovo uspostavlja kao predmet. Nihilizam, ako se uzme ozbiljno, ograničava se na ustvrđivanje da se najviše, a stoga i najradikalnije vrednosti pojmova metafizike, to jest opredmećenja bivstvujućeg, umanjuju – drugim rečima više ne deluju i više ne dopuštaju racionalnost. Nihilizam se ograničava na beleženje činjenice da opredmećenje ne sprovodi racionalnost, već dovodi do njene krize.

786

Dakle, nalazimo se na granici transcendentale situacije. U zaključku *Transcendentalne analitike*, Kant kao krajnje postavlja razlikovanje predmeta na fenomene i noumenone. Sve što se misli – misli se u horizontu opredmećenja, ali saznavaju se samo oni predmeti koje ispunjava, održava i izvodi na scenu čulni opažaj. Ova razlika se će tako savršeno nametnuti da će se uskoro svesti na sažetiju suprotnost između predmetā, to jest na same fenomene obdarene čulnim opažajem, i ne-predmetā, to jest na noumenone lišene čulnog opažaja, dakle na stvari koje njihovo *sopstvo* upravo čini nesvodivim na iskustvo, budući da se razumeva u smislu onoga što opredmećenje otuda apstrahuje – *ordo i mensura*, obrazac i parametri. Stoga može biti da, osim što prelazi u nihilizam, potvrđujući aporije opredmećenja, Kant propušta da razmotri drugo fundamentalno razlikovanje – ne više razlikovanje svih predmeta na fenomene i noumenone, nego svih fenomena na predmete i *ne-predmete*. Drugim rečima, potrebno je proširiti um s one strane granica opredmećenja, i to u dvostrukom smislu, ali ga takođe i osloboditi. Bez sumnje, čineći to, čini se da ignorišemo Kantovo ozbiljno upozorenje: „[t]emeljni principi kojima spekulativni um zamišlja da prekoračuje svoje granice, nemaju za rezultat proširenje (*Erweiterung*) nego, ako pobliže pogledamo, neizbežno, sužavanje (*Verengung*) naše upotrebe uma“ (KrV B XXIV). Međutim, za odupiranje ovom autoritetu on pronalazi druge rezultate. Naime, u jednom od svojih posljednjih nastojanja, Huserl razmatra hipotezu da „je područje logike mnogo veće (*viel größer*) od onoga kojim se tradicionalna logika do sada bavila“. Ovaj „širi i obuhvatniji smisao“, ovaj „obuhvatni (*umfassender*) pojam logike i logosa“ (Husserl 1964: 3), odjekuje, u svakoj razlici, uz Ničeov zahtev za proširenim umom u *Zaratustri*: „[k]ažeš 'Ja' i ponosan si na tu reč. Ali veće je ono što ne želiš da veruješ – tvoja plot i njen veliki um (*dein Leib und seine grosse Vernunft*), koji ne kazuje 'Ja', nego ga čini“ (Nietzsche 1968: I, 4).

IV Filozofija kao „veliki um“

Status pitanja, dakle, vodi do osporavanja ključne Kantove odluke. On u stvari tvrdi da, ako u klasičnoj metafizici, od Skota do Volfa, moguće (u paru s nemogućim) tvori „*der höchste Begriff*“ (najviši pojam), onda transcendentale filozofiji treba dodati još više (*noch ein höherer*), naime, više

predmeta (KrV A290). Da li imamo dobre razloge da prevaziđemo sâmo prvenstvo predmeta? Da li bi trebalo preokrenuti njihov odnos i, shvatajući mogućē u radikalnom i nemetafizičkom smislu, postaviti ga iznad predmeta i njegove otuđene stvarnosti – shodno veoma zagonetnoj Hajdegerovoj primedbi: „*Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit*“ [Od stvarnosti je viša mogućnost]? (Heidegger 1977: 35) Međutim, ne samo što nam ne nedostaju razlozi da to pokušamo nego smo već počeli da to činimo, i to na mnoštvo načina.

Širenje racionalnosti proizlazi pre svega iz *horizonta* koji pripisujemo fenomenalnosti (ili što ona sama sebi pripisuje). Ali, ono što se pojavljuje zapravo iz horizonta ne proizlazi uvek iz njegove transcendentalne konstitucije kao predmeta; potrebno je da se pojavi kao bivstvjuće koje se pokazuje kao takvo od sebe samog. Tako fenomen, barem prema Hajdegeru, označava „ono što sebe u sebi pokazuje, otkrivenost – das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*“ (*Sein und Zeit*, §7,28,₃₅). Jedino se tako mogu otkriti bivstvjuća koja se ne mogu opredmetiti – pre svih *Dasein* ili svet kao *In-der-Welt-sein*, u horizontu koji više nije opredmećujući već ontološki – barem u smislu ponavljanja pitanja bića posredstvom analitike *Daseina*, upravo nasuprot metafizičkoj interpretaciji bića (*ens*) kao mislivog (*cogitabile*), predmeta za *ego cogito*. Međutim, sâmo ovo širenje pretpostavlja da se ono što se pokazuje – pokazuje od samog sebe, umesto da se otuđuje podvrgavajući se konstituisanju koja dolazi spolja, od *ega*. Ali kako fenomen može da raspolaže sobom, ako u sebi ne raspolaže nijednim *sopstvom*? Kako shvatiti sopstvo fenomena koji već nije *ego*? Na ovo pitanje se ne može odgovoriti sem napuštanjem ne samo horizonta predmeta, nego i horizonta bića i prelaskom na horizont datosti. U stvari, fenomen ne može da se pojavi po sebi (kao stvar) osim ako dospe do vidljivosti počev od sebe (kao događaj); a od *sebe* polazi ako se najpre dâ. Sve što se pokazuje (u strogom smislu pokazivanja počev od sebe) mora najpre da se dâ iz *sebe* samog. Samo ono dato raspolaže sobom i jednim *sopstvom*. Sâm Hajdeger svedoči o ovome prevladavanju horizonta bića kad insisitira da ni vreme ni biće *ni-su* (jer samo bivstvjuća jesu), te da za njih treba reći „*ima ga – es gibt*“, da se oni događaju dajući se (to je teza koja se nije pojavila samo 1962, u *Zeit und Sein* [Vremenu i biću], nego i 1927, u *Sein und Zeit* [Biću i vremenu], §§43–44). Zapravo je Huserl bez sumnje načinio odlučujući korak ka datosti, na svoj način, počev direktno od predmetnosti predmeta i, takoreći, bez prolaska kroz biće, kad je formulisao „princip svih principa“: „*sve što nam se izvorno nudi u 'intuiciji'* (takoreći u svojoj telesnoj stvarnosnosti), *mora se naprosto preuzeti, jer se daje (als es sich gibt)*, ali samo u granicama u kojima se daje (*nur in den Schranken in denen es sich gibt*)“ (Hua III: 52). Fenomeni, svi bez izuzetka, pre nego se suprotstave *Jastvu*, pre nego budu bivstvjuća suočena s ništavilom, događaju se počev od sebe samih kao onih koji se daju, takoreći kao događaji koji se zbivaju počev od svojeg

sopstva. Upravo to se može reći za događaj (kolektivni i povesni, ali i pojedinačni), idol, moju plot i lice drugog, koji se svi pojavljuju na sopstvenu inicijativu, a nikad na moju, i tako izmiču opredmećenju; ali koji više ne postoje, bar u smislu trajnog prisustva, čak ni upotrebljivog bivstvjućeg, jer ja ne mogu uvek, zapravo gotovo nikad da ih vidim kao stabilna, trajna, neutralna i javna bivstvjuća. Ovo određenje fenomena kao datosti može se dokazati jednako izvorno kao što predmeti u strogom smislu, u krajnjem slučaju, mogu da ponovo dovedu do datosti koje se daju. Zapravo, obrasci i parametri, čak reprodukovani pod istim uslovima, ne mogu u celosti da se apstrahuju od svojeg nepovratno jedinstvenog, samim tim kontingentnog, reprodukovanju nepodležućeg upisivanja u prostor i vreme. Najzad, oni uvek ostaju događaji, pripisujući svemu jedno *ovde* i jedno *sada* putem kojih moraju da se daju. Ovde postaje moguća jedna hermeneutika; ona nastoji da ponovo upiše sve fenomene koji se na prvi pogled smatraju predmetima (ili bivstvjućima) u izvorno date fenomene, budući da se daju *po sebi*. Ova hermeneutika horizonata vrši prvo širenje fenomenalnosti.

788

Kad smo jednom identifikovali horizont datosti, možemo da načinimo drugi korak ka širenju fenomenalnosti. Ako se svaki fenomen pokazuje i, ako, da bi se pokazao, mora najpre da se dâ, vršilac davanja, dakle, uvek najpre ostaje opažaj. Opis zasićenosti fenomena posredstvom njihovog viška intuicije/opažaja čini drugo širenje fenomenalnosti. Zapravo, ništa se ne daje izuzev u opažaju i posredstvom njega, na način da svaki fenomen pretpostavlja barem delimično ispunjenje svoga pojma (ili značenja) putem dajućeg opažaja. Naime, opažaj ne proizlazi samo iz datosti („*Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann*“ [predstava koja može biti data pre svakog mišljenja] [KrV B132]), već vrši to davanje. Ona nije toliko data koliko je dajuća: „[b]ez čulnosti nijedan predmet ne bi bio dat (*kein Gegenstand gegeben würde*), a bez razuma, nijedan ne bi bio mišljen.“ Ili: „[p]rvom [receptivnošću čulnosti, intuicijom], predmet nam je *dat* (*ein Gegenstand gegeben wird*), drugom [spontanošću rasuđivanja, pojmom] mišljen je [...]“ (KrV A50/B74). Ova dva termina omogućuju, između ostalih, Kantu i Huserlu, da zadrže klasičnu definiciju istine kao adekvatnosti (*adequatio*), ne više stvari s duhom, nego opažaja s pojmom. Kad u izuzetnim slučajevima opažaj bez ostatka ispunjava pojam, onda se govori o evidenciji, punom subjektivnom iskustvu istine; u većini drugih slučajeva, priznaće se da je samo delimično ispunjenje pojma opažajem dovoljno da potvrdi saznanje, shodno opštem ustrojstvu fenomenalnosti. Ali i Kant i Huserl su, čini se, propustili treći oblik odnosa između opažaja i pojma: slučaj koji je, uostalom, i sâm moguć i misliv, u kojem opažaj premašuje eksplikativni kapacitet pojma, umesto da mu ostane jednak ili podređen. U ovom slučaju, trebalo bi više govoriti o formalnom fenomenu, ne o fenomenu koji je oskudan u pogledu opažaja (dematerijalizovani predmet, lišen *hyle*), niti o opštem fenomenu (koji delimično potvrđuje nedostatak opažaja), nego o

fenomenu *zasićenog* opažaja. Ali takvi fenomeni, iako njihovu fenomenalnost karakteriše izuzetni višak (opažaj je ovde *izuzet* iz granica pojma), u našem iskustvu poseduju samo nešto opšte i učestalo. Možemo razlikovati barem četiri vrste takvih fenomena. Prvo, događaj, koji se zbiva u obilnoj intuiciji povesti, pri čemu nijedan pojam nije predvideo njegovu mogućnost i mislivost, što može ići dotle da i posle svog stvarnog dolaska može ostati nedokučiv, nemisliv i, u strogo metafizičkom smislu termina, nemoguć (njegovim usvajanjem bavi se i neokončiva hermeneutika istoričara i romansijera). Drugo, idol ili višak čulnog svojstva koji premašuje ono što organi percepcije, ili bilo koje od pet čula, mogu da prime i obrade, izazivajući vizuelni ili zvučni blesak (ovde se u prvom redu misli na slikarstvo i muziku). – Treće, plot, tačnije *moja* plot, utoliko što iskustvujem osećanje osećajući sebe samog, to jest više ne iz fizičkog tela (koje osećam a da ono ne oseća mene i koje mi samim tim ostaje spoljašnje) nego iz samopobuđivanja (u kojem osećam da se osećam i osećam sebe kako osećam) koje izaziva iskustvovanje sebe, iskustvo *sopstva*. Moja plot više ne priznaje nijedan pojam, niti ulazi u odnos ni sa čim drugim osim sa sobom samom, jer se ona identifikuje sa sobom i putem sebe same (ovde se odigravaju fenomeni koji su prilagođeni „životu“, a samim tim smrti i patnji, individualnosti i nesvesnosti sebe). Najzad, lice drugoga (ili obraz), takvo da izmiče inertnoj vidljivosti predmeta koji postoji u svetu, čak u upotrebljivom prisustvu bivstvujućeg dostupnog za moje ciljeve, to jest takvo da postaje nevidljivo (ne nudi ništa na videlo mojem intencionalnom pogledu), nego mi govori, jer me izaziva i poziva obrnutom intencionalnošću koja odsad ide od njega k meni. Obraz tako otvara prostor etičkoga, ali bez sumnje i druga mesta – sva ta mesta gde ne mogu da upravljam fenomenom, ali ih, u najboljem slučaju, primam kao zapovest.

789

Ovo širenje se ovde ne sastoji više samo u hermeneutici već vidljivih i primljenih fenomena (čime bi objektivnost bila upisana u događajnost), već i u *izumevanju* dosad nepoznatih zasićenih fenomena, u smislu njihovog viška evidencije. Začuđujuće, ono što čini zasićene fenomene teškim za prihvatanje ne proizlazi iz teškoće da se ispitaju (jer ko nije iskusio događaj, sopstvenu plot, i lice koje govori drugome?), nego naprotiv iz obilja opažaja koji čine nedelotvornim pojam, njegovo razgraničenje i njegovu konačnu racionalnost. Ovi fenomeni skrivaju se u blesku koji izaziva njihov opažajni višak. Pod bleskom ovde podrazumevamo ne samo bol u očima koje više ne mogu da gledaju u preteranu svetlost nego i dokaz da se dajući opažaju više ne može pripisati pojam, čak ni identitet – intuiciju koja zapravo ne daje ništa više do sebe samu (kao što na Tarnerovoj slici svetlost rastvara obris stvari i apsorbuje sve forme u svoju preplavljujuću nejasnost), tako da, kad se napokon povuče, ništa ne ostaje iza nje, nijedan određen oblik bilo čega. Zasićeni fenomen se, na taj način, ne nudi nijednom direktnom iskustvu, jer ne obezbeđuje nijedan *predmet* iskustva

(dakle, u slučaju obraza ili lica), a često čak ni neprekidno prisutno *bivstvjuće* (naročito u slučaju događaja ili moje ploti). U najboljem slučaju, on omogućava protiviskustvo. Protiviskustvo znači iskustvo, ali indirektno: iskustvo povlačenja opažaja prema meni, prikrivajući u samom ovom povlačenju identitet i formu onoga što se povlači i što se može saznati jedino otporom koji nameće meni i mojem intencionalnom pogledu, koji je od sada lišen bilo kakvog intencionalnog predmeta, bilo kakvog ciljanog značenja. Zbog toga protiviskustvo utoliko bolje potvrđuje stvarno prisustvo zasićenog fenomena koje čini njegov pojam nedokučivim. Nikad nije moguće da sumnjamo u činjenicu zasićenog fenomena upravo zato što za nas nikad nije moguće da ne sumnjamo u njegovo značenje. A ovi paradoksi još jače se pokazuju kad se kombinuju četiri vrste zasićenih fenomena da bi se približila fenomenalnost fenomena otkrovenja (i samim tim iznova vratilo, više ne metafizički nego *fenomenološki* u novom smislu, pitanje objave božanskog, odnosno Boga).

790

Izvan hermeneutike i izumevanja zasićenosti, možemo još razmotriti treće širenje fenomenalnosti: domen *negativnih izvesnosti*. Zapravo, temeljni motiv ograničenja saznanja u polju predmeta sastoji se, videli smo, u privilegiji koja je data izvesnosti. Ali ova privilegovani položaj ne nameće nijedno ograničenje polju saznanja ako se, izvornije, nije radilo o konačnom – našem – saznanju. Budući konačno, naše saznanje ne dostiže intuiciju, osim pod uslovom da može proizvesti predmete umesto i na mesto stvari. No, kako se takva proizvodnja ne može ostvariti svuda i u svim slučajevima, naročito kad se derealizacija (dematerijalizacija) pokaže neizvodljivom (na primer, u slučaju opažajnog viška, zasićenih fenomena), polje izvesnosti takođe je ograničeno. Konačnost saznanja, tačnije konačnost saznanog, vodi do ograničenja izvesnosti. Ili pre, ona se smatra izvesnošću, kakva god da je, pozitivna ili negativna, široka ili ograničena, jedino ako je sama konačnost čini mogućom. U ovoj situaciji mogu se postaviti dva pitanja. Najpre možemo pitati da li se podrazumeva da svako saznanje mora da nastoji da postane saznanje koje je *izvesno* i da li, u suprotnom, brojna saznanja ne samo da ne mogu da dostignu izvesnost nego i ne moraju, jer bi ona protivrečila onome o čemu je reč u saznavanju. To je tako kadgod je reč o saznanju onoga što kao takvo implicuje suštinsku neodređenost. Na primer, saznanje drugoga, najzad, nikad ne mora da pretenduje na izvesnost, jer drugi implicuje neodređenost svoje slobode, u nedostatku koje se više ne bi mogla ispuniti uloga mog obraza drugog (i upravo zato se govori, pogrešno ali stalno, o aporiji intersubjektivnosti, mada se tamo radi, naprotiv, o kraljevskom putu svakog pristupa drugom kao meni). Isto je i sa saznanjem sopstva (čovjek po definiciji izmiče svakoj definiciji i izgubiće svoju ljudskost ako definisanjem ona bude izložena vlastitom poricanju), odnosno sa saznanjem Boga (koji, po definiciji, implicuje nedokučivost, što ide dotle da dokučivi Bog odmah pada na rang očiglednog idola). Takva

saznanja se mogu opisati kao ne-izvesna (*non-certaines*), ali se ne smatraju ne-pouzdanima (*in-certaines*), jer ovde neodređenost igra ulogu *pozitivnog* svojstva onoga o čemu je reč u saznanju, i ne upada u isključivanje njegovog načina saznanja. Jednom rečju, izvesnost ponekad čini *prepreku* istinskom saznanju izvesnih fenomena.

Pod pretpostavkom da zahtev za izvesnošću ne trpi ni izuzetak, ni osporavanje, jednako se postavlja drugo pitanje: da li je uvek, da bi se sa izvesnošću saznávalo, potrebno iskazati afirmativni sud? Ne nalazimo li takođe izvesnosti u negativnom saznanju? Postoji barem jedan odličan razlog da se u filozofiju uvede pojam *negativne izvesnosti* – transcendantalni status samog saznanja. Naime, ako konačno saznanje istovremeno određuje konačne uslove mogućnosti (a samim tim i nemogućnosti) predmeta saznanja, onda postaje ne samo mislivo nego i neizbežno *a priori* odrediti ono što se može i što se ne može saznati, čak i pitanja na koja se ne može i na koja se nikad neće moći *a priori* dobiti odgovor. Pitanja *nužno* lišena odgovora ne moraju (i ne mogu) uvek da budu isključena kao loše postavljena; naprotiv, ona su postavljena veoma ispravno, te sama čine da se načelno pojavi nemogućnost i najmanjeg afirmativnog odgovora. Stalno uvažavanje pitanja lišenih smisla na koja ne pronalazimo nijedan odgovor često svedoči ne samo o savršeno lošoj nameri nego i poriče konačnost, koja protivreči očiglednom zahtevu za skromnošću i skepticizmom. Naprotiv, ako nije tačno da „krivicom duha, već zato što mu se suprotstavlja sama priroda teškoće ili ljudskog stanja (*non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio*)“ izvesno (*certo*) ne možemo da odgovorimo na jedno pitanje, onda ovo saznanje „nije manje saznanje od onog koje otkriva priroda stvari po sebi (*non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*)“ (AT X, 393, 15–21). Načelno, svaka nemogućnost da se odgovori na dobro osmišljeno pitanje, iz konačnog razloga, potvrđuje negativnu izvesnost. A budući da sama ova negacija zavisi od izvesnosti *a priori*, ona stvara *negativno* i *realno* širenje granica saznanja. U suštini, ostaje da se tek sprovedu otkrivanje i analiza negativnih izvesnosti, ali ne može se sumnjati da smo pronašli brojne primere njih.

Tako, na temelju neodređenih širenja racionalnosti, konačnost se samopotvrđuje kao neodređena, tačnije kao pozitivno beskonačna. Otkrivanje takve *beskonačne konačnosti* predstavlja primarni zadatak filozofije, ukoliko ona želi da prevlada nihilizam u sebi.

Prevela s francuskog: Kristina Bojanović

Literatura

- (AT) Adam, Paul – Tannery Charles (publ. par.) (1996), *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- (Hua III) Husserl, Edmund (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- (Met.) Aristotle's *Metaphysics, a revised text, with introduction and commentary by W. D. Ross* (1924), Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1964), *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Kepler, Johannes (1939a), *Gesammelte Werke*, Bd. I. München: M. Caspar.
- Kepler, Johannes (1939b), *Gesammelte Werke*, Bd. VI. München: M. Caspar.
- (KrV) Kant, Immanuel (1968), *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke*, Bd. 3–4. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Leibniz, G. W. (1875), *Philosophischen Schriften, Bd. VII*. Berlin: Weidmann.
- Nietzsche, Friedrich (1968), *Werke*, Bd. 6. Berlin–New York: Verlag Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1970), *Werke*, Bd. 8. Berlin–New York: Verlag Walter de Gruyter.

792

Jean-Luc Marion

The Borders of Phenomenality

Abstract

This text is based on the lecture held by Jean-Luc Marion at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade), on December 4., 2015. By thematizing the “limits of phenomenality”, Marion analyzes what exceeds the horizon of objectivity and the framework of subjectivity. By relying on some of the most important philosophers of the history of (post)metaphysics (Aristotle, Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche, Husserl and Heidegger), Marion offers an alternative way, namely, a phenomenology of givenness that focuses on saturated phenomena.

Keywords: phenomenality, finitude, object, saturated phenomenon, Kant, Descartes, Heidegger.