

iskustvo i filozofija

(uz djelo valtera benjamina)

sead alić

I

Nerijetko se odbacuje ono što je sigurno. Budući da nije dovedeno u pitanje, ono se smiješta u zaborav, eventualno u kakvu prolaznu postaju. Stari su Grci vjerovali svom iskustvu. Vjerojatno su zato mogli, oslanjajući se upravo na njega, »graditi zgrade« misaonih sistema. Iskustvo su degradirali na razinu spoznaje partikularnog.)

Tek je destrukcija iskustva suvremenog čovjeka otvorila vrata uvidu o značenju samog iskustva. Kada je prešao granicu spoznaje moguće u svijetu još uvijek neproblematičnog iskustva i našao se u tehničkom svijetu informacije, čovjek je počeo postavljati bitna pitanja o karakteru i horizontu ljudskog iskustva: na koji način i u kojoj mjeri razarajući tradicionalno iskustvo tehnika mijenja recepciju svijeta, i kakva je spoznaja uopće moguća ako se mijenja horizont svake spoznaje – iskustvo? Uporedo s tim pitanjima javlja se i pitanje/problem reinterpretacije pojma iskustva, odnosno podastiranje i poređenja »tradicionalnog« pojma iskustva i njegovih suvremenih određenja. U osnovi nadolazeće analize treba stoga biti pitanje: da li je iskustvo samo spoznaja partikularnog ili možda jedan horizont odnosa spram svijeta.

Obrat u shvaćanju iskustva prvi put se »dao« članu Frankfurtske škole, prvom teoretičaru medija, njemačkom Židovu, Walteru Benjaminu. Za razumijevanje pak tog obrata podastrijet ćemo i kratku povijest bitnih mišljenja o iskustvu. Gdje dakle filozofija smiješta iskustvo i kako su ova određenja govorila o vremenima u kojim su nastajala?

Interesantno je, međutim, da je igrom slučaja, koincidencom, suglasjem materijala koji se obrađuje... Walter Benjamin

autor koji je pristupajući povijesti zagovarao – iskustvo s njom. Tako se prikaz povijesti pojma iskustva poradi razumijevanja obrata jednog dijalektičara, odjednom našao pred dijalektički obratom – u samu povijest valja ući iskustveno. Nekoliko bitnih razloga navode Benjamin na ovakav pristup povijesti.

Prvo: dijalektički pristup, iskustvo s poviješću, odnosno filozofsku konstrukciju povijesti, Benjamin suprotstavlja statičkim slikama historizma koji, kako Benjamin kaže, »operira s točkama praznog vremena«. Redoslijedu beživotnih slika iz povijesti Benjamin suprotstavlja metodu koja bi iskustvom s povijesnim materijalom bila sposobna djelovati, epohi, odnosno povijesti – udahnuti život.

Drugo: na primjeru, umjetničkog djela i njegove recepcije, Benjamin također pokazuje važnost mijenjanja perspektive gledanja na povijest. Naime, svako umjetničko djelo ima, po Benjaminu, svoju pretpovijest i svoju postpovijest. Razumijevanje pretpovijesti moguće je tek iz perspektive njegove postpovijesti. Tako npr. umjetničko djelo u svom kulturnom biću istovremeno za budućnost u sebi nosi i barbarstvo socijalnog konteksta u kojemu je nastalo. Snaga činjenice veličanstvenosti Keopsove piramide upire prestom na pretpovijest njenog nastanka.

Treće: iskustvo s poviješću ne samo da pretpostavlja da se prošlo pokušalo razumjeti iz sadašnjosti, nego da se i sadašnjost traži u prošlosti. Prošlost i sadašnjost su dakle predmet produktivne konstrukcije, predmet prožimanja koje kroz ljudsku djelatnost osigurava sebi svojevrsnu prisutnost u trenutku. Izgubljeno vrijeme prošlosti pronalazi se dakle u iskustvu s poviješću.

II

Započet ćemo sa starogrčkim mitom o Artemidi u kojemu se obznanjuje mitska slika »Artemidinog kompleksa iskustva«. Starogrčku boginju plodnosti (etc) grčki mit zatiče u situaciji da kao

pristupa prisustvuje porodu. U običajnosnoj svijesti starijih Grka to je rezultiralo (Artemidini) imperativom koji zahtijeva da ne-plodne žene ne mogu biti primanje. Obrazložen je daje Sokrat u Platonovu dijalogu TEETET kada kaže: „... jer je ljudska priroda odviše slaba a da bi ikogod mogao steći vještinu u onome u čemu nema iskustva.“ Tako su se tehne (τέχναι) i empeiria (ἐμπειρία) pojavili u odnosu uzajamne ovisnosti koja će u povijesti misljenja dobiti svoju širinu i obrate. Interesantno je da se već ovdje ljudska priroda vidi kao ono što je podložno stjecanju umijeća/vještine ovladavanjem empirije. Određenje ljudske prirode kao da sugerira ne samo da je ljudska priroda slaba, nego da je, među ostalim, upućena i na empiriju i tehniku kao ono kroz što će biti sučvrštena, tj. realizirana.

Ova misla sklica, što je indikativno, javlja se kod Platona u Sokratovom objašnjavanju njegove majeučije vještine, a unutar istraživanja biti znanja. Dijalog TEETET bavi se u osnovi razlučivačnim temeljnih načina znanja: znanje (ἐπιστήμη), mudrost (σοφία), te percepcija (αἰσθησις) i mišljenje (δόξα). Ove vrste znanja nisu pozitivno određene. Platon međutim daje neka relevantna negativna određenja. Na primjer, bit znanja nije u nabravanju pojedinih slučajeva; ili, na primjer, znanje se ne može izjednačiti s percepcijom; ili, Platon, odnosno Sokrat pobija tezu da je znanje pravo shvaćanje (uvjerenje); kao i to da bit znanja ne bi bila u ideji pravog shvaćanja spojenog s objašnjenjem.)

Ono što se kao ideja pojavilo u Hegelovoj LOGICI, a riječ je o poistovjećivanju slijeda logičkih (omoloških) kategorija s »nastupanjem« kategorija u povijesti filozofije, ovdje kao da dobija još jednu potvrdu. Filozofija je naime u svom starogrčkom obliku doista osuđena na iznalaženje onog najopćenitijeg i najgim tim najneposredovanijeg. Osjetljivo ovdje spada u mišljenje (δόξα) i ono je odijeljeno od dva temeljna oblika prihvatljive spoznaje (ἐπιστήμη) razuma i (σοφία) uma. Iskustvo je ovdje shvaćeno kao slijed partikularnih praktičkih činova kojima se stječe neko umijeće (τέχνη). Potvrditi se može i na primjeru Aristotela.

I Aristotel o iskustvu razmišlja u kontekstu, određivanja karaktera samog znanja. Iskustvo se određuje kao ono po čemu se dolazi do znanja i umijeća. Iz mnogih iskustvenih spoznaja izvodi se zaključak, a mogućim i sličnim slučajevima. Zanimljiva je distinkcija između iskustva i umijeća: »Doista ustanoviti da je određeni lijek pomogao Kaliasu, zatim Sokratu i mnogim drugim pojedincima koji trpe od određene bolesti, to je stvar iskustva; ali zaključiti da je neki lijek pomogao svim pojedincima jedne vrste ljudi koji trpe iste bolesti, na primjer, flegmaticima, onima koji boluju na zući od groznice, to već spada na umijeće.« No ono što se suptilnom distinkcijom teoretski može razlučiti pojavljuje se, kako i Aristotel uvida, kao potencijalan problem u praksi. Naime, praksa pokazuje da se umijeće i iskustvo u malo čemu razlikuju. »Štoviše«, dodaje Aristotel, »vidimo da ljudi od iskustva postiču više uspjeha nego oni koji posjeduju znanja a nemaju iskustva.« Razlog za to Aristotel pronalazi u tome što se u onom praktičnom radi zapravo o pojedinačnom slučaju, a pojedinačnim slučajevima bavi se iskustvena spoznaja. Liječnik dakle uvijek liječi konkretnog čovjeka, a ne čovjeka kao rodno biće. Pa ipak i Aristotel, kao i Platon, daje prednost umijeću: »A ipak smatramo da znanje i sposobnost raspravljanja više pripadaju umijeću nego iskustvu, te držimo da su ti ljudi od umijeća mudriji nego iskustni ljudi, jer je znanje bliže sveobuhvatnoj mudrosti.« I sada slijedi bitna razlika koja je naravno i indikativna: »Stoga smatramo da arhitekti bilo koje struke imaju veći ugled, više znanja i mudrosti nego ručni radnici, jer oni poznaju uzroke proizvoda. A ručni radnici rade kao neživa bića koja rade a ne znaju šta rade, poput vatre koje se pali. Ali dok neživa bića sve svoje radnje izvode po svojoj prirodi, dotle ručni radnici rade iz navike. Prema tome arhitekti nisu mudriji od ručnih radnika u izvedbi posla, nego po tome što stvaraju planove i poznaju njihove uzroke.«

Da li je poredenje arhitekta i ručnog radnika dobra analogija za odnos znanja i iskustva. To je problematično jer ne samo da ljudi od iskustva poznaju činjenično stanje a ne poznaju uzroke; i ljudi od znanja posjeduju različito iskustvo znanja, iskustvo realizacije tog znanja. Ako se znanje promatra u svom starogrčkom obliku inkliniranja ka mudrosti, kao svejavnost upućavanje koje na svom putu često zaboravlja ono pojedinačno, ono »iskustvenost« - ono se pojavljuje kao shematizam.

O edukativnoj mogućnosti umijeća i nemogućnosti iskustva Aristotel veli: »I upućen značajka je čovjeka koji posjeduju znanje da može poučavati druge, te upravo zbog toga smatramo da je umijeće bliže značivosti nego iskustvo. Naime, ljudi od umijeća su sposobni da poučavaju druge, dok ljudi od iskustva nisu.« Riječ je zapravo o tome da samo oni koji su upućeni u uzroke neke stvari/problema o tome mogu govoriti. O uzrocima se pak posjeduju znanje, odnosno umijeće. U zaključku ovog dijela koje eksplicira problem iskustva Aristotel uspostavlja hijerarhiju vrijednosnih određenja spoznaje: »Stoga se općenito misli... da je čovjek od iskustva mudriji od ljudi koji su nadareni bilo kojim osjetilom, a da čovjek

od umijeća mudriji od iskustvenog čovjeka, arhitekt od ručnog radnika, a teoretičari od praktičara. Jasno je, prema tome, da je mudrost znanost koja je usredotočena na neke uzroke i načela.«

U šestoj glavi »Nikomahove etike« Aristotel razlikuje pet načina dolaska do istine. To su umijeće (τέχνη), znanost (ἐπιστήμη), razboritost (σοφία), mudrost (σοφία) i umnost (σοφία). U njima su sadržani i teorijski i praktični momenti. Jer, kaže Aristotel, put do istine posao je oba razumna dijela. Djelujući iz žudnje prema partikularnim svrhama čovjek misli i u mišljenju je djelatlan.

Interpretirajući Aristotelovo shvaćanje iskustva u sklopu interpretiranja znanja, odnosno filozofije u tekstu: Što istražuje filozofija, Toma Akvinski ukazuje na bitno: »Naime iskustvo nastaje sabiranjem većeg broja pojedinih doživljaja primljenih u pamćenju. Takvo je sabiranje čovjekova osobna značajka i djelo je one njegove mislačke moći (VIS COGITATIVA) koja se zove pojedinačni razum (RATIO PARTICULARIS) jer sabire pojedinačne predodžbe, kao što opći razum (RATIO PARTICULARIS) jer sabire pojedinačne predodžbe, kao što opći razum (RATIO UNIVERSALIS) sabire opće predodžbe.«

Značajke koje se pridaju čovjeku stječu se u razlici spram životinje. I životinje su sposobne pamtili, iz osjeta izvodi svojevrsna iskustva. Čovjek se, prema Akvinskom, utoliko razlikuje od životinje što nadilazi njen iskustveni i partikularni odnos prema svijetu. Čovjeka u njegovim činima određuje RATIO UNIVERSALIS: »Kao što životinje savršeno upravljaju svojim životom po pamćenju koje je obogaćeno navikom stečenom poučavanjem ili na bilo koji drugi način, tako čovjek suvereno upravlja svojim životom po razumu koji je usavršen umijećem.« Ne može se ne primijetiti da je ovo distingviranje umjetno. Niti se naime saznavanje općih principa može provesti bez određenih privikavanja, čak prinuđivanja, odnosno navike, tako isto i životinja, u svom iskustvenom saznanju radi implicitno opće zakone kojih se pridržava. Hibridnost diobe, utemeljena u nužnosti razlikovanja ljudskog od životinjskog svijeta, a poradi konstituiranja eminentno ljudskog područja, dvojak je upitna: puritanski je samozaboravljiva pred jelesnim aspektom čovjeka (tako često zanemaranim) i, drugo, srozava iskustvo na razinu »partikularno-životinjskog učenja«.

Nešto kasnije Toma jezgovito iskazuje bit razlikovanja ljudskih moći po Aristotelu: »Kao što iz mnogih sjećanja nastaje iskustveno znanje, tako iz više promišljenih iskustava nastaje jedna opća predodžba o svim sličnim slučajevima. Zato je umijeće više nego iskustvo: iskustvo se bavi samo pojednostima, a umijeće općenitostima.« Istovremeno Akvinski potcrtava momenat koji stavlja u pitanje ovu podjelu, odnosno koji stavlja u pitanje istost kriterija niveliranja različitih ljudskih moći. Naime, postoji mnoštvo situacija (dakle mnoštvo) iz kojih, sjećajući ih se, i očito djelotvorno ljudske moći razuma (RATIO PARTICULARIS) čovjek stječe određeno iskustveno znanje. Ono što ne bi bila »iskustvena« znanost moralo bi biti čista, empirije oslobođena nauka koja bi mislila samu znanost. RATIO UNIVERSALIS bi morao promišljati produkte RATIO PARTICULARIS. Struktura odaje različite razine ljudskog odnosa prema svijetu/drugobitvovanju, gdje je prva razina bila razina svijesti, a druga razina razina čiste nauke, mudrosti, mišljenja, filozofije. Iskustvo, koje je u ovoj shemi vezano uz prvu razinu spoznaje trebalo bi biti oslobođeno, odnosno, iskustvenost bi trebalo promisliti na razini ovog drugog stupnja.

Realiziranje znanja ukida razlike između općih i iskustvenih znanja. Budući da se poslovi uvijek izvode na pojedinačnostima, iskustvo može parirati umijeću. Akvinski iz toga zaključuje: »Prema tome spomenuta je razlika samo spoznajne naravi.« No premda je razlika samo spoznajne naravi, Akvinski odmah nakon te konstatacije utvrđuje da razlika postoji i u »pogledu uspješnosti djelovanja«. Aristotel kaže: »Naime, ljudi od iskustva imaju više uspjeha u praksi od onih koji poznaju opći plan umijeća a nemaju iskustva.« Na ovom mjestu mora se primijetiti sljedeće: razlika je samo spoznajne naravi, to zapravo ne znači ništa drugo do to da se ta razlika pojavljuje za onoga koji uspostavlja odnos partikularne i opće spoznaje. Ideal mudrosti, mišljenja samosvjesne razine mišljenja iskazane na još nejasan i nesvjestan način, potrebuje dakle distingviranje uz empirijskog, od materijalnog, pojedinačnog... Međutim to što čovjek posjeduju iskustvo pojedinačnog, ne mora značiti da je znanje univerzalnog moguće bez iskustva. Opće mora biti posredovano pojedinačnim i o tim posredovanjima onaj koji posjeduje umijeće mora imati iskustvo. Inače se znanje pretvara u shematiziranu i neprenosivu, ispraznu mudrost formalnih načela.

Tri razloga kojim Toma Akvinski pokazuje da umijeće i znanost imaju prednost nad iskustvom pokazuju poteškoće ovog kategorijalnog aparata da riješi problem. Naime, izvanjskost argumenta, njihovo upućivanje na neke sporadne odredbene razloge, razotkrivajući jasno ne do kraja određen odnos iskustva i umijeća unutar njih samih, odnosno njihova odnosa. Prvi argument je da znanje više dolazi do izražaja u umijeću nego u iskustvu. Drugi je argument da onaj tko vlada umijećima bolje se suprotstavlja prigovorima u raspravama od onih koji imaju samo iskustvo. Treći je argument da su ljudi od umijeća bliži mudrosti.

Madrost i znanje su i u ovo interpretaciji, kao i u Aristotelu, određeni na taj način da ova u osnovi ipak dva argumenta predstavljaju tautologije. Naime, naravno da je čovjek od umijeća bliži mudrosti kad je mudrost određena tako da poznaje opća umijeća, načela, tj. da ne problematizira pojedinačno. Iskustvo koje je bilo potrebno mudracima da dođu do općih načela, potrebno je isto tako i onima koji bi se htjeli upravljati po tim načelima. Naučiti ih i istinski znati – to istovremeno znači i iskusiti ih, prokušati... utoliko, i ovdje se pokazuje, treba odijeliti iskustvo od njegove strogreke osuđenosti na partikularno.

III

Nakon dugog perioda skolastičkih interpretacija Aristotelove logike, s prosvjetiteljstvom i engleskim empirizmom stupa na površinu scenu obrat kojim se mišljenje okreće pojedinačnom, tj. iskustvu. Bacon, Locke, Humme, Barceley, Voltaire, Holbach, čitav niz mislilaca skoro da se utrkuje u tome da na što zorniji način pokaže nužnost odustajanja od skolastičke tradicije, te da ukaze na pozitivne strane iskustvenog pristupa.

Tako Francis Bacon u »Novom organonu« ustrđuje neadekvatnost aristotelovskog silogizma za istraživanje prirode. Po njegovu mišljenju on se može upotrijebiti za opće principe, ali je za srednje sudove neadekvatan. Baconova je teza, naime, da je put od osjeta i pojedinačnog do načela, »složeniji nego onaj kojega predstavljaju silogizam. Put uzdizanja do općenitosti, smatra Bacon, put je napredovanja iskustva. Trebamo se dakle osloniti na iskustvo, ali na takav način da za njega nademo adekvatnu »metodu rad i postupak«. Jer, kaže Bacon, ako iskustvo prema sigurnome zakonu napreduje serijski i postojano, možemo se u znanostima nadati nečemu boljemu.»

U povijesti mišljenja malo je tako poznatih i istovremeno jezgrovitih sintagma kojima se brani i zagovara iskustvenu spoznaju, kao što je Lockeova: »Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.« Sav materijal, smatra Locke, koji razumu stoji na raspolaganju dolazi iz iskustva: »na njemu počiva sve naše znanje, iz njega ono u krajnoj liniji potječe«.

Prva rečenica prvog odeljka Holbachovog »Sistema prirode« glasi: »Ljudi će se prevariti uvijek kada budu okretali leđa iskustvu i predavali se sistemima koje je mašta stvorila.«

Ovaj, možda najenergičniji zagovornik iskustvene spoznaje kaže među ostalim i ovo: »Divljak je dete bez iskustva, nesposobno da radi na svojoj sreći.« Iskustvo postaje tu sredstvom kojim se čovjek osposobljava ovladati prirodom i samim tim realizirati vlastitu sreću.

O karakteru Holbachovog određenju iskustva najjasnije govori sljedeći izvod: »Na fiziku i iskustvo, dakle čovjek treba da se osloni u svim svojim ispitivanjima (...). Sve zablude ljudske jesu zablude fizike; ljudi se varaju samo kad prenebregavaju da se vrate na izvor prirode, da konsultuju njenu pravila, da pozovu iskustvo u pomoć.«

I ovdje, kod Holbacha, iskustvo je određeno kao neposredna spoznaja pojedinačnog iz čega bi se onda eventualno moglo ići u uopćavanje. Iskustvo pruža saznanju proste, jednoobrazne i nepromjenjive zakone po kojima priroda djeluje. Još jednom je, makar mu je dano izuzetno značenje, iskustvo ipak shvaćeno kao instrument saznanja vezan uz ono pojedinačno.

IV

Kantovo određenje iskustva na tragu je onog što je o iskustvu već rečeno. Bitne razlike koje proizlaze iz posebnog shvaćanja filozofije Imanuela Kanta i razlike njegova kritičizma od Platon-Aristotelovog utemeljenja zapadne filozofije – imale su odjeka i u shvaćanju ovog pojma. Kant pridaje iskustvu rekalo bi se, isto mjesto kao i tradicija do njega. Hegel bi rekao: »Kritičkoj je filozofiji zajedničko s empirizmom to što prihvata iskustvo kao jedino što spoznaje.« Isto tako, međutim, Kantova misao, uz specifičnosti filozofije kao cjeline, donosi i više nijansi određenja iskustva koje onda omogućavaju i da se stvori čvršća oskocina za razumijevanje fenomena iskustva. Ta određenja čine i samu filozofijsku misao posredovanjom i samim tim prihvatljivijom.

Prije svega ostalog, Kant je svjestan činjenice da se kategorije ne mogu direktno odnositi na predmete, tj. da su one u svojoj logičkoj samodostatnosti ipak nedostatne. Jer, kaže Kant: »Ako kategorije ne bi trebale imati samo logičko značenje i formu mišljenja izražavati samo analitički, nego ako se imaju odnositi na stvari i njihovu mogućnost, zbilju ili nužnost, onda se moraju odnositi na moguću iskustvo i njegovo sintetičko jedinstvo u kojemu su nam jedino dani predmeti iskustva.« Pojmovi zadobivaju, po Kantu, objektivni realitet tek kada se legitimiraju kao određivači apriornih odnosa opažanja svakog iskustva, tj. kada se pokaže da iskustva, a onda i samim predmetima, propisuju apriorne zakone.

»Iskustvo je«, kaže Kant, »empirijska spoznaja, tj. spoznaja koja pomoću opažanja određuje objekt.« I Bez empirijske spoznaje ne bi bilo viših oblika. U odnosu na dokantovsku metafiziku,

Kant donosi specifično novi način promatranja, kojega inače Hegel određuje nepotrebnim. Po Kantu, naime, mi imamo posla samo sa svojim predodžbama. Kakve bi mogle biti same stvari po sebi, to je sasvim izvan sfere našeg spoznavanja.

Značaj iskustva za Kantu je nedvojben. Isto tako, međutim, treba imati u vidu da to iskustvo ne treba gledati na način na koji su na njega gledali Platon ili Aristotel, dakle kao na sumu partikularnih spoznaja koje vode do umijeća i dalje. Razumski se pojmovi za Kantu ne izvode iz iskustva i oni u svom nastanku nisu empirijski određeni. Kant, na primjer, navodi pojam uzroka za kojega kaže da »sadrži karakter nužnosti koju nikakvo iskustvo ne može dati.« No ne samo da razum zastaje na tome da iz pojave izvlači zakonitost, dakle pravilo – razum se u Kantu pojavljuje kao samo zakonodavstvo za prirodu, odnosno, kako to Kant zapisuje: »bez razuma uopće ne bi bilo prirode, tj. sintetičnog jedinstva raznolikoga u pojavama prema pravilima...«

Dakle, ne samo da su prostor i vrijeme povučeni iz »realiteta« iz »fizičke danosti« u apriorne odredbe ljudskoga zrenja; ne samo da se o predmetu govori iz aspekta apriornih mogućnosti koje opskrbljuju put k predmetima, nego se i samo iskustvo promatra u aspektu onoga što to iskustvo omogućava. Kantova se misao ne zaustavlja na zdravorazumskoj evidentnosti o tome da gdje postoje čovjek i predmet mora postojati i empirijska spoznaja pa prema tome i iskustvo. Kant se pita o mogućnosti tog iskustva težeći da otkrije aristotelovske prve principe, postajući tako svoje mišljenje do one mjere koja će joj dati trajnost.)

V

S Hegelom problematika iskustva stupa u područje samosvjesnog mišljenja, gdje se na jedan spekulativan način realizira Benjaminova insencija iskustva s povijesje. Dva su bitna mjesta za razumijevanje Hegelovog shvaćanja iskustva: »Fenomenologija duha« i »Enciklopedija«. Hegel, naime, u »Fenomenologiji duha« radi s kadrim naslovom »Znanost iskustva svijesti«. No već prilikom štampanja taj se naslov zamenjuje naslovom »Znanost fenomenologije duha«, da bi 1807. godine prešao u »Sistem znanosti, prvi dio, Fenomenologija duha«. »Enciklopedija«, kao što je poznato, reducira ideju fenomenologije smiještajući je u područje subjektivnog duha između antropologije i psihologije.

Dva su i temeljna načina Hegelova, pristupa iskustvu. Za prvi bi se moglo reći da je spoznajneteorijski ili možda logički, dok je drugi način okrenut povijesti. Oni se u Hegelovim objašnjavačnjima miješaju i nedopunjuju.

Ukazujući na beskonačnost predmeta kao što su »sloboda«, »duh« ili »boga« i nemogućnost koja utud proizlazi da se ti pojmovi empirijski određuju. Hegel dodaje da nije tu osnovni problem u tome što ti pojmovi ne pripadaju iskustvu. Hegelova je teza da je sve što je u svijesti, iskušano, dakle da se iskušilo. Ta veza iskustva i svijesti postavljena je već u »Fenomenologiji duha« u izvodu kojim Hegel pojašnjava proces stjecanja iskustva.

Početak je, kod Hegela u podvojenosti svijesti. »Svijest je naime s jedne strane svijest o predmetu, a s druge strane svijest o samoj sebi.« Dakle, znanje i svijest znanja. Svijest istovremeno i spoznaje predmet i samu pruža kriterije poredanja »predmetat« i »svijesti o predmetu«. Upravo ova razlika da je nešto za svijest osjećaj, a da je ovaj drugi moment znanje – omogućava, tj. nalaže potrebu ispitivanja. Nesrazmjer između ova dva momenta nalaže da svijest mijenja svoje određenje predmeta. Saobrazno svom temeljnom principu jedinstva bitka i mišljenja Hegel, međutim, dodaje da se u toj promjeni svijesti o predmetu mijenja i sam predmet. Novo znanje o predmetu pruža, naime, i novi predmet. Zaključak je: »To dijalektičko kretanje koje svijest vrši kako na samoj sebi tako i na svojemu znanju kao svom predmetu, utoliko iz toga za nju proizlazi novi istiniti predmet, zapravo je ono što se naziva iskustvom.« I Novi predmet koji je zapravo novim znanjem uspostavljen, negira prethodni predmet i predstavlja, kako kaže »u njemu stečeno iskustvo.«

Hegel se tu suprotstavlja uobičajenom poimanju iskustva po kojemu bi za novo iskustvo bio potreban novi predmet. Uobičajeno shvaćanje iskustva bi dakle reklo da se ne može doći do novog iskustva na istom predmetu. Novi predmet nastaje, prema Hegelu, »preokretom same svijesti«. Predmet dakle nije entitet, posebnost koja se više ili manje pravilno odražava u svijesti. Dijalektičko kretanje svijesti i predmeta predstavlja iskustvo svijesti, a ovakvo postavljanje problema omogućava Hegelu da postavi uzlaznu liniju iskustva svijesti koja završava znanost.

Ono što se u početku javlja kao predmet, kao entitet neprurječnih određenja, pojavljuje se, smatra Hegel, sada za svijest kao znanje o tom predmetu. S novim predmetom, dodaje Hegel, nastupa i novi lik svijesti. Ovo dijalektičko kretanje na neki se način zbiva iza leđa svijesti. Možda bi adekvatnije bilo reći da svijest, opretna u odnos i mijenu s predmetom, teško ili rijetko reflektira ove promjene. Ta mijena likova je nužnost i po toj nužnosti »sam je taj put do znanosti već znanost, a na taj način prema njezinu sadržaju znanost iskustva svijesti«.)

Svijest dakle istječe o sebi istovjetno pomoću mijena u koje je uronjena s predmetima. To iskustvo, kako Hegel kaže, »ne može u sebi sadržavati ništa manje nego cijeli njezin sistem ili cijelo carstvo istine duha«.) Zanimljivo je da Hegel odmah dodaje da svijest u napredovanju prelazi granice privida, da napušta mišljenje o predmetnosti i ulazi u sferu u kojoj »pojva postaje jednaka suštini« (religija, apsolutno znanje). Znanost iskustva svijesti sadržava dakle cijelo carstvo istine duha i to »tako da se momentu istine prikazuje u toj osušenoj određenosti, da nisu apstraktni, čisti moment, nego onakvi, kakvi su za svijest ili kako ona sama nastupa u svome odnosu prema njima, uslijed čega su momentu cijeline likovi svijesti.«)

Određenja su iskustva u »Enciklopediji« jasnija i jezgrovitija. Već u šestom paragrafu Hegel uvjeruje da je sadržaj filozofije stvarnost, a da je najbliža svijesti o toj stvarnosti ono što se naziva iskustvom. U primjedbi uz sedmi paragraf, Hegel kaže: »Princip iskustva sadržava beskonačno važno određenje za da prihvaćanje i smatranje istinom nekog sadržaja čovjek sam mora biti pri tom sadržaju.«) Važnost ovog određenja sastoji se u tom što traži prožimanje, odnosno prisutnost sadržaja onoga što čovjek promatra. Ono pak što empirijske znanosti postižu prezentiranjem sadržaja, upućivanjem na moguću osjetilnu spoznaju predmeta – spekulativna filozofija postiže posredovanjima koja sežu do samosvijesti.

Spekulativna filozofija ne napušta, međutim, neposredna izvjesnost, osjetilnost, iskustvo u tom smislu da bi vjerovala isključivo u spoznaju racionalnih pojmova odvojenih od empirije. Kada, na primjer, Hegel pominje Lockeovu sintagmu: »Ništa est in intellectu quod non fuerit in sensu«, on dodaje: »Treba smatrati sam neshaćanjem ako spekulativna filozofija ne bi htjela priznati to načelo.«) No stvar je u tome što se spekulativna filozofija na tomu, poput Leibniza, na primjer, ne zaustavlja. Hegel dodaje: Ništa est in sensu quod non fuerit in intellectu.

Pa ipak ono neposredno, osjetilno, i za Hegela iskustveno, donosi mnoštvo materijala filozofiji, tako da Hegel uz nužne ograde zaključuje da »filozofija iskustvu zahvaljuje za svoj prvi postanak.«) odnosno da »iskustvu treba zahvaliti za razvoj filozofije.«) Pri iskustvu se međutim ne može ostati. Kada bi se empirizam, upućuje Hegel, konzekventno sproveo, tada bi mišljenju kao sredstvu ostale samo tautologije, identiteti, apstrakcije i formalne općenitosti.

Kada Hegel u Fenomenologiji kaže: »Svijest ne zna i ne shvaća ništa osim što je u njezinu iskustvu«, i onda on izriče ideju koja je u povijesti mišljenja često izricana, a koja je u Kanta došla svoj najstroži filozofijski oblik. No Hegelova intencija razotkrivanja dinamički strukturirane zbilje, koja hoće da srusi svaki metafizički entitet, svaki prazan pojam, svaku statičnu medijalektičku odredbu – i na iskustvo gleda kao na proces. Iskustvo je ovdje kreiranje. Spekulativni način kazivanja mijenja ugao promatranja. Neće se kao kod Grka reći da čovjek mnoštvom iskustvenih radnji osvladava umijećem, tj. da stječe iskustvo, nego će se reći da je to kreiranje u kojemu se ono neposredno otuđuje u drugobitvovanje da bi se kao iskusan vratilo sebi zadovoljiv tako svoju zbilju i istinu.

Zanimljiva je takođe činjenica da se na iskustvo gleda i kao na čitav jedan duhovni horizont, povijesnu mogućnost ili fazu u napredovanju duha. Tako u predgovoru Hegel objašnjava da je nakon čitavog jednog perioda u kojemu je čovjek u božanskim bićima, u onostranosti, tražio sadašnjost, bilo potrebno mnogo vremena da se čovjek okrene ovzemaljskom »i da se učini interesantnim i značajnom pažnja za ono što je sadašnje kao takvo, koja je bila nazvana iskustvom.«)

Pomožimo se na kraju ovog odjeljka u Hegelovom određenju iskustva Heideggerovom aparaturom. Tu se onda prije ostalih javlja određenje da apsolutna nauka, koliko god negira kritičke pristupe, i sama nastupa. Ona, kao apsolutna spoznaja, mora se i sama pojaviti: ili kao božanska objava, ili tako »da se sama uvede u svoju istinu i u isto vrijeme da svoju istinu proizvede.«)

Ovo samouvodenje znanosti u istinu, kao specifično samoprodučenje, mora započeti s pojavnim znanjem. Govoreći o pojavnom znanju, međutim, znanost obavještava ne samo o onom pojavnom nego istovremeno i o svom odbacivanju pojavne ljustru i puta ka čistoj apsolutnoj znanosti. Prikaz pojavnog znanja put je prirodne svijesti ka znanosti. Put koji opisuje »Fenomenologija duha«, upravo zato što vodi kroz pojave – jest put iskustva. Prikaz pojavnog znanja», kaže Heidegger, »fenomenologija, uvek se drži fenomena. On se služi putem iskustva. On vodi prirodno predstavljanje stopu po stopu, u domen nauke filozofije.«)

Što je dakle iskustvo za Hegela? Pomažući se Heideggerom razumijevamo: iskustvo je stupanj između prirodne svijesti i apsolutnog znanja. Iskustvo je onaj medij kroz koji apsolutno biva kod nas. Iskustvo je put napuštajući negiranje koje u tome pronalazi svoj sadržaj. Zato je iskustvo svijesti »skeptizam koji se ispušava«.

U 27. točki »Central parka« Benjamin uvodi sintagmu iskustvo univerzuma. Kontekst je poredenje Nietzschea i Boudelaira. Gledano »strogim« filozofiskim okom riječ je o kontradiktornom spajanju partikularnog načina spoznavanja i cjelokupnosti nadajućeg drugobitvovanja. Iskustvo bi se univerzuma tako moglo razumjeti eventualno kao »subjektivni doživljaj« ili osobno iskustvo s granicom koju postavlja već druga osoba. Pa ipak, poređeci Baudelaireovo iskustvo univerzuma s iskustvom što ga je Nietzsche izrekao rečenicom »Bog je mrtav« Benjamin, čini se, ipak hoće reći nešto više. Prije će naime biti da je riječ o »proživljenom znanju«, o znanju posredovanom životom, o »introspekcijskim svjetonazorima«, nego o pukom doživljaju koji je ograničen subjektivitetom. Oko je postalo teoretičar, rekao je Marx.

Doživljaj se dakle dokida u svojoj subjektivnosti i polazi pravo na općenitosti, ... istinu. S druge strane, znanje koje nije »proživljeno«, iskustveno, nema svoju dubinu i lako se može desiti da je prazno poput »tehnički« razvijenog i u osnovi plitkog svijeta formalne logike, odnosno suvremene tehnike.

Walter Benjamin ukazuje na čitav horizont promjena ljudske recepcije svijeta. Moglo bi se i tako reći da ono što se iskustva nije pojedinačno – u svakom pojedinačnom slučaju iskustva se čitav horizont doživljaja (viđenja) recepcije svijeta, a samim tim nužno i odnos misli prema promijenjenom odnosu ljudske recepcije i drugobitvovanja. Kako ljubav prema mudrosti gleda na tu »revoluciju« iskustva i njegovo garanje među (u načelu točno određene ali i napuštene) židove općenitosti antičkog pojma mudrosti? Nije li upravo iz aspekta promjene shvaćanja iskustva jednostavnije odgonetnuti i neke suvremene dileme o granicama, dometima, pa i samim ishoditima bitnih promjena same filozofije?

Razapeta između »vječnih« i »aktualnih« pitanja filozofija, među ostalim, dijeli mislioce i na zagovornike promišljanja aktualnosti i stjebenike »vječnih« misaonih tema. Nije u toj podjeli teško vidjeti razliku između marksističkih zagovornika promišljanja realiteta iz ideje mijene, odnosno revolucije, i stjebenike »prve filozofije« koja u svemu pa i revoluciji pronalazi entitete i vječne paradigme. Dok teorije revolucije univerzalnost pokušavaju zadobiti prikazujući i vječna pitanja (vrijeme, bitak...) kao aspekte mišljenja (mijene aktualnog – metafizička misao u tome »vidi banaliziranje istinske filozofije. Zauzvrat, teorije revolucije u bavljena vječnim pitanjima vide apogoliju postojećih političkih sistema kao negaciju mogućnosti istinskog ljudskog bitvovanja).

Aporija aktualno-vječno za filozofiju je lažna. Univerzalnost filozofskog interesa podrazumijeva posredovanje jednog drugim. Važnijim se suspostavlja pitanje: okuda ova aporija i u kojemu se duhovnom horizontu ona pokazuje bitnom.

Pitanja su, Hegel je s pravom tvrdio, proizvodi svog vremena, epohe, duhovnog horizonta, svjetonazora. Cjelokupnost filozofskih, znanstvenih, prirodnoznanstvenih spoznaja, razvijenih sredstava proizvodnje, stupanj oslobodenja ljudskih moći recepcije – sve to tvori onaj horizont u kojemu su neka pitanja uopće moguća, smislena odnosno aktualna.

Promjena pak čitavog tog horizonta otkriva uglavnom plošnost, jednodimenzionalnost staroga. Tako se, na primjer, sukobljavaju svjetovi njutnovske i Einsteinove fizike, svijet čistih odnosa mase i sile i relativni svijet relativnog prostora i vremena. Uzimajući principe iskustva iz znanosti Kant uzima, smatra Benjamin, čitav jedan horizont bitnim za produbljenje spoznaje. Tek će relativitet nove fizike otkriti plošnost njutnovske. U toj svjetlu će se i iskustvo prosvjetiteljstva (Kantovo ishodiste utemeljeno na njutnovskoj recepciji svijeta) pokazati u svojoj ogoljelosti. Benjamin, u tekstu »O programu dolazeće filozofije« kaže: »Činjenica da je Kant svoje ogromno djelo započeo baš pod konstelacijom prosvjetiteljstva govori o tome da ga je poduzeo na iskustvu ravnim nuli, iskustvu čije je značenje raducirano do minimuma.«)

Umjesto dokazivanja ove Benjaminove teze postavimo jedno moguće pitanje: Da li određeni pomaci u razumijevanju određenih pojmova proizlaze iz područja koje uvjetuje i samu mogućnost razumijevanja svijeta. Ne samo u smislu ekonomske osnove, ali i u tom smislu: ne samo u smislu stvarstvene dominantne interpretacije svijeta, ali i u tom smislu, ... Postoji li, naime, mogućnost da svjetonazor sa svojim temeljnim odnoscima određuje karakter fizike i načina odgovaranja? Ne odgovaraju li pomoci od njutnovske fizike Einsteinovim pomacima koji idu od statičnog, metafizičkog, ka mišljenju mijese?

Ima li razloga vjerovati u nužnost nastanka »jednodimenzionalnog plošnog iskustva prosvjetiteljstva« upravo u vrijeme Newtovo statične fizike koja na prostor i vrijeme gleda kao na statične kategorije postojećeg? Razum je mogao razumjeti statiku Newtona. Uzajamnu pak upućenost i promjenjivost, tj. ovisnost prostora i vremena, te njihovu ništost izvan određenog koordinatnog sustava, to revolucionarno shvaćanje u području fizike kao da najavljuje mijene revolucija i revolucija. Dinamičko ustrojstvo fizike kao da otkriva dinamičko ustrojstvo svijeta.

Povijesna relativnost, određenost i uvjetovanost određenja »bitni« jedno je od potkrepljenja tezi da se bit određuje (stvara ili razotkriva) u odnosu. Ako stoga pokušamo sagledati misao u njenim bitnim određenjima, moramo je motriti u odnosima u kojima i kroz koje se konstituiraju i realiziraju, na odnose kroz koje misao jest.

»Budući da je misao specifično ljudska moć (proizvod) koja se kroz povijest upravo htjela distancirati kako od oblika spoznaje dostupnih životinjama tako isto i od zora, osjećaja i intuicije, odnosno budući da je uvijek htjela dokazati svoju samostalnost – trebalo bi pokazati da u odnosima spram drugih ljudskih mogućnosti misao ima samorazvojni, osebnije, dakle bitno različite mogućnosti i različito značenje.

Koji je naime adekvatan odnos čovjeka prema zbilji i tko se s druge strane prema misli odnosi adekvatno. Koje su ingerencije misli prema drugim ljudskim sposobnostima? Pitanje dolazi iz aspekta raspodjele ljudskih činova koja onemogućava da se s punoćom stvaralačkoga zahvati u realitet. Što je to, na kraju krajeva, što je omogućavalo filozofiji da stoljećima umjesto svijeta spoznaje svoj vlastiti spoznajni aparat?

Lako je ući u hegelijanski sistem u kojemu hipostazirana ljudska mogućnost komunicira sa sobom između svoja dva modusa, koristeći se s dvije filozofijske glave. Nije li tu čovjek doista medij djelatnosti duha, dakle čaura koju jedna hipostazirana ljudska mogućnost pretvara u puki objekt, u općenitost nesposobnu za punoću mogućeg ljudskog čina.

Apsolutni je duh apsolutno nepotreban u komunikaciji koja na sadržajan način realizira oba čovjeka (učesnika komunikacije). Apsolutno se, dapače, može roditi tek tamo gdje se nešto propustilo, gdje se nešto nenadoknadivo i neoprostivo zapostavilo i što se apsolutno ne može nadoknaditi. Apsolutno se ne može nadoknaditi samo

iskustvo jer u njemu ima najmanje apsolutnog.

U »Negativnoj dijalektici«, nastavljajući intencije koje je inicirao Walter Benjamin, Theodor Adorno potertava značenje iskustva značenjem koje pridaje sintagmi »filozofijsko iskustvo«. Adorno piše: »U oštroj suprotnosti spram uobičajenog ideala znanosti za objektivnost dijalektičke spoznaje nije potreban manji nego veći udio subjekta. Inače filozofijsko iskustvo presuđuje. No pozitivistički duh vremena alergično reagira na to. Navodno nisu svi sposobni za takvo iskustvo. Navodno riječ je o posebnom pravu individua koje su determinirane svojim sklonostima i životnim položajem pa bi, prema tome, bilo elitarno i nedemokratski tražiti tako nešto kao uvjet spoznaje. Valja priznati kako doista ne može svatko podjednako doživjeti filozofijsko iskustvo.«

Dokaza za ovu Adornovu tezu izdana u dan je sve više i sve su agresivniji. To nam govore oči onih koji vjeruju u »strogu filozofijsku misao«. To su oči bez iskustva.

1. Tekst ISKUSTVO I FILOZOFIJA (Analiza uz djelo Waltera Benjamina) dio je cjeline »Iskustvo estetičke misli Waltera Benjamina« iz koje je do sada objasnjeno: »Benjamin – Proust (Proustov razgovor)«, Benjamin ili Benjaminova interpretacija Proustova KULTURNI RADNIK, br. 3, 1964, »BENJAMIN – KAFKA«, KULTURNI RADNIK 1, 1965, »Benjaminovo shvaćanje jezika«, REPUBLIKA, 5. 1965, »Iskustvo i teškoća«, POLJA, 321, 1965, »Iskustvo i vrijeme«, POLJA, 326, 1966, »Teologija i marksizam«, NAŠE TEME, 4, 1963.

2. Platón: TEJET, »Naprijed«, Zagreb, 1979, 12. 3. II DRŽAVA, BIGZ, Beograd 1983, 263 – 265.

4. Aristotel: METAFIZIKA, Knjiga I, pogl. I, 981 a; citirano prema prijevodu u Tomu Akvinski: IZABRANO DJELO, »Globus«, Zagreb, 1981, 141.

5. isto

6. isto

7. str. 42.

8. isto

9. isto

10. Vidi: Aristotel: NIKOMAHOVA ETIKA, Zagreb, 1982, 119; Za razliku od METAFIZIKE, NIKOMAHOVA ETIKA smjelika iskustvo u područje razboritosti. Ova sposobnost duše bavi se, naime, onim stvarima koje bi se kolektivno mogle naučiti ljudskima, koje ne spadaju u područje razboritosti, a čija je svrha činidbeno dobro. Razboritost je onak moć duše koja se najbolje pogoditi lio je za čovjeka najbolje od mogućih rješenja. Uostalo što pogoditi bio je najbolje za konkretnog čovjeka, razboritost se mora baviti pojedinačnim. Tu Aristotel dolazi do područja iskustva i, među ostalim, govori o tome kako su mlađici višnji aspektnim stvarima, npr. matematičkim ili geometrijskim nego onima za koje je potrebno iskustvo, odnosno razboritost. Pitajući se koji su tome razlozi Aristotel dozvoljava mogućnost da mlađici u ona znanja koja ne nastaju iz iskustva i ne vjeruju nego da ih samo riječima ponovljaju.

11. Toma Akvinski: IZABRANO DJELO, str. 46.

12. isto, 46.

13. isto, 47.

14. isto, 47.

15. isto, 47.

16. vidi »Nasli organizacije«.

17. John Locke, OGLED O LUDSKOM RAZUMU, u G. P. Engliška empirička filozofija, NZMH, Zagreb, 1979, 174.

18. Pol Holbach: SISTEM PRIRODE, »Prosveta«, Beograd, 1956, 11.

19. str. 13.

20. isto

21. HEGEL: ENCIKLOPEDIJA FILOZOFIJSKIH ZNANOSTI, Sarajevo, 1965, 4.

22. Kant: KRITIKA ČISTOG UMA, »NZMH«, Zagreb, 1984, 122.

23. str. 152.

24. isto, str. 77.

25. str. 82.

26. Kant pronalazi tri subjektivna izvora spoznaje koje omogućavaju iskustvo: osjetilnost, uzbratnja i aperepcija. Stvar nije tako postavljena da empirijske spoznaje u

svom napredovanju u jednom trenutku sakupio kvalitativan skok, tj. da predu u područje razuma, nego je razum u Kantu ono što osjetilnoj spoznaji a onda i intuiciji, pa i prirodi – propisuje zakon. Spoznaje, naime, ne bi bilo da razum ne propisuje prirodi oblike pomoću kojih je stvarnja sopke moguća.

27. Hegel: FENOMENOLOGIJA DUHA, »Kultura«, Zagreb, 1955, 51 i 52.

28. isto.

29. isto.

30. str. 53.

31. isto.

32. str. 53, 54.

33. Hegel: ENCIKLOPEDIJA, t. 7.

34. t. 8.

35. t. 12.

36. isto.

37. Hegel: FENOMENOLOGIJA DUHA, 22 i 23.

38. str. 5.

39. Martin Heidegger: HEGEL OV POJAM ISKUSTVA, »Ideje«, Beograd, 67 i 77.

40. str. 79.

41. Adorno: NEGATIVNA DIJALETIKA, BIGZ, Beograd.