

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ¹

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

ФАКТИЧНОСТ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ И НЕГОВАЊЕ МУДРОСТИ

*Ad honorem Milan Uzelac pro septemgessima vitae,
libri studiorum de tempore nostri contemplatio*

САЖЕТАК. За седамдесетогодишњицу живота значајно је постигнуће читавог радног века оно које га заокружује. Излагање прати основне линије тумачења појма времена код Хусерла, Хајдегера и Финка у историјском мишљењу, разматрајући суптилност примедби које је изнео Милан Узелац у својој троделној студији, са феноменологијом нашег времена као исходиштем. Његови увиди су оригинални и одмереног становишта према топологији.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: време; свет живота; датост битија; мишљење; видокруг; појавност појава; исходишта.

Доктор Милан Узелац, неко време редован професор на Катедри за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Приштини, држао је студентима веома омиљена предавања из онтологије и средњовековне философије. И као шеф те катедре, и као његов вишедеценијски пријатељ, усудио сам се да напишем овај *homage* за седамдесет година живота, плодног рада и достигнутих резултата. Широка лепеза бављења захтева и шири на-

¹ karuzasin@gmail.com

Рад је примљен 29. маја 2020, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 6. јула 2020.

учни приказ његовог недавно припремљеног новог списка за штампу. То је монографија објављена у три дела на његовом персоналном сајту², а обухваћена прилично једноставним насловом: *Феноменологија нашег времена*. Као и у многим другим приликама, до изражаја је дошла ауторова способност да се под једним обухватним насловом захвати оно што ће да буде предмет излагања и интерпретативног поступка, кроз широко разумевање појма времена и његовог смисла пружања, са изнесеним критичким ставом. Међутим, у њој није једнострано представљен само неки другачији поглед на свет и време у ком живимо него је разумевањима теме показана и појмовна тежина докучивања историјом формираних схватања о времену и свету, као и туства наше ситуације. Ту је заједно са теоријским потешкоћама изворности разумевања, према диференцијалним модусима смисла појма реалности и времена као „самој ствари“, обликована и мисаона енергија, која је у њих зашла са не малом снагом и препознавањем суштинских мисаоних црта. Сведеност размишљања водила је томе да буде исправно конципована троделно или тројединствено, ка месту организоване израде појма и отклањаних могућих неспоразума.

У првом делу, *Феноменологија несвајуће времена*, аутор је расправљао о појавним формама времена, о времену времена, о телу и временовању у времену, те времену као темељу реалности и фикције, о времену уметности у свету уметности, о временској конституцији нестајања, о крхкости трајања у очекивању смрти, смрти у огледалу метафизике, разлогу нестајања времена, родном месту времена и мишљења и времену у власти дигиталне свести. Следе и додата три одељка, *Прошви сирује (времена)*, *На њу за Ишаку* и *Феноменологија свећа и времена*, са смрћу слике уметности на крају времена. Други део ове трилогије насловљен је *Феноменологија насвајуће невремена* (или у нацрту феноменологије нашег времена: *Време и реалност*), бави се темама: 1. Смрт слике уметности на крају времена; 2. Последњи сутон стварања; 3. Стварање као ништење; 4. Цинична продаја магле; 5. Реалност у огледалу науке и уметности; 6. Ствари с оне стране уметности; 7. Уметност без дела; 8. Уметност као родно место теорија о мултивиртуелним световима; 9. Ствари с оне стране уметности; 10. Авет традиције у пустој реалности. Трећи и завршни део, под насловом *Време саме ствари*, обелоданио је ауторове

² <http://www.uzelac.eu/index.files/MilanUzelacKnjige.htm>

закључне ставове, према тематским поглављима: 1. Повратак питању филозофије; 2. λάθε βιώσας; 3. Разликовање и разлика или откривање заборав; 4. Повратак самим стварима.

Оријентација према савременим искуствима мишљења у феноменолошком правцу омогућила је како освештавање испуњења задатака које је та школа пред себе постављала тако и плодна размишљања о даљим корацима који би такво кретање мишљења евентуално усавршавало. Реалност времена у коме живимо је у том смислу изједначена са феноменолошком реалношћу на нивоу редукционих тачака, у којима време поприма своја значења без застирања средствима логичких техника, а које би са развијањима анализа окренуле ствари у тзв. „новим правцима“ (о којима је Хусерл давно већ поднео истраживачки извештај о неодрживости у домену формалне и трансценденталне логике), када се то „ново“ већ зна на равни привилеговане, макар и трансценденталне, субјективности, као једне нове пројекције и конструкције виђења стварности (што ју је у својој *VI карџезијанској мегитацији* сасвим оспорио Еуген Финк, као њену несместиву трансценденталну агентуру). У том смислу, то је студија која одлаже тешка оруђа за сукобљавања и настоји, да из дубинског захватања у ствари, баца јаче светло на смисао љубави као неговања оног што је мудро, колико год то било готово редовно запостављано управо у „наше време“. То „наше време“ ваља да буде самерииво са временом као таквим.

Углавном је познато колико је понесен Ничевим „терањем спрдње са метафизиком“ Мартин Хајдегер представљао саму философију као метафизику, а ову опет као неспособну за историјско мишљење и нешто што треба превазићи (или „преболети“), да би могло да се мисли „даље, дубље и изворније“. Учитељ философије (а то има већу тежину од доктора наука или професора, што је такође Милан Узелац), у *Феноменологији несјајућеи времена* већ је у уводу нагласио како није толико примаран захтев за изградњом нове метафизике колико онај да се поставе њени другачији темељи, који би ваљало да обухвате све што до сада знамо и све оно што смо делимично и заборавили. То делимично заборављање у себи садржава веровање да је реч о знањима која нам неће затребати, па их потискујемо у подсвест, која у епохи постмодерне доживљава своја шаролика произвољна ишчитавања. На тај начин је историјски показана особина душевности да је склона пропустима, обилажењима и потискивањима у непознато онога, што је из других углова гледања приступачно и докази-

во, па те игноранције отупљују меру евидентности према слици субјективне човекове стране, ма колико била велика слабост и грехота. Мотивисаност да се слабости и грешења превазилазе изгледа да све више опада.

Просто је постало скоро опште место да су владајуће вредности културне традиције релативизоване и нагрисане готово удруженим снагама оних који тако чине (унакажавају их искривљеним представљањима и извитоперавајућим тумачењима), па су с тиме постале и све мање препознатљиве као разумљиво дате, у сагласју са нашом природом. Наметнутост модела који то чине (а то је, између осталог, служило и успешнијем етаблирању комунистичког модела друштва код нас) пожњевена је поприлична неверица у саме те вредности, али и јака потреба да се рефлексивно преиспитају и упореде са моделима авангардних, „никад пре виђених“, „непојмиво нових и револуционарних“, алтернативних вредности, које наводно ослобађају (испоставило се пре свега за усуд страдања), како од саме слободе избора тако и од свега духовно значајног. Изузетно импонује благост аутора који је ове катастрофичне ствари кротио мудрим смиривањем, показујући своје изузетно посматрачко стрпљење, без икаквих трзавица и нервозе. За такву смиреност је потребна данас прилично ретка храброст без олакшица, која у суочавањима са очигледним проблемима неће да устукне, а то је кретање у области феноменологије самих феномена или успостављање додира са прафеноменима и њиховом готово неухватљивом силом урезјућих поимања. С тиме је достигнута пуномоћ за теоријско уздигнуће, које усико-лошки поставља у средиште разматрања највише проблеме и даје своје доприносе у разрешавању. Такав интерпретативни приступ изузетним стварима мишљења изражава добро разумевање импулса, који као лајтмотив сеже од Хусерла:

„Пра-феномен је живи ток свести у њеној садашњости и до њега се долази феноменолошком редуцијом; реч је о исконском пољу искуства које је предмет трансценденталне феноменологије. Редуција је рефлексивна мене као субјекта, као субјекта света у којем ја живим на људски начин, при чему субјект мора бити схваћен као нешто важеће, као нешто што важи за мене на обавезујући начин, за мене као субјекта у трансценденталном ставу.

Рефлексивна о којој говори Хусерл је радикална рефлексивна схваћена као *epoché* што значи да је по среди обављен већ први корак редуције којим *ја*, односно *ego*, доспева у трансценденталан

став, рефлектујући (= то помало личи на фихтеовску методу аутолимитације јаства /самопотврђивањем преко шорицања не-јаственог /природе и света/), али код Хусерла оно има далеко већи степен аутократије у индивидуацији која заузима биолошки ареал и ме преза пред кинестезијама перцептивних датости). Ја себе налазим као Ја које се према свету и мени стално и постојано односи; у трансценденталном *epoché* субјект у једном маху захвата сопствено бивствовање и бивствовање света. Али кад се говори о свету, увек се говори о феномену света, и о човеку као психофизичком Ја унутар света као феномена.“ (Uzelac, 2017, стр. 112–113)³

То помало личи на фихтеовску методу аутолимитације јаства (самопотврђивањем преко порицања не-јаственог /природе и света/), али код Хусерла оно има далеко већи степен аутократије у индивидуацији која заузима биолошки ареал не потирући телесне особине и функције (не преза пред кинестезијама перцептивних датости), што указује на то да не убрзава преко nelaгода из озбиљности приступа. У том је смислу релација међу феноменима оно што не може да се релативизује и што подразумева релативан положај трансценденталне субјективности у свим правцима казивања и мишљења.

Када се са тим претпоставкама отклањају психологистички наивни ставови о саморазумљивости датости света и времена, не упада се у активистичку замку романтичарских поништавања и суперменских надређивања свему што се појављује и дива, него се обраћа пажња на типологију везаности, тј. односа који успостављамо према таквим датостима. Трансцендентална редукција утолико не значи тек окретање главе на другу страну, игнорисање или солипсистичко поништавање примордијалних давања времености (а и простора), него стављање у заграде које разлабављивањем допушта посматрање из других углова или са различитих страна, прераспоредујући и само становиште посматрања. Временистост није могућа без конституције давања преобјективације пререклексивне и преиманентне самодатости при

³ Ово прафеноменолошко време као трансцендентални феномен је пра-поље, тле са ког се сагледава истоветно са појмом света, одакле и сеже опажање као пруженост субјективног стварног и могућег искуства, али сада са наметање слободе одлуке претекло њу саму и за остајање у тој слободи морамо да се боримо. Уосталом, машта је одувек и могла свашта, али оно шта је у њој реално, ипак није стајало само до ње, него и до укључености у временске токове и њихов континуитет. Међутим, са довођењем тог једног времена које све биће одржава у суштини у питање, као да се измиче и онтолошки основ егзистенције у трајном и непролазном смислу (види: Uzelac, 2017, стр. 114–116).

формирањима садржаја интенционалних предмета јаства као носача свесних аката извесности знања која се даље подразумевају. Примордијалност самоконституције времена (слично чињеници егзистенције телесности у психофизичком јединству трансценденталне субјективности које носи прајаство) као аутономна феноменалност у непосредности манифестација временске свести дохватљива је тек путем интенционалне анализе њеног захватања у дубље структурисаним сферама конституције.

Ту се не следи лака схема непрекидног претварања реалног у нереално до поимања времена попут некакве „ретроспективне халуцинације“, којој измиче евидентна самодатост времена или искуство његовог изворног опажања (као код Франца Брентана у његовој психологији са емпиријске тачке гледишта из 1874. године), тако да временост није продукт маште, него изворног образовања предметних садржаја који претпостављају и адекватну „форму“, тј. ноематику перцептивно оригинерног образовања појмљених форми у дисконтинуитету, што истовремено претпоставља континуитет на-давања из суштог з-битија времена. Премда није стопљено с опажањем, оно пролазеће у времену је ту дато асоцијативно са садашњошћу, тј. заједно са његовим оприсутњивањем, тако да је то пра-гле или изворни основ у коме се прикупљају прафеномени дивствовања (Хусерл, 1966, стр. 24–29).

С таквом упућеношћу на држање духа, аутор креће од тога да свако питање о бити или суштини времена мора, историјски мислећи, да почне од Аристотела (а не рецимо од Анаксимандровог „апејрона“), јер он није видео време ни као кретање целине (попут Платона), а ни као „сферу“ (као питагорејци), него с обзиром на простор и кретање. Сасвим добро га тумачећи, он наводи да истовремено примећујемо и кретање и време (Аристотел, *Физика*, 1977), тако да се време омеђује са два тренутка „сада“, што је касније блиско и блаженом Августину као бројање које спроводи брига о души или душа у себи самој.⁴ То је самоизручивано унутрашње време изворне субјективности, где није сакривено сазна-

⁴ За то је уследила и важна методолошка напомена: „Августинови увиди су од таквог значаја да је творац феноменолошке филозофије, Едмунд Хусерл, на почетку својих предавања о свести унутрашњег времена, морао записати да „свако ко се дави проблемом времена мора темељно сјугуираши XI књију *Августинских Исповести* (14. -28. Поглавље /Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Husserliana X, M. Nijhoff, Den Haag 1966, S. 3.)“ (Uzelac, 2019, стр. 32).

ње о размацама времена и његовим истрајањима, није застрт његов праоснов оног „ту“ у битију.

Следови доживљаја и промена који се нижу у животу карактеришу сазнања о времену која се разумеју као кретања у простору у његовим моделовањима. Та проблематика, међутим, ваља да се не посматра одвојено од проблематике простора као негативног одређења телесности, чија је коегзистентност променљива у кретању, а што је био разлог што је Платон идентификовао време са кретањем света, или са кретањем небеског свода као природне мере времена уобличене у поделу на дане и ноћи, месеце и године (Платон, *Тимај*, 37). То је, с друге стране, омогућило Аристотелу да објасни тешкоће са његовим појмом природе, ума и времена, полазећи од кретања и његове тесне везе са временом, али без непосредног поистовећивања, јер би мноштво различитих кретања омогућавало и мноштво различитих времена, а то би значило разарање његовог јединства, које је ипак евидентно дато. Сјајно је ауторово скретање пажње на сегмент доказа који указује на промену, која може да буде држа или спорија, док време једнако протиче, тако да се и сама спорост или брзина према њему одмерава, а не и обрнуто (Аристотел, *Физика*, 1977). Време је стога она мера кретања и промене, која је одмерена према оном што је покренуто и месту кретања. Оно не може да се одређује самом собом, јер није кретање и промена као таква, мада без кретања и нема времена, јер је сваки тренутак „сада“ и у кретању, као спој и раздвој самог времена. Позивање на сјајну студију *Меџаморфозе меџафизике*, коју је осамдесетих година прошлог века објавио наш мислилац Маријан Ципра⁵, није окаснио израз увида од какве је „предметне невоље“ тај појам саздаван, него увида да има исправну путеводитељну улогу, а што онда даје и интонацију у даљим разматрањима, да би се додацило даље и прецизније. Изненађења у екстатичности времена остају само према негативним везама, али су у њима и сачувана као аспектовања једне проширене спекулативне дијалектике могуће присутности вечности у „ексаифнесу“ битија времена, или у његовим првоосновима, напосто према прајаствености трансценденталне субјективности временовања самог из целовитости хоризонтних нивоа и исходишта самог мишљења.

⁵ „Сада је исто и није исто, сада је у времену али није дио времена, а ипак, као вријеме не дивствује ништа осим сада јер прошлост више није а будућност још није“ (Cipra, 1978, стр. 257).

Скретањем пажње на материјални (садржајни) аспект времена, као бројиво низање или количински одбројавана датост, аутор је одбацио и инструменталистичко гледање на време као на оно са чиме би могло да се броји, а што постулише постојање душе и ум унутар ње, који је као знајносни услов, основ по коме се препознаје и памти, способан да броји. С тиме је по онтолошком рангу (природи), материјалном аспекту надређен онај формални, који задржава оно што је прошло и очекује будуће које још није, а који се св. Августину показивао као распињање душе, у којој се одмерава о само одређивање времена (*distensio animi in memoria, optio, exspectatio*: „*In te, anime meus tempora metior*“ /Августин, *Confessiones* XI, 28/). Мерење времена успевало је и кроз осадашњивање временских екстаза, али није могло да пружи одговор на његово најсвојственије постојање које поставља и најдубље питање: *Quid est ergo tempus* (Августин, *Conf.*, XI, 14). Зато је са великом озбиљношћу третирао питање његовог настајања на тлу начина тумачења које уважава старозаветни смисао почетка и сачињавања света, где је време река која тече од почетка стварања према његовом крају, а с чиме утиче и на душу која га разумева:

„Шта је дакле вријеме? Ако ме нико не пита, знам, али, ако бих хтио некоме то питање разјаснити, не знам; ипак са сигурношћу могу рећи да знам, кад не би ништа пролазило, да не би било прошлог времена, и кад не би ништа долазило, да не би било будућег времена, и кад не би ништа постојало, да не би било садашњег времена.“ (Августин, *Conf.*, XI, 14)

Место све три екстазе времена јесте садашња душа у којој се време мери, а која као дворана памћења има сазнања о њему и изнутра га прожима, живећи у тзв. „унутрашњем времену“ (Августин, *Conf.*, XI, 27), за разлику од спољашњег, космичког или тзв. „објективног времена“. Искусан мислилачки поглед ту је констатовао како је ова метафизика, заснивана на самоизвесности духа појединца, а не као база субјективизација (и релативизација), одређена путем ипостаси личног живота, чији су састојци битије, знање и воља (*esse, nosse, velle*) као тројствено суштаство човека које конституише суштинско, животно у духовно јединство унутрашњег времена. Предност у позивању на ову концепцију (а не на Аристотелову, коју следи Кант), за аутора се види у томе, да се код Хусерла примењује огледајући душу као збир времена у дијалогу са Богом, те разумева као испостављена субјективност, чију унутрашњу структуру изражавају структуре времена, као оне које је утемељују. Субјективност се показује као

фактичност у појединачној индивидуалности (атомизованости), па служи за основ једне нетрадиционалне метафизике схваћене као наука о фактичности. Међутим, то није онај појам фактичности као чињеничности факта опстанка на основу које сваки опстанак увек и јесте (Heidegger, 1984, стр 56), него чињеничност чињенице трансценденталног јаства у којој се показује фактичност да ја јесам, а то је она дубинска инспирација самоизвесности коју прекрива и не тематизује Хајдегеров спис о битију и времену, уз сва ограђивања од вулгарних разумевања.⁶ Сва садашњост у трансценденталној субјективности је присуствовање самог времена, тако да је она кроз прасаданост дата рефлексijом о

⁶ Како време конституише нашу прајаственост и утемељује праживот у практоку оприсутњења у садашњости, пратле тог временујућег битија се види тек са хоризонта световања света: „овде треба бити посебно опрезан кад се уводи појам тло (*Boden*). Ту се ни на који начин не мисли као о конкретном тлу, при чему би овај појам потом био употребљив у емпиријским истраживањима. Ни случајно! Појам тла се узима у строго филозофском смислу који је формирала још рана грчка филозофија и он подразумева темељ као носилац свега, но, темељ до којег се дошло редуктивним путем, па може и мора бити схваћен само у трансценденталном смислу! У противном долази се до пада у природни став до каквог је управо, у време кад Хусерл пише своје анализе, дошло код Хајдегера, а што ће се онда касније јасно манифестовати тематизовањем појма земље (*Erde*), али и са повратком у природни став“ (Uzelac, 2020, стр. 107). Ипак, то је повољно по схватање уметности – „У књизи Martin Heidegger (*mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*), познати немачки филозоф и Хајдегеров ученик, Валтер Бимел излаже Хајдегерово тумачење извора и истине уметничког дела с посебним освртом на однос света и земље. Он указује на то да место на којем све почива и које све заснива, а које су Грци означавали изразом *physis*, Хајдегер назива земља (*Erde*). Ту се свет и земља јављају и мисле у своме јединству. Свет није ни само скуп ствари, нити нешто што би било оквир свему постојећем – свет светује, он је бивственији од свега опажљивог и додирљивог, он није предмет пред нама који би могао бити опажен. Свет је нешто непредметно чему ми припадамо, док нас путеви рођења и смрти, благослова и проклетства, одржавају у бивствовању. У уметничком делу на делу је вас-постављање света и по-стављање земље: свет и земља не чувају само дело, већ га у исто време и одржавају тако што се у њему сами потврђују. И Валтер Бимел однос света и земље схвата као однос нескривености и скривености, при чему он, бар како се мени чини, предност даје појму земља будући да земља омогућује и себе и све на себи, дакле сам свет“ (Uzelac, 2020, стр. 58). Ако је свет и субјективно у културу преобразена природа, без њега који показује поредак и начин устројства ствари према наднебеској топологији, не би ни земља могла да се осветли небеским светлима, него би у „хаосу доба“ и „телурској тами“ била сама себи непозната, те дреждала и трулила, а да то ни миље небеске музе не би могло да ублажи.

трансценденталном животу као правом свету живота. Искуство субјективног међуопштења као интересубјективни дијалог о увидима у карактер временовања, постаје меродаван за налажење тачака које сачињавају упориште феноменолошке теорије о временитости битија, а то значи и приближавања истини бића.

Из свог искуства мишљења (разматрања самоизвесности у обзорју сазнања из историјског мишљења) Милан Узелац истиче, како је у предавањима *Прилој феноменолојији унутрашњеј времена* (1905) Хусерл писао, да оно што доспева до нас није егзистенција времена света или трајање ствари, него време које се појављује, трајање у свом појављивању, па да стога не узима у разматрање тзв. „објективно време“ (наглашено време света ситуационог искуства), него оно које је и бл. Августин оцртао као „унутрашње време“ (*tempus interiori*; време иманентно току свести). На тај начин је оцртано „поље времена“ као оно где доживљено *сага* није део, не сачињава тзв. „објективно време“, као и припадни простор који изграђује објективациону слику света, јер тај свет са својим стварним стварима и догађајима није сасвим реалан, него да припада свету трансценденције (Husserl, 1966, стр. 6). Сва просторно-временска стварност за Хусерла је ту само за наивну свест непосредно сазнатљива, о чему сведочи поступак трансценденталне редукције феномена. Није с тиме трансцендентна само ствар по себи, као код Канта, него и феноменални простор и сви његови појављујући облици као тек привидно непосредно сазнатљиви. У таква привиђања феномена спада и „објективно време“ или налажење места у њему, јер то представља тек феноменолошку датост кроз чију емпиријску аперцепцију тек и дива конституисан однос према објективном (*Op. cit.*, S. 7), јер знаци времена нису и време само. Оно се одвија у времену света живота, које се показује са хоризонта света из трансценденталне субјективности битисања, тј. из степена развијене мисаоне самоизвесности битија. Мада укрућен, такав „апсолут“ је у успону, вада отворен нагоре.

Егзистенција трансценденталне субјективности је у свету модификационо дата као објекат, а за сам свет она је субјективност која обитава у сфери душевности и духовних аката. Праћењем Хусерлове анализе појма времена, наш аутор је обратио пажњу на објекте попут тона који траје и одзвања, а који су засигурно временски објекти на које можемо да се усредсредимо, при чему нам њихова трајност није сасвим позната. Друга потешкоћа с таквим разматрањем се састоји у томе, што опажај временског

објекта подразумева да и сам у себи има временитост која претпоставља његово засебно трајање, или то да сваки опажај временског склопа поседује и сопствени временски склоп (*Op. cit.*, S. 22). С тиме се стаје пред питање како се конституише време у трајању света објеката, ако, рецимо, никада не чујемо мелодију, него само поједине тонове који се јављају у садашњости. Очигледно је да та мелодија онда може да постоји само захваљујући сећању. Како не може да се чује ни цео тон, него само његова садашња фаза, објективност целог трајућег тона мора да почива и на повезаности сећања и једним делом непосредног опажања, које се уноси у очекивање као циљна интенционалност догађања. С тиме тон, дат у садашњости, допушта да се чује само његова садашња фаза, али он не остаје сам у себи исти, него се пружа с обзиром на начин на који се појављује, или варира као другачији (Husserl, 1966, стр. 27). Тон је отуд опажљив тек у садашњости, а падањем у прошлост опет није неповратно изгубљен, па прелазећи из тренутка сада у прошлост, опстаје захваљујући сећању које га задржава, остајући и даље у садашњости са актуелношћу битија. Будући да му је битије /дивствовање/ такво да је и даље актуелан, мада нема опажајну актуелност на себи која је резервисана за други тон, који се након њега појављује или који наступа након њега, сада тај већ претходећи тон наставља да траје као да и даље егзистира, мада је прошао. „Сада“ прелази у било је, а следећи Хусерлову анализу Милан Узелац закључује да презентна свест прелази у ретенционалну, где утисак прелази у првостепено сећање или импресија у ретенцију. С тиме је омогућено да се фаза садашњости може мислити као граница са чије друге стране бива дата непрекинутост збивања, примарна ретенционалност, као ретенције где је свака ретенционална фаза мислива као тачка те непрекидности низања, која има себи одговарајућу тачку *сада* у свести времена. Припадајући томе *сада*, серија ретенција се увећава, будући да оно чега се примарно сећамо непрестано тоне у прошлост, а с тиме што свака ретенција упућује на утисак датости, па ту свест не можемо ни да замислимо као изворну или репродуктивну, јер зависи од међусобног искључивања прошлог и садашњег, или од датог карактера оног што је управо прошло. И то је онај кључни моменат, који разјашњава како накнадна идентификација са тоном који је већ прошао у садашњости, не може да се изврши или 'осадашњи' тако дату ствар до равни битија, него до прошлог које је било, а које може да се идентификује у обнављању акта свести или присећању. Он даље истиче да је

проблем конституције времена као таквог, са овим текућим временом решив на тај начин, да се учини извесним како ток времена гради своје фазе са наступајућим деловима 'сада', који додељују идентитет самом времену. Међутим, та изградња фаза у њиховом реалном трајању сачињава се тако да га оне оприсутњују само присећањем, којим се враћа у присутност, а што није исто као она сама која се опажала. Падајући у прошлост, свака тачка времена као наступајуће „сада“ је већ отрпела модификације из присећања, а те измене истог се конституишу у трајање тако да задржавају карактер актуелног 'сада' објективишући временске објекте, или постројавају ствари у оно што обично називамо тзв. „објективним временом“. Хомогенизовањем до времена датог напросто, ми идентификујемо време као такво разумевањем и осећањем, тако што *објективишемо* измичуће састојке, са чиме добијамо и могућност објективације места времена у одговарајућој модификацији осећања (Husserl, 1966, стр. 72).

Тиме је аутор указао на јасну разлику између феномена који конституишу само време и оних који се конституишу у времену, јер потоњи су безусловно субјективни или индивидуални са иманентним значењем објеката, те описиви преко текућег преносног значења (*Op. cit.*, S. 75), и носе заправо карактер безвремености субјективног времена, које није у времену, где заправо времена и нема. Опажене ствари налазе се у свом појавном простору и појавном времену, па све појаве и облици свести располажу тек са сопственим, субјективним временом. С тиме се, заједно с аутором, у разумевању Хусерлових теза истовремено приближавамо и изложеним схватањима св. Августина, где он не потенцира метафизику субјективности (индивидуалности са маскама прве суштине), него ону коју сачињава постојање личности /незамаскираног суштинског лица, „ипостаси“, као битија у бивању првостепеног јединства живота, духа и суштине ствари.

Будући да је карактеристика свесних опажања и моћи присећања оно што пресудно утиче на нашу карактеризацију појма времена, те има своје последице и у естетичким схватањима, посебно у књижевности (наведимо као пример Милану Узелцу веома драг роман Томаса Мана – *Чаробни дреи*), из тога следе и одређени закључци, који за оцену нашег садашњег временовања баш и нису повољни. Трагичност која је владала кроз сукоб космичких сила преливен с небеских висина на људски живот, одмењена је трагично тужним временом, где нас ни небеске звезде више не подстичу да тражимо морални закон у себи (његова историја

почиње од питања које је Господ Бог упутио Каину, „где ти је брат“ као прво познато намерно сакривање истине или коришћење лажи као средства којим се служи намера разбијања правде и правичности), где и песници само репетирају и избацују оно што се већ давно чуло, експлоатишући већ нађене моделе у свету привида, уместо да трагају за истином ствари. То говори о раширеном стању свести која се убрзано сужава и из себе избацује само време као нешто неважно и чак банално⁷, с чиме ваља да не остане неиспитана ситуација у коју се доспело. Она је заиста несвесна.

Говор о статусу света као феномена је субјективна позиција и ништа посебно не мења ситуација у којој се трансцендентална субјективност посматра као утемељујућа за свет као феномен. Јасно је да треба разликовати интерсубјективну објективност света као света који би требало да важи за све људе, а који је конституисан у трансценденталној интерсубјективности и то за мене као оног који искушава, тј. за мене који свет опажа и конституише га из његовог оригиналног искуства, као свет искусив за друге и за друге конституисан. И ту је видљива профињеност стила нашег аутора, који је и иначе пун духовитости, па и ту, када закључује да је проблем само у томе што ту није реч о два света, већ о једном једином свету, у који су се све могућности стопиле у амалгам који својом непробојношћу потврђује да је било каква промена

⁷ Услед непостојања структурно конституисаног времена, и непостојања континуитета као форме трајања, сви елементи културе су изнутра релативизовани и високе вредности су престале да постоје. Њихово место заузеле су вредности субкултуре и деструктивни елементи квази-културе, јер, празни простор не може да постоји. Последица тога је свет дисипативних лабавих структура у којем се налазимо и који нас држи у једној посве специфичној реалности чији су нам параметри и односи међу њима дубоко скривени, док су нам доступне површинске форме у свом највулгарнијем облику. При томе, оно што представља проблем јесу информације: „Оне нису изгубљене оне о даље 'лебде' око нас чинећи ментални простор ноосфере, но с њима се у последње време кида веза и свест их асоцијативно више не дохвата. У томе се манифестује настајућа, затвореност мишљења, отежана комуникација, смањена интерсубјективна корелација међу појединцима. Празнина о којој је овде реч само је метафорична. Она је заправо испуњена, то је информативно препуњен простор, али све више недоступан и можда најбоља његова слика је изражена речима владике Данила: 'Надамном је небо затворено'“ (Uzelac, 2019, стр. 177). Затварањем хоризонта ноосфере тако што се немаром и одсуством обзира заправо ми према њој затварамо, све више удаљавамо достојанственост трагања за смислом живота, а сужавамо и наше могућности да икако постојимо.

немогућа. Исто тако, након егзистенцијалне анализе смрти код Кјеркегора (болест на смрт, очајање) и Хајдегера (егзистенцијалије смрти као заокруживања недостајућег у коначности), Милан Узелац је појам времена повезао и са расправљањем метафизике смрти код Еугена Финка.

Када се живи живот у сенци смрти, то претпоставља да се онтичке равни егзистенције самим тим не поништавају, да се човек не баца у комплетну депресију и растресање бића, него да се сам живот консолидује кроз смелост суочавања са чињеницом коначности и у том светлу проналази изворне мотиве за осмишљавања таквог стања ствари. Еуген Финк је према својим предавањима која је држао у летњем семестру 1964. године, саставио књигу *Metaphysik und Tod* (Fink, 1970), која је тежила да међу основним феноменима људске егзистенције расветли и онај смрти, па је њен модус појављивања покренуо са хоризонта краја живота и краја света као коначност која још нешто има да каже о себи.

Смрт је ту прошлост која у себи и даље носи својствено унутар-светско искуство, или пак бестелесно присуство са спремљеним вишком сећања на сопствену телесност и бивствовање у свету. Као ништење свега чулно опипљивог и садржајно присутног, она ипак није тек нестајање које потврђује празнину, маса непрерађених утисака и празних апстракција, него поседује пуноћу испражњене празнине, тј. у незнано упућења сећања на бивствујућност бића или сва она искуства која су разграничавала битијне структуре у склоповима виђења. Из те равни Милан Узелац долази до следеће констатације:

„Једно је сигурно: одговор на наша највиша питања треба тражити пре свега у уметности и то посебно у оним тренуцима кад кад се путем уметности хоће тематизовати, мислити и осмислити *ништа* као место из ког потиче уметничко дело. У метафизици се огледа сав тај напор појмовног и сликовног мишљења: појмови прелазе у слике, слике у појмове, феномени у егзистенцијале и обрнуто, и све се то збива како би се негативном карактеру ништа сагледао извор и увир, настанак дела и настанак човека. Свет прожима својом неумитном моћи човеково опстајање у сваком тренутку, као што се и уметничко дело, рађајући се из духа, отвара трајањем оној другој страни времена – вечности.“ (Uzelac, 2017, стр. 147)

Очигледно да није неопходно обраћање пажње на негативна политичка узбуђења у миру, или на непосредна страховања од смрти у рату, ако је до егзистенцијалија и смисла расположења и

расположивости могуће доспети обраћањем пажње на феномен досаде (попут М. Хајдегера у *Основним ишшањима мейафизике*, или Ридигера Зафранског, који га углавном прати у познатом спису *Време*), где досада притиска на душу терет који у ситуацији заробљености кретања изручује битије временитости као ништа од егзистенцијалних форми и садржаја. Праћењем линије негативности (а рефлексивна је вазда с њом продубљенија), на медијуму уметности могуће је регистровати оне садржаје који посредно објашњавају те терминалне карактеристике, те заједно са психолошком подлогом од утисака и стања то документују у поопштавању, а што наш аутор и сматра корисним за предузимања напора да се тиме мисаоно овлада.

У настојању да пружи што комплетнији одговор на сложено питање о карактеру времена у ком живимо, та разматрања су предузимана да би са њима могло да буде утемељено оно из времена послано устројавање односа реалности и фикције, тј. да би се транспарентније схватило време у коме живимо, како би се то онда тицало и свих нас, као крајњи мисаони исход синоптичког сагледавања.⁸ Однос који је с тиме успостављен посматран је као удаљен од могућих једнозначних процена, у којима би се слобода испражњивала сама од себе, тј. сама пристајала на то да се самоукине и херметично затвори у затвор сужених хоризоната и дивљих занимања, препознатљивих на примеру савремене уметности. Ретардација сликовитости слике која је ту очигледна, забрињава.⁹

С обзиром на тематизацију распона преиспитивања постојећих проблема у непосредности валенција значења самог бивствовања (разлаганог у садржајима самих појавности појава), као и оног што их ближе омогућавајући и одређује, веома је важно да не остане ненаглашено, како је у овом рукопису провучено изнесено и једно крајње одмерено критично држање пред оним што се види као највећа и најузвишенија ствар саме философије као

⁸ То не противречи тврдњи о нарочитом статусу мишљења, јер не полази од социјално-психологизујућих вредновања, него од ствари које се тичу свих нас: „Мишљење је од најстаријих времена велика привилегија ретких појединаца и није дато сваком; то свакако јесте добро јер и треба малом броју људи само омогућити да се нађу у средишту оног што јесте збирајуће за разговор о стварима што се тичу свих, и то у највишем њиховом онтичком смислу. Данас је посебно опасно постављати питање мишљења као принципа, будући да оно почива далеко од сфере власти и да они који владају не мисле као владавина мишљења, јер да мисле не би владали тако како владају на штету свих па коначно и себе“ (Uzelac, 2017, стр. 79–80).

такве. Проналазећи да је крајњи разлог за одумирање уметности то што се време испражњава и постаје све одсутније, он налази објашњење на давно исказани Хегелов став да је по својој суштини ствар уметности прошлост, али не тако да се она отуд некаквим анимозитетом ригидности савремених токова свести одбацује, него да се асимилује у ансамблима комуникативних пракси, губећи свој ранији значај и сазнајну улогу. Проблем је у самом феномену који са јетким самозакривањем уклања и хоризонте.

Наш аутор недвосмислено стоји на становишту да живимо у време коме је интелектуално поштење постало туђе, а што је видљиво у затајивању при препознавању суштинског и просвећујућег у мишљењима великих мислилаца, оном што би могло да отвара будуће исправне путеве, тако да се при приказивању резултата њихових схватања заправо затвара пред оним што би и те како могло да дође из екстазе будућности. Људи живе или чак 'животаре' проводећи своје време у незаинтересованости о начину и смислу таквог живљења, као и сврси својих поступака у таквом животу. Будући да када човек и не мисли, самим тим не губи потпуно способност мишљења, попут остарелог који је негда био млад или наглувог који је некад добро чуо, ми заборављамо да немамо власништво над мишљењем, него да оно има надлежност владања над нама, нудећи и могућност феноменологизовања темељних феномена.¹⁰ Некадашњи неоправдани оптимизам просветитељског разума у вези идеје прогреса у знањима, као да се замењивао са неоправданим егоцентризмом, који није исто што и логоцентризам, јер он ипак следи ствари које се поводе за унутрашњим смислом, мада са све скупченијим

⁹ Аутор сматра да се пред налетом неоправдано агресивног постмодернизма сви истински уметници осећају беспомоћним. Он критикује и савремене поборнике наводно 'новог у уметности' који не знају ништа (јер су необразовани), не верују ни у шта (јер су с оне стране духа традиције), али су зато нападни, посесивни, арогантни и спремни свима све да објасне, посебно то како су само они позвани да дају суд о уметности. Зато, савремена уметничка критика, посебно књижевна (због своје удворичке и сикофантске природе) изазива гнушање. Међутим, постоји још суморнији регулатив гледања на ову ствар: „Поред свега што нуде масовни медији и индустрија забаве, уметност је у потпуности излишна. Кад би је и било, кад би се опет појавила, требало би је укинути, а за тако нешто и нема шанси иако је на сваком углу чекају Велики Инквизитори, сви они још до јуче неспособни уметнички критичари (да им имена не набрајамо јер су се сви ухлебали по музејима и галеријама а и на понекој уметничкој катедри)“ (Uzelac, 2019, стр. 153).

могућностима. То „прогресивно мишљење“ често је уздрмиво и најбаналнијим открићима, мада приче о крају философије, њеном превладавању, нужности изласка из ње, или њеном „оправданом“ напуштању, не јењавају у пар задњих векова, што онда пружа нашем аутору и јасно убеђење да смо бачени у живот, али да је живот форма, која тој бачености даје темељ и смисао. Утолико на много места, учестало понавља, наглашавајући како филозофирање јесте и остаје форма највишег живота и то пре свега тиме што се једино њој открива највише бивствовање. Оно то може да буде и са повученошћу пред јавношћу, где плутарховски стоички платонизам није депласиран ни у савремености. Упористе за то нашао је и код Еугена Финка који каже да ће у надолазећем времену „страст мишљења да одређује племенитост људи“ (Fink, 1976, стр. 97), мада са трагом сумње да и сам свет може да престане да буде тема философије, са чиме би и важења најдубљих увида била обеснажена. Ако се налазимо у свету који одређују неки „сасвим нови феномени“, онда недвозначно формулисана веза ствари и феномена и не бива међу непознатим појавама, препуштена дубокој скривености, а чему практично држање у повучености изгледа сасвим одговара.

Истини за вољу, око нас је заиста бескрајно мноштво феномена, али нису сви одлучујући за наш опстанак, како то желе да прикажу средства јавног информисања или она намењена за бесконачно провођење времена пред њима, попут масовног медија

¹⁰ Опасност од неукорењености која сведочи о одсуству осмишљавајућег промишљања које нас оријентише и у свакодневици, што израста из духа времена у коме смо рођени, ослоњеног на одумрлу уметност и хипертрофисаност сектора техничког учешћа у њему, поново испоравља потребу за тематизовањем равни *самој биџији* као таквог, према Хајдегеровим увидима, или *биџијама времена* према њему самом: „Данас, сада и овде, после искуства постмодерне и дубоког захвата дигиталних и информационих технологија у бит људског бића, што Хајдегер ни на који начин није могао ни да наслути, наше је да на његовом трагу, без обзира на могуће приговоре, поново покушамо да мислимо те појмове које је мислила читава филозофска традиција, а он је на њеном крају“. Тај крај је ареал мисаоног кретања и следи и њихово усавршавање: „Пресудни Финков *искорак* био је у тематизовању темељних феномена људског опстанка који су му омогућили дубоко пропитивање појава савременог света. Тако се његово тумачење образовања, политике, владавине, граница људског опстанка као и низа других феномена који чине склоп савремене културе, показало у једном другачијем светлу и фокусирањем дотад непроблематизованих ствари показало колико оригинално, толико и плодносно за даља истраживања“ (Uzelac, 2020, стр. 95).

телевизије који уклапа свакодневно животарење са потчињавањем „атомизованих индивидуа“ пројектованим од власти пожељним обрасцима владања. Задатак философије је и да размотри ту зачарану ситуацију, те да допринесе њеном рашчаравању, колико је то у њеној моћи (да оформљује апотропајоне), обраћајући пажњу на мишљење о јединству стварности и на оно Једно у њему као властити предмет или саму ствар мишљења као таквог. Философија после философије је опет философија као *metaphysica perennis*, каже се у последњој реченици ове несвакидашне медијаторске мисаоне шетње. Додали бисмо, такође, и неговање и љубав према мудрости, која не влада само у нашим срцима или устројаваним порецима космоса него и у дубинским слојевима света живота које прожимају исконске енергије осмишљавања, а чију основаност можемо да искуствујемо и исихастичком повученошћу према светлосном Тавору наших надања.

-
- ЛИТЕРАТУРА Аристотел, *Физика* / *Aristotelis Physica*, (1977). rec. W. D. Ross, Oxonii.
 Августин (2009). *Исповесѝи* (*Confessiones*). Београд: Дерета
 Платон, *Тимаж* / *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxonii, 1976–1978: - Т. 4.: *Respublica* / *Држава*; *Ti-maeus* / *Тимеј*, *Тимаж*/
 Хусерл, Е. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), НУА X, Hrsг. Von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Hag., S. 378–382 / превод Ч. Копривице (Н. Сад: Карловци 2003), *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијесѝи*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
 Сипра, М. (1978). *Metamorfoza metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*. Čakovec: „Zrinski“.
 Fink, E. (1976). *Edmund Husserl † (1859–1938)*, из књ.: Fink, E.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München.
 Fink, E. (1970). *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
 Heidegger, M. (1984). *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen; Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 65*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, 2003; Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbewusstseins, Gesamtausgabe Bd. 20, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
 Husserl, E. (2006). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, (hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar), *Husserliana Bd. XXXIII*, Dordrecht/Boston/London 2001.

Husserl, E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C Manuskripte, Husserliana/Materialien Bd.VIII, hrsg. D. Lohmar, Springer, Leuven.

Uzelac, M. (2017). Fenomenologija nastajućeg vremena, [elektronsko izdanje], str.310, http://www.uzelac.eu/Knjige/Milan_Uzelac_Fenomenologija_vremena.pdf

Uzelac, M. (2019). Fenomenologija nastajućeg ne-vremena. [elektronsko izdanje], str. 190. http://www.uzelac.eu/Knjige2/34_MilanUzelac_FenomenologijaNe_vremena.pdf

Uzelac, M. (2020), Vreme same stvari [elektronsko izdanje], str.173. http://www.uzelac.eu/Knjige2/35_MilanUzelacVremeSameStvari.pdf

ALEKSANDAR M. PETROVIĆ

UNIVERSITY OF PRIŠTINA IN KOSOVSKA MITROVICA

FACULTY OF PHILOSOPHY

SUMMARY

FACTICITY OF EXISTENCE AND CULTIVATION OF A WISDOM

Achievements of ones' working life are significant in marking and rounding off one's own 70th anniversary of life. This paper present the basic avenues of interpretation of the concept of time in Husserl, Heidegger, and Fink in the historical thinking, taking into consideration the subtle objections presented by Milan Uzelac in his three-part study of the phenomenology of our time as the end of the historical process. His insights are authentic and deliberate by topology.

KEYWORDS: Time; world of living; giving being, thinking, horizon, phenomenology of phenomena; topics.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом Creative Commons

Ауторство-Некомерцијално Међународна 4.0 (CC BY-NC 4.0 |

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International 4.0 licence (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).