

<https://doi.org/10.18485/analiff.2023.35.2.10>

7.01

111.85

***Eros* и *telos*: о освијешћеном људском животу и очувању моћи љепоте**

Желимир Д. Вукашиновић*

Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Семинар за друштвене науке

 <https://orcid.org/0000-0001-6982-3732>

Кључне речи:

љубав,
љепота,
знање,
моћ,
цјелина

Апстракт

Разматрајући однос између љубави и сврховитости људског живота, излагањем се хоће указати на својства знања које демонстрира моћ љепоте. Чезња ка цјелини и воља за моћи се, једино знањем које открива истину љубави, могу сјединити у добру као идеји на којој се заснива пожељан човјеков живот. Превладавањем наивног романтизма, као и рационалности која генерише дуалистичко и антагонистичко поимање разлике, мишљење се враћа Почетку у коме се намеће неопходност преутемељења западне културе на принципима Платонове дијалектике. На истом се принципу, а разумијевајући исходе Кантове трансценденталне философије, битне тековине савременог демократског друштва, укључујући идеју науке и умјетности, морају вратити у подручје њихова поријекла, дакле у надлежност метафизике. Смисао знања се тако, испитујући идеју на којој се знање заснива, може, и у доба наводног пост-хуманизма, привести конкретизацији идеала без којих се људско постојање неминовно одваја од своје бити. (примљено: 1. септембра 2023; прихваћено: 20. октобра 2023)

<https://analifil.bg.ac.rs>



* Филолошки факултет
Семинар за друштвене науке
Студентски трг 3
11000 Београд, Србија
zelimir@fil.bg.ac.rs

Захтјевно је за разумјети и адекватно одговорити на суштинска, по испољавању драстично узнемиравајућа, својства времена у коме живимо... У добу смо великог бијеса и одсуства (су)осјећајности. Ако већ нисмо заћутали, говорећи, пишући, тражимо ријечи којима језик може да изговори наше вријеме, али и да се, управо именовањем битног, сјетимо темељнијег смисла који смо, у историји и свакодневници, очигледно заборавили. Од Ничеа, преко Хусерла до Хајдегера, проблеми нашег времена, и поријекло тих проблема, су детектовани, па је и начин њихова коријенита превладавања јасно показан – управо мишљењем које се зна сјећати онога што је битно. За Ничеа је, већ на прагу наше епохе, ургентно за препознати узроке европског нихилизма, по Хусерлу је евидентна криза европских наука, а по Хајдегеру је проблем пада у заборав смисла бивствовања одлучујући по опстанак човјека западне цивилизације. Ниче је определијен на „философирање чекићем“, а Хајдегер на деструкцију којом би се продрло до искуства цјелине у које је, историјским заснивањем почетка мишљења, положено, по Запад кључно, питање о бићу, односно о смислу бивствовања и бивствовању као таквом. Сјетити се тог Почетка је платонистички искорак из „слике свијета“ која је привид, представа нововијековне метафизике. Хусерл, у, може се рећи, феноменолошки „виталистичком“ (мислим на деколонизацију свијета живота) прелазу мишљења од Ничеа ка Хајдегеру, евидентира:

Криза једне науке не значи ништа мање него то да је постала спорна њена стварна научност; целокупан начин на који је она одредила свој задатак и за који је изградила методiku... Због чега је она (филозофија) ту (у обликовању европског човештва) водећу улогу изгубила, због чега је дошло до битне промене, до позитивистичког ограничења идеје науке – разумевање *дубљих мотива* ових збивања значајно је за намеру ових предавања. Као што је познато, европски човек у ренесанси извршава у себи један револуционаран преокрет... Узор коме се диви има у античком хуманитету... Шта он то схвата као суштинско код античког човека? После извесног колебања, ништа друго до 'филозофски' начин егзистирања: то да човек сам себи, свом животу, слободно поставља норме из чистог ума, из филозофије... Филозофија као теорија не ослобађа само истраживача већ и сваког ко поседује филозофско образовање. Теоријску аутономију прати практична. У водећем идеалу ренесансе антички човек је онај који из слободног ума себе разборито обликује. У томе је смисао обновљеног 'платонизма': циљ је – из слободног ума, на основу увида једне универзалне филозофије, поново етички обликовати не само самог себе већ читав људски околни свет, политичку, социјалну егзистенцију човечанства... Овде треба нагласити да идеја филозофије, преузета из традиције, није исто што и наш уобичајен школски појам, који обухвата само једну групу дисциплина: она се, додуше, убрзо након преузимања битно мења, али у првим вековима нове епохе формално задржава значење *свеобухватне науке*, науке о тоталитету бивствујућег. Науке у плуралу, оне које било када треба засновати и оне

које се већ формирају, само су несамостални огранци Једне филозофије... Данашњи позитивистички појам науке је дакле – историјски посматрано – остатак појма... Позитивизам тако рећи обезглављује филозофију. (Huserl, 1991: 13, 16, 17)

Остаје нам, онда, питати се: зашто се, нашим школством приоритетно, не ослањамо не те путоказе? Зар, изван тих путоказа, те духовне осовине, зар изван битничког мишљења може уопште да се заснује мјеродавно промишљање и разумијевање искустава са којима се сусрећемо... А, мишљење је, нужно, предуслов и основ за превладавање стања које је, као метастаза ниҳилизма, стасало кроз савременост Запада. Психолошки, физиолошки, културолошки симптоми нашег доба су само манифестација проблема једне изван-метафизичке стварности на коју се свела нова историја Запада, и, посебно, нашег региона гдје се можемо и морамо питати, имајући у виду разорну истину рата и њених посљедица: да ли смо, својом егзистенцијалном збиљом, а то значи моћима духа и језика, икад укорачили у подручје метафизике као оно које је, по опстанак људства, одлучујуће? Примјећује, а то је и за нас ургентно, већ Хајдегер, у одјељку *Шумских путева* под насловом „Чему пјесници?“, да, у наводном обиљу, данас живимо оскудицу онога што је темељено, битно и, као такво, одлучујуће за људски живот.

„Време светске ноћи је оскудно време зато што постаје све оскудније. Оно је већ постало толико оскудно да није више у стању да недостајање Бога уочи као недостајање. Због тог недостајања свет остаје без темеља на коме почива. Реч ‘бездан’ изворно значи тло и темељ према којем, као најнижем, нешто виси. Али у оном што следи треба ‘без’ у речи ‘бездан’ схватити као потпуно одсуство темеља. Темељ је тло у које се пушта корен и на којем се стоји. Епоха која је изгубила темељ, виси у бездани. Под претпоставком да је уопште за то оскудно време још остао неки окрет, он, тај окрет, може једнога дана да се деси само ако се свет, фундаментално, а то сада значи: недвосмислено, окрене од бездани. У епохи светске ноћи бездан света мора да се искуси и да се издржи. А за то је потребно да постоје они који сежу у бездан. Окрет епохе неће се догодити тако што ће, у неком тренутку, пред нама искрснути неки нови бог – или стари, поново. Куд бог да се врати ако му претходно људи нису припремили обитавалиште?... Тада оскудно време није више кадро ни да искуси своју оскудност. Та немоћ због које се замрачена чак и оскудност оскудног стања јесте напросто оскудност времена. Оскудност се потпуно замрачује услед тога што се она појављује још само као потреба која тежи задовољењу.“ (Хајдегер, 2000: 210)

Једнако, може се и тако рећи, напустивши надлежност филозофије, разградивши наше пјесничко становање, живимо оскудицу смисла и сврхе, јер испуштамо или превиђамо оно за шта је, ипак и након свега, вриједно живјети.

И по тој невољи, дијелимо судбину Запада. Зато је нужно промислити Ничеов, виталистички, и Хајдегеров, херменеутички, повратак раној грчкој духовности:

А. Ниче не поистовјећује културу са цивилизацијом. Наиме, цивилизирање, у експанзији спровођено преко репресивног облика христијанизације свијета, интегрише онај облик духовности који је, у својој изворној самобитности и снази, претходећи темељ на коме се успоставља и баштини култура. Примордијална, изворна духовност, у виталном своме сразу са нагонским енергијама живота, ниҳилирана је христијанизацијом свијета, посебно са успоном просвијећености. Ово ниҳилирање изворне духовности води у декаденцију која, у различитом своме интензитету, припада сваком добу западне цивилизације. Декаденција се, у саморазвоју, испољава, дакле, као дегенеративне појаве чије се разарајуће и паралишуће снаге утискују у патолошко самообнављање болести која се лијечи узроцима који су је изазвали. Хришћанство је, за Ничеа, попут савремене психологије, медицине, битно, љекотворна реакција на узрок који сама изазива. Непрестано се, што је обиљежје времена, тражи лијек за живот коме више нисмо, душевним снагама и отпорношћу, у стању носити. Та је недораслост спрема трагизма као непобитне истине историјског човјековог постојања, срж ниҳилизма који, уколико се својим моћима превредновања не преиначи у стваралачку снагу, генерише песимизам и, реактивно, повратак у надлежност владајућег (љекотворног) ауторитета хришћанства. Ту се мора застати и указати, што је по наше доба од суште битности, значај – опсег и путоказ – Ничеове афирмације грчке, предсократовске, духовности.

Б. Биће и испитивање питања бића је, пратимо ли Хајдегера, судбина духовне историје Запада. (в. Хајдегер, 1997: 82) Постављајући, кроз историју, заборављено питање о бићу и испитивању бића, Хајдегер оријентише, преко језика наравно, мишљење ка његовом почетку. То је повратак раној грчкој духовности у којој се успоставља и његује искуство цјелине, а ту се, са довршењем грчке философије, ово искуство и докрајчује.

Оно што је велико почиње величанствено, одржава се само кроз слободно поновно враћање величине у његово постојање и исто тако се, ако је велико, величанствено и завршава. Тако је то и са философијом Грка. Она се са Аристотелом величанствено завршила. Само свакидашњи разум и мали човек представљају себи да би оно што је велико морало бесконачно да траје, и то трајање он, онда, још и изједначује са оним што је вечито.¹ (Хајдегер, 1997: 22)

Наш пад у заборав смисла бивствовања налаже да се сјетимо цјелине, да, након свега изгубљеног, нужно и *болно* са кашњењем, ретроактивно дакле, мишљењем сегнемо у сам коријен бића, да би ревитализовали оно што, као

1 Ако је то тако, онда философију, у свом историјском кретању од Грка наовамо, разумијем као реституцију њена заснивања и комплетирања код Грка, уједно, истрајавајуће, увијек изновно, откривање Почетка. Поезија је вјесник тог открића. Уосталом, и Хајдегерова философија се, као цјелина, довршава прелазом на поетички начин мишљења. Није ли то повратак на Почетак?

људи, јесмо. То би значило да учити мислити значи *сјећати се*. За Платона (а ту је духовно језгро Запада), мишљење као такво и јесте присјећање (грч. *anamnesis*)... (в. Platon, 1959: 88–96) У том се превладавању заборављања, као битном својству мишљења, како Платон наводи у завршном параграфу *Државе*, заснива смисао, сврсисходност писања:

И тако је... прича (*mûthos*) сачувана и није изгубљена. А она ће и нас сачувати, ако јој будемо веровали, и сигурни у себе пребродимо Лету, реку заборављања, и душу своју нећемо укаљати. Но ако мени будете веровали, држаћемо се установљеног: душа је бесмртна и може у себе примити сва зла, једнако као и сва добра; ићи ћемо увек оним путем који води према горе, и увек и свуда ћемо уз помоћ разборитости упражњавати правичност.... Тако ћемо ваљано делати и у овоземаљском животу и на оном хиљадугодишњем путу, о којем смо у причи говорили. (Platon, 1993: 325)

Али, како разумјети ту бит мишљења? Или: како научити, кроз своје сјећање, мислити, а да од сјећања, од историје не би страдавали или боловали, туговали, жалили? Ова питања, прије него што им се и покуша наћи одговор, указују да смо, непорецивом, посебно болном истином свога бивствовања, сјећањем позвани домислити *људску судбину до краја*². Трагедија, као форма умјетности, иницира тај катартички процес, али философија је неопходна да би се исти и довршио владавином освијешћеног људског живота. Тако је и *отпочео*, историјом философије свједочени, *преокрет* који доноси искуство истине Почетка након кога нема повратка на општепознато извјесно, на историју коју познајемо, на бол који је исход неосвијешћености, дакле не-знања, односно умишљеног знања. Умјесто историографског, архивског, али и наивно сентименталног односа према прошлости, тражимо, дакле, пут ка ономе Почетном и, кроз вријеме,

2 Ово је питање, ова је задаћа мишљења, како разумијем, од пресудног значаја на путу егзистенцијалног сагледавања нужности: у властитости, аутентичног, и као таквог, непоновљивог открића почетка философије који испоручује најшире, најдубље али и најизворније питање, питање о бићу као одлучујуће: зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа? То је централно питање којим Хајдегер, у себи својственом маниру, отвара свој увод у метафизику: „Као тако најшире, то питање јесте, онда, и најдубље: зашто је уопште оно што бива...? Зашто, то јест која је основа? Из које основе <разлога> долази то што бива? На којој основи <темељу> стоји то што бива? До које основе <дна> иде то што бива?... Јер тражити основу <темељ> то значи: ићи до основе <до дна>“ (Хајдегер, 1997: 10). Питање о човјеку, у овом контексту, разумијем као питање о основу на коме се одлучује о опстанку. Тај основ је дно на коме се заснива човјеково сезање, али и о(п)станак у мјери властита бивствовања. Бити човјек, по томе, значи у сезању докучити дно и на дну, средствима философије, опстати као човјек. Људски, заиста, на концу као и на почетку, исувише људски. Тим средствима, средствима философије, одлучујући о себи, човјек успоставља, у Кантовој формулацији, границу која самјерава шта човјек, моћима своје аутономне воље, треба бити, чему, дакле, сеже, чему се, опсегом интелигибилности своје уобразиље, нада: у најтежем, рекао бих, о(п)стати (само као) човјек. (Човјек је, најчешће кад му се чини да је све допуштено, уображавајући да је бог, прелазећи мјеру интелигибилности, поступао звјерски.) Тиме се, изван оптимизма и песимизма, хамлетовски, одлучује увијек, само и прије свега о властитом постојању. Ово је одговор на појаву нихилизма који израста из стања страха и самосажалења. Ово води у одсуство емпатије и указује на несамјерљиву удаљеност човјека од самосвјесног живота, дакле од почетка философије. Хајдегеров увод у *метафизику* је позив савременој науци Запада да се врати у подручје тог почетка, да сегне до темеља, до основе, до дна!

препознајемо личности које су нам тај пут отварали својим поступцима, ријечима, гестовима, својим својствима... Тражећи човјека, првобитно кроз себе а не само кроз свијет, интроспективно, чезнемо добро које је увијек, затечено у Почетку, цјелина, а коју, као појам – јер се не може генерисати из непосредног искуства – дјелатношћу мишљења уграђујемо у свој свијет. То је обједињујући смисао увода у философију и историје философије. Почетак, тај први узрок је, онда, и крајња сврха коју, кроз искуство, освјешћујемо.

Мој први сусрет са проф. Сретеном Петровићем је, овдје, на Семинару за друштвене науке Филолошког факултета, започео присјећањем на искуство почетка философије... Увидио сам, и тад изнова, да је увијек у личности, у сусрету, конкретизовано наше искуство смисла философије, односно искуство истине преокрета на коме се може, као освјешћена истина бића, заснивати љепота Почетка. Моје разматрање питања о смислу и вриједности увода у философију је, онда овим поводом, уједно и сјећање које је, испостављајући се сада и као задатак мишљења, израз уважавања дјела и личности проф. Сретена Петровића. У посебним, суровим захтјевима времена у коме живимо, зато бирам да говорим о освјешћеном људском животу и очувању моћи љепоте, са одређењем на одлучујући значај философије по наше друштво. Овим се односом према љепоти, а у вријеме владавине радикалног материјализма, једнако мора превладати наивни романтизам: ка метафизичком идеализму. Само су се тим путем превладавања обичајносног ума, у историји, преко конкретних личности, идеали показивали као живот, а не као страдање и пропаст. То значи да је за љепоту, имајући у виду да је трагизам нужна истина људског бивствовања, неопходно знање. Конкретно: неопходан је освјешћен људски живот, односно знање којим се љубав, колико је и занос, може одвојити од бола.

Разумијевањем инсистирајући на односу између љубави и сврховитости људског живота препознајемо својства знања које демонстрира моћ љепоте. Знање, уосталом, које нам се показује као љепота бивствовања може једино бити истинско, јер је, као добро по живот, пожељно. Еротичка природа Платонове дијалектике и телеолошка усмјереност Аристотелове метафизике овдје, у тек полазној поставци за детаљнији рад, попримају онтолошку цјеловитост, а да би се, из напуштеног духовног темеља западне културе, могао разумјети контекст и значај Ничеове интерпретације воље за моћ као умјетности. Чезња ка цјелини и воља за моћ се, у историјској позности Запада, једино знањем које открива истину љубави, могу сјединити у добру као идеји на којој се заснива пожељан, стваралачки човјеков живот. Превладавањем наивног романтизма, као и рационалности која генерише дуалистичко и антагонистичко поимање разлике, мишљење се враћа цјелини, имплицитно, вјечно се враћа Почетку у коме се испоставља неопходност преутемељења западне културе на принципима Платонове дијалектике. Дијалектика (грч. *dialektikē*) је, у седмој књизи *Државе* је појашњено, *пут*³, метод који се „једини... не држи хипотеза,

3 Овдје се мисли на „пут посредовања који води од чулног подстицаја до интелигибилног“ (в. Platon, 1993: 378). Даље, у својим објашњењима и коментарима текста, Павловић прецизира: „Дијалектика је онај пут

него иде право према почетку да би утврдио какав је он, а око душе, закопано у варварско блато, нежно извлачи на површину и уздиже га, при чему су му, као помоћнице и водиле, потребне вештине које смо... по навици често називали наукама..." (Platon, 1993: 227). Издвојити треба и ово: „...нема ниједног другог истраживачког пута којим би се, у свим случајевима, могло ићи до одговора на питање шта је свака ствар по себи. Сва остала умења односе се или на мене и жеље људи, или на оно што је рођено и начињено... Јер онај ко почиње оним што не зна, и који је оно што је на крају и оно што је у средини такође саставио из оног што не зна – има ли он какво средство којим би удесио да од таквог сплета настане знање?“ (Platon, 1993: 227).

На истом се принципу, а разумијевајући исходе Кантове трансценденталне философије, битне тековине савременог демократског друштва, укључујући идеју науке и умјетности, морају вратити у подручје њихова поријекла, дакле у надлежност метафизике. На супстанцијалним својствима Кантове критике, и то хоћу назначити, наше вријеме је, на свом прагу, добило услове да изнова допре до битних принципа Платоновог учења, а које је, кроз историју, актуелизовано у својим разноврсним, али редукованим, видовима.⁴ Историја Запада, Ниче увиђа, јесте историја платонизма. Платонизам се, кроз историју заборавља цјелине, у савремености, парадоксално преиначује у противкретање које се судара са властитом суштином. Смисао знања се зато, испитујући идеју на којој се истинско знање заснива, мора, и у доба наводног пост-хуманизма, нужно школством чија се сврха сагледава и осмишљава преко, философијом реституисане, идеје Универзитета, привести конкретизацији идеала без којих се људско постојање неминовно одваја од своје бити. То је, како разумијем, основно настојање и крајња сврха Кантовог превладавања антиномија које

који води крајњем циљу, схватању система постојећег и његових појавних облика. Она никако није пут без краја и конца, није истраживање које не резултира ни у чему дефинитивном. Напротив, дијалектика је пут који води апсолутном знању. Хегелова концепција дијалектике је у тој тачки потпуно сагласна с Платоновом. Речи *hodós* и *méthodos* (метод) овде значе исто: *пут*. Ипак, у овој последњој (*méthodos*) подразумева се још једно значење: начин истраживања, начин приказивања. Дијалектика, према томе, јесте онај пут који зна за себе, који сам себе може изложити у философији. Последица је Платоновог становишта да је философија незамислива и немогућа без дијалектике. С друге стране, у дијалогу *Филеб* (16ц) Сократ каже: 'Дијалектика је, како се мени показује, дар који су богови човеку начинили и који је до нас, Прометејевим посредством, доспео до божанског завичаја као изванредно блистава ватра.' (Platon, 1993: 378, 379)

- 4 „У уводу у *Критику чистог ума* Кант одређује место ове критике у целини нововрсног задатка једне трансценденталне философије, која, како он каже, уопште још не постоји него је само једна идеја. Сама трансцендентална филозофија означава се као систем чистог ума, за који *Критика* треба да постави план само у принципијелној потпуности... Самозаснивање метафизике јесте посао трансценденталне филозофије која 'нужно претходи свакој метафизици'. Међутим, како смо видели, на првом ступњу свог развоја трансцендентална филозофија је *Критика чистог ума*... Чисти ум је пре свега назив за целину метафизичких сазнања. Међутим, метафизичко сазнање за Канта, и ту он сасвим стоји на тлу традиције, није ништа друго до оно сазнање човека у коме он сазнаје општу бит Ствари независно и слободно од сваког искуства, дакле 'a priori'. Критика чистог ума је, према томе, критика моћи да се сазнаје a priori... Кантова трансцендентална филозофија, уколико хоће да буде заснивање метафизике, из основа је нови начин да се пита о самом бивствујућем... То значи, кантовску критику чистог ума уопште не треба интерпретирати на нити водили рефлексивности, дакле, обртања тематског заузимања става традиционалне метафизике.“ (Fink, 1989: 114, 116, 120)

производи свака рационалност одвојена од своје трансценденталне основе.⁵ Једино трансцендентална субјективност може разумјети властите историјске заблуде јер се сабира у искуству обновљеног јединства бића – до једне уразумљене, наиме слободне воље, конкретно, до разборитости која је прожета истанчаном осјећајношћу. Такав човјек нам је циљ јер та својства, показује нам то још Платонов избор, жудимо, а само и једино таквом човјеку други човјек не може бити средство за неки, утилитарно легитимизован, „виши циљ“. У свако доба, па и у доба наводног пост-хуманизма, таквог, лирски, цјеловито дијалектички, васпитаног човјека је лако завољети. То нас, сјећањем које зна да мисли, и враћа Сократу као архетипу, као личности кроз коју нам се, за свако вријеме, објављују својства људског бића која искрено жудимо. Како се такав човјек, по себи, не рађа, он се пре-порађа. То пре-порађање човјека показује да опстанак човјека као човјека ничим није гарантован. Постојати као човјек значи егзистирати, постајати оно што би, самјерено идеирањем и искуством, човјек требао бити. Сократ то демонстрира мајеутичком моћи дијалога, а, за наше доба, ничеански, човјек се изнова, у само-превладавању онога шта је од њега остало, ствара снагом обновљеног јединства философије и умјетности. По Ничеу, то стварање (нат)човјека и јесте умјетност: примарно својство науке која није изгубила своју стваралачку моћ. У оној мјери у којој је савремена наука репродуктивна толико је, и у виду растуће негативне воље за моћ, де-хуманизована. Усвајање и примјењивање надвладавају чуђење и истраживање, школовање се изокреће у ињжењеринг, један програмирани нео-хуманизам који генерише нове методичке праксе које продукују сврху и циљеве одвојене од егзистенцијалних истина које су у надлежности философије. Довршење платонизма, за наше вријеме значи, преко доминантних тековина савремености, његово изокретање у властиту радикалну супротност. Радикални материјализам је, у бити, изокренути метафизички идеализам. Изокренуто просветитељство се, зато, своди на једну чињеницу: анти-хуманизам!

Има ли љепота моћ у таквом свијету? Има ли истинске, трајајуће љепоте, изван освијешћеног људског живота? Љепота, по Платону, то је овдје неопходно назначити, има своја својства: 1. Лијепо је оно што пристаје (*to prepon*) појединим стварима, што им одговара и приличи, 2. Лијепо је пријатно (*hedone*) које долази преко слуха и вида, 3. Лијепо је оно што је корисно (*khresimon*), уколико има моћ да води ка добру.⁶ (в. Platon, 1982: 209, 212, 213, 222, 223)

Обједињењем позног – Ничеове воље за моћ као умјетности и, почетног – Платоновог разазнавања моћи љепоте у дијалогу „Хипија Већи“ (в. Platon, 1982: 191–225), обједињењем, дакле, онога што се, обично, анализом раздваја,

5 Догматизам, слиједимо ли Кантову мисао, произилази из владања чистог ума, „без претходне критике његове властите моћи“ (в. Fink, 1989: 117). Дакле, „ако је трансцендентална филозофија критика чистог ума, онда је догматизам, као наивно извршно учествовање у пољу априорног сазнавања, очито недостајање ове критике.“ (Fink, 1989: 118)

6 Ова сам својства љепоте детаљније разматрао у тексту „Ничеов обрат платонизма: љепота и људско постојање“ (в. Вукашиновић, 2017: 329–342).

сежемо разграђеном потенцијалу односа умјетности и философије и тиме се, посљедично, успоставља услов мишљења који науку враћа заборављеном Почетку, њеним стваралачким принципима. Овај преокрет исходи у школству које је кадар његовати човјека у цјелини, развоју умности кроз раст осјећајности, обједињењу диониског и аполонског, и повратку рационалности духовним оријентирима у којима се, у позно доба историје, читава први узрок, односно сагледава васпитна снага Платонове дијалектике. Тиме се рестаурира значај, вриједност раз-говора, а не само писма. Зато, по узору на теорију романа, ваља сагледати Платонове дијалоге као форму која је садржајни путоказ ка остварењу бити мишљења. У тој форми јасно видимо шта, мишљењем као главној радњи, можемо усвојити кроз раз-говор, у коме чујемо једни друге? Како и шта говоримо је, према томе, прапочетак наше писмености.⁷ Значај академског позива је, данас ипак, редукован на квантификовано врједновање писаног научног рада. Зато је, са обновљеним сјећањем на почетак науке, императив уважавати именујућу снагу говора и њено обједињење са истином писма. Само је, у остварењу бити мишљења, могуће спровести судбоносни задатак савремене науке: позив на дијалектичко преваспитање људства, пут у освјешћени људски живот који препознаје, генерише и актуелизује моћ љепоте. Та моћ је конкретна: *исцјељење бијеса у милост*⁸, пут љубави као пут истинског знања, свијест о искуству првог узрока као посљедње сврхе људског бивствовања: одвајкад и заувјек, *eros* као *telos*.

Литература

- Вукашиновић, Ж. (2017). Ничеов обрат платонизма: љепота и људско постојање. У И. Драшкић Вићановић, Д. Вуксановић, Н. Грубор, У. Поповић, М. Новаковић (ур.), *Номо Aestheticus* (стр. 329–342). Београд: ЕДС.
- [Vukašinić, Ž. (2017). Ničeov obrt platonizma: ljepota i ljudsko postojanje. U I. Draškić Vićanović, D. Vuksanović, N. Grubor, U. Popović, M. Novaković (ur.), *Nomo Aestheticus* (str. 329–342). Beograd: EDS]
- Ниче, Ф. (1991). *Воља за моћ*. Београд: Дерета.
- [Niče, F. (1991). *Volja za moć*. Beograd: Dereta]
- Хајдегер, М. (1997). *Увод у метафизику*. Врњачка Бања: Еидос.

7 Љепота Платонове душе се, овако ћу то овдје формулисати, испољава кроз његово очување Сократових ријечи – с обзиром да Сократ није писао. Дијалози су, по својој нарави, катартички и хеуристички: чисте душу од мнијења и показују (откривају), демонстрирају пут ка добру по себи, чиме врхуни љепота њихова језика и истинитост (вјеродостојност). Додао бих: љепота се испољава, првотно, у томе што Платон очувава ријечи Сократове, нити им шта додаје (греувеличава) нити им шта одузима (присваја). Мислити у име добра по себи, пронаћи моћ љепоте која је вјеродостојна, показује чистину душе пред овосвјетовним успињањем ка признању, користи, надокнади... Платон, евидентно, по мотиву, природи и исходу свога рада није софист. То дијалози демонстрирају! На концу, увиђа се оно почетно: јединство мотива и исхода. *Eros* и *telos* – обједињени.

8 „Мишљење спроводи историјску екзистенцију, то јест *humanitas hominis humani*, у област усходећег исцељења. Заједно с исцељењем зло се појављује у расветљењу/на чистини бивствовања. Суштина зла не састоји се у пукој рђавости људског делања, него у злоћудности беса.“ (Хајдегер, 2003: 317)

- [Hajdeger, M. (1997). *Uvod u metafiziku*. Vrnjačka Banja: Eidos]
- Хајдегер, М. (2000). *Шумски путеви*. Београд: Плато.
- [Hajdeger, M. (2000). *Šumski putevi*. Beograd: Plato]
- Хајдегер, М. (2003). *Путни знакови*. Београд: Плато.
- [Hajdeger, M. (2003). *Putni znakovi*. Beograd: Plato]
- Хајдегер, М. (2009). *Питање о ствари – Кантова теза о битку*. Београд: Плато.
- [Hajdeger, M. (2009). *Pitanje o stvari – Kantova teza o bitku*. Beograd: Plato]
- Fink, E. (1989). *Uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.
- Huserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Ниће, Ф. (1983). *Рођење трагедије*. Београд: BIGZ.
- Platon. (1959). *Poslednji dani Sokratovi*. Beograd: Kultura.
- Platon. (1982). *Dijalozi*. Beograd: Grafos.
- Platon. (1993). *Država*. Beograd: BIGZ.

Želimir D. Vukašinić

Summary

EROS AND TELOS: ON A CONSCIOUS HUMAN LIFE AND THE POWER OF BEAUTY

Considering the relation between love and the purposefulness of human life, the paper will explore the substantial characteristics of knowledge by which the power of beauty demonstrates itself. A search for the wholeness of being and the will to power is, on the basis of this interpretation, resumed in goodness as an idea on which desirable human life is conceived while knowledge itself is experienced as a historical force of the truth of love. By overcoming the dominance of naive romanticism, as well as rationality that, reactively, generates a dualistic and antagonistic understanding of the difference, an attempt of rethinking the truth of love brings us back to the Beginning which imposes a necessity of restitution of Western culture on the principles of Plato's dialectics. On these principles, and recognition of the achievements of Kant's transcendental philosophy, dominant values of the modern democratic society (including the idea of science and art) are to be reestablished authentically: within a jurisdiction of metaphysics. An understanding of the meaning of knowledge, thus, requires the questioning of the principles on which an idea of knowledge is based today – in the age of, so called, post-humanism. Finally, in its consequence, this questioning leads us to the realization of the ideals without which human existence is inevitably separated from its essence.

Key words:

love, beauty, knowledge, power, wholeness