

Univerzitet u Sarajevu

Filozofski fakultet

Odsjek za filozofiju

FENOMENOLOŠKA ISTRAŽIVANJA I FILOZOFSKI MISTICIZAM

Završni magistarski rad

Ime i prezime studenta:
Mak Tanović

Mentor:
prof. dr. Nevad Kahteran

Sarajevo, 2019.

SADRŽAJ

1. Uvod	3
2. Fenomenološko skiciranje Zapadne povijesti	6
3. Parmenid iz Eleje: na tragu E. Severina	11
4. Zaključak	19
5. Bibliografija	21
6. Summary	23

1. Uvod

Ukoliko bi svakom znanstvenom radu trebao prethoditi tekst koji čitaoca u bar nekoj mjeri navodi na ono što će se u tom radu ogledati kao najbitnije, onda bi se na ovom mjestu moglo reći kako se dato istraživanje prvenstveno shvata kao još jedno izlaganje stalnog preispitivanja, tj. stalne revitalizacije uvida kojeg savremeni Zapadni čovjek ima u odnosu na zbilju koju označava grčkim pojmom *philosophia* (*φιλοσοφία*). Ispitavanje je, dakle, sprovedeno strogo iz perspektive filozofskog mišljenja koje, kao takvo, nema potrebu za napuštanjem vlastitog inteligibilnog zavičaja i kulture kojoj pripada da bi spoznalo svoj identitet: filozof poznaje sebe neovisno od eventualne interakcije sa misliocima koji ne govore evropskim jezicima. Taj proces razumijevanja i eksplikacije filozofske svijesti unutar tradicije Zapadnog mišljenja se u kontekstu ovog rada odvija na osnovu jednog komparativnog modela istraživanja. Pa, iako poređenje o kojem je tu riječ ne izlazi izvan okvira Zapadnog uma, ono ipak nije onaj klasični tip razgovora između dva uticajna evropska filozofa, recimo Hegela i Kanta, već se radi o komparaciji u kojoj je izričitost i autonomija filozofske svijesti skicirana u trenu njenog odnošenja sa svijesću čija je priroda specifična po tome što nije naprosto „filozofska“ a, paradoksalno, ipak ima udio u razvoju Zapadnog uma. Dakle, povijest filozofije ovdje nije samo dijalogizirajuća cjelina u kojoj su obuhvaćeni svi filozofi na osnovu čijeg međusobnog razgovora je uopšte moguće govoriti o takvoj cjelovitosti, već je povijesni tok filozofskog mišljenja sugovornik jednom umu koji nadilazi opoziciju Orijent-Okcident s obzirom na zbiljsku činjenicu da je situiran u svim kulturama svijeta, kako onim Istočnim tako i onim Zapadnim, filozofskim. Pa, premda takva komparacija nije klasična, ona uopšte ne remeti smisao tradicionalnog komparativnog metoda, odnosno, i dalje se temelji na tome da poređenje dva fenomena ne govori samo o povijesnoj strukturi kojoj kao određenoj cjelini pripadaju već implicira i ponovno poimanje svakog od njih zasebno što omogućuje da se u promatranju odnošenja jednog sa drugim jasno vidi šta je jedan, a šta drugi. Pitanje je, dakle, kakva mora biti svijest koja postoji istovremeno sa onom filozofskom, a nije filozofska, i kakvog je karaktera povijesna pozadina koju čini njihova korelacija? Mora biti drugačije prirode, poput odnosa osvijetljene stvari i sjene u kojem stvar ne može pobjeći vlastitoj sjeni a sjena ne može postojati bez stvari koja je projicira. Odnos mora biti takav jer bi bilo šizofreno (u etimološkom, a ne savremenom psihološkom smislu te riječi) tražiti postojanje dvije svijesti u istom čovjeku, dva mentaliteta u jednom narodu. Drugim riječima, jedini način da filozofsko i ono što nije naprosto filozofsko postoje istovremeno u duhu Zapadnog čovjeka jeste da samo jedno od navedenih bude istinito i da se, prema tome, samo jedno može uistinu označiti pojmom „filozofskog“ i to upravo na osnovu bivanja nasuprot onome što je „ne-filozofsko“. Stvar je ono što se uzima za istiniti prikaz onoga što se preko te stvari prikazuje, a ne sjena.

Sjena Zapadnog duha, o kojoj je ovdje riječ, u modernim i postmodernim akademskim krugovima je možda upravo zbog njene na prvi pogled teško odredive naravi često nazivana neodređenom, nejasnom, zamagljenom ili, preciznije, *misticizmom*. I tako su pojedini filozofi stvorili vezu između njihovog nerazumijevanja određenog fenomena i etimologije koja se za taj fenomen veže pa je ono što se primarno priziva samim izgovaranjem riječi *mystikos*

(μυστικός) postalo opšte poznato kao svojevrsna misterioznost, tajanstvenost (eng. *mist* – magla, izmaglica). Međutim, kako je moguće uopšte osloviti nešto o čemu nemamo pouzdanu spoznaju, to jest nešto što nam se nadaje kao suštinski nepoznato? Samo ukoliko spoznaja bude ograničena u tolikoj mjeri da je jedino što se može reći o spoznajnom objektu to da ostaje skriven, i to ne poput sjene već poput onoga što se nalazi iza određenog zastora. Stoga, tradicija filozofskog mišljenja prihvata mističnu svijest kao dio sebe najčešće na jedan od dva moguća načina. Prvi je taj u kojem filozof svoju vlastitu povijest ne smatra kontinuitetom striktno racionalnih dostignuća već je vidi kao naizmjenično smjenjivanje mračnih, iracionalnih i svjetlijih, racionalnih momenata od kojih njegovo biće nekad predstavlja prve, a nekad potonje. Drugi način suočenja sa ovom problematikom jeste nastojanje mislioca da pod izlikom da je filozof osoba koja mora biti u stanju okrenuti svaki kamen bez obzira na posljedice opravda niti vlastite povijesti kao smislenog trajanja koje, samo po sebi, nikada ne smije i ne može biti nejasno, iracionalno ili „mistično“, naime, tako što će se prema onome nepoznatom naprosto odnositi kao prema poznatom, bez ulaženja u proces upoznavanja istog. I kako da jedan takav intelektualac okarakterise ono što ne ispunjava njegove standarde intelektualnosti nego kao neuspjeli intelektualni pokušaj? U tom slučaju se ono što je iza zastora naziva sjenom - bez otkrivanja samog zastora, bez spoznaje o sjeni, kao takvoj. Tako se u drugom slučaju povijesnog priznavanja misticizma simbol nepoznatog - kojim je filozofska svijest sama označila mističnu spoznajnu tradiciju – prešutno izjednačava sa onim što je nedostavno, neuspjelo, pogrešno, nekad čak i sa onim što je jadno. Odatle je jasno zašto je u ovom slučaju prihvatanje jednog Majstora Ekharta kao filozofa ili prihvatanje andalužanskih mistika kao pripadnika spoznajne tradicije koja nije Orijentalna već Okcidentalna moguće samo ako se potonji mislioci razumijevaju kao jedva dostojni tog imena (mislilac) a njihovi tekstovi kao pokušaji kontempliranja stvarnosti koji su dopadljivi ali koji ne borave ni na samoj površini filozofskog zdenca već predstavljaju njegovu sjenu. A da li je nazvati ono što je nepoznato jedva-filozofskim, jedva-intelektualnim ili jedva-zapadnim iskaz dostojan filozofiji i intelektu, te da li takvo nazivanje može biti ponosnim izričajem zapadnog čovjeka? Da li je bježati od mraka i poznavati mrak jedno te isto? Smatrat će se da je odgovor bez sumnje negativan i to naprosto iz razloga jer je suludo da se ono što je „nejasno“ i suštinski nepojmljivo javlja kao „jasno“ u bilo kojoj formi osim u onoj koja podrazumijeva jedan proces pouzdanog razjašnjenja date nejasnosti putem kojeg bi ona, uistinu, postala *clara et distincta*. A pošto savremeni zapadni filozof sve češće smatra kako njegov spoznajni kapacitet ne posjeduje takvu vrstu pouzdanosti, on dobre volje zaključuje da se stranac mora poštivati kao stranac a nipošto smatrati onim koji ne uspijeva biti domaćin. Time se diskusija vraća na prvi način (model) odnošenja filozofa sa pojavom misticizma kao sa jednom od iracionalnih instanci koje zajedno sa onim racionalnim sačinjavaju povijest Zapada. I čini se da je danas upravo takav misaoni stav dopadljiviji, posebno u smislu razmatranja opravdanosti savremene globalizacije Zapadne svijesti. Jedna Amerika ili Evropa 21. Stoljeća (SAD I EU) sve više izbjegava imperijalističke uplive u njeno duhovno tlo i teži ka razumijevanju vlastite povijesti kao univerzalne i globalne upravo na osnovu filozofije koja, najzad, uzvikujući još jednom ono *conditio humana* odustaje od shvatanja onoga što joj se doima kao neshvatljivo: duh globalnog čovjeka nije samo filozofski već je temeljno svačiji.

Međutim, nemoguće je ne opaziti kako i prvi od gore rečenih načina shvatanja filozofije kao svijesti koja ne zatvara oči pred onim što je pogledu neizbježno - makar to bilo i „mistično“ – dijeli jednu sličnost sa drugim modelom. Ta sličnost se ogleda u tome što oba ukratko skicirana gledišta smjesta pristupaju zbilji koju susreću kao prema onome što je „nepoznato“ ili „poznato“ ne ostavljajući pri tom mogućnost da se zbilja o kojoj se tu radi, najprije, sama predstavi. Drugim riječima, sličnost koju ovaj naizgled plauzibilni komparativni obrazac dijeli sa onim istraživanjima koja, kao što je rečeno, nasilno prisiljavaju ono nepoznato da bude poznato jeste jedna nepoželjna i nimalo bezopasna srodnost: označavanje stvarnosti prethodi *puštanju* da stvari govore same za sebe. Naime, u oba slučaja filozof pretpostavlja narav svog sugovornika prije nego mu dopusti da kaže nešto o sebi, o toj naravi. Pa, iako je izraz ljudskog dostojanstva ne prisiljavati stranca da bude domaćin, još veći izazov ljudskosti jeste otvoriti jednu validnu i logički konzistentnu mogućnost da sami koncept stranog ili tuđeg bude doveden u pitanje. A uvjerenje na kojem počiva ovaj istraživački poduhvat jeste da je otvaranje tako opisane mogućnosti prevazilaženja odnosa domaćin-stranac zamislivo samo na osnovu činjenice da u svijetu u kojem svi imaju pravo reći o sebi prije nego mi kažemo o njima ne postoji ništa što je nepoznato ili nejasno, pa makar to bila i sjena. Ono uslijed čega se stvari doimaju kao strane nije ništa drugo doli određena perceptivna brzopletost – svaka stvar ima svoj jezik a sve što ima jezik ne može biti nerazgovijetno već samo nerazgovijetno-interpretirano. Dakle, u ovom tekstu se radi se o određenom *fenomenološkom* i *hermeneutičkom* pristupu komparativnim istraživanjima, ali u jednom veoma probirljivom odabiru tih termina. Ukratko rečeno, smatra se da odnos sa onim što se doima kao nepoznato i nejasno ne predstavlja samo situacije u kojima filozof nije svjestan nekih osnovnih komunikacijskih manira već i one narative u kojima se priroda filozofskog uma ogleda kao do krajnjih granica strpljiva i, prema tome, kao dobar slušalac, ali isto tako i kao odvažna i uvijek otvorena čak i prema najekstremnijim oblicima interkulturalnog dijaloga. Upravo takva vrsta narativa komparativnu filozofiju najprije čini komparativnom fenomenologijom i to bez obzira na to da li je ishod komparacije tj. spoznaje onog naizgled nepoznatog susret sa onim što nam je slično ili ne. Ono što je bitno je to „naizgled“, odnosno, vjera u činjenicu da je *sve* što čovjek susreće suštinski spoznatljivo, naime, onda kada je *svemu* omogućeno da se samo pokazuje u našoj svijesti. Fenomenologija o kojoj je ovdje riječ, dakle, ne trpi nikakvu skrivenost te se u krajnjoj instanci nadaje kao hermeneutika - ponašati se fenomenološki u kontekstu ovog rada ne znači odnositi se prema nekom aspektu stvarnosti kao prema skrivenosti koja postaje raskrivena već se tiče misaonog odnošenja sa svim aspektima zbilje kao sa stranicama jedne čitljive makrokozmičke knjige. Zbog toga se ovo istraživanje može smatrati fenomenološkim. „Rado privaćam tvrdnju da je metoda što smo je primjenjivali u sada već dugoj karijeri u suštini *fenomenološka*. No, želim otkloniti sve nespornosti i objasniti kako se ne priklanjam ni jednoj postojećoj fenomenološkoj školi. Navedenom se riječju koristim u smislu pojma *σώζειν τὰ φαivόμενα*. Kako spasiti fenomen, dopustiti mu da se očituje onakvim kakvim *jest* onome kome se pokazuje i bez koga se nikada ne bi pokazao?“¹ Ali kakva je, dakle, *naša* fenomenologija? Kakva je, najzad, povijest Zapadnog čovjeka koju implicira fenomenološko upoređivanje sa mističnom svijesću? Čini se da ona više ne može biti ona filozofska povijest na koju je moderni i postmoderni mislilac obično navikao. Naime,

¹ Henry Corbin, *Grimizni anđeo – filozofija i mistika u Iranu*, Asinus MODO, Zagreb, str. 112

ukoliko je filozof u stanju razumjeti jezik nekog mistika umjesto da govori u njegovo ime, pokazat će mu se da taj „stranac“ uopšte nije toliko stran. Štaviše, nekad je toliko *sličan* da može podstaknuti metamorfozu fundamentalne filozofske misaone strukture, na igru svjetlosti i sjenki u kojoj se uloge zamjenjuju, na proces koji se, ovdje, nastoji samo nagovijestiti.

2. Fenomenološko skiciranje Zapadne povijesti

„... onaj tko bi filozofirao mora prije svega imati pozornu uho za jezik u kojemu se već nataložilo misaono iskustvo mnogih naraštaja, i to mnogo prije nego što mi počnemo sa svojim misaonim pokušajima.“²

Zašto fenomenologija, zašto baš ta riječ? Koristiti se tim terminom i terminologijom koja se rasprostire unutar onoga što jeste „fenomenološko“ mislioca obavezuje na to da opravda taj izbor riječi i to najprije s obzirom na činjenicu da se u intelektualnoj povijesti Zapadnog uma – kakvom god je mi zamišljali – fenomenološko usmjerenje pokazuje kao nezaobilazna tačka diskursa. Sam termin je korišten od strane mislioca različitih uvjerenja i pogleda na svijet, međutim, svako od tih korištenja ima nešto zajedničko sa prikazom fenomenologije kakvog nam predstavlja Edmund Husserl - onaj od njenih istaknutih nosioca koji pored te oznake posjeduje i titulu njenog *začetnika*. Smatra se da je taj njemački filozof, rođen u malom mjestu na jugozapadu Češke (tadašnjem Austrijskom Carstvu), u svojim tekstovima uspio izraziti neke od fundamentalnih težnji zapadnog duha i elaborirati zahtjeve za ispunjavanje takvih želja. Pa, iako savremena filozofska naobrazba ukazuje na to da Husserl nije uspio lično ispuniti težnje o kojima je ovdje riječ, njegova misao, s obzirom da uopšte govori o datoj problematici, postaje neizostavni sugovornik svakog mislioca rođenog na evropskom ili američkom tlu. „Husserlova fenomenologija ne predstavlja puki element prošlosti, ona ne leži naprosto iza nas; ako se i može nastaniti nekakav drukčiji horizont od onoga koji je otvorila fenomenologija, to može biti jedino onaj koji je moguće otvoriti *ponovo* počinjući od nje.“³

Stoga se može reći da je postfenomenološko mišljenje, koje korespondira postmodernom vremenu, shvaćeno u dvije potencijalne varijante. Jedna se tiče opravdanja primarnih intencija ranog Husserla, upravo onih koje ni sam nije ispunio. U tom slučaju bi se moralo upustiti u izazov prihvatanja odgovornosti za transcendentnu oznaku ljudskog uma – filozofija mora biti opravdana kao univerzalna znanost sveukupnog ljudskog iskustva. Istok, Zapad, Sjever, Jug – svi simboli globalnog duha su kod ranog Husserla sjedinjeni u idealu življenja po načelima fenomenološkog uma. On to veoma odvažno izlaže u čuvenom predavanju održanom u Austrijskom kulturnom savezu (Beč) iz 1935. godine: „Evropa ne bi smjela biti geografski, prema mapama shvaćena, jer time bi evropsko ljudstvo bilo omeđeno na krug onih koji ovdje žive u teritorijalnoj povezanosti, što nije istina: 'U duhovnom smislu Evropi očito pripadaju engleski dominioni, Sjedinjene države itd., ali ne i Eskimi ili Indijanci vašarskih

² Hans Georg-Gadamer, *Nasljeđe Europe*, Matica hrvatska, Zagreb, str. 111

³ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 90

menažerija ili Cigani koji stalno lutaju po Evropi.“⁴ Ipak, određeno neispunjenje težnje za opravdanjem takvog misaonog stava je u postfenomenološkom kriticizmu rijetko kad smatrano greškom ili bilo kakvim nerazumijevanjem prirode stvari. Naime, druga varijanta postmodernog diskursa koncept globalne svijesti posmatra kao spoznajni poduhvat koji kad-tad završava u priznanju određenog historicizma u mišljenju. Sveobuhvatnost je zamisliva ali samo kao okupljanje *različitosti*: Cigan je dobrodošao, ali ne kao Evropljanin ili Amerikanac već kao *stranac*. I sam Huserl u posljednjim spisima otkriva sudbinu fenomenološkog projekta kao svojevrsnog okretanja ka kulturnoj sociologiji⁵ koji, pak, zapadnu povijest ne ocrta naprosto univerzalno već kao kontinuitet zasebnih perspektiva koje su međusobno slične jedino u smislu *različitog* odnošenja sa Huserlom. „Svaki fenomenolog je imao svoje sopstveno mišljenje o tome šta je u stvari fenomenologija.“⁶ U tom smislu se općenito smatra da posebnu pažnju treba obratiti tekstovima koji izlaze na vidjelo odnoseći se istovremeno sa Huserlovom filozofijom i lingvističkim istraživanjima Ferdinanda De Sosira koja utiču na historiju lingvistike slično kao što prisustvo fenomenologije utiče na izlaganje Okcidentalne povijesti. Naime, postmoderna lingvistika pokazuje kako je ono što utemeljuje jezik određenog naroda fakt koji nužno izmiče ljudskom mišljenju. Smatra se da ono što jezički sistem drži na okupu nije neka specijalna ili transcendentalna zbilja koja objedinjuje sve riječi koje pripadaju tom jeziku već da se radi o prostoj prirodi samog jezika kao konstantne razmjene *različitih* znakovnih jedinica. Pa, kao što je akt *razlikovanja* ono na čemu opstoji jezičnost nekog naroda, pojedini filozofi zaključuju da je djelovanje *razlike* ono na čemu opstoji i sam fenomen čovjeka: autentičnost duha je nužna diferencija koju određeni pripadnik čovječanstva ima u odnosu na drugog. Tako se podsjeća na Martina Hajdegera i Žaka Deridu, savremene evropske filozofe koji su zaslužni za elaboraciju navedenih stavova i to upravo u kontekstu neizostavljanja savremene lingvistike. U ovom tekstu se određena kritička fokusiranost više usmjerava ka francuskom misliocu koji, na sebi svojstven način, raspravlja sa Huserlom uzimajući u obzir ne samo De Sosira već i navedenog Hajdegera. Derida, može se reći, predstavlja jedno ponovno javljanje hajdegerovske hermeneutičke fenomenologije i to u strogim okvirima jezički osvještenog postojanja: cjelokupna zbilja je igra *različitih* oznaka; odsutnost svega neposrednog i trajnog. „Njegova teza glasi: i egološka povijest počinje s pismom, naime sa jednim prapismom (*archi-écriture*), kako je to imenovano u *Glasi i fenomenu*; nema nikakve povijesti bez pisma, na početku je već oduvijek na djelu upisivanje (*inscription*). Tako je bio izveden najradikalniji potez koji pogađa fundamentalnu razliku fenomenologije, koja ovdje nije tek predstavljena u genetičkoj dimenziji, nego predstavlja samu tu dimenziju duž koje se otvara fenomenološki prostor kao takav – naime *razliku* između izvora i nadopune, prisutnosti i oprisutnjavanja, sadašnjosti i osadašnjavanja.“⁷

Odatle se zaključuje da je koncept *razlikovanja* (tzv. diferencija) ono što ponajviše zaokuplja jedan postmoderni diskurs u kojem su Derida i Hajdeger nezaobilazni sugovornici. No, za postmodernog filozofa je, naravno, moguće govoriti o fundamentalnim razlikama između

⁴ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 40

⁵ Žan-Fransoa Liotar, *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, str. 44

⁶ Die phänomenologische Bewegung, 1963. - Milan Damjanović, *Fenomenologija (zbornik radova)*, NOLIT, Beograd, str. 13

⁷ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 82

ideja navedenih spoznavatelja. „I u jednom i u drugom slučaju reč je o tome da treba delovati u okviru jezika koji je dala ta tradicija i u isto vreme ostati dosledno skeptičan prema njegovoj konačnoj valjanosti ili značenju.“⁸ Za Hajdegera je kompletno spoznajno iskustvo moguće samo u *lingvistički artikuliranom svijetu*⁹, međutim, za Deridu je priroda takvog svijeta, ipak, sasvim drugačija. Naime, Hajdeger govori o razlici između svih bića i onoga što ih određuje kao o razlici dvije *prisutnosti*. Tako se hajdegerovska stvarnost nadaje kao određena stalnom prisutnošću onoga što je u stanju sve partikularne aspekte zbiljnosti držati na okupu (tzv. bitak). „Prisutnost nije ništa drugo nego povijest prisutnosti, kao što je i povijest, sa svoje strane, uvijek bila povijest prisutnosti.“¹⁰ Međutim, Derida se pita nije li takva tvrdnja momenat jedne neoprezne privrženosti Huserlu koju je, zbog ljubavi prema učitelju, teško samo tako odbaciti? Čovjek nije šutljiva zbiljnost koja bi se prema objektima odnosila neposredno i pouzdano, naime, kao prema određenim prisutnostima. Bivanje jezičkim – to je princip koji negira sami koncept Zapada kao određene „povijesti prisutnosti“. „I suprotno onome u šta nas je fenomenologija – koja je uvijek fenomenologija opažanja – nastojala uvjeriti, suprotno onome što naša želja ne može, a da ne bude u iskušenju da povjeruje, sama stvar nam uvijek izmiče. Suprotno uvjeravanjima koja nam Husserl daje nešto dalje, *pogled* ne može *trajati*.“¹¹ Tako se francuski mislilac prema onom određujućem uopšte ne ponaša kao prema nečemu što je prisutno. On, štaviše, utapa prisutnost bića u odsutnost onoga što bića određuje i tako smisao egzistencije zadobija simbol jedne suptilne fragilnosti, *odsustva*. „Historija bitka je historija prikrivenosti, a ne prisutnosti. U Hajdegerovoj historiji bitka, ne postoji i ne može biti nikakvog konačnog ponovnog prisvajanja prikrivenog. U najboljem slučaju može biti samo prosto prepoznavanje prikrivenog, ne-prisutne granice sveg filozofskog diskursa.“¹² Deridino razlikovanje, uistinu, nadilazi ono Hajdegerovo. „Diferencija kao trag traga prethodi ontološkoj razlici (diferenciji), razlici između bitka i bića. Tek se naime s diferencijom, odnosno kroz igru tragova, kao takva ocrta i ta razlika.“¹³ Tako se povijest Okcidenta nipošto ne može ocrtao kao povijest stabilnih intelektualnih dostignuća već kao povijest onoga što je odveć izgubljeno prelaskom na ono drugo. Čovjek se, dakle, rađa i umire sam i ne postoji ništa što može ublažiti takvu egzistencijalnu situaciju. Svaka čežnja za vječnim nije ništa drugo doli iluzija. Interesantno je primjetiti kako, shodno navedenoj argumentaciji, svjesnost filozofske povijesti zapadnog čovjeka postaje ne baš poželjna aktivnost. Učitava se jedan ničeanski karakter kako kod Hajdegera, tako i kod Deride. „Ovakve teme, kao što nas Derida tako često podseća, duboko prožimaju logiku i komunikativnu strukturu jezika, toliko duboko da bi se onaj ko bi sa njima sasvim raskrstio zapravo izložio opasnosti ludila ili potpune nemoći opštenja sa drugima. Za samog Ničea se govorilo da je lud i da u poslednjih petnaest godina života nije pisao ništa drugo do nasumične, nerazumljive zabeleške. Niče se više od bilo kog filozofa iz zapadne tradicije približio tim granicama jezika i misli koje Derida nastoji da odredi. On anticipira Deridin stil i

⁸ Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Nolit, Beograd, str. 94-95

⁹ Damir Marić i Asim Mujkić, *Eseji o Heideggeru (zbornik radova)*, OKO, Sarajevo, str. 118

¹⁰ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 166

¹¹ Žak Derida, *Glas i fenomen – Uvod u problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji*, SSOS, Beograd, str. 113

¹² Damir Marić i Asim Mujkić, *Eseji o Heideggeru (zbornik radova)*, OKO, Sarajevo, str. 129

¹³ Mario Kopic, *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 89

strategiju do te mere da se često čini da se njihova dva pisma na neobjašnjiv način prepliću.¹⁴ Tako se filozofija Fridriha Ničea, prema navedenim refleksijama, nerijetko smatra prastarim začetnikom i nagovjestiteljem postmodernog mišljenja. Ali u tome nema ništa čudno. Deridino mišljenje, s obzirom da se na specifičan način obračunava sa hajdegerijanskom fenomenologijom, nužno priziva obrise Ničeovog lika. Prisjetimo se samo one četverotomne interpretacije nihilizma od strane Martina Hajdegera. Ali je Deridin Niče, poput razlike *diferancije* i *ontološkog razlikovanja*, drugačiji od Hajdegorovog. Izostaje onaj apodiktički izražaj koji kod Hajdegera odjekuje pod okriljem prisutnosti bitka i bića, a preostaje jedan originalan način strepnje pred sobom: istina je opasna i ne štedi nikog, pa ni samu sebe. Sumnjati u stabilnost same stvarnosti, biti *odsutan* – možda je to jedan od mogućih razloga zbog kojih se Deridina filozofija ne naziva rekonstrukcijom već dekonstrukcijom. „Ono što Niče nudi jeste *stil* filozofskog pisma koje neprestano i duboko sumnja u svako pravo na istinu - uključujući i sopstveno - i time omogućuje da se misao oslobodi prastarih pojmovnih ograničenja.“¹⁵

Dakle, ispostavlja se kako se u današnjem vremenu o fenomenologiji ne može govoriti bez odnošenja sa simbolom *pisma*. „U času kada je trebalo da apsolutno utemelji istinu, pismo je objelodanilo neizvjesnost fenomenološkog projekta.“¹⁶ Međutim, čini se da se takva neizvjesnost, zapravo, nadaje kao sama sudbina fenomenološke povijesti. Simbol *pisma*, naime, filozofu ukazuje na fenomenologiju svojevrstne slabosti ljudskog uma koji bi bez prisustva neke druge umnosti (u odnosu na koju bi se *razlikovao*) sasvim izgubio svoj identitet. „Pismo, dakle, u svojoj neotklonjivoj suplementarnosti, pojavljujući se kao izvor, razotkriva neotklonjivu suplementarnost cjelokupnog izvornog iskustva. Ono se pojavljuje kao izvor upravo zbog neotklonjive suplementarnosti koja pogađa apsolutni izvor fenomenologije. Izvor namjesto da se nadaje u čistoj prisutnosti/sadašnjosti, zapravo već oduvijek *nedostaje*. Već u prvim nadopunama nalazimo samo njegove tragove. Izvorište smisla je izvorno obilježeno *nedostajanjem*, *odsustvom*, zahtijevajući na samom početku svoje bilježenje.“¹⁷ *Pismo* je ono što nadilazi i ima sposobnost da rekonstruiše cjelokupni kontinuitet zapadnih stavova o jeziku i svijetu. „Ono nameće jedan strani, depersonalizovani medij, varljivu senku koja pada između namere i smisla, između iskaza i značenja.“¹⁸

Iz navedenog proizilazi kako Deridina filozofija za savremenog mislioca predstavlja jedno od najplauzibilnijih razrješenja fenomenološke problematike. Ne samo to, ona seže i dalje, te svoje epistemološke obrasce nudi i drugim duhovnim djelatnostima i znanostima, i to najviše u smislu književnosti. Razlozi za to, premda, interesantni, u kontekstu ovog istraživa imaju sekundarnu narav u odnosu na činjenicu Deridinog uticaja na izlaganje zapadne povijesti, kao filozofske povijesti. Uticaj je, nesumnjivo, izuzetan – deridijanska tradicija spašava

¹⁴ Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Nolit, Beograd, str. 80

¹⁵ Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Nolit, Beograd, str. 80

¹⁶ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 83

¹⁷ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 83

¹⁸ Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Nolit, Beograd, str. 48

fenomenologiju nauštrb prvotnih (ranih) ambicija njenog *začetnika*. „Dekonstrukcija uporno otkriva da se misao koju rađa retorika koja sopstvene tekstualne mehanizme predstavlja kao filozofsko pravo na istinu na kraju uvek nađe u ćorsokaku.“¹⁹ Dekonstrukcija, pismo, diferencija – to su najčešći oblici savremenog fenomenološkog diskursa. Derida, naime, zaista nema želju da „poništi“ fenomenologiju; čini se da njegov misaoni stav izlaže spremnost da shvatanje vlastite oznake učini potpuno ovisnim o Huserlovim spisima, i ranijim i kasnijim.

„Fenomenologija u velikoj mjeri predstavlja povijest huserlovske herze. Takav pristup dopušta da se u fenomenološki pokret ubroje i oni mislioci koji su 'fenomenologiji posvetili samo parcijalni ili sporadični interes, pa čak i oni koji su se prema njoj s rezervom odnosili' (Waldenfels, *op. cit.*, str. 16). Dovoljno je da fenomenologija bude 'bar privremeno težište stvaranja', pa da autoru pripišemo sljedbeništvo koje opet, po riječima Merleau-Pontyja, ne podrazumijeva preuzimanje nijedne gotove teze učitelja.“²⁰

Pa, šta je to što fenomenologiju čini nezaobilaznom do te mjere da se čak i ovo istraživanje, ukoliko ima imalo sluha za povijesni razvoj određenog mišljenja, mora nazvati *fenomenološkim*, htjelo ono to ili ne? To je, naime, prvenstveno jedan „korelativan način posmatranja zbilje“²¹ koji implicira rascjep one dualističke subjekt-objekt relacije. „Do prave spoznaje ne može se doći drukčije nego samo ako se s tim objektom prestanemo sučeljavati dijalektički pa se on spoznavajućem subjektu otkrije u njegovoj vlastitoj spoznaji.“²² Tako stvari nisu naprosto stvari već „fenomeni“²³, ono što se *predstavlja* u nekom sebi svojstvenom jeziku a ne ono što se intelektualno osvaja. Fenomenologija, gadamerovski rečeno, ne dopušta „silovanje bitka“ niti jednog bića: stvarnost je stalno interpretirani horizont. Fenomen svijeta, dakle, nije svijet kao takav, ali se čini da ne postoji drugi način ikakvog pristupanja svijetu „po sebi“ osim kao prema određenom fenomenu. „Riječ pojava (fenomen) je dvosmislena usled suštinske korelacije između *pojavlivanja* i *onoga što se pojavljuje*. Φαινόμενον znači zapravo ono što se pojavljuje, ali se ipak upotrebljava prvenstveno za samo pojavljivanje, subjektivni fenomen (ako se dopušta taj izraz koji grubo psihološki može pogrešno da se razume).“²⁴ Drugim riječima, bilo kakav oblik kontemplacije svijeta moguć je samo iz pozicije svijesti u kojoj se taj svijet stalno iznova konstituiše, kao da ga uvijek tek susreće.

Fenomenologija, najzad, samu strukturu priče o „filozofiji“ kao o nekom trajanju čini mogućom jer se upušta u diskusiju o adekvatnim i neadekvatnim oblicima sakupljanja onog rasutog. Tako se ispostavlja da je bez fenomenološki orijentirane refleksije nemoguć bilo kakav govor o *povijesnosti* – terminu kojeg tijekom ovog istraživanja tako često koristimo. Naime, smatrati da svaka pojedinačna stvar biva u odnosu sa cjelokupnošću svih stvari koje jesu (sa svime što postoji) znači smatrati takvu stvar *povijesnom* a nošenje objektivnosti uvijek nalaže i da se za nju odgovara. Čovjek pripada čovječanstvu, stvari pripadaju svijetu, mnoštvo pripada jedinstvu, razum pripada umu i to ne u onom transcendentarno-filozofskom

¹⁹ Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Nolit, Beograd, str. 71-72

²⁰ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, Rabic, Sarajevo, str. 91

²¹ Milan Damjanović, *Fenomenologija (zbornik radova)*, NOLIT, Beograd, str. 23

²² Henry Corbin, *Grimizni anđeo – filozofija i mistika u Iranu*, Asinus MODO, Zagreb, str. 149

²³ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, str. 24

²⁴ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, str. 28

smislu već u smislu u kojem se potonji „objektivni“ realiteti – čovječanstvo/svijet/um – javljaju kao teško održive ali nužne opštosti, kao povijesne činjenice. Naime, i puko sabiranje međusobno različitih pojedinačnih oblika u jednu teško održivu opštost ipak je određena mogućnost povijesti filozofije. Filozof je prinuđen da prihvati sebe ne samo kao pojedinca već i kao čovjeka: da se predstavi sudionikom ljudskog roda, jedinkom u kojoj se ogleda jedna isprekidana trajnost individualnih pogleda na svijet. On tada priziva u sjećanje sve kvalitete, saznanja i vještine svoje vrste i u odnosu na njih zauzima stav. Zaključno rečeno, svijest ne može postojati izolovanom od svijeta kojem pripada niti je taj svijet takav kakav jeste neovisno od svijesti kojoj se predstavlja. Fenomenologija je događaj dobrovoljnog potčinjavanja jednoj stvarnosti u kojoj postaje neizbježno da svaka kap kiše progovori o tome šta je voda. „Izjaviti da je svest *istorična*, ne znači samo izjaviti da za nju postoji nešto kao vreme, već da je *upravo ona vreme*. Dakle, svest je uvek svest o nečemu, a psihološko kao i fenomenološko razjašnjenje svesti pokazaće beskrajni niz intencionalnosti, to jest svesti o.“²⁵

Prva faza izvođenja fenomenološkog metoda podrazumijeva to da ljudska spoznaja „najprije“ pretpostavlja jedno specifično *neznanje* spoznajnog objekta (tzv. redukcija) što „tek“ omogućuje „dolazak“ do one faze u kojoj bi stvar koju nastojimo spoznati trebala, „najzad“, predstaviti sebe samu. Specifičnost takvog *neznanja* nije u tome što je njegova realnost zamišljena ili ne-realna, nego u tome što se tu uopšte ne radi o ignoranciji već, štaviše, o određenoj razboritosti. Percipirati svijet nepoznatim za fenomenologa ne znači ne biti u stanju percipirati ga već predstavlja izraz striktno fenomenološkog znanja, baš kao što je *znanje* razumjeti jedan od jezika kojima se svijet izražava. Razlog zbog kojeg je moguće da ova dva oblika saznanja postoje kao jedno se pronalazi u tome što *neznanje* (to jest, *znanje*) o kojem se govori nipošto nije vremenska instanca koja prethodi *znanju*, drugoj vremenskoj instanci. Primordijalna nejasnost posmatranog predmeta (tzv. *neznanje*) je konstantna baš poput beskrajnosti njegovog interpretativnog horizonta (*znanje*): fenomenologija je proces stalnog priznavanja nemoći ljudskog uma i istovremenog zadobijanja njegovog dostojanstva. Ali, naposljetku se prisjećamo da nismo odgovorili na uvodno pitanje: kakva je ova *naša* fenomenologija? Da li je ona nužno deridijanske naravi? Time se okrećemo ka suštini komparativne strukture ovog istraživanja – *naša* fenomenologija je ona koja proizilazi iz razgovara sa misticima.

3. Parmenid iz Eleje: na tragu E. Severina

„Ocrtavajući nepomično srce zaokružene istine (*aletheias eukykleos atremes etor*), Parmenid je uputio na vječnost svega. Parmenidov *chre to legein* (nužno je govoriti) iz prvog stiha šestog fragmenta izriče da *biće nije neka niština, nego da biće – svako biće – jest. Ako pak biće jest, tada je ono vječno. Vječnost svega hrani i čuva snažna Nužnost (kratere Ananke) koja se ne predaje ništini. Time se prikazuje istina vječnog Svega, prebivajući u vječnom krugu prikazivanja. No i prikazivanju, kao i svakom biću, suđeno je biti. I njemu je*

²⁵ Žan-Fransoa Liotar, *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, str. 107

*suđena vječnost. Istina Svega – ukoliko je ta istina ono to je po Nužnosti rečeno o svakom biću – jest pozadina mio koje se ne može prikazati niti jedno biće. Ta je Istina vječni dar koji se niti rađa niti zalazi.*²⁶

Prema gore navedenim uvidima (iz prethodnih poglavlja) zaključujemo da se u filozofskoj svijesti još od Ničea javlja uvjerenje da je jedina konstanta njene vlastite povijesti suštinski diskontinuitet među idejama njenih eminentnih predstavnika. Ono što odlikuje izvornost jedne filozofije se ogleda samo u tome koliko je u stanju da se razlikuje od drugih filozofija, njena individualnost je fragilna. Čovjek-filozof je uvijek sam jer nastoji biti drugačiji od onih koji svoju individualnost gube utapajući se u neki kolektiv, mnoštvo, u hajdegerovsko „Se“. Takvo uvjerenje o esencijalnoj samoći čovjekovog uma, kao što se pokazalo, postmoderna misao uzima kao temeljnu narav njegovog bića što rezultira u vidu jednog suvremenog načina života koji ima smisla samo ukoliko drži određeno rastojanje od sopstvene umnosti: mišljenje je ono što nas, u nekoj finalnoj instanci, čini ludim. Postmoderni filozof se radi vlastitog opstanka boji vlastite prirode. On je distopijski putnik ka ničemu, što zuri u muke Sizifove a filozofija je za njega prokletstvo koje u sebi nosi i kojem se nikada ne smije potpuno prepustiti jer bi se u njemu, tada, sasvim izgubio. Nihilističko se oko sada najčešće, ma koliko to bilo jednom striktno egzistencijalistički-orijentiranom misliocu teško za povjerovati, jedino ispostavlja kao uistinu *fenomenološko*, kao jedini pogled koji je u stanju obuhvatiti sve ono što je rasuto i to upravo zbog jednog nesvakidašnjeg egzistencijalnog gibanja ljudskog duha koji odustaje od svake transcendentalnosti. Na to ukazuje tzv. perspektivizam Ničeovog uma.

Međutim, smatrat će se kako se mislilac nikada ne može zadovoljiti samo onim „najčešćim“ ili „najdopadljivijim“ – on uvijek zahtijeva i eksplikaciju onoga što je „manje-često“ ili „manje-dopadljivo“. Ne pristaje se ni na kakvu skrivenost ili nejasnost! Tako se ovaj rad tiče jedne epistemološke *manjine*: koja je to mogućnost otvaranja zapadne povijesti koja u svojoj osnovi nije nihilistička i koja ne poznaje *stranca* kao nužno drugačijeg? Takvu fenomenologiju koja poziva na svojevrsnu rekonstrukciju samog koncepta Drugog ovdje otkrivamo putem uvodno naznačenog susreta sa paradoksalnošću tzv. „*mistične*“ svijesti, one koja, naizgled drugačija od filozofske, ipak ima aktivnog udjela u oslikavanju povijesti filozofije kao povijesti zapadne personae, bilo one američke ili samo one evropske. Smatra se, dakle, kako ovakav komparativni obrazac predstavlja izazov fenomenološkom mišljenju s obzirom da se radi o susretu sa onim što je najčešće označeno kao „naj-nejasnije“ a što – za jednog fenomenologa – nikada ne smije biti takvo. Sjena mora biti shvaćena kao sjena, to znači *osvijetljena*, a ne poništena (u nekom svjetlu) ili zamračena (u nekom mraku). Jer, na kakve god probleme tradicija komparativnog mišljenja nailazila, a prirodno je da su oni najizraženiji onda kada se radi o najekstremnijim poređenjima, postoji jedno ultimativno zajedničko tlo bez kojeg je nemoguće zamisliti kako komparativnu filozofiju u svojoj punini tako ni uspostavu komunikacije između dvije osobe različitih shvatanja. To tlo je Zemlja a njen stanovnik je fenomenolog, bio on muškarac ili žena. U toj kugli se ogleda jedinstvo svih mogućih suprotnosti, ideja i konkretnih oblika. I jedino je ta kugla u stanju opravdati jedno putovanje na drugi kontinent ili upuštanje u jedan razgovor sa onim što se doima nejasnim i stranim. A nije rijetkost da se upravo po povratku iz nekog drugog mjesta najintenzivnije

²⁶ Mario Kopic, *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 48

osjeća toplina zavičaja i nije rijetkost da u ovako odlikovanim susretima neočekivano bljesne punina naše, ljudske egzistencije.

Vratimo se samom istraživanju. Naime, ako se može reći kako, na Zapadu, filozofija nikad nije prestala da traje (da postoji kao povijesna) upravo s obzirom na neprestano rađanje filozofa koji se fundamentalno *razlikuje* od svog prethodnika i tako sve do danas, onda, s druge strane, kada u svrhu poređenja i upoznavanja sebe samog tražimo ono što je zajedničko i opšte u kontekstu različitih mističnih tradicija, možemo zaključiti da misticizam nikad nije prestao trajati s obzirom na neprestano rađanje mistika koji je fundamentalno *sličan* svom prethodniku, i tako sve do danas. Naime, u kontekstu mističnih tradicija aspekt *sličnosti* je tako naglašen da se povijest mističnog duha ocrtava kao kontinuitet određenog ponavljanja *jednog te istog* kognitivnog obrasca. Postmodernizam pokazuje da takvo što filozofija na Zapadu ne može da tvrdi s obzirom da je to na osnovu čega možemo govoriti o njenom neprekidnom trajanju konstantno razlikovanje onoga što dolazi od onoga prethodnog tj. njena povijesnost počiva na osnovu nečega što prije da je puka niština (*odsutnost*) nego nešto što može biti okarakterisano kao fundamentalno, kao vječno nastavljajuće. Filozofija se, dakle, uvijek iznova rađa u formi drugačijom od prethodeće a misticizam se ponovno rađa u formi suštinski identičnom onoj prethodećoj. Ili, pak, drugačije izraženo: filozofsko mišljenje traje kao *odsutno*, ono se rađa i umire sa svakim filozofom ponaosob a misticizam teži tome da u svom originalnom obliku neprekidno živi kroz ličnosti onih što se nazivaju misticima i koji se iz jednog vremenskog ciklusa *naslijeđuju* u drugi. „Ponovo smo sa pitanjem koje se pojavljuje u vezi sa (ovim) konceptom perenijalne filozofije: ljudi se zapravo ralikuju sukladno tome da li inkliniraju sličnostima ili razlikovnostima. Perenijalisti su osobe koje su izuzetno osjetljive na zajedničkosti koje iznose na vidjelo ove sličnosti, jer ih one privlače ka jedinstvu kao što dragog privlače usta voljene. Privučeni sa njegovim utjecajem, oni iznalaze ove znakove raspršenima; zapravo, oni posvuda vide sličnosti.“²⁷ Kada pomenute činjenice uzmemo u obzir, stojimo pred slijedećom formulacijom: fenomenološka povijest Zapada, ukoliko nastoji pojavu misticizma oslušivati kao dio vlastite intelektualne tradicije, mora biti u stanju riješiti problematiku susreta dva odnosa: onog po *sličnosti* sa odnosom po *različitosti*. A to je moguće, kao što je napomenuto, jedino ukoliko se *pusti* da se misticizam u filozofskoj svijesti pojavi bez ikakvog uzdržavanja, to jest onakav kakvim sam sebe razumije a ne kakvim ga mi zamišljamo. Filozof mora naučiti mistikov jezik – tako i jedino tako se ovdje pristupa.

Pa, kako pristupiti onome što samo za sebe tvrdi funkcioniše na osnovu sasvim drugačijih povijesnih principa? Fenomenološka svijest prilikom adekvatnog razgovora sa misticima biva primorana da poništi sami koncept ne-filozofskog (stranog) i pronade drugačiji smisao vlastitog postojanja, onog koje sada stoji pred testom apsolutne neovisnosti. Zašto? Zato što fenomenološka percepcija misticizma ustanovljuje jednu istinsku etimologiju tog termina koja ukazuje na proces inicijacije u ono naizgled nepoznato, na jednu radikalnu i teško podnosivu jasnoću a ne na ono što je nejasno. I tako temeljni pojmovi o kojima je u ovom radu riječ – filozofija i misticizam – dolaze u jednu tako blisku vezu da je između njih vrlo teško povući čvrstu granicu. Takva bliskost, dakle, dobija svoj povijesni smisao tek onda kada se otkriva –

²⁷ Nevad Kahteran, *Perenijalna filozofija (sophia perennis) : u mišljenju Rene Guenona, Frithjofa Schuona i Seyyeda Hosseina Nasra*, El-Kalem, Sarajevo, str. 44

isto tako povijesno - u antičkim korijenima grčkog jezika, tamo gdje se pitanje o značenju naših pojmova završava već kod Parmenida, naime, kod ličnosti koja se sasvim opravdano može smatrati mističnom (mistikom par excellence) i istovremeno, kako je to često iskazivano u udžbenicima o historiji filozofije, „ocem“ filozofskog mišljenja kao takvog. Dakle, mi ovdje ne govorimo o *začetniku* fenomenologije nego o začetniku samog mišljenja: vraćamo se, poput Hajdegera i Ničea, na same početke zapadne povijesti, na predsokratovce. A to je sasvim logičan slijed jednog fenomenološkog istraživanja koje svoj smisao pronalazi u određenoj hermeneutici zbilje. Radi se, naime, o naročitoj revitalizaciji one predsokratovske tvrdnje da biti filozofom nije ništa drugo doli čeznuti za spoznavanjem. Ako se često može prihvatiti to da je povijest Zapadne filozofije rasprava sa Platonom, tada je ta ista povijest i indirektna rasprava sa Parmenidom. Najzad, ono što navedenu revitalizaciju čini oblikom neoparmenidijanstva – isto tako i ono na čemu opstoji smisao cjelokupnog istraživanja - jeste nedovoljno ispitana činjenica o vezi koju „otac“ filozofije ima sa mističnim spoznajnim tradicijama antičke Grčke i misticizmom *en général*. Jer kako drugačije mistika ne zamisliti kao stranca osim u svijetu u kojem je sami začetak filozofske povijesti u određenom smislu *mističan*?

„Filozof koji se često naziva ocem zapadne logike i filozofije bio je Parmenid, kojeg obično predstavljaju kao racionalista, koji je napisao poemu prosječnog kvaliteta. Ali, prema nedavnom istraživanju Petera Kingsleya, iako je bio daleko od onoga što se danas definira racionalistom, Parmenid je bio duboko zadubljen u svijet poslanstva u grčko-religijskom smislu te riječi, bio je vidovnjak i vizionar. U svojoj poemi koja sadrži njegovu filozofsku poruku Parmenid biva odveden u drugi svijet od strane Kéerki Sunca, koje su došle iz Palače Svjetlosti, koja se nalazi na posljednjoj razini postojanja. Odgovor na pitanje kako se ovo putovanje dogodilo nudi 'inkubacija', odnosno duhovna praksa dobro poznata u grčkoj religiji, a u kojoj osoba u potpunosti miruje, dok njegova ili njena duša ne bude uzdignuta na više razine stvarnosti, pri čemu se otkriva misterija postojanja. Dakle, Parmenid polazi na unutarnje putovanje sve dok se ne susretne s božicom koja ga poduči svemu važnom, tj., poduči ga onome što se smatra začetkom grčke filozofske spekulacije.“²⁸

Naime, s obzirom na same biografske podatke, govoriti o Parmenidu kao o izričito racionalističkom misliocu predstavlja puki izraz nepažnje tj. neadekvatne interpretacije čitanog. „U Parmenidovoj poemi božica mu govori da ponese sve čemu je podučen nazad u svoj svijet i da bude njen *vjesnik*. Kingsley pojašnjava šta termin *vjesnik* znači u ovom kontekstu, te kaže: 'postoji jedno konkretno ime koje dobro pojašnjava vrstu vjesnika koji Parmenid smatra da postaje: prorok. Pravo značenje riječi 'prorok' nema veze s mogućnošću da se vidi budućnost. To je prije svega značilo nekog čiji je posao da govori u ime veće moći ili u ime nekoga ili nečega.' Ova Parmenidova *proročka funkcija* nije uključivala samo to da bude filozof, pjesnik i iscjeljitelj, već i, kao što je to slučaj s Parmenidom, i donositelj zakona. Međuti, odnos između Parmenida i proroštva nije bio primarno društven, pravni i egzoterijski, već unutarnji, inicijacijski i ezoterijski. Njegova poema, ukoliko je pravilno razumijemo, sama je po sebi inicijacija u drugi svijet, i 'znakovi su koje bi samo budale mogle ne vidjeti da je ovo tekst za novajlije'. U ovome se on pridružuje Pitagori i Empedoklu, čija se filozofija

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, „Logos“, Tuzla, str. 16

obraća samo onima koji su sposobni primiti poruku i koja je, možemo slobodno reći, bila u odnosu s ezoteričkom a ne egzoteričkom dimenzijom grčke religije, a koja je zahtijevala inicijaciju kako bi se doseglo potpuno razumijevanje. Fantastično je ovdje primijetiti sličnost između islamske filozofije i predsokratovskih filozofa poput Pitagore, Parmenida i Empedokla, koji su bili veoma poštovani od strane islamskih filozofa, osobito iz reda *ishraqi* (iluminacijske) škole.²⁹ „*Iatromant* – prorok-iscjeljitelj kojem je sve bilo objavljeno putem inkubacije, dok je godinama nepokretan ležao u pećini. Parmenid se dovodi u vezu s ovom tradicijom. *Iatromanti* su putovali u druge svjetove poput šamana, i ne samo da su opisivali svoja putovanja, već su se koristili jezikom na takav način da su prikazivali to putovanje mogućim i za druge. Oni su se u svojim pjesmama koristili inkantacijom i ponavljanjem, koje vidimo i kod Parmenida. Također su uveli i priče s Istoka koje su potjecale čak iz Indije i Tibeta. To je izazvalo velik interes jer je i Parmenidova zajednica u južnoj Italiji bila porijeklom iz istočne Anadolije, gdje je bog Apolon bio osobito cijenjen kao božanski model *iatromanta* koje je on kao svoje proroke nadahnjivao da pišu hipnotičku poeziju koja je sadržavala znanje o stvarnosti. Nedavna iskopavanja u Veliji na jugu Italije, u Parmenidovu zavičaju, otkrila su zapise koji su dovedeni u direktnu vezu s njim i *iatromantima*. Kao što Kingsley kaže, 'nama je Parmenid prikazan kao sin boga Apolona, koji je bio u savezu s *iatromantima* koji su bili stručnjaci u pisanju inkantacijske poezije i putovanju u druge svjetove. Zanimljivo je primijetiti da, iako su ovi aspekti Parmenidova života kasnije zaboravljeni na Zapadu, islamski filozofi uvijek su ovo imali na umu, te su muslimanski povjesničari filozofije uvijek dovodili islamsku i grčku filozofiju u blisku vezu s poslanstvom.“³⁰

No, vezati Parmenida za misticizam za ovaj fenomenološki projekat znači da je o različitim koncepcijama povijesti - kao onim *po sličnosti* i *po različitosti* - moguće pronaći primjere još u antičkoj Grčkoj: dosljedni Pitagorin učenik nije lošiji ili bolji od svog učitelja samim time što je učenik dok npr. Platonov vjerni učenik ne može biti bolji filozof od Platona osim ako ne uspostavi razliku od svog učitelja. Dakle, apsolutno odbacivanje svakog govora o vječnosti filozofije osim onog u kojem ta vječnost biva sasvim „demistificirana“ bio bi izraz određene ignorancije koju sebi ne dopušta čak ni deridijanska misleća tradicija. Želi se, naime, otvoriti mogućnost za dosljedno izbjegavanje one „skrivena poštasti nihilizma da se – u ime volje za destrukcijom i rebeliranjem uopće – zaboravi ono što je povijesno zriilo i oplodilo se u kosmosu raznovrsnih mitologija, religija, filozofija itd.“³¹ Drugim riječima, koliko god zamišljali povijest filozofije kao povijest razlika toliko ćemo uporedo sa njom morati zamišljati i tako za moguću držati jednu drugačiju povijest u kojoj znanje biva naslijeđeno i suštinski neprekinuto. A čini se da je Parmenid bio onaj koji je propagirao upravo takvu kritiku saznanja i ontologiju koja se na nju oslanja, upravo takvu povijest zapadnog duha.

Italijanski filozof Emanuel Severino veoma ozbiljno shvata navedene refleksije i to neovisno od interpretiranja pojma misticizma. Ipak, njemu dugujemo mnogo toga. Naime, ono što mi nazivamo *Parmenidom-mistikom* – ono što ga čini skoro pa tajanstvenim strancem za

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, „Logos“, Tuzla, str. 18-19

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, „Logos“, Tuzla, str. 17-18

³¹ Abdulah Šarčević, *Sfinga zapada*, Did, Sarajevo, str. 12

savremenu Zapadnu misao – jeste upravo način razmišljanja po principu *slično sa sličnim*. Takav stil je integralan svakoj mističnoj tradiciji koju obuhvata naša Zemlja i čini suštinske obrise svakog mističnog teksta. „Kod Severina nalzimo brojne sadržajne crte koje s hermeneutičke točke motrišta više podsjeaju na starodavnu, prvotnu mističnost negoli na rigoroznu logiku.“³² Ovaj savremeni italijanski mislilac koji sasvim opravdano treba biti uvršten u svako razviđanje savremenih filozofskih tokova, neobičnu narav Parmenidovog filozofiranja uzima kao temeljnu razliku od fenomenološkog mišljenja koje, prema nemu, nije ništa drugo doli nihilizam. „U središtu je mojih tekstova tvrdnja da postoji nužna implikacija između naše vjere da je bivanje (tj. nastanak i odlazak u ništinu) realno i ekstremnog ludila. Naše je temeljno uvjerenje, kojega svi dijelimo ukoliko smo stanovnici Zapada, da je 'svijet' mjesto bivanja... Uvjerenje... da stvari proishode i vraćaju se u ništinu – povezano je s Nužnošću ekstremnog ludila, budući da je povezano s Nužnošću uvjerenja da su stvari niština. To je odlučna crta mojih tekstova: uvjerenje da stvari, odnosno ne-niština, proishode iz ništine i u nju se vraćaju, identično je s uvjerenjem da su stvari niština... Simptom ludila konstituiran je u tom fundamentalnom tipu mentalne bolesti – klinički puno puta provjerene – u kojoj je individuum osuđen biti niština ili kao niština biti izložen promatranju. 'Naša civilizacija' tretira tu istaknutu crtu mentalne bolesti kao 'alijenaciju', ne vodeći računa da je ono što se izražava u mentalnoj alijenaciji kao uvjerenje da smo niština zapravo temeljna misao naše civilizacije, uvjerenje, odnosno volja da su stvari, ne-niština, niština.“³³

Filozofija sada više ne može trpiti da prikazuje jednu već stoljećima pretpostavljenu povijest misaonih dostignuća čiji se identitet u bar nekom smislu temelji na tome što su *različita* od svega što je ne-filozofsko. Ona se, štaviše, nadaje kao određeno naslijedstvo – a to neupitno priziva fenomen religijskog. „Čak i ako ograničimo definiciju filozofije na intelektualnu aktivnost u staroj Grčkoj poznatoj pod istim imenom, aktivnost koju moderno zapadno razumijevanje historije smatra ishodištem filozofske spekulacije kao takve, može se vidjeti bliska veza između filozofije i poslanstva u samom trenutku nastanka grčke filozofije. Također nam je jasno da su se oni razdvojili tek kasnije, te da nisu bili razdvojeni na samom početku grčke filozofske tradicije.“³⁴ Međutim, pojam misticizma će u nešto širem smislu uvijek podrazumijevati fenomen religijskog te se, stoga, može reći da se cilj ovog rada može promatrati i kao ispitivanje dijaloga između filozofije i religije. Takvo ispitivanje ne gaji nikakve težnje da asocira na srednjovjekovne rasprave o prvenstvu vjere nad razumom ili razuma nad vjerom već se želi u jednom suvremenom i što je moguće širem i detaljnijem obzorju ispitati narav onog filozofskog te kako se navedeno *odnosi* prema religijskoj spoznaji shvaćenoj, naime, kroz prizmu mistične interpretacije Svetog teksta tj. Božije Riječi. Ono što se u kontekstu ovog rada podrazumijeva jeste jedna postmoderna atmosfera: fundamentalna obilježja filozofskog uma koja bi ga razlikovala od nekog drugog načina shvatanja sebe i svijeta danas više nisu toliko fundamentalna. Revolucionarna Derridina dekonstrukcija je ukazala na nihilistički karakter cjelokupnog evropskog mišljenja na taj način da je samu sebe nastojala shvatiti samo do određene tačke ozbiljno i to ne zato jer je neozbiljna već zato jer je suviše ozbiljna. Posljednje riječi evropskog čovjeka, a sve više i čovjeka uopšte jesu o

³² Mario Kopic, *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 49

³³ Mario Kopic, *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 31

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, „Logos“, Tuzla, str. 16

neophodnom ludilu u koje mišljenje nužno dovodi. Ipak, granica ludog i treveznog uma jeste u tome što prvi ne poznaje svoje stanje, zaključuje italijanski filozof Emanuele Severino analizirajući filozofsku historiju kao takvu. Severino otkriva da nikad nije kasno za plodonosnu kritiku uma, čak ni ako preko dvije hiljade godina u samim osnovama mislimo pogrešno, pogubno za nas same. Severinovo ispitivanje pojma *philosophie* dovodi do povratka pred Sokratovskom duhovnom ozračju na način drugačiji od Ničeovog i Hajdegerovog. Naime, jedina mogućnost prevazilaženja nimalo bezazlenog i doslijednog postmodernog skepticizma jeste povratak ka Parmenidu kao istinskom ocu filozofskog mišljenja čije učenje služi poput kriterija razlikovanja treveznog i ludog uma, svjetla i mraka, istine i lutanja. No, koliko se mišljenje kao što je Parmenidovo uklapa u moderne i suvremene filozofske tokove a koliko izlazi iz istih? Upravo to jeste pitanje na koje se ovim radom želi nagovijestiti – kada filozofija prestaje biti filozofija? Primjećuje se i nastoji detaljno obrazložiti nepobitna sličnost između pred Sokratovskih filozofa i mistične religioznosti, sličnost na osnovu pisanog teksta i biografskih podataka pa se cilj ovog rada kao težnja za ispitivanjem granica pojma *philosophia* ogleda na tragu Severinovog mišljenja prvenstveno ukazujući, dakle, na implikacije njegovog razmatranja parmenidovske i ne-parmenidovske spoznajne tradicije u kontekstu dijaloga između filozofije i religije popularno shvaćenog kao dijaloga između Zapada i Istoka. Mistična interpretacija, za razliku od doslovnog tumačenja religijskog fenomena, predstavlja balansiranost onog unutarnjeg (ezoterijskog) naspram vanjskog (egzoterijskog) u pogledu vjernika. Razdvajanje misticizma na religijski i ne-religijski nije opravdano – religiju ne karakteriše, nužno, neki Zakon objavljen ljudima u vidu knjige ili slično. Religiju, prvenstveno, karakteriše čovjek koji od Boga objavljenju mudrost saopćava ljudima ili, pak, čovjek koji takvu mudrost nastoji ostvariti u svom životu. Odatle, mistična hermeneutika je postojala i prije medija knjige, kao hermeneutika učenja koje određeni izabranik saopćava sredini u kojoj živi. Fenomen misticizma i fenomen religijskog usko su povezani, no, evidentno je kako je pojam religije po svom opsegu širi te kako u svom hermeneutičkom potencijalitetu sadrži i pojam misticizma tj. religija u sebi sadrži mogućnost ezoterijske interpretacije. Na isti način je svaki donositelj Zakona ujedno i mistik ali svaki mistik nije i donositelj Zakona (već pratilac istog). Ipak, oboje su religijski autoriteti. Zato je moguće govoriti o komunikaciji filozofa i vjernika kao o istraživanju odnosa filozofije i misticizma. Ispostavlja se kako je interiorizirano tumačenje učenja nekog religijskog autoriteta u stanju započeti razgovor sa filozofskim umom Zapadnog čovjeka tj. odgovoriti na pitanja istog. Razgovor filozofskog i religijskog uma moguć je samo u vidu razgovora sa mističnim aspektima ovog potonjeg; bez njih, takav razgovor je kao između odrasle osobe i djeteta koje i dalje uči da adekvatno priča. „Možda bi se moglo reći da je ova veza s religijom ono što ovu „filozofiju“ može predstaviti u njenim najrecentnijim i najdjelatnijim nastojanjima.“³⁵

Mistici, kao što je rečeno, ne nalaze mane drugim misticima - sve dok ne prestaju biti to što jesu oni se međusobno cijene. Takvo poštovanje ide do te mjere da čovjek koji u toku svog života iskusi prestanak određenog vremenskog ciklusa i početak novog automatski preuzima profetologijske zahtjeve sadašnjosti. Svaka alternativa nije ništa drugo doli nemogućnost bivanja sa-vremenim, zatvorenost u onom prošlom, nepomična nostalgija ljudskog bitka.

³⁵ Žarko Paić, *Tvrđa (časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti)*, Hrvatsko društvo pisaca, Zagreb, str. 7

Odatle slijedi da se atribut „hinduistički“ ili npr. „kršćanski“ u slučaju pojma misticizma dodaje, prvenstveno, kao obilježje vremenskog ciklusa unutar kojeg je misticizam ozbiljen. Kao da se povijest misticizma radije dopušta sagledati u smislu povijesti različitih vremenskih ciklusa unutar kojih biva ozbiljen jedan specifični i po svom trajanju nepretrgnuti pogled na stvarnost nego u smislu povijesti različitih spoznajnih tokova. Drugim riječima, govoriti o hinduističkom misticizmu moguće je samo u kontekstu u kojem su pojedini pripadnici naroda drevne Indije imali priliku spoznati sebe samoga kao mistika. Govoriti o hinduističkom misticizmu kao o trenutnom i aktivnom misticizmu čovjeka dvadeset i prvog vijeka gubi svoj smisao u onoj nostalgiji za prošlošću. Treba razumjeti da ovakav stav hinduističke Svete spise i ezoterijsku interpretaciju istih uopšte ne oslovljava „mrtvim“ u odnosu na nešto što je „živo“, već onim što prethodi onome što trenutno jeste. Isto tako, danas je nemoguće govoriti i o kršćanskom misticizmu tj. kršćanski misticizam jeste, uistinu, misticizam, ali samo u vremenu Isusa Krista i njegovih slijedbenika. Danas je taj isti kršćanski misticizam živ ali ne samo kao duh u crkvama i Svetim spisima koje kršćani nastoje da čuvaju već postoji kao i dalje savremen i bukvalno prisutan, ali na jedan sasvim drugačiji način tj. u novoj odjeći, u ruhu islama. Stoga, govoriti o misticizmu kao o islamu u današnjem vremenu nije neopravdano ni sa kojeg gledišta s obzirom da ne govorimo o nečemu što je nekad bilo već o onome što je sada. Ovakav pogled na stvari nailazi na određene poteškoće no nastojat će se da sve moguće pogreške budu predviđene i unaprijed prevladane u svjetlu jedne argumentacije koja nikad ne zaboravlja niti teži ka tome da napusti logičke zakone mišljenja.

Pokušaji apstrakcije misticizma od ljudskih jezika koji tvore mistične tradicije i od vremena u kojem iste bivaju tvorene predstavljaju nerazumijevanje same naravi spoznaje o kojoj se ovdje radi. A ono što mistik prvenstveno iskazuje o sebi jeste, dakle, jedna specifično obavezivanje na povijesno *prenošenje*, tj. na pomno čuvanje spoznaje iz prošlosti i spremnost da to nesebično nastavi u budućnost. Naime, fenomenu misticizma nemoguće je pristupiti neovisno od njegovih konkretnih ozbiljenja u pojedincima i društvima određenog vremena ali, ipak, to ne znači da je time narušen vječni kontinuitet njegovanja mistične spoznaje stvarnosti koji suštinski neizmjenjeno traje od pojave prvog mistika na Zemlji sve do današnjih dana.

„Doista, možemo kritički proučavati Kur'an, objasniti pojedinosti s pomoću filoloških tumačenja koja nadmašuju ona *mofassirin*, no koja korist ako na kraju od tako stvorenih hipoteza dobijemo Kur'an što ga nikada nije pročitao ni jedan vjernik? Kur'an kako su ga pročitali i razumjeli vjernici i najveći duhovnjaci religijska je *činjenica* koja se u prvom redu tiče religijskih znanosti; ono što nam vjernici tumačeći pokazuju, ono što oni čine da se on očituje religijski je 'predmet' koji bez njihove pomoći ne bismo nikada ugledali. Stoga ću rado govoriti o *hermeneutici* religijskog fenomena istovremeno otkrivajući i fenomen i one kojima se on pokazuje.“³⁶

Religija, kao što kaže Petr Sloterdijk (Kritik der zynischen Vernunft), primarno nije opijum za narod već ono podsjećanje na to da u nama ima više života nego što ga ovaj život živi. Funkcija vjerovanja je dostignuće devitaliziranih tijela kojima se ne može potpuno oduzeti

³⁶ Henry Corbin, *Grimizni anđeo – filozofija i mistika u Iranu*, Asinus MODO, Zagreb, str. 112

sjećanje na to da u njima moraju biti skriveni mnogo dublji izvori života, snage, strasti i zagonetke i zanosa da se bude tu, nego što to svakodnevlje omogućava da se spozna.³⁷

„Međutim, više nego i jedna grana učenosti, izučavanje religije je suočeno sa teškoćama, od kojih je najvažnija nužnost formuliranja vlastitog odnosa prema objektu izučavanja u isto vrijeme kloneći se presuđivanja, s obzirom da se radi o nečemu što, ipak, predstavlja najposvećenije područje u životima miliona ljudi. Može li se postupati sa religijom – uopće ili u specifičnom obliku – kao što se postupa sa bilo kojim drugim predmetom izučavanja, kako to danas tvrde mnogi historičari religije? Lično bih željela da je moguće potpuno objektivno izučavanje religije, uz poštovanje sfere Božanskog, i uz osjećaj u pristupu da se radi o drugom svijetu i svijest da se barata sa aktima, misaonim sistemima i ljudskim reakcijama i odgovorima na nešto što počiva izvan čisto 'znanstvenog' istraživanja!“.³⁸

4. Zaključak

Govoriti o filozofiji kakvom se ona pokazuje u spremnosti za susret sa teško odredivim oblicima ljudske svijesti se ispostavlja kao temeljna postavka ovog istraživanja – suočavanje sa onim što je paradoksalno. Naime, doista je zanimljivo što postoje filozofi koji nisu zatvoreni prema svijetu u kojem borave a ipak je taj svijet sasvim drugačiji od onog na kojeg je savremeno filozofsko mišljenje naviklo. Kakav je taj svijet, kakva li je samo njihova stvarnost? Oni predstavljaju rijetkost među ljudima koji filozofiraju i upravo zbog takvih pojedinaca dijalog o kojem je u ovome tekstu riječ ne može biti jednolična vizija koja se prostire isključivo u tjesnoći neke skoro pa orijentalističke oprečnosti grada i džungle, domaćeg i egzotičnog. Oni su ti koji se nastoje osloboditi omotača od tog specifičnog diskontinuiteta sa vremenom i svijetom bez da to narušava slobodu drugih bića (u bilo kojem smislu) te zbog kojih naziv „filozof“ ne biva rezervisan samo za autore koji smatraju da se istinsko znanje jednog čovjeka karakteriše isključivo određenom distancom i samostalnošću koju zadobija u odnosu na znanje drugih ljudi. Naime, upravo je zbog takvih pojedinaca moguće gledati ponad paradoksalne naravi susreta filozofa i mistika. Sada, kada pojam mišljenja prestaje biti zaodjenut konceptom različitosti i kada prestaje biti asociiran sa nekom primordijalnom samostalnošću, mistici mogu preuzeti baš takav naziv – oni koji misle.

„Dakle, što je moguće manje razuma, ali što je moguće čistija intuicija (intuitio sine comprehensione); u stvari, podsećamo se na govor mističara kad oni opisuju intelektualno posmatranje, za koje kažu da nije razumno znanje.“³⁹

Najzad, ukoliko finalno poglavlje bilo kojeg teksta treba reći o onome što se ne smije zaboraviti, onda će se na ovom mjestu istaći činjenica koja postoji istovremeno sa jednom epistemologijom i ontologijom – ističe se fenomen *truda* koji biva uložen u svako ispitivanje

³⁷ Abdulah Šarčević, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Svjetlostkomerc, Sarajevo, str. 24

³⁸ Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova : fenomenološki pristup islamu*, El – Kalem, Sarajevo, str.

11

³⁹ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, str. 81-82

pojma *philosophia*, puta koji ne poznaje prečice. Tu psihološku implikaciju napora na osnovu kojeg se ostvaruje filozofska introspekcija, prema mističnim autorima, treba dovesti do one tačke intenziteta u kojoj se u umoru utapa svaka riječ i svaki uzdah; do one mjere u kojoj se iznova proživljava vlastito postojanje. Drugačije rečeno, istraživanje se smatra neuspješnim ukoliko izgubi smisao za egzistencijalna gibanja čovjekovog duha. Tada postaje licemjerno, neiskreno. „Biti filozof znači biti svjedokom vlastite preobrazbe, unutarnje metamorfoze koja znači ponovno, tj. duhovno rođenje (*wiladat ruhaiya*).“⁴⁰ To je ono što se ovdje želi istaći i kod svakog čitaoca podstaknuti, ta istinska i nevina ljubav ka upoznavanju vlastite životne drame. Jer, osim straha ne postoji razlog koji bi čovjeka priječio od toga da se uvijek iznova upoznae čak i ukoliko takvo upoznavanje zahtijeva jedno sveobuhvatno *uživljenje* čovjekovog bića, jednu nimalo apstraktnu spoznajnu inicijaciju. Stoga, koliko god se ovo istraživanje tiče borbe da se svakom pojedincu, pa i onim potlačenim i marginaliziranim, otvori mogućnost da rečenu ljubavi ka znanju i istini ozbiljuje ne samo na jedan mogući i od strane drugih unaprijed određeni način spoznavanja već na bar još jednu mogućnost filozofskog putovanja i duhovne pustolovine, ne možemo da odolimo a da zajedno sa Parmenidom i svima onima za koje je život nešto više od osciliranja između rođenja i smrti ne dodamo: idi ka Svjetlu!

*Pa zar smatraš da je lahko doseć' znanje o suštini?
To ništa manje nije nego li umrijeti za sve stvari!*

*I šta još reći, kad više nema šta da se kaže,
i nijedne ruže na grmu ne ostade?*

*O mudrosti! Nisi više od balava djeteta;
pamet, čak i starih lahko na putu zaluta.*

*A kako ću onda ja, doći do suštine?
A ako i stignem, hoću l' proći kroz vrata Istine?*

*O Uzvišeni Stvoritelju, dušu moju oživi,
vjernici i nevjernici su svejednako ogrezli u krvi!*

*Glava moja se okreće poput plavih nebesa,
ja nisam bez nade, ali nemam više strpljenja.*

*O ahbabi moji, šta mi drugo preostaje
već dan i noć ponavljati riječi ove?*

*Tako da vi čežnju za istinom nikad ne izgubite
i u potrazi za Njime život svoj proživite.⁴¹*

⁴⁰ Henry Corbin, *Grimizni anđeo – filozofija i mistika u Iranu*, Asinus MODO, Zagreb, str. 149

⁴¹ Feriduddin Muhammed Attar, *Govor Ptica (Mantik-ut-Tair)*, Ahmed Ananda, Sarajevo, str. 29

5. Bibliografija

- ALMOND 2004.: Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi*, London, New York: Routledge
- ALMOND 2010.: Ian Almond, *Representations of Islam in Western Thought*, Sarajevo: Center for Advanced Studies
- ATTAR 2004.: Feriduddin Muhammed Attar, *Život evlija (Tadhkirat al-Awliya)*, Sarajevo: Kulturni centar ambasade I.R. Iran
- ATTAR 2008.: Feriduddin Muhammed Attar, *Govor Ptica (Mantik-ut-Tair)*, Sarajevo: Ahmed Ananda
- BURCKHARDT 1994.: Titus Burckhardt (Ibrahim Izz-ad-Din), *Uputa prema unutaršnjem učenju islama*, Zagreb: Sebil („Analecta islamica“)
- CORBIN 1987.: Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I-II*, Sarajevo: „Veselin Masleša“ (Biblioteka Logos)
- CORBIN 2003.: Henry Corbin, *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, Sarajevo: Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“
- CORBIN 2007.: Henry Corbin, *Grimizni anđeo – filozofija i mistika u Iranu*, Zagreb: Asinus MODO
- DAMNJANOVIĆ 1975.: Milan Damnjanović (izbor, uvod i komentari), *Fenomenologija (zbornik radova)*, Beograd: NOLIT
- DERRIDA 1989.: Jacques Derrida, *Glas i fenomen – Uvod u problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji*, Beograd: Istraživačko izdavački centar SSOS
- GADAMER 1997.: Hans Georg-Gadamer, *Nasljeđe Europe*, Zagreb: Matica hrvatska
- HAFIZOVIĆ 2002.: Rešid hafizović, *Muslimani u dijalogu sa drugima i sa sobom: svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, Sarajevo: El-Kalem
- HAFIZOVIĆ 2018.: Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Sarajevo: Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“

- HAMIDULLAH 1989.: Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice (Izdavčka djelatnost „El-Kalem“)
- HUSSERL 1975.: Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, Beograd: BIGZ
- IBN 'ARABI 2008.: Eš-Šejhu-l-ekber Muhjiddin Ibn 'Arebi, *Knjiga o Božijoj biti (Kitabu-l-Hū)*, Sarajevo: Sufijski Centar
- IZUTSU 1995.: Toshihiko Izutsu, *Sufizam i Taoizam: komparativna studija ključnih filozofijskih pojmova*, Sarajevo: Sarajevo-Publishing
- KAHTERAN 2002.: Nevad Kahteran, *Perenijalna filozofija (sophia perennis) : u mišljenju Rene Guenona, Frithjofa Schuona i Seyyeda Hosseina Nasra*, Sarajevo: El-Kalem
- KOPIĆ 2007.: Mario Kopic, *Izazovi post-metafizike*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (Biblioteka Elementi)
- LIOTAR 1980.: Žan-Fransoa Liotar, *Fenomenologija*, Beograd: BIGZ
- MARIĆ, MUJKIĆ 2004.: Damir Marić i Asim Mujkić (izbor, uvod, prevod i komentari), *Eseji o Heideggeru (zbornik radova)*, Sarajevo: OKO (Biblioteka „Univerzitetska knjiga“)
- NASR 2018.: Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, Tuzla: Centar za kulturu i edukaciju „Logos“
- NORRIS 1990.: Christopher Norris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Beograd: Nolit
- PAIĆ 2011.: Žarko Paić (glavni urednik), *Tvrđa (časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti; broj 1-2)*, Zagreb: Hrvatsko društvo pisaca
- SCHIMMEL 2001.: Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova : fenomenološki pristup islamu*, Sarajevo: El-Kalem
- SEVERINO 2016.: Emanuele Severino, *The Essence of Nihilism*, London-New York: Verso
- ŠARČEVIĆ 2000.: Abdulah Šarčević, *Sfinga Zapada*, Sarajevo: Did
- ŠARČEVIĆ 2007.: Abdulah Šarčević, *Filozofija i znanost, povijest i kritika, fenomenologija samoiskustva, kriza vremena*, Sarajevo: Connectum

- ŠARČEVIĆ 2007.: Abdulah Šarčević, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Sarajevo: Svjetlostkomerc
- VLAISAVLJEVIĆ 2013.: Ugo Vlajsavljević, *Spisi iz postfenomenologije: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze, Nancy*, Sarajevo: Rabic

6. Summary

This paper primarily presents one of the many attempts to reconsider the substantial principles and concepts of a reality that a modern Western thinker designates with a greek word philosophia (φιλοσοφία). That reconsideration is, in the context of this research, being implemented strictly through the perspective of philosophical thinking which, as such, does not need to abandon its own cognitive homeland and culture that it belongs to: a philosopher knows himself independently of an eventual interaction with thinkers who do not speak with European languages. However, the process of understanding the Western thought in this paper is conducted using the methods from comparative philosophy in a specific manner. Namely, it is not an investigation of the relations that certain eminent Western philosophers have between each other and it is not about how are those relationships creating a certain reality that represents our "history of philosophy". It is rather a dialogue between that kind of a reality as a whole (a historicity of Western mind, "Western consciousness"; "Western thought") with another reality that is, in some way, also Western, but in some other way it is not. How could this situation ever occur? That is the question that is trying to be answered, not completely but at least partially, like an introduction to the certain investigations that are yet to be done. The goal is, in other words, to explore what kind of a conscious presence is a philosopher dealing with here and how does it affect his idea of what is a philosophy?

Key words: mysticism, historicity, Parmenides, Western thought, phenomenology, religion