

Бранкица В. Поповић

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици

Филозофски факултет

e-mail: brankicapopovic69@gmail.com

ТЕОЛОШКО-ФИЛОСОФСКА ГЕНЕЗА ИНТУИЦИЈЕ

Апстракт: У раду се афирмише интуитивна метода сазнања стварности кроз стваралаштво знаменитих философа, мистика, светих отаца и религиозних мислилаца. У првом реду се истиче Платонов и Аристотелов допринос утемељењу феномена интуиције у саме основе гносеологије, која се интензивније развија у мистично религиозној философији Платинове интуиције ума и метафизике унутрашњег искуства Светог Августина. Тај развојни пут нас води преко Декартове рационалистичке философије и Кантове чисте интуиције до савременог интуicionизма, оличеног у Бергсоновом и Хусерловом стваралаштву као и у философији руских интуитивиста, у првом реду Н. О. Лоског, чије се учење прелама кроз призму теолошко-философских поимања интуитивног облика сазнања у бројних савремених руских философа и богослова: Владимира Соловјева, Н. А. Берђајева, С. Л. Франка, Оца Павла Флоренског и А. Ф. Лосева. Интуиција испитује све правце и путеве откривања и разумевања света, не искључиво и у првом реду чисто научно егзактно поимање света. Она тежи да, слободном активношћу и снагом духа, свет спозна у његовој многообличности, целокупности и у унутрашњој различитости његовог испољавања. Када за полазиште имамо вишедимензионалност духовног света питање односа између разума и интуиције добија битно сложеније облике.

Кључне речи: интуиција, философија, теологија, метафизика, разум, искуство.

Корени интуитивног поимања у Платоновој и Аристотеловој философији

Платон (427–347 п.н.е.) у свом дијалогу *Тетет*, разликујући путеве знања, незнања и нечега трећег у сазнању, знање поима као *непосредно гледање света идеја*, које се непосредно изриче у именима, па отуд, спој идеја представља узор споју имена. Платон је истицао да *душа* унапред зна и влада неким основним истинама света у својој спиритуалној преегзистенцији, те због тога касније, спојена телом, задржава јасноћу у погледу основних проблема и решава их пре него што смо их у искуству доживели. Ево једне илустрације тога проблема из наведеног Платоновог дијалога:

Сократ: Узми дакле ради нашег испитивања да у нашим душама постоји воштана плоча, код једнога већа, код другог мања. Код једнога од чистијег воска, код другог од прљавијег и тврђег, а код неких од мекшег, док га код неког има у правој мери. **Тетет:** Нека буде. **Сократ:** Кажимо онда да је плоча дар Мнемозине, мајке Муза, и да се у ту плочу, пошто је излажемо опажајима и представама утискује, као што се означају знакови прстена печатника, оно што зажелимо сјетити се од онога што смо видјели или чули или сами себи промислили. И што се у плочу утисне, сјећамо се и знамо

док је у нама слика (одраз) тога, а оно што се избрише или није способно са де утисне, заборавља се и не зна се.¹

Платон је говорио о томе како *реминисценцијом*, сећањем философ долази до све јаснијег гледања (интелектуалне интуиције) у себи саме апсолутних идеја, то јест апсолутне стварности, чије дубоке утиске носи у души својој.

Право сазнање, истиче Платон, везано је за лично самозадовољство које проистиче из мистичког спајања душе с Богом. Ово сједињење постиже се уздицањем душе, пренебрегавањем како онога што пружају наша чула тако и саме способности разума, те се на тај начин душа непосредно спаја с неким вишим метафизичким светом. Притом се добија непосредна интуиција божанства која нам поред катарзе даје основе за једну сигурну и целовиту слику света. Дакле, Платон и његови следбеници су у Богу пронашли светлост којом се види истина, принцип интелектуалног спознавања и правило исправног живљења. У прилог оваквом схватању интуиције код Платона иду и одређене интуитивне методе које даје наш знаменити философ и логичар Б. Шешиф. По њему, суштину интуиције као основне опште методе сазнања чини уверење да се дискурзивним мишљењем, разумом као и чулним опажањем не може сазнати суштина нити ствари нити човека.

Одређену улогу интуиције у сазнајном процесу признаће и најпознатији Платонов ученик Аристотел. Премда први и највећи систематичар научног знања старог века, он полази од становишта да целокупно наше сазнање не може бити демонстративно. Отуда се природно намеће питање порекла премиса од којих се при доказивању полази, пошто није загарантовано да такве премисе (аксиоми и постулати) могу бити јасно исказане као хипотезе (стварна наука) или као конвенције (формална наука) и како би могле бити засноване, осим индукцијом или интуицијом. Пошто не може бити дискурзивног сазнања полазних премиса то мора постојати, према Аристотеловим речима, *интелектуална интуиција* којом се оне схватају, а која представља једну врсту индукције помоћу које се универзално показује као оно што је садржано у јасно схваћеном посебном. Питајући се о томе да ли знање узрока припада једној науци или не, Аристотел се заправо пита о мисаоном посматрању почела, којима се доказују све друге ствари. Из тога следи да се све доказне науке служе аксиомима или оним што се мора схватити као праистина. Метафизика је знање аксиома или филозофија принципа, а овде је ум (*nous*) мишљен као интуиција, непосредно знање ума њиме самим. Говорећи о непоузданости чулног сазнања Аристотел у Метафизици наводи да је „бесмислено судити о истини на основу тога што се овдашње /ствари/ показују променљивим и никако трајним у истом. Истину треба ловити у оном што је увек у истом стању и што не подлеже никаквој промени, а такво је оно што је на Небу“.²

Платинова интуиција ума и Августинова метафизика унутрашњег искуства

Први значајан мислилац који интуицију сматра основним обликом сазнања је Плотин, „племенита и тиха природа у којој је продубљеност и продуховљеност животног схватања, што је био најдрагоценији резултат старе културе, нашло своје најбоље обличје“.³ У петој глави пете *Енеаде* Плотин своје схватање *О томе да умствено није изван ума и о Добру* започиње једноставним питањем: Одакле уму извесност код оних знања код којих постоји признање да су непосредна? Јер, и знања која потичу из опажања

1 Platon 1979, 69–70.

2 Aristotel 2017, 395–396.

3 Windelband 1956, 261.

и која наизглед поседују најизвеснију веродостојност подлежу сумњи да им наводни основ није у самим предметима /*entois hupokeimenois*/ већ у њиховим стањима, те им је зато потребан ум или разум, тј. нешто што просуђује. Ипак, оно што се путем опажања спознаје јесте слика ствари, а саму ствар /*auto to pragma*/ опажање не дохвата, јер ова остаје изван.

Плотинов одговор се резимира у ставу да „ум то сазнаје умствено“:

А ум сазнаје то умствено. На који начин би се он могао с тим спојити, ако га спознаје као нешто различито? [...] Јер све то ће бити нешто различито од њега, и начела просуђивања помоћу којих треба да се увери неће бити у њему, већ ће и она бити изван, и ту ће бити и истина. Дакле, или су умствена (бића) неопазива и лишена живота и ума, или поседују ум. Ако поседују ум, тада су оба ту заједно, и на тај начин су истина, и то је први ум.⁴

Управо на том ставу у својим *Енеадама* ће Плотин истраживати истину, идеје, супстанције које спознају, Једно, умствену лепоту, светлост сазнања, ум и умствено и у каквом односу стоје једни према другом. При томе је дошао до открића да се ум налази у врхунском *Добру, Једном*, које није одвојено од свега осталог (душе, ствари, телеса), нити постоји нешто што *Га* поседује, већ *Оно поседује све*, наводи Плотин и даље саветује следеће:

*Ти немој гледати Њега преко нечег различитог (од Њега); ако ме не (послушаи), видећеш његов траг, а не Њега. Помисли шта би требало да буде то што треба схватити, то што је само по себи чисто, то што ни са чим није помешано и у чему све учествује, премда *Га* ништа не поседује. [...] Ко би могао обухватити читаву Његову моћ? [...] Али кад већ гледаш, гледај целину, [...] јер, као моћ, Оно је узрок умног живота, узрок по коме јест живот и ум и све оно што припада бивству и бићу – и да је Једно – јер једноставно је и прво, – и да је начело – јер, од Њега потиче све.⁵*

Плотиново Прво начело бића је неограничено, уколико што је непресушна моћ, оно нема обличје, а ни форму и зато га не треба *тражити смртним очима*. За Плотина је смешно покушавати обухватити ту неизмерну природу. Онај који то жели да учини одваја тиме себе самог од тога. Као што ће онај који хоће да види умствену природу гледати оно што је изнад опажајног уколико нема никакву представу опажајног, тако ће и онај који жели да угледа то што је изнад умственог одбацити све умствено и гледати то изнад. Ево једне од најзначајнијих Плотинових паралела коју он наводи и у чуваној *Енеади*:

*[...] Ако се пак устврди да је Сунце светлост као таква, то би се могло прихватити ради објашњења тога о чему је реч, јер светло (у том случају) неће припадати ниједној врсти других видљивих ствари [...] Јер, све остало што је видљиво није само светлост. Тако је и код виђења које поседује ум: и оно помоћу неке друге светлости види то што је осветљено оном првобитном природом [...] Но, не треба истраживати откуд се појавила та светлост, јер не постоји то откуд. Јер, она не долази и одлази, већ се показује [...] Због тога је не треба тражити већ у миру чекати [...] Ум је заправо тај који долази и одлази, зато што не зна где треба да мирује [...] кад би и сам ум могао да не буде нигде, [...] вечно би гледао Њега. Штавише, Не би *Га* гледао већ би био јединствен с Њиме и не би био два. А сада, зато што је ум (друга природа) он гледа помоћу тога у себи самом што није ум.⁶*

Цитирани текст је један од најдубокоумнијих и, уједно, један од најлепших текстова у Плотиновим *Енеадама*. Он говори о томе да умствено не треба тражити изван,

4 Plotin 1984, 52–53, секције 5, 10, 15, 20, 25.

5 Исто, 61–62, секције 5 и 10.

6 Исто, 59–60, сек. 10 и 15.

нити да је потребно да у уму постоје ликови бића, нити да ум треба лишити истина, тако да он буде само седиште бића, а она ће живети и мислити. Управо све треба да припада тој потпуно блаженој природи, истинском уму који поседује спознају и истину. Као таквом, њему није потребно доказивање, како наводи Плотин, ништа није у већој извесности у вези с њим од њега и да је он то тамо, и да је то збиља. Према томе, и збиљска истина не усклађује се с нечим другим већ са самом собом.

Посебно треба истаћи Платиново схватање активности или делотворности ума. Ево како сам Плотин објашњава ту јединствену врсту делотворности:

*У чему је његова делотворност и шта он мисли, па да га можемо поистоветити с тим о чему мисли? Очигледно је да, ако је збиља ум, мисли бића и да их успоставља. [...] Он (ум) је тако рећи први законодавац, боље речено, сам закон бића /tu einai/. Зато су тачни ставови: **исто је мислити и бити**, наука о томе што је без материје истоветна је свом предмету.⁷*

Према Платиновим речима, душа непосредно спознаје интелигибилне реалности, неком природном сродношћу с њима, а оне, у души сачињавају њену природну визију. Интелектуални интуиционизам античког доба природно се завршава мистицизмом Александријске филозофске школе која је, са Платином на челу, сматрала да се до сазнања апсолутне стварности може доћи једино духовним окретањем унутра које се завршава екстазом, непосредном интуицијом божанства, *Једног*.

У средњем веку јављају се многа учења о интуитивном сазнању Бога, непосредном спајању индивидуалне душе са Христом. Упоредо са догматиком и званичном теологијом развијају се концепције о преимућству осећања над разумом при утврђивању чињеница сазнања. Владало је схватање да се постепеним ређањем чињеница никада не може дознати суштина ствари. Једини пут да упознамо свет какав јесте састоји се у спајању душе с Богом, при чему се доживљава јединство света. Неоплатонска визија човека и универзума, са Платином као њеним највишим архитектом и репрезентом, оставила је трајан печат на развој филозофско-теолошке мисли уопште.

У филозофском профилу Светог Августина⁸ сјединио се дубоко страствени природни дар са оштром разумском снагом, филозофским смислом за истраживање и широким духовним погледом. Његова је наука представљена у елиптичном облику у којој филозофија и теологија обликују величанствену и оригиналну синтезу вере и разума. Ношен жељом не само да верује него и да разуме истине хришћанске вере он није одвајао истине објаве од истина филозофије. Инспирацију и прикладно средство за постигнуће тог циља Августин је пронашао у Платоновој филозофији. На том учењу он ће открити темељну интуицију, која је постала темељни и обједињујући принцип његове властите филозофије.

Пре него што прикажемо Августинову науку о темељу интелектуалног сазнања, укратко ћемо изнети есенцијалну синтезу његове филозофије човека као сазнајног субјекта, која заузима значајно место у *De civitate Dei*. Наиме, иако је признавао свој дуг платоновским филозофима, Св. Августин ће одбацити Платонову антропологију, која аутентичну људску особу искључиво дефинише по духовном принципу, односно души. Као противник такве спиритуалистичке концепције он здушно брани есенцијално јединство душе и тела у човеку јер „то сједињење је прави човек“, допустивши да моменат у којем духовни принцип саопштава живот телесима, боље рећи, начин повезивања душе и тела, буде чудесан и премаши моћ људског схватања.⁹

7 Исто, 99, одељак 7, сек. 5 и 10.

8 Augustin 1973, 354–430.

9 Sv. Augustin 1982, CXVI.

Супротно одбацавању Платонове антропологије, када је реч о Платоновој логици Августин тврди да су платоничари супериорнији другим философима због њихова учења о пореклу интелектуалне спознаје човека. Овде он спомиње стоичку и епикурејску чулну епистемологију које истину траже на темељу сазнања путем чула, док су платоничари створили јасну разлику између *реалности које се виде умом* и објеката који се дохватљају чулима. Несумњиво је да се Августинова теорија сазнања темељи на тој традиционалној Платоновој дистинкцији између осетилног и интелегибилног света. Овај последњи се, према његовим речима, мисли интуицијом ума.¹⁰ Свети Августин је открио постојање интелегибилног света приликом истраживања Платонове философије која га је упозорила да се врати самом себи. О томе он каже:

*Уђох у интиму свог срца и спазих властитим оком своје душе непроменљиво светло.*¹¹

У свом делу *Против академичара* Августин посебно полемиче против веома раширеног скептицизма, при чему сазнање заснива на унутрашњем чулу и разуму. Августин је своју философију сажимао око принципа самоизвесности свести по коме нема места тоталном скептицизму. Уместо њега, он предлаже покретачку сумњу ка тражењу извеснијег сазнања, почев од извесности самог себе, своје свести, па онда и света. Овде се, по први пут, преко сумње утврђује пре свега реалитет свесног бића. Побијање универзалног скептицизма Августин изводи из непосредне сигурности коју човек има о властитој егзистенцији, интуитивно дохватљивој у чину мишљења. То је августински *cogito*, исказан у максими: „Ако се варам, постојим“.¹² Он је изведен из наведеног принципа самоизвесне унутрашњости као најсигурније истине.

Речи по себи не могу родити истину у уму; нит ум сам по себи није светло истине, он само партиципира на тој светлости откривајући на тај начин *интелигибилне реалности* у оном унутрашњем светлу истине, захваљујући илуминацијском деловању Божје мудрости која пребива унутар човека.¹³ Премда се разликује од интелегибилних реалности, ум је с њима повезан структуром своје природе, у складу са уредбом Створитеља.

Ово схватање потврђује хипотезу да је свети Аурелије Августин преузео срж свог учења од Плотина, што свакако не значи да се њихове доктрине требају изједначити. Док је за Августина извор интелектуалног живота душе Створитељ, највише биће, за Плотина то није Једно, плотинско врховно биће, него деривирана хипостаза – божански интелект.

Значајно је истаћи да је дубокоумна августинска метафизика *принцип унутрашњости*, који је био припремљен у завршном раздобљу античке философије, први пута поставила у средиште философског мишљења, као клицу философије науке будућности.

Декартова рационална интуиција и Кантова чиста интуиција

Када је реч о Декартовој философији за наше потребе биће довољно да се осврнемо на питања која се тичу аргументације *cogito* става, тачније на његову основну дилему у образложењу истине интуитивног сазнања као и на питања о заснивању универзалне науке и њене методе. Наиме, исти захтев за извесност и коначним

10 Sv. Augustin 1973, књига 7, секција 10, 16.

11 Исто.

12 Sv. Augustin 1982 I, CXIX.

13 Исто, CXXII.

утемељењем сазнања, као и Аристотела, трао је Декарта да истакне, у својој „Расправи о методи“, интуицију и дедукцију као јединствена средства за досезање сазнања о стварима, без страха од грешке. По Декарту, интуиција или непосредно интуитивно сагледавање се састоји од идеје једног усредсређеног духа, тако одређене и јасне да у њој нема сумње у оно што схвата, идеја рођена у светлу самог разума, која је извеснија и од саме дедукције.¹⁴

Дакле, картезијанска интуиција јест рационална операција у којој се најизвесније истине представљају на тоталан и непосредан начин, а ови самоочигледни ставови бивају изабрани као аксиоми.

У трагању за извесношћу знања аритметика и геометрија представљају модел картезијанског мишљења у којем се јасно и очигледно непосредно интуитивно сагледава или дедуктивно изводи оно што треба да је наука. Тако, на пример, међу ставовима који морају бити виђени интуитивно Декарт помиње следеће ставове: „ $2 + 2 = 4$; $3 + 1 = 4$, и као последицу тога, став $2 + 2 = 3 + 1$ “, коју управо интуитивно, без анализе разумемо; исто као и генерални принцип да „две количине једнаке трећој, једнаке су једна другој“. Као што видимо ово се сазнање одвија кроз самоочигледну интуицију и потребну демонстрацију а то је, по Декарту, јединствен облик који би требало прибавити разуму, јер човек нема другог начина за постизање извесног сазнања. Непосредно се, интуицијом, сазнаје да ја јесам, да ја мислим, да лопта има јединствену површину и тако даље. Дакле, први принципи се сазнају интуицијом, док закључци дедукцијом, тако да је ова разлика већ сасвим јасна у темељној онтолошкој поставци картезијанске филозофије: *Cogito, ergo sum*. Декарт је тежио *универзалној науци*, чији је задатак да открије битну сагласност између научног сазнања и стварности, да покаже у којој се мери у научном сазнању схвата структура саме стварности. Декарт је заступао научни монизам, јер постоји један интелект који је јединствен за све предмете научног сазнања, једна наука, једна истина, једна логика што прожима све посебне науке. То јединство науке је, по Декарту, резултат јединствене методе чија је сврха да светлост свег сазнања сабере у једну жижу. Та јединствена наука јест метафизика у којој се налази темељ свих рационалних сазнања, најпре као логичко оправдање модерне природне науке а затим као њено рационалистичко фундаирање у идеји о прожимању мишљења и стварности.

Од метафизике Декарт прелази на методологију (нарочито у својој *Расправи о методи*) као филозофију науке у којој су дата правила истинитог сазнања. Прво правило његове методологије даје критеријум истине о *јасном и разговетном сазнању*. Декартова методологија је најпостојанији део његовог философског система, која заснива сва научна сазнања и води ка научној метафизици, чији је циљ да покаже њихову извесност. Тај задатак научна метафизика испуњава преко методске сумње. Наиме, пошто се на страни предмета сазнања не налази ништа што задовољава захтев за научном извесношћу, окрећемо се субјекту сазнања, који *интуитивно* сазнаје као прву истину *Cogito ergo sum*. Тиме је Декарт испунио први задатак научне метафизике, показавши како је могућа аподиктичка извесност научног сазнања.

Док Декарт искључује могућност заблуде ставова до којих се долази путем интуиције као непосредне рационалне евиденције, модерна аналитичка филозофија, идући за Витгенштајном, полази од става да је најпре потребно утврдити истинитост оних интуитивних сазнања на којима почива Декартова аргументација *cogito* става. Наиме, из саме евиденције не следи истинитост ставова, па је стога за истинитост интуитивног сазнања потребно оправдање које се не своди на евиденцију и извесност интуиције.

¹⁴ Декарт 1952, 95.

Декартов принцип највише и апсолутне извесности битка самосвести јесте, по досегу, једнак Августиновог аргумену о реалитету свесног бића, док је примена тог постулата различита код сваког понаособ. Док код Августина вреди самоизвесност душе као најсигурнија од свих искустава, код Декарта став *cogito* нема значење искуства, већ основне рационалне истине, евиденције непосредно интуитивне извесности. Истина мора бити *јасна* и *разговетна* као самосвест, што се пред погледом духа показује тако сигурно као и његова сопствена егзистенција. Притом, Декарт то *јасно* дефинише као оно што *интуитивно лебди пред духом*, а *разговетно* као оно у себи јасно и чврсто одређено.¹⁵ Наведеним појмовима он одређује сазнајнотеоријско значење непосредне рационалне евиденције, мада је често повезује са представом да су ове евиденције људској души утиснуте од Бога. Овде се отварају врата оног дела Декартовог система метафизике у коме се он бави доказивањем постојања бога, али то више није предмет овог рада.

Декартово се искуство свести, у Хусерловој феноменологији, проширује појмом трансценденталног искуства, и док Декарт остаје на извесности и методи сазнања заснованих кроз сумњу, Хусерл ће битније и дубље закорачити у бесконачна поља трансценденталног субјективизма, чврсто уверен у покретачке снаге свести које зраче из Декартове филозофије.

И друга два рационалистичка дива, Спиноза и Лајбниц, у интуицији виде највећу моћ сазнања, неопходну за заснивање било каквог основног принципа математичке или чињеничке науке. У поређењу с Декартом, Спиноза је разликовао више нивоа у сазнајној активности. То су сазнања прве врсте која се односе на *знакове* (или на индивидуалне физичке објекте); затим, сазнања друге врсте која обухвата *разум* и сазнања треће врсте која пружа *научна интуиција* (*sciencia intuitiva*). Највећа врлина душе је, према Спинози, да разуме ствари трећом врстом сазнања. На сличан начин и Лајбниц схвата интуицију, одређујући јој место у сазнању основних појмова и најопштијих истина, који се једино сами по себи непосредно виде. У „Новим огледима о људском разуму“ Лајбниц каже:

*Сазнање је интуитивно када дух схвата слагање две идеје непосредно путем њих самих, без мешања друге идеје. Ово је сазнање најјасније и најпоузданије за које је способна људска слабост; оно делује на један неодољив начин, не дозвољавајући духу да се колеба.*¹⁶

Имануел Кант је прилагодио Спинозину трихотомију духовне активности уводећи *чисту интуицију* (*reine Anschauung*) у додатку чулне интуиције и разумевања. За наше потребе на овом месту можемо узети као полазну тачку Кантову теорију *a priori*ог и Хусерлову модификовану и проширену теорију исте. Централно у Хусерловом учењу за циљ нашег рада је његова феноменолошка анализа трансценденталне субјективности, која нуди наду откривања трансценденталне активности априорног на исконском нивоу пре-предикативног, пре-рефлексивног искуства.

Кант користи израз „трансценденталан“ да означи не оно сазнање које се односи на објекте, већ више „такво сазнање које се тиче *a priori* могућности сазнања, или његовог *a priori* коришћења“.¹⁷ Према Канту, сазнавање је динамички акт у коме се многоструке представе дате у интуицији обједињују разумевањем под концептом једног објекта. За такву синтезу, јединство свести је један примарни и *a priori* захтев. Многострука датост у интуицији припада једној те истој свести, самосвести, чије првобитно јединство чини једно *a priori* сазнање свих објеката. Та синтеза треба да буде *a priori*, јер многоструко

15 Dekart 1951, 82.

16 Lajbnic 1991, 303.

17 Kant 1990, 56–80.

дата у интуицији „треба да поседује оно јединство, које сачињава појам неког објекта“.¹⁸ Тај акт, у којем се многоструког чулне или пасивне интуиције синтетизује, односно, ставља под формално *a priori* јединство трансценденталне аперцепције Кант назива „трансцендентална синтеза имагинације“.¹⁹ Према томе, *a priori* синтеза интуитивне разноврсне датости у првобитно јединство аперцепције јест примарно дело чистог сазнања (поимања). Ако је то тачно, онда је чисто сазнање, упркос својим чистим појмовима или принципима синтетичког јединства, ипак у могућности да детерминише чулност и интуитивну датост, што је тешко разумљиво у светлу Кантове радикалне дихотомије између поимања и сензибилности. Ова се тешкоћа рефлектује како на супротстављена објашњења трансценденталне имагинације тако и на ноетичку анализу трансценденталне аперцепције свести уопште. Зато се, у сврху разјашњења *a priori* у Кантовој трансценденталној функцији синтезе, okreћемо Хусерловом поимању трансценденталне свести, при чему је тачка конвергенције између тих мислилаца лоцирана на пољу синтетичког поимања. Тако, док се по Канту, синтеза интуитивне датости под трансценденталним јединством аперцепције врши „подвођењем» многоструког под појмове чистог сазнања, за Хусерла, синтеза се врши ’устројством’ многоструког у складу са *a priori* законима трансценденталне субјективности“.²⁰

У другом делу „Критике чистог ума“ Кант наводи да је комбинација или синтеза многоструког из неке интуиције уопште, мисао у чистим појмовима или категоријама сазнања, који представљају тек „облике мисли“, тако да је синтеза *чисто интелектуална*.²¹ Али људска свест се карактерише неком извесном *a priori* формом чулне интуиције, на пример временом; која код Канта представља облик *фигуративне синтезе*.²² По његовим речима та синтеза је „дело сазнања о чулности и то је њена прва примена и при том основа свих њених других примена на објекте наше могуће интуиције“.²³ Ова Кантова дистинкција између интелектуалне и фигуративне синтезе сазнања, сугерисала је Хусерлу аналогну диференцијацију у устројству које је оперативно на два нивоа: рефлексивни ниво наука и на пре-рефлексивни ниво света-живота који је примарни будући да претходи и чини могућом научну рефлексију. Оно што је Хусерл сигнализирало као најважнију карактеристику пре-рефлексивног нивоа је да живот-свет (*Lebenswelt*) следи *a priori* законе тако да он „има исту структуру као онај из објективне науке“.²⁴ На нивоу интелектуалне синтезе, категорије се приписују интуицији уопште, следствено објекту уопште, било који да је облик интуиције у питању. Та интелектуална синтеза и њене категорије *a priori* могу се означити оним што, Хусерл назива «теоријском онтологијом». На нивоу фигуративне синтезе, категорије се приписују одређеном облику чулне интуиције, под којом треба да стоје сви објекти могућег искуства. Отуд, на том нивоу категорије се приписују „објектима који нам могу бити дати у интуицији“.²⁵

Кантова идеја чисте интуиције се показала мање развијена, у поређењу са осталим његовим доприносима, али не и мање утицајна. Док су картезијанска и спинозијанска интуиција форме разума, Кантова интуиција трансцендира разум и тиме замеће клицу модерног интуиционизма који је једним делом повезан са ирационализмом.

18 Исто, 104–105.

19 Исто, 152.

20 Husserl 1956, 398–399.

21 Kant 1990, 150.

22 Исто, 151.

23 Исто, 152.

24 Husserl 1991, 142.

25 Kant 1990, 150.

Да будемо прецизнији, постоје значајне разлике: Кант је признавао вредност чулног искуства и разума подразумевајући њихове моћи и недовољност, док их стриктни интуиционизам углавном пориче; Надаље, Кант је прихватио интуиционизам јер је спознао границе чулних способности, као и претеривање традиционалног рационализма, док интуиционисти, тачније, једно њихово крило, уместо да покушавају да реше поједине интелектуалне проблеме уз помоћ интуиције, они су пре заинтересовани да се боре против рационализма умањујући моћ разума и искуства. То крило чини анти-интелектуални жиг интуиционизма који се развио у периоду романтизма, током деветнаестог века, директно из Кантовог учења, утичући на бројне духовне оријентације.

Веома значајан филозоф интуициониста Артур Шопенхауер (1788–1860) инсистира на превасходној важности непосредног сагледавања стварности уз доследно спровођење волунтаристичке концепције. Сходно свом темељном ставу, да је цео свет, са свим посебним појавама и манифестацијама, само *објективација једне универзалне воље*, и саму *способност којом сазнајемо* ствари Шопенхауер сматра једном од могућих форми те воље. Наиме, са целокупним можданим функцијама разум представља оруђе универзалне воље, која на тај начин непосредно сазнаје себе. Путем непосредне интуиције упознајемо предмете као наше представе. Међутим, без обзира на то што је „свет наша представа“, Шопенхауер сматра да се овде не ради о неком илузорном свету, већ мора постојати неки реални узрок свим нашим представама. То може бити само слепа, безузрочна и универзална воља која се објективизира у разноврсним ступњевима природе, почевши од најпростијих природних закона, преко целокупне скале органског света, до човека и његовог интелекта. Да би поткрепио овај став Шопенхауер се служи типовима и идејама који чине прелаз између тоталитета свеопште воље и њених индивидуалних манифестација. Притом је *интуиција* најважнија духовна способност која поседује самосвест или моћ непосредног осветљења ума и самим тим је у стању да нас уведе у најдубље сфере универзалне светске воље и њену објективну егзистенцију по себи. Сваки други облик сазнања је по свом карактеру нижи и несавршенији од *самоевиденције* која се заснива на четири битна корена става довољног разлога: У првом реду долази разлог бића, начин његовог постојања према положају и сукцесији у простору и времену; затим следи став догађања или каузални принцип; трећи је разлог делања или мотивације и на крају, разлог сазнања, односно истине. За Шопенхауера интуиција је фундаментална представа јер обухвата цео видљиви свет, свет као вољу. Овде је смештен темељни став о онтолошкој природи интуиције, као најмоћније представе света који је представа. Али, овде је смештен и темељни став теорије сазнања, јер је свака интуиција интелектуална. Нас овде интересује, управо, ово друго, интелектуално крило интуиционизма као интелектуални архетип, нова идеја науке. Интелектуална интуиција (*die intellektuale Anschauung*) јесте темељни појам код Шелинга, поготову када се ради о највишем онтолошком принципу логике сазнања. То је непосредно знање, органон сваког трансценденталног мишљења. Наиме, интелектуална интуиција за Шелинга је онај акт сазнања у коме се субјекат и објекат идентификују. Философија је јединство ума, наука о науци, наука која поставља принципе научности знања, апсолутно знање. Принцип философије или апсолутни идентитет не може се схватити појмовима, него помоћу интелектуалног сагледања који је последњи степен сазнања, самосагледање (*Selbstanschauung*) где знати, значи сјединити тоталитет оног субјективног, или оно Ја, са тоталитетом објективног, или с природом, апсолутни идентитет. Зато, принцип апсолутног идентитета може се схватити само помоћу овог интелектуалног сагледавања, које се, опет, као интуиција не може схватити нити приказати. Органон свеукупног тог знања философије за Шелинга је интелектуална интуиција са естетичким актом, тј. изворно виђење је видљиво једино у уметности, која овим постаје огранком философије.

Бергсонова метафизичка интуиција и Хусерлова философска интуиција

Философија Анрија Бергсона (1859–1941), својим дуализмом сазнавалачких моћи разума и интуиције, покушала је да избегне „једностраност“ науке као и појединих философских праваца. Његова метафизика почиње са интуитивним удубљивањем свести у свој сопствени живот, јер само интуицијом можемо пратити живот, саму реалност, која је по Бергсону, стална еволуција. У животу своје сопствене свести философ је непосредно у самој реалности као таквој, коју Бергсон одређује као конкретно трајање, а то је, по њему, најизвеснија полазна тачка истраживања. Наиме, сви велики научни проналасци настали су интуитивним удубљивањем у саму реалну датост предмета, да би тек затим добили свој облик у разним научним формулацијама. У том смислу Бергсон овако одређује свој приступ философији и њен однос ка науци уопште:

*Тако схваћена философија је не само [...] подударност људске свести са живим принципом из кога она проистиче, додир са стваралачким напором; она је [...] прави еволуционизам и према томе право продужење науке.*²⁶

Бергсонов метафизички интуиционизам је, дакле, философско-интуитивно сазнање, као оно прво и апсолутно сазнање стварности, супротставио научном сазнању, и премда под јаким утицајем биолошких наука, Бергсон је снажно еманциповоа философију са њеном новом методом, потпуно разликујући при том интуитивно философско сазнање од рационалног научног. Ову разлику, између двеју метода, наиме, између интелектуалне и интуитивне Бергсон изводи генетичко-биолошким путем из разлике између инстинкта и интелекта: Интелект је способност стварања оруђа за опстанак у животној борби, док је инстинкт савршена употреба од природе датих оруђа. Интелект и инстинкт су тако различити по својој унутрашњој структури да се не могу поредити, али се донекле допуњују. У стварности не налазимо нити потпуно чист интелект, нити инстинкт; и једно и друго јесу „тенденције, а не готове ствари“. Сам живот се, по Бергсону, битно одликује тенденцијом ка непредвидљивој промени. Управо стога «та је реалност прави предмет философије, са својом интуитивном методом, која није присиљена на прецизност»²⁷. Биолошке теорије не могу да објасне инстинкт у његовој суштини јер га интелект својом мрежом (појмова и знакова) не може уловити. Једноставно спонтано делање инстинкта изгледа необјашњиво, управо као чудо природе. Али тамо где престаје моћ науке почиње философија, са својом методом интуиције која одговара живом току реалности. Ево како то формулише сам Бергсон:

*У саму унутрашњост живота увела би нас интуиција, хоћу рећи инстинкт, који је постао незаинтересован, свестан самога себе, способан да размишља о свом предмету и да га проширује бесконачно.*²⁸

Дакле, интуиција је, према Бергсону, инстинкт који је постао свестан, под утицајем интелекта. Свест се развила у две способности (интелект и интуиција) „из потребе да примењује материју и у исто време следи ток живота“.²⁹ Бергсон се, премда најдоследнији интуиционист, ипак служи бројним научним аргументима, на основу којих указује на двострукост људског сазнања, наиме интелектуалног и интуитивног, при чему доминантно место даје интуицији, која припада самом бићу живота. Интуиција је непосредно везана за развој и токове живота, она је у додиру са самим животом али није у стању да та сазнања експлицитно изложи јер је језик продукт интелекта. Научно сазнање

26 Bergson 1991, 196.

27 Исто, 141.

28 Исто, 141–148.

29 Исто.

је детерминисано и не оставља могућност спонтаног и слободног деловања. Стога, оно треба да се обрати подацима интуиције, која нам, у процесу освешћивања, може предочити суштинска знања о еволуцији и кретању живота, до којих разум не може доћи, будући да је прилагођен анализи статичких облика материје.

Бергсон уводи појам трајања, као основног стваралачког фактора, који укључује чист квалитет, везан за унутрашњи живот, његов непрекидни напредак, усавршавање, саморазумевање. Трајање се може схватити једино интуицијом и чини угаони камен Бергсонове интуиционистичке философије. Да би се интуитивно схватило ово «чисто трајање», које чини бит живота и гради све временско, динамичко и живо у свету, морају се, по Бергсону, окренути леђа привидној апстракцији језика и разума, и простим *утапањем* (уживљавањем) у то трајање спознати апсолутну стварност која је непрестана промена, новост. Надаље, треба показати у чему се састоји ово уживљавање, тај једноставни, непосредни осет, који нас уводи у Бергсонов појам интелектуалне симпатије.

Наиме, Бергсон дефинише интуитивну методу као врсту интелектуалне симпатије, преко које се ми преносимо у унутрашњост премета, да би смо се слили с оним што је у њему јединствено, неизрециво. Према Бергсону, акт интуиције јест симпатичко уживљавање којим се субјекат идентификује са објектом, другим речима, интуиција је, не мислити више о стварима, већ их живети изнутра, саосећајући са њима и њиховом унутрашњом временском пулсацијом. Дакле, интуитивно сазнање јест првобитни инстинктивни акт *интелектуалне симпатије* која за Бергсона представља елементарни животни начин сазнања. Међутим, од заинтересованог симпатисања са оним што нам је потребно, треба се уздићи до опште симпатије, односно, преселити се треба помоћу симпатије у унутрашњост самог постојања, саживети се са чистим трајањем које је богато у својој хетерогености; а симпатишући са целином постојања или трајања задобија се непосредно и потпуно сазнање стварности.

У Хусерловој концепцији, истина не припада суштински расуђивању, него интуитивној интенцији. У овом случају реч је о специфичној интуицији која не изгледа као акт теоријске контемплације. Феноменологија сазнања тежи да разјасни видове постојања, враћајући се пореклу објеката у свету животу. При томе привилеговану улогу има феноменологија материјалних ствари које у суштини истичу примарност теорије. То је рефлексивна која се у најбољем смислу именује као философска интуиција. Међутим, философску интуицију је тешко директно карактерисати без спомињања феноменолошке редукције, која према Хусерлу представља краљевину феноменологије. Другим речима, философска интуиција се идентификује са рефлексивном феноменолошке редукције свести.

Рефлексивном Хусерл мисли „све видове узимања иманентних суштина и све видове иманентног искуства“. То показује интуитивни карактер чинова рефлексивна, њихов објекат је дат „лично“ свести која је присутна сама по себи. То такође показује да постоји бројност видова унутрашње интуиције, при чему перцепција (опажај) није само рефлексивни интуитивни акт, наводи Хусерл. На тај начин се интуиција апликује у рефлексивну. Истина је адекватност мисли, као чисто назначивање интенције објекта датог у интуицији, интуицији која узима објекат који је присутан у свим конкретним реалностима. У „Логичким истраживањима“ Хусерл проучава интуицију уопште и разликује разна проширења, животност и реални садржај. Евидентно је да спољна перцепција (опажај) својом самом природом не може реализовати наведена три услова на највиши ниво, она може имати животност али тоталитет интендираног објекта евидентно не може бити тиме реализован. То је само унутрашња интуиција која има свој објекат одједном пред собом. Укратко, феноменолошке рефлексивне су интуитивни погледи управљени на живот и целу пуноћу конкретних животних форми. То је покушај да се

живот разуме, да се на тој основи разуме свет, живи интенционални објекат. Философија ће редуковати емпиријску науку заузету са чињеничним стањима живота, док философска интуиција је сама рефлексија на живот.

Јасноћа манифестована интуицијом суштине зависи од јасноће интуиције индивидуалног на чему је ова прва заснована. Ова јасноћа није неопходна перцепцији, такође ни имагинацији. Она је један од приоритетних задатака феноменологије и Хусерл инсистира на овим тешкоћама вежбањем интуиције. Али јак напор који захтева феноменологија с циљем да досегне интуицију нема метафизичко значење које Бергсон на пример описује као напор интуиције, термин који је веома тесно повезан са актима слободе. Тешкоће које су неминовне да се научи интуитивна суштина, као и друге још и веће потешкоће које Хусерл повезује с феноменолошком редукцијом и феноменологијом уопште, Хусерл ни у једном тренутку није занемарио, напротив он их интензивно проучава у релацији према свести.

Философска интуиција није Бергсонова филозофија живота, чин у коме су укључене виталне снаге, односно, чин који игра важну улогу у судбини живота. За Хусерла, философска интуиција је рефлексија на живот, коју он схвата конкретном испуњеношћу и богатством, животом који се не живи. Наиме, рефлексија о животу је раздвојена од самог живота и не може се видети веза са судбином метафизичке суштине човека. Природни став није чисто контемплативан, свет није објекат једино научног истраживања. Хусерл не нуди објашњења за промене става и не разматра то као проблем. Он не жели да покреће метафизички проблем ситуације *Homo Philosophus-a*. Док је Бергсонова философска интуиција антирационална, Хусерлова феноменолошка интуиција има свог удела у озбиљан научни рад, и у идеалном случају представља слагање философског и научног сазнања у своме крајњем значењу. О томе нам говори и Хусерлов пројекат на стварању „Филозофије као строге науке“, али та научност филозофије неће имати за узор никакву појединачну науку, јер она има свој сопствени метод, израз и перспективу истраживања. Хусерл жели да филозофији као науци пружи изванредан конкретан начин рада који ће моћи да прихвати будуће генерације.

С друге стране, оно што је интуитивно дато, према Бергсону, може бити изражено или сликом или концептом; дакле, развој интуиције јест концептуалан, ипак је језгро сваког система сазнања оригинална интуиција која мора најпре бити досегнута. Зато, за Бергсона, ваљани задатак филозофије јест да поврати оригиналну једноставност произведену интуицијом, што се директно остварује метафизиком. Бергсонов интуиционизам пада у време изградње нове метафизике или савремене филозофије духа и представља један од најутицајнијих праваца тога периода, којем је и богата словенска мисао, нарочито руска филозофија, широм отворила врата.

Интуитивизам Н. О. Лоског и руска религиозна мисао

Интуитивизам Николаја Онуфриевича Лоског (1870–1965) представља пажљиво промишљену теорију и чини основу његовог система логике.³⁰ Наиме, Лоски покушава да произведе органску синтезу формалне логике и гносеологије, тако што се природа различитих логичких форми објашњава специјалним делом гносеологије а логика се бави оправдавањем онога што је добијено интуицијом.

Лоски је, као припадник Лајбницевог метафизичког система, дошао до убеђења да опште, то јест садржај општих појмова и објективни став општих судова јесте *бит*, *идеално биће*, односно неверемени и непоросторни онтолошки аспект света, који чини

30 Лоски 1995, 334–354.

срж његовог идеал-реалистичког учења о свету. Интуитивна основа логичких гледишта Лоског најјасније се испољава у његовом схватању сазнања као онтолошке категорије. Наиме, сматрајући Канта утемељитељем принципијелно новог поимања сазнања које се простире на пределе целокупне стварности, Лоски истовремено запажа противречје у његовом логичком систему, нарочито између субјективно-идеалистичких премиса и објективно-идеалистичког закључка. Превладавање противречности Кантовог система могуће је, према Лоском, проширивањем појма сазнања на тај начин што се та категорија не треба сводити на сазнање емпиријског субјекта, него мора изражавати вишу синтезу и координацију *Ја* и *Не-ја*. Такво сазнање он назива трансцендентним и разликује га од субјективно-емпиријског; оно је наиндивидуално и једнако у свим емпиријским субјектима. Схватајући сазнање као трансцендентно јединство аперцепција, Лоски тежи превладати субјективизам и иманентизам у решавању онтолошких и гносеолошких проблема. Речју, он признаје постојање трансубјективног, независног од телесне организације, субјекта свести – *не-ја* али у исто време говори о његовој иманентности сазнању објекта. Поредак материјалног света и његов развитак у емпиријској сфери Лоски разматра као резултат присуства Апсолутног логоса који наступа у форми стваралачке активности душе или конкретног логоса. На овом месту треба подсетити да је Лоски био под утицајем Бергсона, премда се није слагао са свим његовим ставовима.

Када је реч о природи односа субјекта и објекта сазнања, Лоскијев интуитивизам признаје постојање обе стране свести, субјективну и објективну, које заједно чине једну свест као целину. Између њих постоји извесна веза, постоји однос. Лозинку интуитивизма за Лоског представља управо одговор на питање, какав је тај однос? Очигледно да то није просторни однос кохеренције, близине итд. То није ни временски однос коезистенције или сукцесије. То је неки специфичан, ни на шта не сводљив, чисто духовни однос поседовања у свести, кога смо непосредно свесни када говоримо „ја имам неки предмет у видокругу свести“. Захваљујући овом односу постоји нарочити тип јединства субјекта и предмета, који омогућава да чак и предмет спољашњег искуства света буде дат у оригиналу за сазнање субјекту. Тај однос Лоски назива гносеолошком координацијом субјекта и објекта који омогућава истинито сазнање и непосредно увиђање, интуицију предмета од стране субјекта.

Тежња ка потпуном сазнању стварности, као јединствене целине веома су присутне у руској философско-теолошкој мисли, посебно у философском систему Владимира Соловјова. Већ наслови његових раних радова поткрепљују овај став: *Криза западне философије; Против позитивиста; Философска начела целовитог знања* и других у којима је наглашен принцип свејединства.

*Идеја или смисао ствари и појава које сазнајемо може бити спозната само умом, или смислом субјекта који сазнаје, однос датог предмета према свему може постојати за нас само уколико у нама самима постоји принцип свејединства, тј. ум.*³¹

Емпиризам и рационализам, као две стране медаље сазнања стварности, јесу последице везе с објектима који се налазе изван нас и као такве имају само релативан карактер. Наведене облике сазнања допуњује унутрашње сазнање које је последица апсолутног бића. Такво сазнање нас непосредно повезује са објектима и представља мистички облик сазнања стварности у коме се садржи нешто више од мишљења, а то је она објективна реалност која постоји независно од нас. Управо овај трећи облик сазнања Соловјов назива вером или интуицијом, која у његовом разумевању представља непосредно сазерцање суштине. Дакле, рационално сазнање је овде допуњено животним начелом које се досеже духовним сазерцањем, тј. интуицијом. У овом начелу је садржана

истинска интенција животне filozofije koja se ogleda u ostvarivanju univerzalne sinteze nauke i religije, tj. savršenosti logičke forme Zapada i sa puñoñom sadržaja duhovnih sazercanja Istoka.³²

Porod Sologveva, ne mali broj ruskih mislilaca će proces saznanja razumevati kao akt unutrašnjeg sjeđineñe saznavajućeg subjekta sa predmetom saznanja, među kojima su najistaknutiji: otač Pavle Florenski, otač Sergije Bulgakov, Nikolaј Berđajev i Semjon Ludvigovič Frank. Tako, na primer, Florenski tvrdi, u duhu učeña i terminologije N. O. Loskog, da je intuicija jeđnaka percepciji objekta, tj. ono neposredno sazercavanje žive realnosti kakva je ona po sebi. Takođe, u stilu Loskijevog intuicija-racionalizma³³, Florenski će napraviti jasnu distancu između dva vida intuitivizma: Na jeđnoj strani stoje iracionalistički oblici intuicionizma, poput slepe ili nepotpune intuicije, koja nam otkriva samo nepovezane empirijske čiñenice, dok na drugoj strani stoje racionalni, integralni oblik intuicije, u kojoj se sjeđinjuju diskurzivni i intuitivni putevi saznanja stvarnosti. Istina kao takva, prema Florenskom, jeste konačna beskonačnost i beskonačna konačnost, tj. beskonačno koje se misli kao integralno jeđinstvo, a ñena metoda je racionalna intuicija koja polazi od celine ka beskrajnom mnoštvu nižih delova. Na ovom mestu Florenski nam ipak pokazuje sumњу u mogućnost postojanja stvarne umnosti ili umne stvarnosti kao istine dostupne ljudskom saznanju:

Ali takva jeđna istina moguća je samo тамо, na nebu, dok kod nas postoji mnogo istina, kрхотина Istine. [...] Usitñenost нашег знања и није тако велики недостатак. Најгоре је то што цјеловита Божанска истина, прелазећи оквире закона противурјечности, измирује А и не-А, будући истовремено рашичлађена на низ истина које противурјече jeđna drugoj и које су неизбежно антиномичне. Тако нпр. постоји велики број догматских антиномија: Божанска jeđностраност и троjeđinstvo, предодређеност и слободна воља итд. Само у тренутку благодатног озарења те се противурјечности у уму укидају, али не рационално, већ на надрационалан начин.³⁴

Многи руски filozofi и религиозни mislioci су у својим интерпретацијама о битним питањима света и човека прибегавали антиномијама, односно изражавању истине помоћу супротстављених судова, што је био резултат Кантовог утицаја. Тако је и Florenski tvrdio da će сви ljudi uživati vечно blaženstvo и бити spašeni, čak и они kojima je bilo suđeno da trpe вечне patње! Према N. O. Loskom oву антиномију Florenski није разрешио на задовољавајући начин:

Он tvrdi da ако самост постаје коначно сатанска, онда се она одваја од супстантивне prvobитног тварне основе личности, лишава своје творачке силе и препушта вјечним мукама, сталној идеји о гријеху или кушању огњем очишћења.³⁵

Ипак, Отач Павле је идеал хришћанског живота видео у радосном доживљавању света, насупрот суровом отуђењу од ñега. Као најбоље сведочанство тога наводио је житије светог Кирила, који није тражио спас у одрицању од живота већ је благосиљао преображење пуñoће бића које се огледа у постепеном постизању светости (на место наглог преласка од грешника у праведника).

У свом учењу о Платоновим идејама као живим конкретним личностима (а не само апстрактним појмовима) Florenski истиче да под тим личностима схвата нешто више од ljudског ja, нешто попут нације, расе, човечанства. Тако су се у Новом завету

32 Исто, 140.

33 Поповић 2011, 21.

34 Лоски 1995, 245.

35 Исто, 257.

идеје оваплотиле у анђелима и свецима појединих цркава, при чему отац Павле Флоренски има у виду становнике Царства Божјег. Посебно место заузима Света Софија, мудрост Божја, апсолутно савршено васељенско биће које испуњава Божанску вољу. Она је Божанска Идеја, предмет љубави Божје, љубав љубави.³⁶ Слично учење о налазимо у књизи *Светлост Невечерња* оца Сергеја Булгакова према којем Она није ни Бог ни свет, ни творац ни твар, ипак лебди између њих.

Према учењу оца Сергеја Булгакова постоје три пута религиозног сазнања: апстрактно мишљење, мистичко самоудубљивање и религиозно откривење, при чему ово последње даје смисао и значење свима осталим путевима сазнања. Свака подвојеност од религиозног откривења води у опасност од погрешака у процесу сазнавања стварности.

Николај Берђајев, најпознатији руски савремени филозоф, изложио је својеврсну критику Кантовог критицизма у сазнајној теорији, нарочито у свом делу *Опыт эсхатологической метафизики*. Признајући Канту велику заслугу за разграничење између света појава и света ноумена, он је указао на Кантову грешку када је свет ноумена прогласио несазнатљивим. Берђајев то чини захваљујући свом учењу о проблему личности и суштини човекове природе. Личност је духовна, а не природна категорија, односно, личност није супстанција већ стваралачки чин, при чему та стваралачка делатност човека партиципита у Божанском животу:

*Постоји вјечна људскост у Богу, а то значи да исто тако постоји Божанско у човеку.*³⁷

Ипак, човекова природа је изокренута пошто је он напустио Бога а створења која су отпала од Бога немају непосредно искуство духовног живота, искуство које открива живот субјекта, постојећег Ја. Напротив, изопачени разум, како Берђајев наводи, анализира пут спознаје васељене као објективираних форме, образујући притом систем објективне реалности, свет појава који је видљив чулима, насупрот свету ноумена који се сазнаје у самом процесу непосредног духовног искуства. Тријумф духа над природом остварује се помоћу симпатија и љубави, које превладавају изолацију створења која су отпала од Бога као и захваљујући општењу ја и ти у непосредном духовном искуству, које је по својој природи интуиција, а не објективација. Јер човек, на срећу, у својим постојећим грудима ипак чува везу с духовним светом и целим космосом, на основу које ноумен може да проникне у феномен, тј. невидљиви свет слободе у видљиви свет нужности.³⁸

У ред савремених руских религиозних мислилаца који су били склони тврдњи да сазнајући субјект непосредно перципира трансубјективну реалност с правом се убраја и интуитивист С. Л. Франк. Он је сматрао да теорију сазнања треба допунити метафизичком концепцијом о органском јединству света, која би објаснила могућност интуиције као непосредног опажања реалности. На тај начин је правац испитивања усмерен ка онтолошкој основи сазнања, односно ка откривању онтолошких услова могућности интуиције као непосредног опажања реалности, независно од наших аката сазнања. Такве услове С. Л. Франк објашњава тако што индивидуално биће има своје корене у апсолуту као свејединству, услед чега смо ми сливени с објектом не преко сазнања, већ у самом свом бићу.³⁹ На тај начин је апстрактно логичко сазнање могуће само захваљујући интуицији тог свеобухватног јединства.

36 Исто, 256.

37 Исто, 317.

38 Исто, 319.

39 Исто, 355.

Алексеј Фјодорович Лосев је велики познавалац античке философије (посебно неоплатонизма) који је истовремено био под снажним утицајем Хегелове дијалектике и Хусерлове ејдетске интуиције (*Wesensschau*). На темељу тога Лосев пише своју познату књигу под насловом *Античний космос и современная наука*, у којој је интерпретирао античку спекулативну философију у духу конкретне ејдетске дијалектике. Он налази да је у Платоновим дијалогу *Парменид* полазна тачка дијалектике *Једно*, које није идентично само себи а ни различито са собом, ни са другима. Под таквим условима *Једно* је онај принцип који се зове *Божанско ништа* и служи као објекат негативне (апофатичке) теологије.⁴⁰

Ка закључку

Анализа интуитивног сазнања показује нам како поједини моменти интуитивне стварности не стоје сами за себе, ту нигде не налазимо нешто подвојено и изоловано, напротив, свуда се осећа процес узајамног прожимања.⁴¹

Док наука све даље одмиче у царство апстрактног мишљења, уместо да се примакне самим стварима, утолико више губи, у мноштву језичких појмова и конструкција, на плодности своје активности. Основни је задатак философске интуиције да разбије ту илузију, јер интуиција постиже оно што пука наука, нераздвојно везана за медијум језичких појмова, никада не може постићи. Интуиција пред нас поставља свет чистог искуства, у његовом непосредном бивствовању, без икаквог замагљивања и помућивања произвољним сигнификативним додацима.

Интуитивна философија не усмерава свој поглед искључиво и у првом реду на чисто научно, егзактно поимање света већ на све правце разумевања света, тежећи да то разумевање докучи у његовој разноликости и целокупности, укључујући слободну активност духа. Нема ниједног правога разумевања света које не почива на одређеним основним правцима како посматрања тако и духовног уобличавања. Да бисмо докучили законе овог уобличавања морамо имати увида у оштру разлику између разних његових димензија. Одређени појмови, као што је на пример појам броја, времена, простора, представљају у извесном смислу праоблике синтезе неког мноштва у јединство. Ако се држимо овог увида у вишедимензионалност духовног света, питање *односа између појма и интуиције* добија комплекснији облик. Наиме, све док у сазнајно-теоријској сфери испитујемо само претпоставке и важење основних научних појмова све дотле се и свет чулне интуиције и чулног опажања одређује само с обзиром на те појмове и вреднује као предуслов за њих. Интуиција је, у том случају, она клица из које треба да се развије теоријска зграда науке, али у запис те клице већ се налазе она уобличавања која из ње произлазе. У структури онога што је опажено и интуитивно појмљено израња циљ научне објективације. На тај начин се унутар интуиције смешта спонтаност разума који је услов законитости научног искуства и његовог предмета. Али, колико год да је ова усмереност ка систематизи искуства у универзални систем науке битна одредба интуиције, она није

40 Лоски, 487.

41 Касирер, 251. Наиме, Касирер ову тврдњу појачава следећим ставом: „Чак и оно што, на изглед, припада једној одређеној појединачној тачки у простору и једном појединачном временском моменту никако не остаје везано за то пуко овде и сада. Оно превазилази себе, указује на укупност садржаја искуства и с њима се стапа у одређене целине смисла. [...] Што даље интуитивно сазнање одмиче тим путем, то се више сваки од његових посебних садржаја оснажује да заступа тоталитет они осталих и да их чини *непосредно очигледним*. Ако се то заступање схвати као одређујуће и карактеристично за функцију појма уопште, онда, без сумње, већ свет опажања и свет просторно-временске интуиције никако не може без те функције“.

и једина интенција која лежи у интуицији. Јер наспрам егзактно-научног поимања стоје облици друкчијег кова и друкчијег смисаоног правца који спадају, једном речју, у свет метанауке.⁴²

Име је оно што представља први моменат константности и трајања, идентитет имена је, према томе, антиципација идентитета логичког појма. На подручју мита, међутим, уобличавање се друкчије одвија јер објективни свет који се у миту изграђује свет је оживотворених и активних делатних бића. Снагу тих творевина чини један својеврстан начин интуиције и опажања стварности који је у њима дат. Зато теорија, као дело интуиције и разума, не може и не треба да остане ограничена на научно сазнање света већ је морамо потражити свуда где делује специфичан начин уобличавања и уздизања у одређено јединство смисла.

Треба истаћи да је интуитивна метода сазнања мање круто дисциплинована од било које друге форме. Интуиција је, као што то и сама етимологија речи каже, готово видовит начин поимања, што свакако не значи да је она само неодговорно лутање мисли које пренебрегава стварност или покушава да избегне њене проблеме. Напротив, интуитивна мисао превазилази стварност једино стога што покушава да да темељ хаосу искуства, како би открила његове облике, ред, везу и смисао. Такође, интуитивну мисао треба разликовати од просте доконе спекулације, првенствено тиме што се интуиција никада сасвим не одваја од искуства. Може се тренутно удаљити од проблема искуства, али с њима остаје у вези покушавајући да их објасни у њиховој суштини.

Док смо у сфери научно-теоријских појмова свет интуиције и чулног опажања одређује се увек и само с обзиром на те појмове и вреднује као предступањ за њих. Интуиција је она клица из које се развија теоријска творевина науке на тај начин што се у примарној рецептивности и спонтаности интуиције поново смешта законитост разума као услова научног појма, искуства и предмета. На срећу, ова усмереност интуиције ка систематизи природно-научног искуства, није једина интенција значења која лежи у тој интуицији, јер наспрам егзактно научног поимања, стоје облици мисли друкчијег кова и смисаоног правца, какви су философија, језик, уметност, мит, религија. Животну снагу овим творевинама духа даје један посебан и својеврстан начин интуиције и опажања стварности.

Према Касиреру, „теорија јест рационална конструкција, али не треба да остане ограничена на научно сазнање света“.⁴³ Тако, док доследни интуиционисти одбијају да граде убедљиву теорију интуиције и уздржавају се од анализирања речи *интуиција* и од проучавања њених различитих одређења, јер их њихова лична, углавном антианалитичка филозофија штити од те радње⁴⁴, не може се очекивати стриктно интуиционистичка теорија интуиције. А све док ниједна научна теорија о различитим врстама интуиције не буде на располагању, ми морамо бити обазриви у употреби термина интуиција.

Према Лоскијевом схватању, хришћански поглед на свет се не може развијати без помоћи метафизике, која се, након Кантове теорије сазнања може гносеолошки оправдати једино помоћу интуитивне теорије сазнања. Суштина такве теорије се састоји у учењу које доказује да се људско знање заснива на искуству као непосредном опажању

42 На пример, метафизика, металогика, метајезик а посебно религија и митологија, који, такође, имају сасвим одређени карактер, одређени значај и одређени начин духовног виђења, који оживотворују низ феномена и сажимају их у чврста облича.

43 Kasirer 1985: 21.

44 Један изразити пример антитеоријског става према интуицији јесте Едуард Ле Рој, који је писао да је интуиција немогућа за дефинисање и да само интуиције могу бити у поседу интуиција. Види: Le Roy, Edouard. „La pensée intuitive“. 2 vols. Paris: Boivin, 1929 and 1930. Volumen I, str., 147–148.

актуелне реалности. У сврху развоја хришћанског погледа на свет Н. О. Лоски посебно препоручује две Франкове књиге: *Предмет знања*, која јесте изузетан допринос литератури о интуитивизму и *Бог је с нама*, у којој он даје искрену и убедљиву одбрану хришћанске религије.

На самом крају могли бисмо нагласити да треба бити опрезан у коришћењу термина *интуиција*, како у свакодневном животу тако и када је реч о различитим сферама духовног стваралаштва, уз обавезну спецификацију врсте интуиције о којој се говори. Спецификација појма интуиције би могла бити, такође, предмет овог рада и премда превазилази његове оквире, сматрамо да је корисно спровести је, макар послужила као повод за нова истраживања у овој области. Свакако да је у историји философије било покушаја разликовања више врста интуиција, а једно такво схватање је заступао, на пример, руски интуитивизам, о којем је у раду било речи. Наиме, овај правац ће, сходно чињеници да велики број философа прихвата егзистенцију како реалног и идеалног бића, тако и бића које трансцендира границе закона идентитета, противуречности и искључења трећег, успоставити следећу трихотомiju интуитивног сазнања: 1. *Чулна интуиција*, која за предмет сазнања има реално биће; 2. *Интелектуална интуиција*, чији је објекат сазнања идеално биће, које се сазнаје непосредно какво јесте, по себи, па отуда и проистиче да дискурзивно мишљење није супротност интуицији, већ њена варијанта; 3. *Мистичка интуиција*, као форма интуиције металогичког Апсолута, који није доступан ни чулној ни интелектуалној интуицији и као таква она широко отвара врата метафизици и теологији.

Различита тумачења појма интуиције се ипак сусрећу у заједничком подвлачењу момента непосредности у процесу сазнања који чини рационално зрно поимања интуиције. Наиме, интуиција је одувек значила непосредно сазнање стварности, непосредно сажимање и треперење са стварношћу, а сам појам интуиције настао је ради назначења и одредбе интелектуалне непосредности.

Литература

- Aristotel (2017): *Metafizika*. Beograd: Službeni glasnik – Paideia.
- Augustin, Sv. Aurelije (1982): *O državi božjoj. De civitate Dei*. Knjiga I–X. Latinski i hrvatski tekst. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Augustin, Sv. Aurelije (1973): *Ispovijesti XIII*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. Naslov originala: S. Aurelii Augustini, *Confessionum libri XIII*.
- Bergson, Anri (1991): *Stvaralačka evolucija*, preveo s francuskog Filip Medić. Sremski Karlovci. Naslov originala: *L' évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
- Декарт, Рене (1952): *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*. Београд: Српско филозофско друштво.
- Descartes, Rene (1951): *Principi philosophie I*. Preveo dr Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kasirer, Ernest (1985): *Fenomenologija saznanja*. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica.
- Касирер, Ернест (1985): *Филозофија симболичких облика*. Нови Сад: Дневник – Књижевна заједница.
- Le Roy, Edouard (1929): *La pensée intuitive*, 2 vols. Paris: Boivin, 1929 and 1930, Volumen I.
- Лоски, Николај Онуфриевич (1995): *Историја руске филозофије*. Цетиње: Издавачки центар Цетиње.

- Lajbnic, Godfrid, Vilhelm (1991): *Novi ogleđi o ljudskom razumu*. Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (1990): *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ.
- Platon (1979): *Teetet*. Zagreb: Naprijed.
- Plotin (1984): *Eneada V*. Beograd: Niro Književne novine.
- Поповић, Бранкица (2011): *Интуиција и наука у Хусерловој феноменологији*.
Косовска Митровица: Филозофски факултет.
- Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie* (1923/24), Vol. I–VI. The Hague: Nijhoff.
- Huserl, Edmund (1991): *Kriza evropskih nauka*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Windelband, Wilhelm (1956): *Povijest filozofije*, Knjiga prva. Zagreb: Kultura.
- Šešić, Bogdan (1962): *Logika*. Beograd: Naučna knjiga.

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ГЕНЕЗА ИНТУИЦИИ

В статье утверждается интуитивный метод познания реальности с помощью работ известных философов, мистиков, святых отцов и религиозных мыслителей. Прежде всего, подчеркивается вклад Платона и Аристотеля в основание феномена интуиции в самих основах гносеологии, который более интенсивно развивается в мистической религиозной философии Плотина интуиции разума и метафизики внутреннего опыта святого Августина. Этот путь развития ведет нас через рационалистическую философию Декарта и чистую интуицию Канта к современному интуиционизму, воплощенную в творениях Бергсона и Хузерля и в философии русских интуитивистов, прежде всего Н. О. Лоського, чье учение прорывается сквозь призму теологически-философских концепций интуитивной формы познания многочисленных современных русских философов и богословов: Владимир Соловьев, Н. А. Берджаева, С. Л. Франк, отец Павел Флоренский и А. Ф. Лосев. Интуиция исследует все направления и способы открытия и понимания мира, а не исключительно и, прежде всего, чисто научного и точного понимания мира. Он стремится осознать через свободную деятельность и силу духа мир в его множественности, целостности и во внутреннем разнообразии его проявления. Когда мы принимаем многомерность духовного мира за отправную точку, вопрос о связи между разумом и интуицией принимает гораздо более сложную форму.