

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XVII, № 33/2020

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XVII, № 33/2020

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)
DOI 10.19090/arhe.2020.33.

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)

IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman
Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief
Željko Kaluđerović

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief
Dragan Prole

Izvršni urednici/Executive Editors
Mina Đikanović, Nevena Jevtić i Stanko Vlaški

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:
Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošlaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.
Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad/
Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy,
Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 459-279
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**
Prelom/Layout: **Igor Lekić**
Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

MARKSISTI XX VEKA

- 7 / Lino Veljak, *Antonio Gramsci kao filozof*
27 / Lev Kreft, *Kako je Panekuk tri puta postao otpadnik*
65 / Denko Skalovski, *Imati planetu ili biti čovečanstvo*
85 / Nevena Jevtić, *Koncept dijalektičke kritike Fredrika Džejmsona*
105 / Đorđe Hristov, *Okrutnost, teror i cinizam. Delez, Gatari i marksizam*
123 / Konstantinos G. Papageorgiou and Demetrios E. Lekkas, *Towards the Model of Contributory Experts Generalists*
145 / Mihajlo Stamenković, *Gramši, lingvistički prestiž i hegemonija*

STUDIJE I OGLEDI

- 169 / Una Popović, *Lok o jeziku*
189 / Spyridon Stelios, Kostas Theologou, Simoni Iliadi and Eleni Manolakaki, *Argument, Knowledge and Ethics: Understanding Core Concepts in Philosophy by Empirical Study on Greek University Students*
221 / Tanja Todorović, *Fantazija i stvaralaštvo u Gasetovoj filozofiji*
243 / Ivica Kelam and Luka Rašić, *The Influence of Schopenhauer's and Nietzsche's Philosophical Thoughts on the Philosophy of Education and Educational Pessimism*
267 / Maja Milić, *Osnovne teze koncepta narcističkog iskrivljenja*
289 / Hanna Hubenko and Nataliia Boichenko, *The Future of Moral Theories: Reflecting on Torbjörn Tännsjö's Book "Setting Health-Care Priorities"*

MIŠLJENJE NA DELU / THINKING IN ACTION

- 301 / Željko Kaluđerović, *Η εγγενής αξία της πολιτιστικής ποικιλομορφίας*

PRILOZI

- 307 / Ana Galić, *Horkhajmerova predavanja o Dekartu i Lajbnicu*

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

20th-CENTURY MARXISTS

- 7 / Lino Veljak, *Antonio Gramsci as Philosopher*
27 / Lev Kreft, *How Pannekoek Became Apostate Three Times*
65 / Denko Skalovski, *To Have the Planet or to Be Humanity*
85 / Nevena Jevtić, *Fredric Jameson's Concept of Dialectical Critique*
105 / Đorđe Hristov, *Cruelty, Terror and Cynicism. Deleuze, Gattari and Marxism*
123 / Konstantinos G. Papageorgiou and Demetrios E. Lekkas, *Towards the Model of Contributory Experts Generalists*
145 / Mihajlo Stamenković, *Gramsci, Linguistic Prestige and Hegemony*

STUDIES AND INQUIRIES

- 169 / Una Popović, *Locke on Language*
189 / Spyridon Stelios, Kostas Theologou, Simoni Iliadi and Eleni Manolakaki, *Argument, Knowledge and Ethics: Understanding Core Concepts in Philosophy by Empirical Study on Greek University Students*
221 / Tanja Todorović, *Phantasy and Creativity in Philosophy of Ortega y Gasset*
243 / Ivica Kelam and Luka Rašić, *The Influence of Schopenhauer's and Nietzsche's Philosophical Thoughts on the Philosophy of Education and Educational Pessimism*
267 / Maja Milić, *Basic Theses Behind the Concept of Narcissistic Distortion*
289 / Hanna Hubenko and Nataliia Boichenko, *The Future of Moral Theories: Reflecting on Torbjörn Tännsjö's Book "Setting Health-Care Priorities"*

THINKING IN ACTION

- 301 / Željko Kaluđerović, *The Intrinsic Value of Cultural Diversity*

BOOK REVIEWS

- 307 / Ana Galić, *Horkheimer's Lectures on Descartes and Leibniz*

UVODNIK

Marksova misao sebe je već izdvojila kao jedan od duhovnih stožera u filozofskom životu časopisa *Arhe*. Istraživački dijalog s Marksom i njegovim filozofskim nasleđem u *Arheu* je na najneposredniji način podstaknut još u sedmom broju Časopisa, čija je tematska celina bila posvećena Marksu i marksizmu. Više od deceniju docnije, Uredništvo *Arhea* odlučilo je da u središte tematskih interesovanja ponovo postavi marksističku misao. Istraživače je sada ohrabrilo na filozofsko sučeljavanje s učenjima vodećih marksista XX veka. Više je razloga u osnovama te odluke. Rad na revolucionarnom ozbiljenju Marksove filozofije, preduzet u različitim krajevima sveta, ostao je ključnim činiocem duhovnog identiteta čitavog prošlog stoleća, i to nezavisno od pitanja o vrednosnom predznaku koji bi se tom činiocu danas pridavao. U tom tegobnom procesu rađao se najširi spektar teorijskih i praktičkih izazova. Načinom na koji su marksistička misao i praksa XX veka odgovarali na te izazove određeni su misaoni horizonti koji su danas pretpostavljani kada se govori o filozofiji marksizma i marksističkim filozofima. Jedan od vodećih motiva prilikom izbora teme novog broja *Arhea* bio je da pojmove „marksizam“ i „marksistički filozof“ otrgne iz šaka te samorazumljivosti, jer ona u znatnoj meri sputava savremenost u težnji ka temeljnijoj samorefleksiji. Šta je za jednog marksistu uopšte moglo značiti kada ga se naziva filozofom pokazuje Lino Veljak u radu koji otvara tematsku celinu, i to minucioznim razmatranjem učenja Antonija Gramšija. Idejna previranja i raskole koji se skrivaju pojmom marksizma XX veka na svetlo izvodi Lev Kreft sveobuhvatnim istraživanjem misli i delatnosti holandskog filozofa i naučnika Antona Panekuka. Denko Skalovski na tragu marksističke misli Eriha Froma kritički pristupa vrednosnom svetu savremenog kapitalizma. U radu Nevene Jevtić razmatrana je životnost projekta marksističke dijalektičke kritike s obzirom na pozicije Fredrika Džejmsona. Članak Đorđa Hristova u centar pažnje postavlja Delezov i Gatarijev rad na pretumačenju Marksovog pojma ideologije, koje bi bilo sprovedeno sa stanovišta pitanja o subjektivnosti subjekta. Konstantinos Papageorgiu i Dimitrios Lekas o danas sveprisutnom zahtevu za uskom

specijalizacijom znanja raspravljaju oslanjajući se na marksističku teoriju otuđenja. Pri tom ističu važnost generalistički koncipiranog znanja. Tematski blok zaključuje još jedan rad posvećen misli Antonija Gramšija. U njemu Mihajlo Stamenković razmatra uzajamna prožimanja poimanja jezika i poimanja hegemonije u učenju ovog italijanskog marksiste.

Rubriku *Studije i ogledi* čine radovi koji su i ovog puta usmereni ka raznovrsnim istorijskim i problemskim poljima filozofije. Rubriku otvara članak Une Popović. Autorka u njemu tematizuje Lokov pojam jezika ukazujući na smisao tog pojma u kontekstu Lokove gnoseologije. Spiridon Stelios, Kostas Teologu, Simoni Ilijadi i Eleni Manolakaki čitaocima *Arhea* predstavljaju rezultate svojih empirijskih istraživanja značaja koji univerzitetska filozofska nastava ima po način na koji grčki studenti usvajaju neke od fundamentalnih filozofskih pojmova, a koji istovremeno jesu i konstituensi svetonazora uopšte. U radu Tanje Todorović pažnja je usmerena ka ontološkim pretpostavkama pojmova fantazije i stvaralaštva u filozofiji Ortege i Gasete, kao i ka njegovom stavu povodom umetnosti avangarde. Ivica Kelam i Luka Rašić Šopenhauerovu i Ničeovu filozofsku delatnost propituju u okvirima filozofije obrazovanja i pitanja o formiranju i domašajima obrazovnog pesimizma. Imajući oslonac u Lakanovim uvidima, Maja Milić osvetljava osnovne karakteristike fenomena narcističkog iskrivljenja. U radu koji zatvara rubriku, Hana Hubenko i Natalija Bojčenko bave se bioetičkim pogledima savremenog švedskog filozofa Torbjerna Tenšea.

U rubrici *Mišljenje na delu* objavljujemo tekst izlaganja Željka Kaluđerovića o unutrašnjoj vrednosti kulturne raznolikosti s prošlogodišnjeg kongresa „Svetski dan bioetike“.

Svesku zaključuje rubrika *Prilozi* u kojoj Ana Galić čitaocima prikazuje zeničko izdanje predavanja jednog od najznačajnijih predstavnika marksizma Frankfurtske škole, Maksa Horkhajmera, koja je priredio i preveo Miodrag Živanović.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

MARKSISTI XX VEKA

Arhe XVII, 33/2020

UDK 1 Gramsci A.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.7-26>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LINO VELJAK¹

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Hrvatska

ANTONIO GRAMSCI KAO FILOZOF

Sažetak: U ovom prilogu prikazuje se i vrednuje filozofijska dimenzija djela Antonija Gramscija. Nadmašivanje „spontane filozofije“ moguće je tek pomoću uspostavljanja organskog jedinstva nadmoćne filozofije prakse s općim mnijenjem. Takvo jedinstvo proizvodi temeljnu pretpostavku za kulturnu hegemoniju te time čini i osnovu revolucionarne izmjene svijeta.

Ključne riječi: Antonio Gramsci, filozofija, ideologija, hegemonija, moć, revolucija

Kako se može opravdati pristup na temelju kojega se Antonio Gramsci, neupitno marksist,² kako po samorazumijevanju tako i po univerzalnoj suglasnosti historičara, historičara ideja i drugih relevantnih

¹ E-mail adresa autora: lveljak@ffzg.hr

² Pojmovi *marksist*, *marksizam*, *marksistički* boluju od ozbiljne inkonzistentnosti (o čemu opsežnija argumentacija u: Lino Veljak, *Horizont metafizike*, HFD, Zagreb 1988, str. 141. i dalje, a sada bi ipak trebalo spomenuti jednu stvar: ako bismo naveli listu najutjecajnijih marksista 20. stoljeća, stupanj sadržajnosti tako korištenog pojam *marksist* ne bi bio veći od sadržajnosti pojma *kršćanska umjetnost*); ovdje se oznaka *marksist* koristi u kolokvijalnom smislu. Preciznije bi bilo reći da je Gramsci mislilac i praktičar na Marxovu tragu.

istraživača, u kontekstu razmatranja značajnih marksista 20. stoljeća tematizira baš kao filozof ?

Ako konzultiramo enciklopedije i leksikone, ustanovit ćemo da se Antonio Gramsci definira na različite načine i da mu se pridaju raznovrsne oznake. Tako se on određuje kao talijanski političar i publicist,³ kao revolucionar i teoretičar⁴, nadalje, kao intelektualac i političar te osnivač Komunističke partije Italije⁵, kao pisac, političar, marksist i društveni teoretičar⁶, a tek rijetko se može sresti da se definira i kao filozof (a to srećemo uglavnom u raznim varijantama *Wikipedije*).⁷ Mjerodavna talijanska enciklopedija *Treccani* definira ga kao političara i mislioca, a u drugoj varijanti kao intelektualca i političara.⁸ Sve se te definicije mogu smatrati prihvatljivima, možda s iznimkom odredbe „pisac“ (osim ako se Gramscijeva *Pisma iz zatvora*⁹ ne vrednuju kao književno djelo, za što bi se, inače, moglo naći posve opravdanih

³ *Hrvatska opća enciklopedija*, sv. 4. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2002, str. 321.

⁴ Danko Grlić, *Leksikon filozofa*, Naprijed, Zagreb 1982, str. 154.

⁵ *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Antonio-Gramsci>, posljednji put posjećeno 2. 4. 2020.

⁶ https://sr.wikipedia.org/sr-el/Antonio_Gramši, posjećeno 1. 4. 2020.

⁷ Npr. https://sh.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci, (definira se kao marksistički filozof, pisac, političar i teoretičar politike), posjećeno 2. 4. 2020.; https://hr.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci (tu je definiran kao marksistički filozof, pisac, političar i teoretičar politike), posjećeno 1. 4. 2020.; https://en.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci (gdje se definira kao marksistički filozof i komunistički političar), posjećeno 2. 4. 2020.; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Gramši,Antonio> (filozof, novinar i politički radnik), posjećeno 2. 4. 2020.; https://es.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci (definira se kao filozof, marksistički teoretičar, političar, sociolog i novinar), posjećeno 2. 4. 2020.; https://it.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci (definira se kao političar, filozof, politolog, novinar, lingvist i književni kritičar), posjećeno 2. 4. 2020.; u klasičnim leksikografskim edicijama vrijedi u tom smislu spomenuti natuknicu „Gramsci“ u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012, str. 431, gdje se on definira kao revolucionar, politički teoretičar i, tek na trećem mjestu, kao filozof.

⁸ <http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gramsci/> te http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gramsci_Enciclopedia-machiavelliana/, (posjećeno 2. 4. 2020).

⁹ Usp. Antonio Gramsci, *Pisma iz zatvora*, Državno izdavačko poduzeće Hrvatske, Zagreb 1951.

razloga). No, još uvijek nije jasno zbog čega bi se Gramsci smio uvrštavati među bitne filozofe 20. stoljeća, posebno u svjetlosti činjenice da ga malo tko definira kao filozofa (bolje rečeno, *i* kao filozofa).

Antonio Gramsci (1891. – 1937.) najpoznatiji je kao autor *Zatvorskih bilježnica*,¹⁰ spisa koji su koliko fragmentarni toliko i sadržajno heterogeni, a kao što im i sam naslov sugerira, pisani su u okolnostima koje već same po sebi donose niz ograničenja, od onih uzrokovanih zatvorskom cenzurom, pa do ograničene dostupnosti literature. U prilog teze da je Gramsci (među ostalim) i filozof mogla bi poslužiti također analiza njegovih ranih spisa, koji su izvorno objavljeni kao novinske kolumne.¹¹ Bit će, međutim, sasvim dovoljno da se ograničimo na *Bilježnice*.

¹⁰ Usp. kritičko izdanje tih zatvorskih bilješki koje je priredio Valentino Gerratana: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, I-IV, Einaudi, Torino 1975. U nastavku se to izdanje *Bilježnica* označava standardiziranom kriticom *Q*. Prije tog izdanja *Bilježnice* je počevši od 1948. objavljivao Institut Gramsci u tematskim cjelinama. Usp. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1975 (Milan Macura i Milivoje Ivčić preveli su taj svezak pod naslovom *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, a objavljen je u izdavačkoj kući Naprijed, Zagreb 1958.), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Editori Riuniti, Roma 1975 (usp. i Antonio Gramši, *Problemi rivolucije: intelktualci i revolucija*, BIGZ, Beograd 1973.), *Marxismo e la letteratura*, Editori Riuniti, Roma 1975; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma 1975. (djelomičan prijevod Ive Petrinovića, usp. Antonio Gramši, *O državi*, Radnička štampa, Beograd 1979.) te *Passato e presente*, Editori Riuniti, Roma 1975. (u svim slučajevima navode se drugi ili treći pretisci ovih institutskih izdanja). Integralni engleski prijevod *Zatvorskih bilježnica* priredio je Joseph A. Buttigieg (usp. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, I-III, Columbia University Press, New York 2011.). Zanimljivo je da je Buttigieg (1947.- 2019.), inače profesor engleske književnosti na Sveučilištu Notre Dame u Indijani, otac neuspješnog takmaca za demokratsku nominaciju na američkim predsjedničkim izborima 2020. Petea Buttigiega. Buttigieg je jedan od urednika i autora u zborniku posvećenom Gramscijevoj koncepciji odgoja (usp. Carmel Borg, Joseph A. Buttigieg, Peter Mayo (ur.), *Gramsci and Education*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002).

¹¹ Usp. Antonio Gramsci, *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino 1972. O filozofskoj relevantnosti tih mladenačkih spisa usp. Lino Veljak, „Misaoni razvitak Antonija Gramscija“, *Filozofska istraživanja*, 4-5/1981, str. 85.-97. te Lino Veljak, *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, Studentski izdavački centar,

Prvo na što moramo – kad već raspravljamo o Gramsciju kao filozofu – obratiti pozornost jest njegovo poimanje filozofije. Postavivši pitanje što je to filozofija, Gramsci formulira jednu dilemu: je li filozofija čisto receptivna djelatnost (u najboljem slučaju – sređujuća djelatnost) ili je pak ona apsolutno stvaralačka djelatnost.¹² U cilju razrješavanja te dvojbe, on definira ključne pojmove. „Receptivno“ implicira izvjesnost apsolutno nepromjenjivoga izvanjskog svijeta koji postoji „kao takav“, „uopće“, dakle postoji *objektivno* u vulgarnom smislu te riječi. „Sređujuće“ je blisko receptivnom: ono, doduše, uključuje misaonu djelatnost, ali ta je djelatnost uska i ograničena. Alternativa je „stvaralačko“. No, znači li to „stvaralačko“ da je izvanjski svijet produkt mišljenja, kako to zastupa solipsizam? U svrhu izbjegavanja upadanja u solipsizam uz istodobno izbjegavanje „mehanicizmu svojstvenog poimanja mišljenja kao receptivne i sređujuće djelatnosti“ nužno je pitanje postaviti povijesno te istovremeno utemeljiti filozofiju na volji. To u konačnici znači: zasnivanje filozofije na praktičkoj ili političkoj djelatnosti, ali i na racionalnoj – nipošto proizvoljnoj – volji, volji primjerenom onom momentu univerzalne svjetske povijesti u kojem je na djelu aktualizacija napredovanja.¹³

Ako takvo utemeljenje filozofije započinje s nekim pojedincem, racionalnost njegove volje dokazuje se time što njegovu filozofiju prihvaćaju mnogi, te ona postaje kulturom, načinom na koji ljudi razumijevaju svijet i tomu primjerenom etikom. Riječ je o jednom procesu transformacije filozofije koji je precizno historijski situiran: on započinje s klasičnom njemačkom filozofijom:¹⁴ „Prije klasične njemačke filozofije filozofija se poimala kao receptivna ili u najboljem slučaju sređujuća djelatnost, tj. poimala se kao spoznavanje mehanizma koji

Beograd 1983. Usp. i Paolo Spriano, *Storia di Torino operaia e socialista*, Einaudi, Torino 1972. te Angelo D'Orsi (ur.), *Antonio Gramsci. La nostra città futura*, Carocci, Roma, 2004.

¹² *Q*, str. 1485.

¹³ Isto.

¹⁴ Klasičnu njemačku filozofiju Gramsci ocjenjuje kao misao vlastitog vremena te uspostavlja paralelu između francuske revolucionarne prakse i njemačke revolucionarne (s nacionalno-liberalnim pokretima povezane) spekulacije (usp. *Q*, str. 1359.).

objektivno djeluje izvan čovjeka. Klasična njemačka filozofija uvela je pojam 'stvaralaštva' mišljenja, ali u idealističkom i spekulativnom smislu. Čini se da je samo filozofija prakse na osnovi klasičnog njemačkog idealizma izvela napredovanje u mišljenju, izbjegavši svaku tendenciju solipsizma...*Stvaralačko* valja dakle shvatiti u 'odnosnom' smislu mišljenja koje mijenja način osjećanja mnogih i stoga mijenja samu zbilju koju se ne može misliti bez tog mnoštva. Stvaralačko dakle u smislu što naučava kako nema neke po sebi postojeće 'zbiljnosti', po sebi i za sebe, nego ona postoji u povijesnom odnosu s ljudima koji ju mijenjaju¹⁵.

Gramscijevo poimanje filozofije ilustrira njegov pristup fenomenu narodne ili pučke filozofije. Postavivši pitanje kako narod razumije filozofiju, kako tu riječ shvaćaju tzv. obični ljudi, Gramsci rekonstruira pučko razumijevanje filozofije posredstvom analize načina na koji običan svijet koristi tu riječ. Tu možemo prepoznati tragove Gramscijeve intelektualne formacije: on je naime u Torinu nakon odlaska s rodne Sardinije studirao lingvistiku. „Filozofiju“, „filozofski“ ljudi koriste u talijanskom jeziku – što se dokazuje kako analizom narodnih poslovice tako i čitanjem književnih djela tzv. pučkog pripovijedanja, ali i pomoću kritičkih rječnika – u smislu: *ne odbaciti nešto u potpunosti*. Tu je implicitno sadržan poziv na rezignaciju i na strpljenje, ali sadržano je i još nešto, Gramsciju puno važnije: poziv na refleksiju, uvid u to da je ono što se događa u svojoj osnovi racionalno, te da se stoga na taj način, dakle racionalno, s time valja suočavati, usredotočujući se na vlastite racionalne moći i ne dopuštajući da se prepustimo nagonским i nasilnim impulsima. Riječ „filozofija“ u pučkim poslovicama upućuje na nadmašivanje životinjskih i elementarnih strasti kroz razumijevanje nužnosti – i takvo razumijevanje daje vlastitom činjenju neko svjesno usmjerenje.¹⁶

U tomu se prema Gramsciju krije zdrava srž općeg mnijenja i dobrog ukusa, koja zaslužuje da se razvija i da se jedinstveno i dosljedno oblikuje. Stoga ne bi trebalo razdvajati „znanstvenu filozofiju“ od „vulgarne“ i pučke filozofije. I tu se nameće bitan problem svakoga poimanja svijeta, svake filozofije koja postaje kulturnim gibanjem, tj. svake filozofije koja je rezultirala nekim praktičkim djelovanjem i

¹⁵ Q, str. 1485.-86.

¹⁶ Q, str. 1380.

proizvela neku volju, gdje je ona implicitno sadržana kao teorijska premisa, što se eksplicitno očituje u umjetnosti, pravu, privrednoj djelatnosti i općenito u svim individualnim i kolektivnim manifestacijama života. Problem se sastoji u tomu kako sačuvati idejno jedinstvo u cijelom društvenom bloku što ga ta „ideologija“¹⁷ učvršćuje i objedinjuje. Taj se problem može razriješiti tako što se intelektualno viši slojevi neće odvajati od nižih slojeva. Gramsci uočava kako – za razliku od Katoličke crkve (koja je uspješno održavala vezu između učenih i neukih) – imanentističke filozofije ne uspijevaju uspostaviti jedinstvo visokoga i niskoga, organsku povezanost intelektualaca s običnim ljudima.¹⁸ Slijedilo bi da je zadaća filozofije prakse uspostavljanje i održavanje žive veze s narodnim masama (danas bi se to reklo: filozofija se ne smije samozadovoljno ograničiti na neku svoju elitističku getoizaciju).

No, je li filozofija tek djelatnost profesionalnih filozofa ili za bavljenje filozofijom kvalificiranih osoba? Često se navodi Gramscijeva misao prema kojoj je svatko filozof. Preuzevši od Benedetto Crocea definiciju filozofa prema kojoj je „svaki čovjek filozof u trenutku kad razmišlja o posljednjim momentima vlastite egzistencije“ te da „jedino tzv. filozof to čini na intenzivniji i trajniji način“ pa je stoga „razlika između njega i običnog čovjeka kvantitativna a ne kvalitativna“,¹⁹ Gramsci formulira pojam *spontana filozofija*. Govoreći o potrebi razbijanja predrasude da je filozofija nešto teško zato što je ona djelatnost kojom se bavi određena kategorija učenjaka, a to su profesionalni filozofi, on naglašava kako bi „trebalo pokazati da su svi ljudi filozofi, pri

¹⁷ Pojam *ideologija* Gramsci ovdje osvještano koristi u afirmativnom smislu riječi, dakle kao cjelinu ideja koje dominiraju u nekoj društvenoj skupini (u konkretnom slučaju: u potlačenoj klasi koja se osvijestila i revolucionirala). O Gramscijevom afirmativnom poimanju ideologije kao cjeline povijesno produciranih ideja (ne, dakle, kao iskrivljene svijesti u smislu Marxove i Engelsove *Njemačke ideologije*) usp. Nicolao Merker, *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari 2010, str. 179.

¹⁸ *Q*, str. 1380.-81.

¹⁹ Na taj način Corrado Ocone u članku „Da Arte a Verità: breve dizionario crociano“ rezmiria Croceov inkluzivan pojam filozofa (<https://www.reset.it/articolo/da-Arte-a-verita-breve-dizionario-crociano-benedetto-croce>, posjećeno 4. 4. 2020.). Usp. i Girolamo Cotroneo, *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015.

čemu se moraju definirati ograničenja i značajke te 'spontane filozofije', tj. općeg mnijenja i religije²⁰. Spontana filozofija sastoji se od tri momenta: prvo, od samog jezika kao cjeline određenih sistematiziranih pojmova (a ne tek riječi lišenih sadržaja), drugo, od općeg mnijenja (zdravog razuma)²¹ i dobrog ukusa, te, treće, od pučke religije i cjelokupnog sistema vjerovanja, praznovjerja, stavova, načina na koji ljudi iz naroda motre i djeluju (što je veoma blisko onomu što se općenito naziva folklorom).²²

Gramscijevo poimanje jezika kao cjeline pojmova i ideja koji su determinirani pripadnošću nekoj društvenoj skupini što „dijeli isti način mišljenja i činjenja“, jer su ljudi konformisti u smislu nekog određenog konformizma²³ koji je određen time što pripadaju određenom kolektivitetu obilježenom specifičnim shvaćanjem svijeta, obilježeno je uvidom u to da su pojmovi proizvoljni povijesno nastali konstrukti, te će on – referirajući se na Russellovo djelo *Problemi filozofije* – naglasiti da pojmove sjevera i juga (kao ni bilo koje druge pojmove) nije proizveo „hipotetičan i melankoličan čovjek uopće“ nego su se oni oblikovali „sa stajališta kulturnih europskih klasa te su oni zahvaljujući njihovoj svjetskoj hegemoniji svugdje prihvaćeni“.²⁴

Takvo razumijevanje lingvističkih konvencija u izravnoj je opreci s koncepcijom jezičkih igara u Wittgensteinovom *Tractatusu*. Na tu je činjenicu posebnu pozornost obratio nobelovac Amartya K. Sen, kao što je poznato inače ekonomist, koji je na temelju raspoloživih informacija o bliskosti (i intelektualnoj i ljudskoj) značajnoga talijanskog ekonomista

²⁰ *Q*, str. 1063.

²¹ Pojam *sensu comune* (od lat. *sensus communis*) označava opće mnijenje i može se prevesti, ekvivalentno engleskom *common sense* kao *zdravi razum*, ali ne nužno u doslovnom značenju; samo se u njemačkom jeziku može jasno razlikovati *gesunder Menschenverstand* kao zdrava razuma od *gemeinwohl-orientiertes Denken* kao općeg mnijenja. Usp. Ernst Peter Fischer, *Kritik des Gesunden Menschenverstandes*, Berlin, Ullstein, 2002. te Robert Nehring, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010.

²² *Q*, str. 1375.

²³ *Q*, str. 1376.

²⁴ *Q*, str. 1420.

Piera Sraffa s Gramscijem te o Sraffinom višegodišnjem intenzivnom druženju s Ludwigom Wittgensteinom u Cambridgeu (koje je prekinuto 1946., što Wittgensteina nije spriječilo da mu u predgovoru prvom izdanju svojih *Filozofskih istraživanja* iskaže posebnu zahvalnost na kritikama koje su rezultirale „najplodonosnijim idejama sadržanima u ovom spisu“)²⁵ elaborirao hipotezu (koja se teško može egzaktno dokazati) da je prijelaz od *Tractatusa* k *Filozofskim istraživanjima* u tumačenju značenja i korištenja jezika uvjetovan ili bar bitno potaknut Wittgensteinovom razmjenom ideja sa Sraffom, te time indirektno i Gramscijevom koncepcijom lingvističkih konvencija.²⁶ Ta bi hipoteza važila ukoliko bi se moglo dokazati da je Gramsci prije zatvora već elaborirao spomenutu koncepciju, iako ju tada na bilo koji način nije javno prezentirao, ali je tu koncepciju, možda, izložio Sraffi. U svakom slučaju, Sen zaključuje – i to nije hipoteza – da je u „prijelazu od ranog ka kasnom Wittgensteinu evidentna 'povezanost s Gramscijem', iako bi bila potrebna daljnja istraživanja, ako su ikako ona moguća, da bi se odredio Straffin i Gramscijev doprinos idejama koje je porodilo njihov zajednički intelektualni krug“.²⁷

Za razliku od Crocea koji diferenciju stručne filozofije i filozofije običnih ljudi drži puko kvantitativnom, Gramsci vrši njihovu *kvalitativno* razlikovanje. Svi ljudi su, doduše, filozofi, jer nema nijednoga normalnog i mentalno zdravog čovjeka koji ne sudjeluje – makar i neosvješteno – u stanovitom shvaćanju svijeta i jer je svaki govor nekakva filozofija, ali iz uvida u to nužno je učiniti daljnji korak, dospjeti do momenta kritike i osvještavanja. I tu on postavlja jedno retoričko pitanje: „Treba li dati prednost nepovezanom i slučajnom 'mišljenju' bez svijesti, dati prednost 'sudjelovanju' u shvaćanju svijeta koje je 'nametnuto' izvana, koje je

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1958, str. X.

²⁶ Amartya K. Sen, „Sraffa, Wittgenstein e Gramsci“, u: Giuseppe Vacca, Giancarlo Schiru (ur.), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, Il Mulino, Bologna 2007, str. 23. – 53. Definitivno, Sen spada među one ne tako brojne istraživače u polju ekonomije koji praktički dokazuju nužnost filozofijskog utemeljenja metodologije znanstvenog istraživanja.

²⁷ Isto, str. 45. Na razliku Wittgensteinovih *Filozofskih istraživanja* u odnosu na *Tractatus logico-philosophicus* među ostalima se referira i Jürgen Habermas. Usp. *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd 2002, str. 121.

nametnula neka društvena skupina (a ona obuhvaća raspon od vlastitog sela do vlastite pokrajine, ona može dolaziti od župnika ili od patrijarhalnog starca čija se 'mudrost' drži zakonom, ili od ženice koja se bavi vraćanjem ili od malog intelektualca koji nije primijetio vlastitu glupost i svoju nemoć da djeluje) ili pak prednost treba dati oblikovanju vlastitog osvještenog i kritičkog pogleda na svijet te u povezanosti s takvim neprestanim naporom vlastitog uma izabrati vlastiti svijet djelovanja, aktivno sudjelovati u izgradnji opće povijesti?²⁸

Nužno je, nadalje, uočiti vezu između religije, općeg mnijenja i filozofije: iako se religija i opće mnijenje ne podudaraju, jer je religija element nepovezanoga općeg mnijenja (koje je sa svoje strane produkt povijesnog procesa), dok filozofija predstavlja kritiku religije i kritiku zdravog razuma (koji je „kaotičan skup razdvojenih koncepcija u kojemu se može naći sve što se želi“²⁹), te se u tom smislu ona podudara s „dobrim ukusom“.

Gramsci uočava karakter nekritičkog i inkohherentnog (slučajnog i nedosljednog) pogleda na svijet. Oni koji posjeduju takav pogled na svijet mogu istodobno pripadati različitim tipovima ljudi iz mase, pa se tako njihova individualna osobnost formira i na bizarne načine: „U njoj se sreću elementi pećinskih ljudi i načela najmodernije i najnaprednije znanosti, grubo lokalističke predrasude svih minulih historijskih razdoblja susreću se sa slutnjama jedne filozofije budućnosti koja će obilježavati globalno ujedinjen ljudski rod. Stoga kritika vlastitog pogleda na svijet znači da se on učini jedinstvenim i dosljednim te da se uzdigne na razinu najnaprednije svjetske misli. Znači stoga i kritiku cjelokupne dosadašnje filozofije ukoliko su u njoj zaostale stratifikacije učvršćene u pučkoj filozofiji“.³⁰

Gramsciju je u odlučujućoj mjeri stalo do ukidanja „spontane filozofije“ i do njezina uzdizanja na razinu kritičkog mišljenja, oslobođenoga od predrasuda i od inkonzistentnosti. Filozofija treba postati ideologija (naravno, u već naznačenom afirmativnom smislu riječi), „pučka vjerovanja“ se na temelju filozofije oslobodene od svih

²⁸ *Q*, str. 1063.

²⁹ *Q*, str. 1398-99.

³⁰ *Q*, str. 1376.

elemenata jednostrane i fanatične ideologije (ovdje se ideologija razumije u negativnom značenju!) preobražavaju u „materijalne sile“, kako bi se iz „carstva nužnosti“ dospjelo u „carstvo slobode“.³¹ Asocijacije na Marxove formulacije (od onih u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* pa nadalje) su ovdje očigledne, a tomu valja dodati i izričita Gramscijeva referiranja na Marxa. Govoreći o tomu da Marxu nije stalo do usredotočivanja na sadržajnu vrijednost općeg mnijenja, već se on usredotočuje na njegovu ulogu u stvaranju normi ponašanja, Gramsci ističe potrebu stvaranja novoga općeg mnijenja, nove kulture i nove filozofije koja će se „ukorijeniti u svijesti naroda s jednakom snagom i obvezatnošću s kojom su bila ukorijenjena tradicionalna vjerovanja“.³²

Što to, međutim, znači za samu filozofiju u klasičnom smislu riječi? Referirajući se na Crocea, Gramsci tu postavlja niz retoričkih pitanja, kao što su ova: „Predstavlja li za neku filozofiju snagu ili slabost što se iz ograničenosti na uske intelektualne krugove proširila među široke mase?... Kakvo je značenje činjenice što se neko shvaćanje svijeta...širi i ukorjenjuje te stalno obnavlja i stječe novi intelektualni sjaj?“, da bi zaključio: „Ne vidi se da upravo filozofija prakse predstavlja veliku reformu modernih vremena, da ona dovodi do intelektualne i moralne reforme koja na nacionalnom planu uspostavlja ono što liberalizam nije uspio napraviti osim za ograničene slojeve stanovništva“.³³ A to što „filozofija prakse“ uspijeva, uvjeren je Gramsci, sastoji se u oslobađanju od tradicionalnih vjerovanja, od predrasuda i drugih slabosti „spontane filozofije“.

I tu dospijevamo do središnjeg momenta Gramscijeve filozofijske relevantnosti: do njegove *teorije hegemonije*. Prema (vrlo solidno argumentiranom) sudu američkog istraživača njegove misli Benedetta Fontane³⁴, „Gramscijev pojam hegemonije rekapitulira i sintetizira vječni prijepor u zapadnom mišljenju između filozofije i retorike, spoznaje i politike, dijalektike i moći. Te dihotomije dolaze do izražaja u

³¹ *Q*, str. 471.

³² *Q*, str. 1400.

³³ *Q*, str. 1292.

³⁴ Najznačajnije je djelo ovog nastavnika na New York City Collegeu *Hegemony and Power: On the Relation Between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

platonovskoj kritici sofista poput Gorgije, Protagore i Trazimaha. Platon je pokušao uništiti racionalne i teorijske temelje retorike da bi uspostavio nadmoć filozofije nad politikom, dijalektičkog diskursa nad retoričkim...Ova antinomija svojstvena je Gramscijevoj hegemoniji, koja predstavlja pokušaj pomirenja instance filozofije sa zahtjevima političkog djelovanja.³⁵

Argumentacijski održiva srž Fontaninog tumačenja Gramscijevog pojma hegemonije kao uspostavljanja primata retorike nad dijalektikom sastoji se upravo u Gramscijevom već navedenom zahtjevu da se filozofija preobrazi u ideologiju, kao pokretačku snagu mijenjanja zatečenih okolnosti (što je u bitnoj mjeri motivirano onim znamenitim zahtjevom koji je formuliran u 11. Marxovoj tezi o Feuerbachu). U tom smislu možda je najindikativnija jedna Gramscijeva – sa stajališta akademske filozofije, bar na prvi pogled, skandalozna – definicija *pravog filozofa* koja glasi: „Zbiljski filozof jest političar, i ne može biti ništa drugo doli to, tj. djelatan čovjek koji mijenja okolinu, a pod okolinom se podrazumijeva cjelina odnosa koji oblikuju društveno-političku zbiljnost.“³⁶ Utoliko se pred filozofiju (dakako, ne pred filozofiju kao takvu, nego onu koju Gramsci imenuje filozofijom prakse) postavlja zadaća da ona bude u funkciji uspostavljanja hegemonije.

No, što je to hegemonija? Hegemonija znači da se jedna društvena skupina (a to je u vokabularu Gramscijevih *Bilježnica* oznaka za klasu) izborila za vodstvo nad savezničkim skupinama te da je ujedno i uspostavila dominaciju nad antagonističkim skupinama. U tom smislu hegemonija je suprotna diktaturi jer se tu pomoću uvjeravanja gradi konsensus, umjesto da se dominira pomoću prinude.³⁷ Hegemonija ima dva aspekta. Ona je socijalno-ekonomijsko-politička neprinudna

³⁵ Benedetto Fontana, „Il filosofo democratico: la retorica come egemonia“, u: *Studi gramsciani*, nav. djelo, str. 241. Fontana nije jedini filozof talijanskog podrijetla koji je usmjeren na rehabilitaciju važnosti retorike (koja je inače svoju dominaciju zadobila u razdoblju kada je latinski jezik istisnuo grčki kao glavni ili privilegirani filozofijski jezik) u odnosu na dijalektiku. Na tom se planu posebno istaknuo njemački filozof talijanske provenijencije Ernesto Grassi (usp. Lino Veljak, „Rehabilitierung der lateinischen und humanistischen Tradition“, *Synthesis Philosophica*, 13/1992, str. 885.-892.).

³⁶ *Q*, str. 1345.

³⁷ *Q*, str. 2010-11.

dominacija jedne klase (iako u određenim okolnostima nije isključena kombinacija uvjeravanja s momentima prisile)³⁸, ali hegemonijska dominacija nije moguća bez duhovne ili kulturne nadmoći, čime jedna u ideologiju (u navedenom pozitivnom ili afirmativnom smislu riječi) transformirana filozofija uspostavlja hegemoniju u određenom historijskom vremenu i prostoru.

Dva izvoda mogu ilustrirati smjer Gramscijeve elaboracije uloge filozofije u izgradnji hegemonije, ali ujedno upućuju na bit njegove teorije hegemonije, te zaslužuju opsežnije navođenje. Prvi od njih glasi: „Svaka kultura ima svoj spekulativni ili religijski moment koji se podudara s razdobljem kompletne hegemonije one društvene skupine koja ga on izražava i koja se možda i podudara s momentom u kojem se zbiljska hegemonija temeljito raspada na molekule, ali se sistem mišljenja upravo zbog toga (kako bi reagirao na to raspadanje) dogmatski učvršćuje i postaje transcendentnom 'vjerom': stoga se zapaža kako je svaka tzv. dekadentna epoha (u kojoj se zbiva rastakanje starog svijeta) obilježena rafiniranim i visoko 'spekulativnim' mišljenjem. Zato kritika mora objasniti spekulaciju u njezinim zbiljskim temeljima političke ideologije, sredstva političke akcije; ali sama kritika imat će svoju spekulativnu fazu koja će označiti njezin vrhunac. Pitanje je sljedeće: je li taj vrhunac početak nove povijesne faze u kojoj će se nužnost organski stopiti sa slobodom, te one više neće predstavljati društvena protuslovlja, te će sama dijalektika postati idealnom dijalektikom pojmova i neće više biti dijalektika povijesnih snaga.“³⁹ Ona prethodno navedena „skandalozna“ definicija pravog filozofa kao „političara“ zadobiva u svjetlosti ove upravo citirane formulacije jasnije značenje: tu postaje razvidnim kako Gramsci ne razumije transformaciju filozofije u ideologiju u smislu bilo kakvog rastvaranja filozofije u prakticizmu i politici (politici u vulgarnom smislu riječi dnevne politike i politikantstva). Naprotiv, pretvaranje

³⁸ Usp. *Q.*, npr. str. 1636-38. Jedna od karakterističnih Gramscijevih formulacija ovoga prvog aspekta hegemonije glasi: „Hegemonija pretpostavlja da se vodi računa o interesima i tendencijama skupina nad kojima se ona provodi, da se uspostavlja stanovita ravnoteža, tj. da hegemonijska grupacija čini žrtve u ekonomijsko-korporativnom poretku, ali se ta žrtvovanja ne smiju odnositi na ono bitno“ (*Q.*, str. 461.).

³⁹ *Q.*, str. 1481.-82.

filozofije u instrument praktičke akcije implicira (ako ne i pretpostavlja) uzdizanje spekulativne filozofije do njezinih maksimalnih dometa. Filozofija se ne nadomješta praktičkom djelatnošću, već se ona razvija, u organskom jedinstvu sa zbiljskim naporima na mijenjanju svijeta, da bi se tom preobražavalačkom praksom dokazivala zbiljnost i istinitost filozofijskog mišljenja.

Drugi je izvod ilustrativnije naravi s obzirom na ulogu filozofije u uspostavljanju hegemonije, ali i s obzirom na jednu – za Gramscijevu teoriju hegemonije bitnu – dimenziju borbe za hegemoniju ili borbe oko uspostavljanja i održavanja hegemonije: „Filozofija prakse...je toliko snažna i toliko obiluje novim istinama da se njima stari svijet utječe kako bi svom arsenalu dodao najmodernija i najefikasnija oružja. To znači da filozofija prakse počinje vršiti hegemoniju nad tradicionalnom kulturom, ali ova, još uvijek snažna te u prvom redu rafiniranija i ulizivačkija, pokušava reagirati poput poražene Grčke, kako bi na kraju pobijedila neotesana rimskog pobjednika.“⁴⁰ Obnovljena filozofija prakse (što za Gramscija znači: *mišljenje na Marxovu tragu* oslobođeno kako od naslaga tzv. pozitivističkog marksizma Druge internacionale, tako i od – u perspektivi dogmatske – materijalističke metafizike Treće internacionale, koju reprezentira Buharin⁴¹, a koju će do svoje konačne kanonizacije dovesti Staljin), filozofija na temelju koje proletarijat započinje proces uspostavljanja novoga poretka) posjeduje „tendencijski hegemonijska obilježja“, a hegemoniju filozofije prakse obilježavat će „pomirenje, pučke kulture i eksperimentalne znanosti s takvim

⁴⁰ *Q*, str. 1434.-35.

⁴¹ Gramsci u svojim *Bilježnicama* posvećuje značajan prostor kritici Buharinove koncepcije marksizma (koja je u prvom desetljeću nakon Oktobarske revolucije predstavljala ortodokсну verziju sovjetskog marksizma), a osnovni smjer te kritike može ilustrirati zaključak prema kojemu Buharin „zbiljski kapitulira pred zdravim razumom i vulgarnim mišljenjem, jer problem nije postavio na teorijski precizan način te je stoga praktički razoružan i nemoćan“ (*Q*, str. 1426.). U toj kritici možemo vidjeti i Gramscijevu anticipativnu negaciju Staljinove varijante marksizma-lenjinizma, koju će Staljin objelodaniti tek 1938. u *Kratkom kursu historije SKP(b)*, dakle godinu dana nakon Gramscijeve smrti (usp. Lino Veljak, *Marksizam i teorija odraza*, Naprijed, Zagreb 1979., str. 159. i dalje).

shvaćanjem svijeta koje neće biti ni grubi pozitivizam, ni usiljeni aktualizam, niti knjiški tomizam.“⁴²

Ukratko, nadmoćna filozofija koju prihvaćaju široke mase i na temelju koje se uspostavlja konsenzus o poželjnim oblicima društvenog života predstavlja ključan moment hegemonije. Potlačene klase nemaju perspektivu oslobođanja od svojega inferiorna ekonomijskog i društvenog položaja ukoliko su duhovno zarobljene u pučkim predrasudama i ideologijama vladajućih slojeva, ali ni ukoliko su opskrbljene ideologijom koja je u intelektualnom i kulturnom pogledu nedorasla najvišim dometima građanske kulture. Stoga je Gramscijeva paralelna (i kompatibilna) kritika Crocea (kao vodećega talijanskog liberalnog filozofa 20. stoljeća) i Buharina (kao vodećeg ideologa rane faze Kominterne) organski dio oblikovanja njegove dugoročne strategije borbe za hegemoniju.⁴³

I upravo na tim pretpostavkama izgrađena Gramscijeva teorija hegemonije čini ono što ovoga talijanskog revolucionara čini aktualnim misliocem, te je ona izrazito relevantna za socijalnu filozofiju i filozofiju politike i na početku 21. stoljeća. O toj relevantnosti rječito govore brojna recentna djela objavljena diljem svijeta.⁴⁴

No, možda još više od svih tih studija i monografija navedenu ocjenu može potkrijepiti recepcija Gramscijeve teorije hegemonije na desnici. Fenomen „desnog gramšizma“ upućuje na potencijale te teorije.

⁴² Q, str. 1249.

⁴³ Usp. Lino Veljak, *Raspuća epohe*, Biblioteka Pitanja, Zagreb 1990, posebno str. 168.-69.

⁴⁴ Među ostalima to su: Dante Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1990.; Stephen Gill (ur.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.; Kate Crehan, *Gramsci, Culture, and Anthropology*, University of California Press, Berkeley 2002.; Michele Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica agli usi di Gramsci nel mondo*, Odoya, Bologna 2011.; Iris Dzudzek, Caren Kunze, Joscha Wullweber (ur.), *Diskurs und Hegemonie: Gesellschaftskritische Perspektiven*, Transcript, Bielefeld 2012.; George Hoare, Nathan Sperber, *Introduction à Antonio Gramsci*, La Découverte «Repères», Paris 2013; Benjamin Opratko, *Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2017.; Perry Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Verso, London 2017. (to je treće, znatno prošireno, izdanje ove knjige objavljene 1990.).

Vrijedi tu spomenuti Istraživačku skupinu za europsku civilizaciju (GRECE), poznatiju pod imenom *nova desnica*, koju su u Francuskoj 1968. formirali Alain De Benoist, Guillaume De Faye i Dominique Venner. To društvo sebe razumije kao filozofijsku školu (a teško bi se mogla osporiti legitimnost takvog samorazumijevanja). Njihova koncepcija *metapolitike*⁴⁵ zasniva se na primatu kulture nad politikom te uspostavljanje takvog primata drže pretpostavkom revolucije (dakako, revolucija kojoj streme ima desni predznak, dakle riječ je o „konzervativnoj revoluciji“ u značenju što ga je taj pojam zadobio u Vajmarskoj Njemačkoj ili u – uobičajenijem – značenju kontrarevolucije). Gramscijeva koncepcija hegemonije uzima se tu kao model teorijske elaboracije i praktičke akcije.⁴⁶

⁴⁵ Pojam *metapolitika* zanimljive je provenijencije. Definiciju tog pojma po prvi puta srećemo 1797. kada francuski konzervativni mislilac Joseph De Maistre objašnjava riječ *metapolitika* kao novi izraz kojim se označava metafizika politike (Joseph De Maistre, *Considérations sur la France, suivie de l'Essai sur le principe générateur des constitutions*, éd. Complexe, Bruxelles 2006, str. 227.). U 20. stoljeću metapolitiku su elaborirali mislioci poput Badioua te Rancièrea (usp. npr. Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, London-New York 2005.), i to u značajnoj mjeri upravo na Gramscijevom tragu (premda najčešće ne i pod izravnim utjecajem Gramscijeve teorije) ili bar na tragu Gramscijeve temeljne motivacije. No, zahvaljujući teoretičarima francuske nove desnice vrijednosna se konotacija pojma „vraća svojim izvorima“, tako da ovaj pojam danas koriste kako autori poput Badioua ili Rancièrea, tako i desničari. Koncepciju metapolitike u okviru francuske nove desnice posebice je razvio najradikalniji autor iz tog kruga Guillaume De Faye (usp. *L'Archéofuturisme*, L'Encre, Paris 1998.). Općenito o problematici metapolitike usp. Carlo Gambescia, *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Edizioni Il Foglio Letterario, Piombino 2009. te Jacques Marlaud, *Interpellations. Questionnements métapolitiques*, Dualpha, Paris 2004, str. 121-139.

⁴⁶ Usp. Pierre-Andre Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique*, Éditions Descartes et Cie, Paris 1994., Rodrigo Agulló, *Disidencia Perfecta: La Nueva Derecha y la batalla de las ideas*, Altera, Barcelona - Madrid 2011. te Anne-Marie Duranton-Crabol, „Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE)“, u: Jacques Julliard i Michel Winock (ur.), *Dictionnaire des intellectuels français: les personnes, les lieux, les moments*, Le Seuil, Paris 2009., str. 674-675. a sažeti prikaz novodesničarske primjene pojma hegemonije dostupan je na <https://www.diggitmagazine.com/wiki/metapolitics>, posjećeno 8.4.2020. Kod nas je o novoj desnici pisao njezin istaknuti sljedbenik Tomislav Sunić (usp.

Ta se koncepcija proširila diljem Europe, a do prijelaza iz čiste teorije u praksu dolazi najprije zahvaljujući Nacionalnoj fronti Marine Le Pen, čiji su teoretičari – kako je to formulirao talijanski sociolog Nicolò Migheli – proučili Gramscija i razumjeli ga; istodobno su Gramscija i proučili i shvatili teoretičari neoliberalizma, dodaje drugi talijanski sociolog Luciano Gallino.⁴⁷

Recepcija Gramscijeve teorije hegemonije u američkom neokonzervativizmu zaslužuje podjednaku pozornost. Prvobitna strahovanja od „marksističke kulturne ofenzive“ zasnovane na Gramscijevom konceptu hegemonije, koja bi mogla dovesti do toga da marksisti stvore kulturne vrijednosti koje će dominirati u zemlji, nadomještena su preuzimanjem Gramscijeva modela borbe za hegemoniju, kako to među ostalima demonstrira vodeći neokonzervativac Patrick Buchanan.⁴⁸ Sa svojim suborcima iz konzervativnog krila Republikanske stranke, nekoć politički bliskima Georgu W. Bushu, te konzervativnim (nekad se to nazivalo: *reakcionarnim*) pripadnicima američke akademske zajednice, on je razvio slojevitu strategiju uspostavljanja kulturne hegemonije u duhu „tradicionalnih američkih vrijednosti“.

Na taj je način Gramsci svojom teorijom hegemonije ponudio, naravno bez vlastite krivnje, moćno teorijsko oruđe snagama koje su izravno suprotstavljene vizijama za koje se ovaj mislilac i praktički akter povijesti zalagao. Istodobno, međutim, koncepcija koju je Gramsci oblikovao svojom teorijom hegemonije i nadalje nailazi na plodno tlo među onima koji sanjaju bolji i humaniji svijet. Ukratko, borba za hegemoniju se nastavlja a njezin je ishod neizvjestan.

Europska nova desnica, Hasanbegović, Zagreb 2009; to je prijevod djela koje je objavljeno na engleskom još 1990. pod naslovom *Protiv demokracije i jednakosti*; identičan je i naslov španjolskog prijevoda).

⁴⁷ <https://www.globalist.it/world/2016/05/08/le-pen-vince-perche-ha-capito-gramsci-82328.html>, posjećeno 9. 4. 2020.

⁴⁸ Usp. Patrick Buchanan, *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, St. Martin's Press, New York 2002, posebno str. 76.-78.

LITERATURA

- Agulló, R., *Disidencia Perfecta: La Nueva Derecha y la batalla de las ideas*, Altera, Barcelona - Madrid 2011.
- Anderson, P., *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Verso, London 2017.
- Badiou, A., *Metapolitics*, Verso, London-New York 2005.
- Borg, C./Buttigieg, J. A./ Mayo P. (ur.), *Gramsci and Education*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002.
- Buchanan, P., *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, St. Martin's Press, New York 2002.
- Cotroneo, G., *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015.
- Crehan, K., *Gramsci, Culture, and Anthropology*, University of California Press, Berkeley 2002.
- De Faye, G., *L'Archéofuturisme*, L'Encre, Paris 1998.
- De Maistre, J., *Considérations sur la France, suivi de l'Essai sur le principe générateur des constitutions*, éd. Complexe, Bruxelles 2006.
- D'Orsi, A. (ur.), *Antonio Gramsci. La nostra città futura*, Carocci, Roma, 2004.
- Duranton-Crabol, A.-M. „Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE)“, u: Julliard, J., i Winock, M. (ur.), *Dictionnaire des intellectuels français: les personnes, les lieux, les moments*, Le Seuil, Paris 2009., str. 674-675.
- Dzudzek, I., Kunze, C., Wullweber, J. (ur.), *Diskurs und Hegemonie: Gesellschaftskritische Perspektiven*, Transcript, Bielefeld 2012.
- Filippini, M., *Gramsci globale. Guida pratica agli usi di Gramsci nel mondo*, Odoja, Bologna 2011.
- Fischer, E. P., *Kritik des Gesunden Menschenverstandes*, Berlin, Ullstein, 2002.
- Fontana, B., *Hegemony and Power: On the Relation Between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Fontana, B., „Il filosofo democratico: la retorica come egemonia“, u: Giuseppe Vacca, Giancarlo Schiru (ur.), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Gambescia, C., *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Edizioni Il Foglio Letterario, Piombino 2009.
- Germino, D., *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1990.
- Gill, S. (ur.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, I-IV, (ur. Gerratana, V.), Einaudi, Torino 1975.
- Gramsci, A., *Pisma iz zatvora*, Državno izdavačko poduzeće Hrvatske, Zagreb 1951.
- Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Gramsci, A., *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, Naprijed, Zagreb 1958.
- Gramsci, A., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Gramsci, A., *Marxismo e la letteratura*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Gramsci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Gramsci, A., *Passato e presente*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Gramsci, A., *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino 1972.
- Gramsci, A., *Prison Notebooks*, I-III, Columbia University Press, New York 2011.
- Gramši, A., *Problemi revolucije: intelektualci i revolucija*, BIGZ, Beograd 1973.
- Gramši, A., *O državi*, Radnička štampa, Beograd 1979.
- Grlić, D., *Leksikon filozofa*, Naprijed, Zagreb 1982.
- Habermas, J., *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd 2002.
- Hoare, G., Sperber, N., *Introduction à Antonio Gramsci*, La Découverte «Repères», Paris 2013.
- Hrvatska opća enciklopedija*, sv. 4. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2002.
- Marlaud, J., *Interpellations. Questionnements métapolitiques*, Dualpha, Paris 2004.
- Merker, N., *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Nehring, R., *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinnsinn – der Sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010.
- Ocone, C. „Da Arte a Verità: breve dizionario crociano“, <https://www.reset.it/articolo/da-Arte-a-verita-breve-dizionario-crociano-benedetto-croce>, posjećeno 4. 4. 2020.
- Opratko, B., *Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Verlag Westfälisches Dampfboot. Münster 2017.
- Sen, A. K., „Sraffa, Wittgenstein e Gramsci“, u: Giuseppe Vacca, Giancarlo Schiru (ur.), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, Il Mulino, Bologna 2007, str. 23–53.

- Spriano, P., *Storia di Torino operaia e socialista*, Einaudi, Torino 1972.
- Sunić, T., *Europska nova desnica*, Hasanbegović, Zagreb 2009.
- Taguieff, P.-A., *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique*, Éditions Descartes et Cie, Paris 1994.
- Veljak, L., *Horizont metafizike*, HFD, Zagreb 1988.
- Veljak, L., „Misaoni razvitak Antonija Gramscija“, *Filozofska istraživanja*, 4-5/1981, str. 85-97.
- Veljak, L., *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, Studentski izdavački centar, Beograd 1983.
- Veljak, L., „Rehabilitierung der lateinischen und humanistischen Tradition“, *Synthesis Philosophica*, 13/1992, str. 885-892.
- Veljak, L., *Markizam i teorija odraza*, Naprijed, Zagreb 1979.
- Veljak, L., *Raspuća epohe*, Biblioteka Pitanja, Zagreb 1990.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1958.

Web-stranice

- <https://www.britannica.com/biography/Antonio-Gramsci>
- https://sr.wikipedia.org/sr-el/Antonio_Gramši
- https://sh.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci
- https://hr.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci
- https://en.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci
- https://ru.wikipedia.org/wiki/Gramši,_Antonio
- https://es.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci
- https://it.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci
- <http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gramsci/>
- http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gramsci_Enciclopedia-machiavelliana/
- <https://www.diggitmagazine.com/wiki/metapolitics>
- <https://www.globalist.it/world/2016/05/08/le-pen-vince-perche-ha-capito-gramsci-82328.html>

LINO VELJAK

University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Croatia

ANTONIO GRAMSCI AS PHILOSOPHER

Abstract: This article presents and evaluates the philosophical dimension of Antonio Gramsci's work. Overcoming the "spontaneous philosophy" is possible only by establishing the organic unity of a superior philosophy of practice with common sense. Such a unity produces the fundamental assumption for cultural hegemony, thereby presents also the basis for the revolutionary change of the world.

Keywords: Antonio Gramsci, philosophy, ideology, hegemony, power, revolution

ANTONIO GRAMSCI ALS PHILOSOPH

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz wird die philosophischen Dimension des Werks Antonio Gramscis dargestellt und valorisiert. Die Überwindung der „spontanen Philosophie“ ist nur durch die organischen Einheit einer übermächtigen Philosophie der Praxis mit dem gemeinwohl-orientierten Denken möglich. Solche Einheit produziert die grundlegende Vorsetzung für kulturellen Hegemonie der unterdrückten Klasse und damit stellt auch die Base für die revolutionären Veränderung der Welt dar.

Schlüsselwörter: Antonio Gramsci, Philosophie, Ideologie, Hegemonie, Macht, Revolution

Primljeno: 10.4.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 141.8 Pannekoek A.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.27-63>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LEV KREFT¹

Univerzitet u Ljubljani, Filozofski fakultet, Slovenija

KAKO JE PANEKUK TRI PUTA POSTAO OTPADNIK

Sažetak: Cilj istraživanja bio je proučavanje Panekukove delatnosti i tekstova kao izvora obaveštenja o kretanju kroz istoriju revolucionarnog pokreta i marksističke teorije. U ovom članku to je kretanje svedeno na tri raskola: između revizionizma i ortodoksije, između reformizma i revolucije, i između državnog komunizma i komunizma saveta. Time smo ostavili sa strane prvi sukob između anarhizma i Marksa odnosno marksizma, jer su anarhisti prvi isključeni, pa taj raskol Panekuk nije obilato komentirao. Zaključak je da raskol između državnog komunizma i komunizma saveta jeste izgubljena karika podele na zapadni i istočni marksizam koja izvire iz sukoba oko strategije i taktike u komunističkoj Internacionali (1920-1922) sve dok se nije u *Levičarstvu – Dečjoj bolesti komunizma* učvrstio Lenjinov strateški i taktički pravac protiv svih koji su se protivili parlamentarnoj i sindikalnoj strategiji kao jedinom komunističkom revolucionarnom angažmanu. Panekuk se protivio tom ishodu sav svoj preostali teoretski i aktivistički život. Najvišu moguću tačku razumevanja sa svoje tačke gledišta postigao je u knjigama *Lenjin kao filozof* (1938) i *Radnički saveti* (1941-1947). Kada je na kraju uspostavio kontakt sa grupom Socijalizam ili varvarstvo Kornelijusa Kastorijadisa i Kloda Lefora 1953. godine, objasnio je svoje gledište novim generacijama revolucionara i marksističkih teoretičara kroz dopisivanje sa Kornelisuom Kastorijadisom. Konflikt i njegove razorne posledice daleko su od toga da pripadaju prošlosti. U naše vreme, označeno sa raznih strana kao prelazak u postkapitalizam, on se javlja ponovo, ovaj put na globalnoj razini.

Ključne reči: Anton Panekuk, zapadni marksizam, radnički saveti, nova klasa, Lenjinov vulgarni materijalizam

Najveći deo korpusa zvanog marksizam sastoji se od igre citata. Ne radi se tu o interpretacionom cepidlačenju (makar ga obilato nalazili u celokupnoj istoriji marksizma) već o presađivanju kose proizvedene u

¹ E-mail adresa autora: lev.kreft@ff.uni-lj.si

teorijama na ćelavu glavu revolucionarne prakse u nadi da će se bar tu i tamo jedna od dlaka prihvatiti. Na početku, u Prvoj internacionali, o marksizmu se još ne može govoriti na neki ubedljiv način, jer su Marks i Engels sami bili arbitri o vlastitim idejama i usmerenjima, a prva je Internacionala (1864-1876. odnosno 1881.) bila scena sukoba između više doktrina i strategija radničkog objedinjavanja: komunizma Marksa i Engelsa, bakunjinovskog anarhizma, blankizma, prudonizma, a u Nemačkoj i sa lasalovcima. Glavna dva aktera, Bakunjin i Marks, nisu bili sposobni da povuku značajniju većinu na svoju stranu niti su mogli da održe savezništvo, te se zbog toga savez raspao na dva dela. Iza tih događaja neprestano je strujala korespondencija između Marksa i Engelsa sa Vilhelmom Libknehtom, Zorgeom, Dicgenom, Beblom i drugim nemačkim drugovima. U toj korespondenciji se korak po korak stvarao „marksizam“, da bi se nadovezivanje između marksistićke teorije i revolucionarne prakse desilo tek u Drugoj internacionali (1889 – 1916). I ta je Internacionala bila polje sukoba, ne manje intenzivnih i destruktivnih kao u Prvoj internacionali, samo što su se razmimoilaženja sada izražavala u sukobima između suprotstavljenih marksistićkih ortodoksija revizija marksizma. I ta je Internacionala propala, i to na sudbonosniji način od prve jer je sve do početka prvog svetskog rata obećavala da će sprećiti rat, da bi onda stala zajedno sa svim drugim šovinistima u prve redove militarizma. Malo je bilo izuzetaka: Lenjinovi boljševici, Tucovićeva srpska socijalna demokratija, deo bugarske stranke, pa i Karl Libkneht, Klara Cetkin i Roza Luksemburg. I, ne zaboravilo se, protiv rata se izjasnio i „revizionist“ Edvard Bernštajn. Parlamentarnim glasanjem poslata je poruka „moji su mi buržuiji blići od stranog radništva“ koja je znaćila da je Druga internacionala proglašena poraženom stranom već na samom početku svetskog sukoba. Katastrofa se odvila tokom rata i odmah posle njega. Pokret koji je pre rata izgledao opasno jak, posebno u Nemačkoj, raspao se na drugu, drugu i po, pa treću, samo malo kasnije i na ćetvrtu Internacionalu...sve do kraja svih internacionala. Time nije nestala samo internacionalna solidarnost radništva. Raspala se veza između marksistićke teorije i revolucionarne prakse. Razdoblje formiranja marksistićkih ortodoksija, katastrofe proleterskog internacionalizma i kraja povezanosti između

revolucionarne teorije i prakse jeste doba kojem pripada Anton Panekuk (1873 – 1960).

GDE JE ANTONU PANEKUKU MESTO?

Izvori istorije marksizma Panekuka ili ne spominju ili se pojavljuje kao pristalica „komunizma saveta“. Ako su oznake za koju rečenicu produžene, okarakterisan je kao adresat Lenjinove kritike dečje bolesti levičarstva. Odakle potiskivanje na marginu i potpuno nestajanje ličnosti koja je za vreme života imala vidljivo mesto i priznatu misaonu težinu? Zašto potiskivanje autora koji je objedinjavao ulogu vrhunskog astrofizičara sa angažmanom komunista i teorijskom delatnošću marksiste? Zbog unutrašnje logike marksizma na prvom mestu je – nemogućnost prisvajanja. U istorijsko materijalističkoj istoriji marksizma, kakve još nema, glavnu bi ulogu imala tačka centralne moći koju drži ortodoksija. Radi se o odnosima institucionalizovane moći čije linije određuju šta važi za marksizam, da bi se u odnosu na njih onda odredile i pozicije revizionizma, reformizma, dečjih bolesti, renegatstva, izdajstva i sličnih centrifugalnih pojava. Zbog logike koja se ispoljava kroz istoriju marksizma za savremenu naraciju te istorije potrebno je polaziti od identifikacije centara moći umesto od traženja pravilne interpretacije.

BIOGRAFIJA

Antonie – Anton Panekuk rodio se 1871. godine u holandskom Vasenu. Astronomija ga je odmalena privlačila. Članak o promenljivosti zvezde Severnjače objavio je pre nego se upisao na studije matematike i fizike u Lejdenu, da bi se kasnije posvetio raspoređenosti zvezda u našoj galaksiji (Mlečnom putu), čime u Holandiji počinje shvatanje astrofizike kao samostalne nauke. Nekoliko godina posle završetka studija zaposlio se u lejdenskom opservatoriju i tamo dovršio doktorsku disertaciju. Već i onako u zategnutim odnosima sa konzervativnom naučnom okolinom zbog inovativnog stava u astronomiji, dodao je i skandaloznu poslednju kap kada ga je čitanje *Jednakosti* Edvarda Belamija (Belami, 2007)

opredelilo za socijalizam i usmerilo ka sistematskom proučavanju radova Marksa, Engelsa i Dicgena. Pošto to nije krio i angažovao se odmah u radničkom štrajku, na opservatoriju su ga suočili za izborom: ili socijalizam ili opservatorij? Odabrao je socijalizam i otišao u Berlin gde su mu na preporuku Kautskog dali mesto predavača u socijademokratskoj partijskoj školi. Radikalni stavovi i tu su prouzrokovali sukob i sa vladinim krugovima i sa sindikatima, pa je bio prisiljen da pređe u slobodne pisce i predavače. Početak Prvog svetskog rata zatekao ga je u Holandiji odakle se nije mogao vratiti u Berlin. Prvo se zaposlio kao učitelj, da bi od 1916. godine bio opet u Lejdenu, ovaj put kao privatni docent. Iz krugova oko holandske vlade čuli su se prigovori zbog njegovih političkih stavova, ali ga je amsterdamski gradski savet zaposlio na univerzitetu usprkos tome, pa je napravio lepu karijeru sve do redovnog profesora (1932) i direktora opservatorija koji danas nosi njegovo ime. Nastavio je da se bavi distribucijom zvezda i strukturom galaksija, pa i pitanjima prirode i evolucije zvezda. Za vreme drugog svetskog rata kada neko drugo istraživanje nije bilo moguće posvetio se istoriji astronomije. Njegova *Istorija astronomije* održala se kao referenca sve do danas. Njezina je karakteristika stavljanje duge istorije astronomije u kontekst ekonomskih i društvenih prilika i njihovih promena od prapočetaka do najnovijeg vremena. (Pannekoek, 1961) Njegovo ime nose krater na Mesecu i asteroid 2378.

U isto vreme pored izuzetne naučne karijere učestvovao je u svim velikim sukobima radničkog pokreta u bitnom periodu, od konflikta o revizionizmu koji se rasplamsao na prelasku iz devetnaestog u dvadeseti vek, do nastajanja novolevičarskih pokreta na početku šezdesetih godina prošlog veka. Njegova su se shvatanja menjala i razvijala upravo u tim sukobima, usred radničkog pokreta u kome je neprestano zauzimao mesto radikalne levice, bila to leвица Druge internacionale, cimervaldska leвица u toku Prvog svetskog rata, ili u vreme prvih levičarskih kritika ruske revolucije zajedno sa Rozom Luksemburg i Karlom Koršem. Na početku aktivističkog puta pripadao je holandskom socijalno demokratskom savezu Domele Nivenhujsa koja se bez obzira na svoje neslaganje sa njima protivila isključivanju anarhista iz internacionale. Tu bi trebalo da postanemo oprezniji, jer su se oko zauzimanja mesta unutar

internacionale i radničkog pokreta, kao i unutar marksizma, nagomilali nimalo nedužni izrazi, koji su napravljeni za uzdizanje i osuđivanje, zavisi od toga, ko ih izgovara: anarhizam, anarhosindikalizam, revizionizam, ortodoksija, reformizam, dijamat, levičarenje... Istorija marksizma jeste gomila označitelja koji sami po sebi čine ono što označavaju: guraju ljude, pokrete i pojave na svoje mesto u celini marksizma. U tom je postupku najznačajnije shvatiti sa kog se uporišta ta distribucija marksističkih pojava napinje da nam naturi svoju sliku ideološke vaseljene. Poziciju sa koje se izgovaraju te oznake razotkriva u prvom redu naboj prihvatanja ili odbacivanja označenih investiran u regrutiranje piona na šahovskoj dasci na kojoj (kao u Benjaminovoj alegoriji) uvek pobeđuje lutak kome upravlja skriveni patuljak. U tim odnosima moći Panekuk je uvek bio negde na rubu, više puta izbacivan ili je sam otišao da bi na kraju ostao u vezi samo sa malobrojnim komunistima saveta (*council communists*). Bez obzira na sve to bio je do kraja Prvog svetskog rata i prvih godina posle njega jedan od najuticajnijih aktivista socijalne demokratije. Njegov i njegovih drugova i drugarica put na marginu stvarno je počeo tek posle razdoblja nastajanja novih kontura razjedinjenog međunarodnog radničkog pokreta iz razdoblja 1920-1922. kada je diskusija o revolucionarnoj strategiji i taktici postigla vrh i prelomnu tačku.

O čemu se radilo, gde i kada se desilo razdvajanje čiji je ishod bio ponor između socijalno demokratskih i komunističkih pokreta i stranaka, prilično je poznato istraživačima istorije radničkog pokreta i revolucionarnih zbivanja dvadesetog veka. Mnogo je manja pažnja posvećena onima koji se ne mogu svrstati. I upravo tu je mesto Antona Panekuka koji se održavao u toj poziciji nepripadanja punih četrdeset godina, i smatrao svojim zadatkom u revolucionarnoj teoriji – kako misliti tu sudbinsku pocepanost na dva dela od kojih ni jedan ne može da predstavlja spoj između revolucionarne teorije i revolucionarne prakse? Tom ćemo se procesu raspadanja približiti u tri koraka. U sva tri Panekuk je igrao aktivnu, čak aktivističku ulogu, ali i ulogu teoretičara marksizma. Prvi je korak sukob o revizionizmu ili o kontinuitetu revolucionarne teorije i prakse. Drugi je korak zaoštavanje oko reforme i/ili revolucije. Treći je korak sudbonosno razmimoilaženje o ulozi Partije i Države u

revolucionarnom procesu. Ti koraci obuhvataju period od pre Prvog svetskog rata do vremena odmah posle njega kada je revolucija u isti mah pobedila (u Rusiji) i bila poražena (na Zapadu). Pored tog vremenskog okvira ta su tri koraka ono što se ponavlja u raznim periodima i situacijama različitih pokreta i organizacija za ukidanje kapitalizma kao neprestano se ponavljajuće dileme:

- Koje nasledstvo iz prtljaga tradicije, posebno iz Marksa, pokazuje put kojim treba krenuti – ako uopšte takvo nešto postoji?
- Da li se kapitalizam može preokrenuti reformama, čak i promenama kojima će se poslužiti samim sobom, ili je jedini put masovni ustanak, pobuna, revolucija?
- Da li se prevrat može sprovesti samo tako, da mase povede i njima rukovodi elitna grupa partijskih rukovodilaca koja će stvoriti novo uređenje upotrebom državnog aparata koji posle treba baciti u starudiju, ili je revolucija socijalni proces koji sam iz sebe, iz same akcije masa svaki put nanovo pronalazi sam sebe?

SUKOB O REVIZIONIZMU

Istorija marksizma ne oskudeva u sukobima oko revizionizma jer je „revizionizam“ postala opšta oznaka za razne načine skretanja i izdaje pravilnog smera radničkog pokreta, kao i za sve moguće načine opuštenijih odnosa prema Marksovom delu. To je bilo moguće jer je Marksovo igralo ulogu koju u Aristotela ima prvi nepokretni pokretač (*proton kinun akineton*). Edvard Bernštajn ostaje onaj kojim se uspostavlja simbolička ideološka tačka. Dva su razloga najznačajnija. Bernštajn, pod jedan, nije prouzrokovao vihor neodobravanja zbog toga jer je tvrdio da pojedine naučne istine i predskazanja Karla Marksa niti su tačne niti su se ispunile. On je doista negirao nekolicinu takvih činjenica i dirnuo u one momente koji su pucali po šavovima od očekivanja konačnog spasenja. Bernštajn je naprotiv tvrdio da kapitalizam nije društveno uređenje koje će zbog vlastitih protivrečnosti pokopati samoga

sebe, pa i čovečanstvo, ukoliko to ne spreči proleterska revolucija. Kapitalizam (ekonomija kapitala i parlamentarna demokratija) je, kako kaže Bernštajn, uređenje koje će postojati duže vreme – možda će se reformama preokrenuti u socijalizam, a možda i neće. Tome se usprotivila velika koalicija, ali ga nisu isključili iz Internacionale kao što su to uradili sa anarhistima. Drugi razlog za mitologizaciju Bernštajna kao marksističkog Efijalta nalazi se u značenju kakvo je najavljivanje proleterske revolucije imalo za dve inače (a to se odmah posle sukoba oko revizionizma i pokazalo) nespojive grupe socijaldemokrata i marksista u Drugoj internacionali. Socijaldemokratski centar sve je vreme bio pod pritiskom i s mukom je održavao centralno mesto. Za njega sukob sa revizionizmom koji je stavljao revoluciju u drugi plan a reformu u prvi nije bio nužan zbog toga što bi oni stavljali revoluciju u prvi plan svoje strategije. Naprotiv, revolucije su se plašili, ali im je ujedno bio potreban strah buržoazije od socijalne demokratije da bi bili dovoljno značajni u pravljenju računica i koalicija za vlast sa tom istom buržoazijom. Odbacivanjem Bernštajna prigrlili su mogućnost da se neobaveznim prihvatanjem revolucije stave u ulogu ortodoksije koja čuva Marksovu izvornu poruku, i u ulogu centra političke snage koji pretvara socijalne pretnje revolucijom u reforme postojećeg poretka koje buržoaske stranke nisu sposobne izvesti. Radikalna levica odbacila je revizionizam zbog toga što je za nju revolucija bila jedini strateški odabir: socijalnu demokratiju treba stvoriti kao ozbiljnu snagu, ali ne zbog pobeđe na izborima već zbog toga šta njena pobeđa znači totalni preokret društvenog uređenja. Radikalna levica bila je manjina unutar Internacionale, ali manjina koja je dosta doprinela da se socijaldemokratski centar formira kao ortodoksija, jer je i sama upotrebljavala argumentaciju prosvetlene manjine sledbenika – ortodoksa.

U te i druge frakcijske borbe Panekuk je, još uvek sav zelen, upao odmah. Kada su izašle Bernštajnovе *Pretpostavke socijalizma* (Bernštajn, 1993; prvo izdanje 1899.) on je tek pristupio holandskoj Socijalno demokratskoj radničkoj partiji (SDAP), čak se na lokalnim izborima te iste godine još našao na listi liberala. U liberalnim krugovima bio se zainteresovao za ideje kojima bi mogle promeniti svet na bolje. Panekuk je bio sistematičan i u takvim naivnim interesovanjima, pa je počeo da

čita sve na što je naišao, jedan plan poboljšanja sveta za drugim – a kraj devetnaestog veka time svakako nije oskudevao. Tako je stigao i do drugog utopijskog romana Edvarda Belamija *Jednakost* (prvi je bio *Pogled unatrag iz 2000. u 1887. godinu*) koji je bio upravo izašao (Belami 1903, prvo izdanje 1897)), i to u vreme kada je Belami bio značajna ličnost u levičarskom političkom pokretu u SAD.² Lejden nije bilo idealno mesto za početak socijaldemokratskog aktivizma jer je tamo i pokret bio na samom početku. Panekuk je rovite okolnosti prihvatio kao poticaj. Organizovao je koordinaciju svih radničkih organizacija i proučavao društvene nauke i humanističku literaturu uključujući Marksa, Engelsa i socijaldemokratske marksiste. Sve što je proučio prenosio je socijaldemokratskoj i radničkoj publici iz glave u usta. Opredelio se za osnivanje zadruga, pa je kumovao i otvaranju radničke pekare kojoj je dao finansijski doprinos te posle rada u opservatoriji dolazio da mesi i peče hleb. Za mladog vrhunskog intelektualca to je moralo biti i te kako uzbudljivo razdoblje. Za vreme studija otkrio je i radove Jozefa Dicgenaa kome je Marks tepao da je „naš filozof“. Panekuku kao čoveku prirodnih nauka bio je zanimljiv Dicgenov dijalektički materijalizam kojim je objašnjavao nastajanje i delovanja uma i mozga. (Dicgen, 1958) Te iste 1899. godine počela je s izlaženjem revija *De Nieuwe Tijd* (naslov naravno prevodi nemački *Die Neue Zeit*) čije je uredništvo bilo sastavljeno od intelektualaca učlanjenih u SDAP. Panekuka su odmah pozvali da im se priključi. U 1901. godištu u tri je nastavka objavio studiju *Kantova filozofija i marksizam*. Uz uvođenje Dicgenovog dijalektičkog materijalizma i Hegelovog metoda u središte je stavio kritiku neokantovske filozofije. Time je ušao u filozofsko jezgro konflikta, jer su revizionisti tražili da se sa Marksa na Hegelovoj podlozi pređe natrag ka Kantovom kriticismu. Panekuk se usprotivio. Što se Marksa tiče, njegov je argument bio da Marks nije ponudio materijalističku verziju scijentističkog pozitivizma, nego se kod njega

² Već je *Pogled unatrag* prouzrokovao nastanak stranke nacionalista koja nije odgovarala današnjem pojmu nacionalizma nego se borila za nacionalizaciju velikih kapitala, preduzeća i korporacija. *Jednakost* prikazuje kako deluje društvo zasnovano na egalitarnosti vlasništva i prava, i objašnjava kako je do promene iz društva zasnovanog na profitu do egalitarnog društva došlo mirnim putem.

radi o istorijsko materijalističkoj nauci koja je okrenuta praksi. Što se Kanta tiče njegov je argument bio da Kantova etika nije prikladna za socijaldemokratsku praksu. Time je odredio filozofsko – ideološko mesto na kome je radio i razvijao ga i kasnije. Tako brzo zauzimanje može se objasniti njegovim opredeljenjem u nauci, gde je kao astronom pripadao novoj generaciji naučnika koja u nauci nije videla metod kojim se dopire do apsolutnog saznanja već način izrade teoretičkih modela koji, ma kako bili napredni u odnosu na dojučerašnje modele, uvek ostaju samo delimični vidici istine i realnosti. Panekuka je ta njegova verzija marksizma naoštrena protiv pozitivizma i sciijentizma prvo dovela do odbijanja Engelsovog tročlanog dijalektičkog metoda (prelazak sa kvantiteta na kvalitet, jedinstvo suprotnosti, negacija negacije), a kasnije do oštre kritike Lenjinovog *Materijalizma i empiriokriticizma*. Što se etike tiče, Panekuk se u svojoj prvoj marksističkoj objavi slaže sa Bernštajnom o potrebi etike, jer bez toga revolucionarna praksa svakako ne može, ali je pogrešno što Bernštajn teži jednoj apsolutnoj socijalističkoj etici koja je kao izvor većitih principa iznad istorijskih prilika modernosti. Po Panekuku, etika je revolucionarno stanovište do kojeg treba doći iz konflikta modernosti, pa je ona nešto što se u klasnoj borbi tek formira i afirmiše.

SUKOB O REFORMIZMU

Pristalice revolucionarne strategije (Lenjin, Luksemburg, pa i Panekuk) i pristalice centrističke politike ortodoksije (Kautski kao najistaknutiji predstavnik) bili su saveznici protiv Bernštajnovog revizionizma. Kada je Kautski posle izbivanja Prvog svetskog rata branio oportunistički šovinizam socijalne demokratije koji je Internacionalu preko noći rasturio u paramparčad i povukao tepih ispod nogu svima onima koji su bili spremni da se ratu usprotive (spremni i na neodazivanje mobilizaciji), svi su bili iznenađeni. I ti, sine Kautski? U frakcijskim tučama koje su intenzivno izluđivale socijalnu demokratiju, pa bi o tome mogao da svedoči i Dimitrije Tucović koji se zauzimao za dogovor socijalne demokratije protiv austrougarske aneksije Bosne i Hercegovine, od samog početka videla se razlika između filozofske kritike Marksa i

marksizma (Bernštajn) i ravnodušnosti prema svakoj teoriji. Tabor ravnodušnosti prema teoriji bio je jaka struja koja je tražila da se sukobi kakav je bio oko revizije Marksa jednostavno razreše tako da se sve teorije odbace u sferu subjektivnih predrasuda, tako da stranke uvažavaju samo diskusije oko konkretnih praktičnih ciljeva. Kautski se sve do rata nije ubrajao u redove ravnodušnih. Njegova je pozicija bila stav pravovernog teoretičara i sudije u teorijskim konfliktima. Njega su zvali u pomoć kada su hteli da završe ili osujete frakcijske borbe. Tom se ulogom učvrstio kao „sredinac“ koji se, kao i drugi ka centru usmereni nosioci značajnih funkcija u Internacionali već tada bar u jednom na izgled manje značajnom akcentu razlikovao od stavova radikalne levice. Dok je leвица u revoluciji videla jedinu strategiju jer se samo kroz potpuni prevrat može dokinuti kapitalizam i osnažiti socijalistički društveni odnosi, Kautski je kao i cela sredina u sukobe frakcija pokušavao uneti kompromis: revolucija jeste nešto čega se socijalna demokratija ne može odreći, ali „sada“ preostaju samo parlamentarna i sindikalna borba kao realni domet stranke, jer su „sada“ na tom nivou organizovanost i klasna svest radničke klase. U pogledima reformista koji su na početku rata metamorfizirali u oportuniste revolucija je bila čin za koji uslovi neće nikada postojati jer klasa nikada neće biti zrela za pravljenje revolucije.

Učlanivši se u stranku, Panekuk, kao i cela redakcija *De Nuewe Tijd*, postao je revolucionarni levičar. Sve dok nije u Holandiji došlo do masovnog štrajkačkog talasa (1903-4) i prve ruske revolucije (1905) razmimoilaženjima je bilo mesto u čistoj teoriji. A holandski štrajk kao i ruska revolucija bili su poraženi. Zašto? Revizija ili ortodoksija, reforma ili revolucija – to su sada bila pitanja o praksi i iz prakse, dok se od teorije očekivala kritička analiza koja će odgovoriti šta da se radi u sadašnjosti. U tim su se raspravama formirali razgovetni grupni stavovi reformizma i revolucije. Reformisti su doduše prihvatili masovni štrajk kao moguće sredstvo klasne borbe, ali samo ako je štrajk pod čvrstom rukom partijskog rukovođenja i ako to rukovodstvo smatra, da je situacija za tako nešto dozrela. Vodeća grupa holandske stranke nalazila je razloge za poraz štrajka u učešću anarho-sindikalista, jer su oni imali suviše velika očekivanja, pa su zbog toga delovali radikalnije od socijalne

demokratije i ostalih radnika. Revolucionarna leвица u SDAP, naprotiv, stavljala je pokret ispred stranke, a masovni štrajk nije shvatila samo kao sindikalnu već pre svega kao političku borbu. Zaključak da je štrajk bio poražen nisu prihvatili jer se kroz masovno učešće prikupilo dragoceno iskustvo. Upravo je to iskustvo radništvo ponelo od pukih sindikalnih zahteva do političkog programa koji je i dalje od značaja. Na lokalnom holandskom slučaju nalazimo polaznu suštinu sukoba u međunarodnoj socijalnoj demokratiji. S jedne strane je bila reformistička grupacija koja se kladila u izborne rezultate i parlamentarna postignuća, dok je u političkom štrajku videla samo pomoćno sredstvo; njoj nasuprot stoji revolucionarna strategija koja je, obrnuto, u parlamentarnom delovanju videla samo taktičko sredstvo. Panekuk se opredelio za revolucionarnu frakciju, čak je i zastupao njezine stavove na kongresu SDAP, ali sa vlastitim dodatkom koji i nije bio samo dodatak, jer je menjao celokupnu ideju. Prema toj ideji masovni štrajk javlja se kada se običnom štrajku pridruže i radnici koji nisu pogođeni izvornim razlozima; generalni štrajk je sindikalna eskalacija koja dolazi na dnevni red kada masovni štrajk istraje u sukobu i protiv sebe mobilise protivnike s druge strane zajedno sa državnim strukturama i represivnim aparatima (zbog nedovoljnog odaziva radništva u toj je fazi štrajkački pokret u Holandiji bio poražen); politički štrajk znači prelazak iz štrajka u revolucionarni pokret sa svesno postavljenim ciljem promene celokupnog društvenog uređenja. U te konceptualne pretpostavke socijaldemokratske levice Panekuk, od tada i kasnije ubeđen da je u procesima klasne borbe inicijativa uvek na strani radništva, unosi vlastiti stav: sindikati i stranke mogu biti samo sredstva. Uvažavajući i rusku revoluciju od 1905. godine dokazivao je da niti stranke, strukturirane kao grupe usredsređene na parlamentarnu borbu, niti sindikati usredsređeni na borbu za nadnice, skraćenje radnog vremena i druga poboljšanja nisu revolucionarne organizacije. Revolucionarna organizacija može biti isključivo samoorganizacija radništva u radničkim savetima koji u svoje ruke preuzimaju organizaciju proizvodnje i time dokidaju privatno vlasništvo sredstava za proizvodnju. Kao što u razmimoilaženjima o revizionizmu i ortodoksiji razlika između ortodoksije centrista i levice nije bila vidljiva, tako sada nije bila vidljiva razlika između Panekuka i levičara poput Lenjina ili Roze Luksemburg.

Ipak, ta je razlika već postojala. Frakcijske borbe predstavljaju polje čiji se delovi podižu i propadaju, tako da Internacionala i svaka stranka ponaosob podsećaju na talasajući čaršav. Ljudi se miču od jedne grupe do druge i menjaju pripadnost a da pri tom često uopšte ne promene ono što sami zastupaju. Prelazi iz jedne u drugu frakciju dešavaju se zbog toga što se u pomacima talasajućeg polja traži mesto odakle se zadržava izvorni vlastiti stav. Grupa *De Nieuwe Tijd* je krenula u konflikt sa rukovodstvom SDAP, da bi na kongresu u Utrehtu 1906. godine bila potučena do nogu. U samo nekoliko godine preobrazili su se iz romantičarskih spasilaca čovečanstva u marksističke revolucionare, ali su se zbog toga udaljili od glavnog toka pokreta koji ih je okarakterisao kao intelektualne sanjalice bez kontakta sa stvarnošću: svima je poreklo bilo buržujsko, a kretali su se u krugovima elitne kulture³. SDAP se posla kongresa preobrazio u reformističku (malo)građansku stranku a da na to količina članstva „čistog radničkog porekla“ nije nimalo uticala.

Panekuk je posle toga napustio Holandiju jer tu više nije mogao biti politički aktivan, dok se njegov rad u opservatoriji sadržavao od dosadnog upisivanja podataka u protokole. Prebegoao je nemačkoj socijalnoj demokratiji koja je tada bila najsnažnija radnička stranka evropskog kontinenta i prema kojoj su se podešavali časovnici u celokupnom socijaldemokratskom pokretu. Da bi selidba bila što bezbolnija pomogao mu je Karl Kautski koji mu je sredio i zaposlenje na partijskoj školi. Panekuk se tada smatrao njegovim učenikom. Posao učitelja oduševljeno je prihvatio jer je bio ubeđen da marksizmu treba široko ljudsko razumevanje i prepoznavanje istorijsko materijalističke uslovljenosti vlastitog činjenja. Njegovu misiju vrlo brzo je zaustavila policija koja je njemu i Hilferdingu zabranila rad u obrazovanju jer nisu

³ Herman Gorter i Henrijete Roland Holst nisu bili samo osobe građanskog porekla već pre svega najznačajniji predstavnici modernističkog talasa i generacije holandske umetnosti na pragu dvadesetog veka. Ako ne izvan tog kruga, bar u sazvežđu holandske umetnosti i kulture njihov je sjaj ravan Panekuku u astrofizici. Njihovi politički stavovi koji su išli od levice u socijalnoj demokratiji Druge internacionale do radikalne levice, zbog čega su morali biti izbačeni iz Treće internacionale, vidljivi su na upečatljiv način i u njihovim umetničkim i prirodnonaučnim delima. Tim poglavljem se nažalost ovde nećemo baviti, ali zavređuje dodatnu pozornost.

imali ni stalni boravak ni nemačko državljanstvo. Na Panekukovo mesto u školi zaposlena je Roza Luksemburg koja je stalni boravak imala zbog fiktivnog braka sa Gustavom Lubekom. Kako bi nešto radio, pa i finansijski se održao, prihvatao je privremene zadatke i ugovorna dela kao pisac za socijaldemokratske novine i časopise, te kao predavač koji je prokrstario Nemačkom uzduž i popreko. Na nemačkoj socijaldemokratskoj sceni proslavio se kao oštrouman marksistički komentator aktualnih zbivanja.

Ostao je aktivan i u holandskim partijskim prepirkama u kojima je levica napadala vođu SDAP Pitera Jelesa Trelstru i savetovala ga da se ugleda na – Kautskog. Ulogu *De Nuewe Tijd* je 1907. godine preuzela revija *De Tribune* koja je napadala Trelstru kao zagovornika parlamentarnog reformizma. Trelstra se zbog toga, posebno zbog Panekukovog učešća u napadima, žalio Kautskom smatrajući Panekuka njegovim štićenikom i učenikom, pa je Kautski odgovorio odbacivanjem Panekukovog forsiranja revolucije kao strategije. Štaviše, njegovo oduševljenje revolucionarnim sredstvima okarakterisao je kao anarhistički odnos prema državi. Ta je polemika važna jer je po prvi put jasno pokazala razliku između revolucionarne (Panekuk) i reformističke strategije (Kautski), pa ju je kao tipičnu kasnije navodio Lenjin u *Državi i revoluciji* (Lenjin, 1975, original 1917). Panekukova strategija bila je sinteza Marksove analize Pariske komune i iskustava prve ruske revolucije za koju je smatrao da znači početak doba krize kapitalizma bremenite revolucijom. U revolucionarno doba proletarijat prelazi neposredno u ustanak u kome se iz manjih štrajkova i političkih demonstracija (na primer za univerzalno pravo glasa – tada značajan politički zahtev socijalne demokratije) koje buržoazija i državni aparat pokušavaju ugušiti upotrebom svih ekonomskih i političkih sredstava sve do otvorene upotrebe sile, stvara zajednički talas otpora i ustanka. Kroz suočavanje postaje jasno da treba odnose moći u državi preokrenuti iz temelja. Radnički saveti iz samoorganizovanja radništva u štrajku pretvaraju se u alternativu državnom aparatu. Ako je izvorna ideja komunizma iz *Komunističkog manifesta* ukidanje privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju, onda mu se sada dodaje osnivanje radničkih saveta kao centralna ideja komunizma. Sredstva kojima se to može

postići su različita, jedno od njih je i generalni odnosno politički štrajk, ali mogu to da budu i izbori ili revolucija. Saveti moraju prvo preuzeti upravljanje sredstvima za proizvodnju. Kada je to postignuto, stvaranjem mreže saveta počinju se donositi zajedničke odluke i stvara se alternativna organizacija društva. Karakteristika te mreže, kaže Panekuk, jeste odsustvo piramidalnog odnosa, dakle hijerarhije saveta i nivoa odlučivanja kakva je tipična za birokratski državni aparat. Tako nastaje samoupravni sistem odlučivanja zajednice radnika i radnica. Kautski je u tome prepoznao anarhizam, i otvorio svoje karte: država je po njemu neutralan plen koji treba samo osvojiti i primeniti ga za dobro radničke klase. Što se njega tiče, revolucija nije isključena, ali i revolucija je samo sredstvo za donošenje reformi unutar parlamentarne demokratije. Ono što je za Panekuka strateška svrha za Kautskog je samo taktičko sredstvo, i obrnuto. To što je na dva kraja Evrope, u Holandiji i u Rusiji, došlo do masovnih štrajkova i pobuna, u Rusiji i do masovnog revolucionarnog pokreta, po Panekuku znači da se došlo do kraja razdoblja parlamentarne konkurencije i konflikata. Radnička klasa stavila je na dnevni red radikalnije zahteve od onih koji se mogu plasirati u parlamentarne diskusije ili u sindikalne zahteve. Dok je pisao *Državu i revoluciju*, Lenjin je imao u rukama nemačko izdanje Panekukove rasprave „Masovna akcija i revolucija“ (Panekuk, 1912c) i na osnovu tog izvora zapisao da mu kod Panekuka smetaju neke tvrdnje koje inače za pobijanje reformizma nisu bitne. Kao i Kautskom koji je upravo na tome pobijao Panekuka, Lenjinu je smetala formulacija da je samoorganiziranje proletarijata po svojoj suštini „nešto duhovno“ (*etwas Geistiges*), pa je pripisao na ivici teksta da to nije prikladna reč. (Lenjin 26, 1917, 476-477) Ta „duhovnost“ o koju su se spotakli i Kautski i Lenjin (Kautski je u tome video dokaz da čovek uopšte nije marksista), ukazuje na jedan od razloga zbog kojih je Panekuk kasnije odbacio Lenjinov marksizam i opredelio ga kao buržoaski odnosno vulgarni materijalizam. U kontekstu sukobljavanja o taktici i strategiji pre Prvog svetskog rata Panekuk je duhovnost spominjao kao rezultat najboljeg mogućeg vaspitanja odnosno „prosvjećivanja“ masa: pobuna, štrajk, demonstracija, revolucija – to su škole proletarijata i njegov duhovni obrazovni proces. Nova duhovnost oličena je u hrabrosti, odlučnosti, solidarnosti i spremnosti na borbu,

dakle sve ono što bi se moglo nazvati revolucionarnom etikom. Prethodni oblici obrazovanja u kojima se Panekuk uveliko angažovao u Holandiji i u Nemačkoj mogu tog duha da probude, ali bi bila, kaže Panekuk, velika greška smatrati da se može radništvo pomoću nekakvog ABC revolucije ili ABC marksizma podučiti o tome šta treba da se radi. U odnosu na argumente koje je protiv njega razvio Kautski, Panekuku je najviše smetalo obilato navođenje Marksa i Engelsa koje je služilo opredeljivanju udaljenosti Panekukovih pogleda od ortodoksnog centra marksizma. Njegov je odgovor na takvu metodu bio da nema nikakvog smisla o razlikama o pogledima na sadašnju situaciju raspravljati sa pozivanjem na nekakvo „sveto pismo“, i time razmimoilaženje o aktuelnim odlukama potisnuti u sferu interpretativne ortodoksije. Ono što treba interpretirati nisu sabrana dela Marksa i Engelsa već sadašnjost, vraća Kautskom Panekuk. Kad bi se marksizam tumačio striktno prema odnosnoj potki njegove istorije, na tom bi se mestu moglo zaključiti (i time potvrditi konstataciju Kautskog) da Panekuk više nije marksista, jer je odbacio ortodoksiju kao ideju vodilju.

Dok su Panekuk i Kautski započeli polemiku u Holandiji, varnica konflikta na liniji revolucija ili parlamentarna reforma stigla je i u krugove nemačke socijalne demokratije. Panekukovi stavovi iz 1912. godine na koje se poziva Lenjin nisu više iz holandske polemike već iz proširene arene gde se našla kompletna svetska socijaldemokratija. U času kada se klasna borba zaoštravala i radnička klasa počela da nastupa odlučnije i samouvereno, kada se osećalo da je veliki rat za podelu sveta kao imperijalističkog plena već tu iza ćoška, i kada je postajalo evidentno da će u takvom sukobu tuđe ambicije i interese glavom platiti upravo narodne mase – u tom trenutku nastupa i kriza socijalne demokratije. To nije ona kriza o kojoj je kasnije pisala Roza Luksemburg nego prethodna, još uokvirena slobodnim dijalogom ali izgovarana nepopustljivim polemičkim tonom. Ona je stavila do znanja da se uprkos isključivanju revizionizma ortodoksna koalicija oportunističkih i levica neće moći održati. Nesuglasice su počele sukobom između Karla Kautskog i Roze Luksemburg o masovnom štrajku, pa je Roza Luksemburg pozvala Panekuka da se angažuje jer je odranije imao polemičkog iskustva sa Kautskim. Panekuk se odazvao, a polemika o masovnom štrajku se

razvila u sukob o imperijalizmu i razoružanju i eskalirala u konflikt o izbornim trgovinama i odnosu socijalne demokratije prema liberalizmu. (Panekuk, 1912a, 1912b i 1912c) Nije više bilo nijedne teme iz arsenala parlamentarne politike socijalne demokratije koja nije bila duboko osporavana, a stranke zbog njih neprijateljski razdvojene. Panekuk je bio nezavisan od Kautskog zbog toga što je s njim imao polemičko iskustvo iz Holandije, ali još više zbog toga jer je u međuvremenu u Bremenu dobio mesto učitelja koje su ponudili sindikati i lokalna socijalna demokratija. Primljen je bio na osnovu referendumskog glasanja svih članova sindikata i stranke. Neposredna demokratija bila je zaštitni znak bremenske radikalne leve većine kojoj je Panekukov profil posve odgovarao. Četiri godine, od 1910. do početka Prvog svetskog rata, tu se osećao kao riba u vodi. Prvi, pa i poslednji put u životu bio je intelektualac zaposlen od strane radnika, i aktivista uvučen u planiranje mera za preuzimanje preduzeća i političke vlasti u ruke radničkih saveta. Prvi i poslednji put živeo je revolucionarni proces kakav je predvideo u teoriji. U raspravi „Marksistička teorija i revolucionarna taktika“ (Panekuk, 1912a) objasnio je da treba pre zauzimanja stava u konfliktu između tri socijaldemokratske strategije (revizija, reforma, revolucija) istorijsko-materijalističkim metodom shvatiti kako je to razmimoilaženje prirodno i nužno. Razvoj kapitalizma je prouzrokovao masovni aktivizam radničke klase kojim je stavljeno na dnevni red pitanje socijalne revolucije. O tom se pitanju radi, o tome se svađaju tri pravca delovanja i mišljenja. Revizionizam se ograničava na parlamentarnu i sindikalnu taktiku uvođenja reformi za poboljšanje položaja radničke klase u kapitalizmu, a socijalizam očekuje kao prirodni ishod te evolucije. Preostaju dve radikalne taktike. Panekuk tvrdi da je revolucionarna taktika nužnost, jer je revolucionarni proces već započeo. Kautski i jezgro stranke naprotiv shvataju revoluciju kao neki događaj za koji smo kao socijalne demokrate doduše spremni, ali ne sada nego negde u nedoglednoj budućnosti. Odnos Kautskog prema revoluciji je pasivan, nastavlja Panekuk, njegov odnos prema radničkim masama je nesiguran i sumnjičav, jer mu neorganizovane mase izgledaju krajnje nepredvidive. Njemu bi odgovarala samo jedna predvidiva revolucija, dakle takva kojom bi se moglo ovladati. Bez obzira na razliku u odnosu prema

ortodoksiji, što se tiče revolucije revizionisti i Kautski su praktično jednaki. Revolucionari, naprotiv, u neorganizovanim masama ne vide pretnju, jer u masovnoj akciji proleterski klasni karakter dolazi u punoj meri do autentičnog izraza. Za Kautskog revolucija znači jednokratni i više-manje nasilan događaj preuzimanja institucionalizovane političke moći u vlastite ruke, dok Panekuk smatra da je revolucija dugotrajan proces uspona i padova u kome mase uče upravo iz sukoba sa kapitalistima i buržujima sve ono o čemu nikakva teorija ne može da podučava unapred. Svakodnevne „redovne“ akcije koje Kautski radosno podržava, na primer borba za univerzalno pravo glasa, Kautski razume odvojeno od revolucije dok Panekuk svaku od tih akcija sagledava kao korake same revolucije. Direktno izraženo: nema nijednog cilja, nijedne programske tačke, nijednog činjenja socijalne demokratije u kome ne bi bilo nezaobilazno zastupanje revolucije u celini. Pojedinačni koraci razgolićuju taktiku i strategiju protivnika, i podstiču ljutnju, hrabrost, odlučnost i spremnost na klasnu borbu kao barut revolucionarnog naboja. Panekuk smatra da je polje za borbu već određeno kao i revolucionarne snage koje su se suprotstavile na njemu. Njegov glavni argument protiv Kautskog jeste da ja napuštanje polja bez borbe gore od poraza. Umesto spremnosti na akciju, kakvu bi trebalo da ispoljavaju, umesto da čuvaju mesto za revoluciju u nekoj nedostižnoj budućnosti, kautskijanski reformisti radništvo kočice i zadržavaju akciju, pa i revoluciju.

Kao što su svi počevši od Nemačke pa nadalje bili „iznenađeni“ početkom rata, socijalni su demokrati bili „iznenađeni“ još i vlastitim glasanjem za rat usprkos svim prethodnim zaklinjanjima u pacifizam i protiv šovinizma i militarizma. Preko noći su se rukovodstva pretvorila u šakale rata i saveznike nacionalnih buržoazija, blagosiljavajući smrt svojih dojučerašnjih saveznika iz Internacionale. Kao što je iznenađenje, ipak, bilo lažno u prvom slučaju jer je rat bio na dohvat već duže vreme i svi, pa i socijalni demokrati su odavno o njegovom nužnom izbijanju odavno prozborili, tako je bilo iznenađenje lažno i u drugom slučaju. Završavajući članak „Klasna borba i nacija“ iz 1912. godine Panekuk konstatuje da može nacionalni oportunistički da bukne i iz socijalnih demokrata, što će nas naterati da biramo između nacionalnih i proleterskih interesa. „A kada dođe odlučujući trenutak, kada ćemo biti

prisiljeni da izaberemo između nacionalnih i proleterskih interesa, unutrašnja će slabost ovog radničkog pokreta postati vidljiva...“ (Panekuk, 1912c) Rat protiv rata, na što je celokupnu Drugu internacionalu obavezivala debela hrpa manifesta i izglasanih kongresnih stavova, trebao bi biti „početak procesa revolucije koja vodi iz kapitalizma u socijalizam.“ (Panekuk, „Rat protiv rata“, 1913)

SUKOB O KOMUNIZMU

Umesto da odbijanje kapitalističkog rata bude novi korak revolucije, socijalna je demokratija prigrllila šovinizam i militarizam. Panekuk je Prvi svetski rat procenio kao dvostruku katastrofu – kao rat za interese imperijalizma i kao propast socijalne demokratije. Stao je uz cimervaldsku levicu i saradivao sa onima koji su očekivali kraj rata kao novi trenutak za revoluciju. Levica se posle ruske revolucije organizovala u Treću, komunističku internacionalu. Ni ova nije bila jedinstvena grupacija. Već 1922. godine, jedva okupljena, prošla je kroz sukobe i prelome, kroz duboka strateška i taktička razmimoilaženja, pa i kroz čistku posle koje su Panekuk i njegovi istomišljenici bili isključeni kako iz komunističkih tako i iz socijaldemokratskih redova. Smatrao je da je nastupila situacija za koju nikakve interpretacije Marksa i marksizma, pa ni dotadašnja iskustva parlamentarne ili sindikalne borbe ne mogu nuditi uporište. (Panekuk, 1917b) Šta onda preostaje? Treba biti neprestano usred aktuelnih konflikata koji donose delimične pobeđe i delimične poraze. Tek iz tog učešća može niknuti novi teoretski oslonac. Kamen temeljac je već tu, to su radnički saveti, neprestano ponavlja Panekuk svoju mantru, jer su oni pravi organizacioni izraz socijalne moći proletarijata. Ali se toj misli vodilji već u članku „Kad rat prođe“ (Panekuk, 1917a) pridružuje tvrdnja da treba radikalni pokret saveta suprotstaviti državnom socijalizmu, jer državni socijalizam i nije neka velika promena – on je samo način za očuvanje kapitalizma/imperijalizma u času njegove posleratne ugroženosti. Radnički se saveti prema Panekukovom ubeđenju nisu pojavili samo zato da bi posle kratkog perioda revolucionarnog ustanka kao u Nemačkoj 1918. godine predali svoju moć i vlast državi, stranci i parlamentarizmu.

Socijalizam je nešto više od nacionalizacije industrije koja proizvodi podržavljeno privatno vlasništvo. Socijalizam znači snagu proletarijata, a da bi proletarijat bio snažan, on mora eliminirati eksploataciju i na nov način organizirati celokupan ekonomski sistem. Eliminacija eksploatacije za Panekuka znači oduzimanje kapitala u smislu prava na raspolaganje viškom vrednosti. Diktatura proletarijata – to su radnički saveti koji nezavisno i umesto ovisnosti od države i stranaka donose odluke. Oni izgrađuju vlastiti mehanizam međusobnih odnosa prema načelu supsidijarnosti, kroz delegatsko donošenje odluka, jer na taj način ne može doći do nadređenosti i podređenosti. Hijerarhija uvek znači da u društvu postoji centrala koja donosi odluke i sve druge stavlja u odnos sprovođenja odluka o kojima nisu imali prilike da odlučuju. Panekuk se doduše slaže da će se oduzimanje raspolaganja viškom vrednosti sa prenosom na radničke savete morati izvesti valjanim pravnim činom, ali taj pravni čin će izostati ili neće imati pravnu moć ukoliko moć već ne bude bila u rukama radničkih saveta odnosno samih radnika i radnica. Pošto je kamen temeljac prelaska u socijalizam moć radnika, to se čini utopijskim projektom, posebno na Zapadu gde je kapitalizam u punoj snazi (za razliku od Rusije), tako da radništvo i ne veruje da ga se može pobediti. To znači da ustupaju pred ideološkom snagom kapitalizma, kaže Panekuk – Gramši bi to kasnije nazvao hegemonijom. U toku posleratnog perioda Panekukovi se stavovi razvijaju i učvršćuju sve do programskog teksta „Svetska revolucija i komunistička taktika“ (Panekuk, 1920) kojim se na uočljiv i izričit način pridružio ostalim adresatima *Dečje bolesti levičarstva u komunizmu* (Lenjin, 1976, rusko prvo izdanje 1920.) koja je podeljena učesnicima drugog kongresa komunističke (treće) Internacionale kao pripremni dokument za diskusiju. Iz samog teksta, kao i iz diskusija na drugom i trećem (1921.) kongresu Kominterne, kako su je kasnije zvali prema sovjetskoj navici stvaranja nezgrapnih skraćenica, kao i iz prethodnih objava i kasnijih reakcija „levičara“ na Lenjinovu kritiku, može se razabrati o čemu se radilo: da li je iskustvo ruske revolucije nešto prema čemu se Zapad mora ravnati i učiti? Poenta tog iskustva se već u prvim godinama, od 1919. dalje kada se desio prvi kongres (na kome je prisustvovala jedva nekolicina delegata sa važećim mandatima pa je kongres u stvari samoga sebe proglasio kongresom) do

1921. bitno menjala prateći promene međunarodne i domaće ruske odnosno sovjetske situacije. U tom kratkom razdoblju kada se radilo o opstanku revolucijom osvojene političke moći svi su imali zajednički polazni stav da je kapitalizam zaglibio u duboku krizu koja je bremenita i njegovim potpunim kolapsom – revolucija je na svetskom dnevnom redu. Treća, komunistička internacionala se upravo stavom „Ako ikada, revolucija sada!“ ponajviše razlikovala, pa se posle prihvatanja slavne 21 tačke uslova za prijem taj stav upotrebljavao kao kriterij za razdvajanje socijalno-demokratskih stranaka i pokreta na Zapadu na oportunističku i reformističku socijalnu demokratiju i revolucionarnu komunističku stranku. Gledano kroz Panekukove studije strategije i taktike posleratnog revolucionarnog pokreta (pa i kroz tekstove drugih teoretičara u holandskom i nemačkom „levičarenju“) ono što je Lenjin gurao u prvi plan i što je kasnije postalo prepoznatljiva pozicija dečjih bolesti – uopšte nije bilo karakteristično za sve one koji su iz tog sukoba izašli kao isključeni gubitnici ili su sami ostavili komunističku, od tada u stvari lenjinističku Internacionalu. Štaviše, Panekuk stoji čvrsto upravo na suprotnoj strani od levičarstva kako ga je definisao Lenjin. Ne samo da se ne zalaže za jednokratni revolucionarni čin preuzimanja vlasti koji bi omogućio prelazak iz kapitalizma u socijalizam, nego se takvom shvatanju izričito protivi. Revolucionarni proces koji započinje, smatra Panekuk, bit će dugotrajan i promenljivog toka, i nikako ga ne treba zamišljati kao ustanak kojim preuzmemo u svoje ruke državne ustanove i upotrebimo njihovu snagu za uvođenje socijalizma. Gde je onda tačka razlikovanja levičara i Lenjina? Kakva bi trebala da bude uloga države, parlamenta, političke stranke i sindikata u dugotrajnom i promenljivom toku revolucije? Država na Zapadu, smatra Panekuk, nije takve prirode da bi ju se moglo jednostavno uzeti u svoje ruke i upotrebiti u svrhu socijalizma, jer je ta država do kraja kapitalistička a ne caristički autoritarna, a pored toga socijalizam se ne može uvoditi odozgo, jer bi u tom slučaju glavni mehanizam revolucije postao hijerarhijski složen birokratski aparat. Parlamentarna demokratija, tako Panekuk, u Rusiju je stigla slabim korakom sa Februarskom (buržoaskom) revolucijom, a parlamentarna diskusija je zbog skućene i onemogućene javnosti bila od posebnog javnog značaja. Na Zapadu je parlamentarni oportunizam

socijalnih demokrata pre rata, za vreme rata i posle rata prouzrokovao otpor prema parlamentarnom taktiziranju, posebno takvom koji bi od komunista tražio da se priključe socijalnim demokratima (to je Lenjin tada tražio od komunista na Zapadu). Panekuk nikada nije prestao da dokazuje da ne postoje nikakvi nužni revolucionarni razlozi za ulazak u parlament, čak ni kasnije, u situaciji koja je bila daleko od revolucionarne. Komunisti treba da se zalažu za osnivanje radničkih saveta, ne za osnivanje stranaka koje preko izbora ulaze u parlament i sklapaju koalicije, jer radništvo može dobiti na snazi samo tim putem, dok parlamentarno zastupništvo daje razloge samo za pasivizaciju masa i korumpiranje elita. Oko uloge komunističke stranke Panekuk ostaje na izvoru: komunisti nisu (još) jedna od stranaka. Njihov osnovni cilj nije ući u parlament i doći do vladavine nego opunomoćenje radničke klase sa strane najsvesnijeg, najhrabrijeg i najradikalnijeg skupa pojedinaca i pojedinki, ali to nikako ne sme da bude odnos između prosvetene elite koja zna i mase kojoj je uloga da prihvati i prati. Panekuk ne smatra da se u odnosu između partije i radništva radi o transferu znanja. Stranka je pre pozvana da omogućuje metodičko donošenje zaključaka pre konflikta, za vreme akcije, i posle poraza ili pobede. Ako je, dakle, za Lukača metod najbitnija Marksova teorijska zaostavština, za Panekuka je uloga partijski organizovanih komunista da brinu o doslednosti metoda promišljanja pre, za vreme, i posle delovanja. A za takvo mišljenje ne postoji već zgotovljeno znanje, na tom polju nema habilitiranih učitelja i učiteljica. Mišljenje treba biti mišljenje pokreta i u pokretu. Slično kao za stranke važi i za sindikalne organizacije, gde Panekuka posebna smeta što su zbog podele rada između stranke i sindikata sindikati postali apolitični, ograničavajući se na takozvane sindikalne zahteve, dakle na nadnicu, radno vreme i opšte uslove radnog procesa. Jasno: sa njegovog aspekta upravo je konflikt u proizvodnji najočitiiji politički konflikt napunjen revolucionarnim nabojem, a taj naboj je revolucionaran zbog toga što može u svakom trenutku ukinuti partijsku i sindikalnu birokratiju i uzeti stvari u vlastite ruke.

Nestrpljivost je bila zajednička karakteristika ljudi i grupa koji su se posle rata odvajali od socijalne demokratije i prilazili komunističkoj Internacionali. Razlika koju je Lenjin označio „dečjom bolešću“ bila je u

isticanju razlike između ruske situacije i položaja na evropskom Zapadu. Jedna je strana dokazivala da su neka od ruskih iskustava već postala i principi koje treba svi da prihvate i na Zapadu, a druga se strana odupirala dokazivanjem da je ruska revolucija nikla u bitno drukčijim uslovima, pa nije još nimalo jasno šta će u tim uslovima od nje da nastane. Panekuk, ali i Herman Gorter i Henrijete Roland Holst iz Komunističke stranke Holandije (koju su već 1921. godine napustili osnivanjem Radničke komunističke stranke Holandije) unutar su tog razlikovanja isticali spontanost pokreta saveta protiv centraliziranog „jedinonačalja“⁴, ali nisu pokazivali simptome „levičarstva“ ili pučizma. Nešto od toga pre bismo mogli da nađemo u promišljanju onih koji su se 1920. godine nadali da će komunizam doći u Evropu na bajonetima Crvene armije – a takvih nije bilo malo ni na Zapadu ni u Rusiji, posebno kada se Crvena armija spustila sve do ispred Varšave. Tada se to napredovanje zaustavilo upravo u vreme zasedanja 2. kongresa Kominterne, što je na neke od učesnika delovalo krajnje razočaravajuće, i bitno uticalo na promenjeni kurs Internacionale. To ne znači da je bio Panekuk u pravu dok je Lenjin pogrešio, ali znači da je Panekukovo usmerenje bilo čvrsto, dok su se Lenjinova shvatanja, kao i ubeđenja i stavovi Internacionale kao celine menjali ovisno od trenutnih okolnosti, a pre svega ovisno od interesa očuvanja revolucionarne diktature u Sovjetskom savezu. Marginaliziranje zapadnih komunista, pa i njihovo istiskivanje omogućili su da je iz Treće, komunističke internacionale nastala Kominternu kao mehanizam koji je iz Petrograda odnosno Moskve upravljao strankama cele Evrope i sveta. Globalna perspektiva Kominterne bila je određena njenim sedištem. Od 21 uslova za prijem u Kominternu najbitnija je tačka 16 koja traži od svih članica da bez iznimke sprovode zaključke kongresa i uputstva izvršnog komiteta. Što se različitih uslova u raznim delovima sveta tiče, „lokalci“ moraju prvo

⁴ Princip »jedinonačalja« uveden je u ruskoj revoluciji tokom faze »ratnog komunizma« (1918-1921.) kako bi se odluke značajne za sve donosile na jednom te istom centralnom mestu, odakle se onda putem mreže političkih institucija i produkcionih jedinica dogovoreni potezi sprovode. Za taj način upravljanja bilo je, pored pritiska građanskog rata, verovatno značajno i to da su za Lenjina idealno uređenje društvenog mehanizma bili austro-ugarska pošta i američki tejlorizam. Princip jedinonačalja je nadživeo ratni komunizam.

ubediti centralu da te različitosti postoje, ako žele da dobiju bar malo manevarskog prostora za delatnost u vlastitoj zemlji.

Kada je Lukač 1967. godine pristao na ponovno štampanje *Istorije i klasne svesti* (Lukač, 1970, drugo izdanje sa novim predgovorom 1986.), u predgovoru novom izdanju okarakterisao je svoj bečki period u azilu posle poraza mađarske revolucije kao razdoblje studija Lenjina i stalnih kontakata sa nemačkim, francuskim, italijanskim i drugim komunistima. Časopis *Kommunismus* koji je uređivao od 1919. do 1922. sada je ocenio kao organ ultralevih struja. „Pored austrijskih komunista, mađarskih i poljskih emigranata koji su predstavljali unutrašnje jezgro i stalnu grupu saradnika sa njihovim su nastojanjima simpatizirali i italijanska krajna leвица Bordige i Teračinija, holandska Panekuka i Roland Holstove itd.“ (Lukač, 1967) Sa tih i takvih levičarskih pozicija pred sam izlazak knjige *Istorija i klasna svest* 1922. godine napisao je poslednji članak „Metodički doprinos organizacionom pitanju“ (Lukač, 1986) u kome procenjuje (sada već za posleratno razdoblje) da je za pokret socijalno-demokratske levice sa Rozom Luksemburg i Panekukom bilo sudbonosno to što nisu shvatili jedinstvo koje spaja dva ključna pitanja u sukobu pravaca unutar Druge internacionale. To su pitanje o karakteru revolucije koja se već pomaljalo kao mogućnost, i organizaciono pitanje. Pošto leвица ta dva pitanja nije uspela da spoji u jedno, „zadržala je utopijski karakter.“ (Lukač, 1967) Posle Prvog svetskog rata i dovršenog raspada političkog dela radničkog pokreta na socijalnu demokratiju i komunizam, ta se nepovezana podvojenost „duha vremena“ i njemu pripadajućeg načina organizovanja ponovila u sukobu u komunističkoj Internacionali u godinama 1920-1922. Iz tog su procesa s jedne strane izašle „očišćene“ komunističke stranke povezane u hijerarhijski organizovanu i iz centra rukovođenu internacionalnu organizaciju koja je sve više i više slepo i poslušno sprovodila zahteve Moskve, odakle se upravljalo svetskom situacijom prema tome kakva je izgledala – iz Moskve. Na drugoj su strani ostali izbačeni ili izgurani radikalni levičari koji su svoju radikalnost mogli izraziti više u utopijskim uzletima nego u organizacionim posledicama, pa su gajili mesijansku nadu da će doći do spontane eksplozije revolucionarnog proletarijata. Time će levičari biti ponovo pozvani u

istorijsku praksu u kojoj će, umesto slanja partijskih direktiva, pomoći u objašnjenju i menjanju prilika, podizati spremnost i hrabrost posle poraza i osposobiti za kritiku posle pobeda. Tim grupama, a posebno jednoj od njih – komunistima saveta – od tada je pripadao i Antoni Panekuk. One su rezultat dugog procesa konflikta (tu smo naveli samo tri najveća i sudbonosna za internacionalni pokret u celini) koji su svaki put završili čistkama i novom centralizacijom moći. Čišćenje je u slučaju anarhista na početku i levičara na kraju procesa delovalo doslovno kao isključivanje, dok se u međuvremenu radilo o marginaliziranju. Bez obzira na način čišćenja tim je procesima kao posredstvom vezanog suda na drugoj strani odgovaralo učvršćenje centralizacije i ideološke ortodoksije. Kominternu je uvela princip čistke kao nužni i ponavljajući elemenat izveden iz boljševičkog iskustva: za članstvo nije dovoljno opredeljenje za program i plaćanje članarine, potrebno je dejstvovanje u strankinim akcijama. To dejstvovanje mora biti jedinstveno, a jedinstvo se postiže eliminacijom opozicije koja se stvorila tokom prethodnih rasprava. Rezultat procesa usklađivanja i čišćenja je, u slučaju komunističke internacionale, s jedne strane vojničko organizovanje globalne komunističke stranke a sa druge strane eliminisana, labava i prevashodno intelektualno aktivna radikalna levica bez prave organizacije. Drugi rezultat bila je podela na zapadni i sovjetski marksizam kod koje je za zapadni marksizam bilo karakteristično, rečima Perija Andersona, „strukturno razmimoilaženje sa političkom praksom“ (Anderson, 1985, 77) i prebacivanje pažnje sa političke ekonomije ka filozofiji. (Anderson, 1985, 105) Anderson prepoznaje epohalni značaj Lenjinove kritike levičarstva (Anderson, 1985, 63-64), ali samo u smislu procene kako je Lenjin snažan marksistički teoretičar a ne samo vođa revolucije – dakle u ortodoksnoj lenjinističkoj maniri. Zato razvod između istočnog i zapadnog marksizma smatra posledicom zapadnog poraza i istočne pobede revolucije, a odvojenost zapadnog marksizma od političke prakse posledicom staljinizacije komunističkih stranaka. Zbog takve procene može se prikazati razliku unutar teorije marksizma, pa i unutar komunističke prakse kao geopolitičku pojavu. U stvari radi se o cepanju Treće internacionale koje je pokrenuo proces između drugog i trećeg kongresa prihvatanjem uslova za prijem i Lenjinove brošure kao oznake pravilne

orijentacije. Kada uzmemo oba dokumenta zajedno, a tako su i prihvaćena i tako su delovala, kao zaraženi od dečjih bolesti (a dečje bolesti su tada još bile smrtno opasne) levičarstva su prozване celokupne, jedva nastale komunističke stranke nekih zemalja, ili označeni pojedinci i pojedinke koji su posle tog prozivanja imali izbor između ostajanja u dodiru sa političkom praksom koju su smatrali pogrešnom, ili prelaza u izolaciju u malobrojnim grupama ili u potpunoj osami. Način na koji je Lukač izabrao pripadanje čvrstoj organizaciji i odrekao se svojih shvatanja za njega je svakako karakterističan. Panekuk se opredelio za put usamljenog jahača koji ne dozvoljava sebi da s vremena na vreme, posle novih poraza i sukoba u socijalnoj demokratiji ili komunističkom pokretu, ili posle strave i užasa staljinističkih represalija progovori u maniru „je li sam vam to na vreme rekao?“, ali ipak u svakom trenutku sledećih decenija nanovo progovara analizu koja je bila spremna i 1920. godine. U organizacionom smislu bio je ograničen na izdavanje ovog ili onog časopisa iza kojeg osim štampanja tekstova nije stajala nikakva spomena vredna politička grupacija, dok mu je u teoretičkom smislu posle 1922. godine preostalo da okarakterise rusku revoluciju i iz nje nastale društvene formacije, i da odgovori na pitanje kakve su istorijsko materijalističke okolnosti kumovale Lenjinovoj poziciji u godinama revolucije i formiranja komunističke Internacionale. Kada je to bilo obavljeno preostalo je samo da se pobrine za prenos ostavštine komunizma saveta na sledeće generacije.

DRŽAVNI KAPITALIZAM I BURŽOASKI MATERIJALIZAM

Sukob u ranoj fazi komunističke Internacionale na liniji procene o prenošenju strategije i taktike sa Istoka na Zapad pripremio je teren za sve što je kasnije Panekuk napisao o sovjetskoj revoluciji i Sovjetskom savezu: ne radi se o socijalističkoj revoluciji nego o buržoaskoj revoluciji u specifičnim zaostalim uslovima, i ne radi se o socijalističkoj zemlji već o zemlji državnog socijalizma, a državni socijalizam je samo podvrsta državnog kapitalizma. Gledano kroz rečnik ekonomske eksploatacije: u Sovjetskom Savezu se iskorištavanje radnika na osnovu privatnog vlasništva preobrazilo u iskorištavanje radnika na osnovu državnog

vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, i taj proces sada drži u rukama nova vladajuća klasa – birokratija. Panekuk to nije sročio kao predbacivanje ili odbacivanje sovjetske revolucije i državnog uređenja nego kao konstataciju o neizbežnoj realnosti ruskih prilika. On ne predbacuje na Lenjinove subjektivne sklonosti odgovornost za takvo stanje, niti govori o Staljinovoj ličnoj želji koja bi bila uzrok izgradnje totalitarnog sistema. Ali zato pripisuje neshvatanje različitosti okolnosti na Zapadu ruskom objektivnom pogledu koji je davao prednost očuvanju i osiguranju vlastite revolucije, posebno kada je postalo jasno da je revolucija na Zapadu doživela poraz (između ostalog i zbog pogrešnih uputstava Treće internacionale). U tekstu „Svetska revolucija i komunistička taktika“ (1920.) u dodatku na kraju kaže: „Sada je jasno zbog čega taktika Treće internacionale za koju se odlučio kongres kako bi je na isti način sproveo u svim kapitalističkim zemljama i upravljao njime iz centra, ne određuju samo potrebe komunističke agitacije u tim zemljama već i političke potrebe Sovjetske Rusije.“ (Panekuk, 1920)

Godine 1938. objavio je delo *Lenjin kao filozof: Kritičke primedbe uz političke osnove lenjinizma* (Panekuk, 1938) koja je rezultat čitanja *Materijalizma i empiriokriticizma: Kritičke primedbe o jednoj reakcionarnoj filozofiji*. (Lenjin, 1974) Istina je da je to, za ideologiju sovjetskog komunizma ključno delo, izašlo na ruskom jeziku već 1909. godine, ali se prvi engleski prevod pojavio tek 1927. kada je postao za zapadne marksiste pravo otkriće. U Sovjetskom Savezu, kao i u globalnom komunističkom vaspitanju, to je delo zauzelo mesto nezaobilaznog udžbenika marksizma – lenjinizma na akademskom nivou, dok je Staljinova pojednostavljena kompilacija „O dijalektičkom i istorijskom materijalizmu“ uneta u *Istoriju svesavezne komunističke partije (boljševika): kratki kurs* iz 1938. godine (ISKPb, 1947) poslužila kao obavezno masovno štivo koje je prihvatanje bilo kakvog naređenja Partije i njenog Oca pretvorilo u priklanjanje većitoj naučnoj istini.

Panekuk prilazi lenjinizmu pomoću paradoksa: boljševička revolucija je dovela do državnog kapitalizma sa novom vladajućom klasom, i marksizam bi trebao biti misaoni osnov te tvorevine. Kako se to može objasniti? Za početak treba sići u filozofske osnove doktrine koja se tu nudi kao marksizam. Ta je osnova, što se tiče ruskog marksizma i iz

njega nastalog marksizma – lenjinizma, razvijena u Lenjinovom *Marksizmu i empiriokriticizmu*, koji je nastao posle invazije Mahovih filozofskih zamisli u socijaldemokratske i unutar njih i boljševičke redove, posebno izraženo u pogledima Bogdanova i Lunačarskog. Bez analize te knjige ne može se shvatiti ni nastanak partijskog komunizma ni Treća internacionala, kao što se Marksa ne može shvatiti bez poznavanja nemačke klasične filozofije, Hegela ponaosob. Za početak treba suprotstaviti istorijsko materijalistički odnos prema religiji buržoaskom materijalističkom odnosu. Panekuk dobro zna (i kroz Marksa i kroz Dicgen) da istorijski materijalizam počinje tamo gde kritika religije završava, i da je zbog toga usredsređen na kritiku sveta kakvom je religija nužna uteha, dok buržoaski materijalizam neprestano atakuje na religiju upravo zbog toga jer ju može shvatiti samo kao pogrešnu svest koja ne ume sebi na drugi način da objasni procese i promene prirode. „Prirodne nauke su duhovni kamen oslonac kapitalizma,“ kaže Panekuk. (Panekuk, 1938) Panekukov favorit u shvatanju razlike između prirodnjačkog buržoaskog materijalizma i dijalektičko-istorijskog materijalizma ostaje Jozef Dicgen, ovaj put zbog toga kako objašnjava razliku između sveta pojava i naučne slike sveta. Kao primer navodi pojavljivanje obojenog sveta koji je realan kao svet, u kome postojimo, dok naučna slika sveta boje objašnjava talasima, i time proizvodi sliku sveta boja koju je čovek konstruisao na osnovu pojavnog sveta. Realnost i istina nemaju isto značenje. Panekuk je daleko od Lenjinovog materijalističkog monizma kojemu je neprestano potrebna religija kao glavni protivnik za pobijanje, i koji ne može prihvatiti da je istina konstrukcija nastala na ramenima realnosti. Njegova je pozicija bliska fenomenološkoj kritici naučne slike sveta. Zato Lenjin Maha i Avenarijusa, uz sve slabosti njihovih teorija, ponajviše kritikuje tamo gde oni odstupaju od prirodno-naučnog materijalizma osamnaestog veka i gde prave razliku između realnosti i istine. Uz to Lenjin mnogo toga jednostavno ne razume ili namerno pogrešno interpretira, jer njegov jedini cilj je ubijanje opasnog virusa koji se naselio u njegovoj vlastitoj stranci. Važno je, smatra Panekuk, da se tu ne radi o lično Lenjinovom nahodaenju ili sleposti, već o principu. To je najveći problem koji je Rusija morala da razreši: treba prevladati rusku zaostalost. Ruski marksizam je od samog početka ispitivao da li se može

iz ruskih zaostalih okolnosti skočiti neposredno u komunizam, bez da bi bilo potrebno dodatno mučenje stvaranjem kapitalističke ekonomije i buržoaskog društva. Takav skok u budućnost, po definiciji avangardni čin, mogao je da bude samo skok u državni kapitalizam. Lenjinizam kao spoj buržoaskog materijalizma i marksističke doktrine društvenog razvoja začinjjen dijalektičkom terminologijom postao je zvanična sovjetska državna filozofija i obavezni marksizam u celokupnoj Kominterni. Religija koju je lenjinizam pokušavao uništiti najmanje je značajna od svih savremenih ideologija, smatra Panekuk, dok su one koje najžešće pogađaju proletersku svest ideologija države i ideologija nacije. Lenjinova filozofija dostigla je stepen prosvetiteljske svesti, što je s jedne strane stavlja daleko od već tada postignutog naučnog razvoja koji je iza sebe ostavio granice galilejevsko-njutnovske slike sveta, dok je s druge strane prosvetiteljska svest udaljena od aktualnih protivrečnosti i zadataka radničkog pokreta i proleterske revolucije. Panekuku se u kritici Lenjinove i lenjinistične filozofije pridružio Karl Korš koji je iste godine objavio delo *Lenjinova filozofija* (Korš, 1938) i zblizio se sa komunistima saveta.⁵

DOPISNA ŠKOLA KOMUNIZMA

Bez obzira na gubljenje revolucionarnog zanosa, bez obzira na parlamentarni oportunizam radničkih stranaka, bez obzira na tragičnu sudbinu Sovjetskog Saveza kao ne-proleterske diktature – Panekuk je do kraja tvrdio da je kapitalizam u dubokoj krizi. Na Zapadu takozvane subjektivne snage nisu dorasle zadatku ukidanja kapitalizma u revolucionarnoj akciji. Ono što je pisao posle drugog svetskog rata polazi od procene da je radnička klasa premašila svoj istorijski cilj (Panekuk, 1946). Na tom zaključku, ipak, pravi siže ideje radničkih saveta kao novog društvenog uređenja za nove generacije (Panekuk, 1941-1947), i

⁵ U krugu *Međunarodne korespondencije saveta* (1934-1953), glasila za teoriju Stranke udruženog radništva (United Workers Party), objavljivali su svoje radove Pol Matik, Karl Korš, Panekuk, Danijel Geren, Oto Rule, Viktor Serž i drugi.

podvlači razliku između javnog i zajedničkog vlasništva (Panekuk, 1947). Pridružio se i pokretu naučnika za mir i protiv atomskog naoružanja. (Panekuk, 1948) Najznačajnije delo tog razdoblja jeste knjiga *Radnički saveti* (Panekuk, 1941-1947) koja predstavlja rezime njegovih pogleda na proletersku revoluciju, rusku revoluciju, radničke savete, ulogu političke stranke, nacizam i fašizam i posleratno doba. Delo je, kako je i sam morao priznati, prošlo nezapaženo. Najznačajniji kontakt sa novim levim pokretima uspostavio je u godinama 1953-1954. sa grupom *Socijalizam ili varvarstvo* dopisivanjem sa Kornelijusom Kastorijadisom. Grupa je nastala izlaskom iz trockističke Međunarodne komunističke stranke koja je nastala 1944. godine povezivanjem trockističkih grupa. Razlog za izlazak je bio da su u grupi definisali Sovjetski Savez sa njegovim posleratnim satelitima kao državni kapitalizam u kome vlast pripada novoj birokratskoj klasi, dok je trockistička dijagnoza bila da se radi o degeneraciji diktature proletarijata. U prelazu sa trockizma ka teoriji novog razreda značajnu je ulogu odigrala Đilasova knjiga *Nova klasa: analiza komunističkog sistema* (Đilas, 1957) Uporedo sa tim pomakom grupa je umesto komunizma u kome sve drže u rukama država i partija prihvatila komunizam saveta i time prešla na teren na kome je Panekuk bio već odranije prisutan. Čak je i razvojni put grupe bio ponavljanje već odigranog: od stranačke grupe do intelektualnog kruga, a između toga niz raspada i otpadanja, kao na primer 1963. godine kada je Kastorijadis formirao posve teoriji posvećen kružok, dok su protivnici oko Žan-Fransoa Liotara hteli da nastave sa političkim delovanjem. Klod Lefor napustio je grupu već 1958. godine.

Sa Panekukom u vezu su stupili preko holandskog komuniste saveta – pripadnika grupe *Spartakus* Kaja Brendela. U Holandiji je deo trockističkog fronta stavove protiv Sovjetskog saveza zaostrio već u vreme pakta Staljin – Hitler, pa pre nemačke okupacije Holandije napravio sledeći korak odvajanja od trockizma, a kada su Nemci organizaciju uništili osnovali su ilegalnu Komunističku stranku Spartakus koja je programom afirmisala izbor između socijalizma i varvarstva, da bi posle rata postala najveća internacionalno usmerena organizacija u Holandiji koja je zalaganje za mir u svetu razumela kao nužnost sukoba protiv kapitalizma. Pitanje mira (začinjeno mogućnošću nuklearnog

sukoba) bilo je centralno pitanje mnogih stranaka i grupa u svetu, a za levicu je u središtu tog pitanja bio odnos prema Sovjetskom savezu: da li treba, usprkos svemu, podržavati Sovjetski savez, a ne i ostale saveznike (stav kominternskih komunista) ili treba gajiti jednako odstojanje kako od zapadnih kapitalista tako i od sovjetskog državnog kapitalizma. Panekuk se 1944. godine penzionisao kao astronom i profesor, i nije se više uplitao u stranačke tokove i sukobe, ali je bio veliki moralni autoritet čiji je ugled prevazilazio granice pojedinih levih stranaka. Njegov uticaj, kao i ugled Gorterove tradicije i stavovi još uvek delatne Henrijete Roland Holst prouzrokovali su da se pokret opredelio za komunizam saveta. Spartakus nije u program stavio samo stranku kao izvor parlamentarnog delovanja, već i okupaciju fabrika. Okupiranje fabrika u Panekukovom rečniku je značilo tzv. „poljske štrajkove“ koji su tako nazvani jer su poljski rudari koji nisu bili obuhvaćeni sindikalnim sistemom okupirali rudničke rovove. Kasnije se taj tip štrajkova proširio svetom pa su njime radnici izražavali istovremeno nezadovoljstvo vlasnicima, upravom i sindikalnim zastupnicima. Panekuku i ostalim holandskim spartakovcima ta vrsta „divljeg“ štrajka značila je ulazak u revolucionarni proces u slučaju da je imala i „politički značaj“, što će reći da je tražila formiranje radničkih saveta kao upravitelja procesa proizvodnje, jer je to značilo ukidanje kapitalističkog uređenja kao takvog. Međutim, Panekuk se u nekoliko značajnih tačaka razlikovao od posleratne generacije levičara. On nije verovao da je kraj drugog svetskog rata sličan završetku prvog, dakle da su okolnosti opet bremenite revolucionarnom situacijom. Tvrdio je još za vreme trajanja rata da će umesto revolucionarne situacije doći do vodeće uloge Ujedinjenih američkih država gde je radništvo daleko od bilo kakve revolucionarnosti. Za uzvrat, revolucionarno buđenje će doživeti kolonizirane zemlje, posebno u Aziji, ali će one najznačajnije, posebno Kina, krenuti putem državnog kapitalizma i zauzeti svoje mesto u redovima svetskih kapitalističkih velesila. Smatrao je da se posebno intelektualcima na Zapadu sovjetski primer toliko sviđa jer im je umesto samouprave radničkih saveta simpatičnija umerena diktatura koja je sposobna upravljati masama. (Panekuk, 1941-1947) Kajo Brandel prišao je Spartakusu 1952. godine. Holandska paralela francuskom *Socijalizmu ili varvarstvu* imala je u prelazu od trockizma ka komunizmu saveta

nekoliko godina prednosti pred francuskim kolegama, tako da su onda kada su i Francuzi ušli u isti proces odvajanja od trockizma brzo našli zajednički jezik. Predlog Kastorijadis u ime francuske grupe obrati Panekuku kao veteranu, autoritetu klasne borbe i uglednom komunisti saveta, a pre svega izuzetnom marksističkom filozofu sa pedeset godina iskustva u strateškim i teorijskim raspravama, bio je sasvim logičan. To je dodatno utemeljeno Kastorijadisovom sve izraženijom sklonošću ka ulozi organizacije da proizvodi teoriju kao uvid u aktuelne konflikte i u alijenacijske okolnosti radničke klase. To je značilo udaljavanje od neposrednog učešća u (stranačko i parlamentarno shvaćenoj) političkoj sferi. Na tom je osnovu nastalo dopisivanje u 1953. i 1954. godini čiji je deo izašao u časopisu *Socijalizam ili varvarstvo*, dok je preostala korespondencija objavljena kasnije. (Castoriadis-Panekoek Exchange, 1953-1954) Prvo je Kastorijadis poslao Panekuku tadašnjih 11 brojeva časopisa, a Panekuk je objasnio da su im osnovna shvatanja jako bliska, jer i Kastorijadisovo društvo tvrdi da oslobođenje radničke klase mora biti delo same te klase, i da je stvaranje saveta početak oslobođenja – preuzimanje preduzeća u upravljanje i uspostavljanje alternativnog načina upravljanja celokupnim društvom, kako bi se ukinula država sa svojim aparatima. Ali je odmah upozorio na dve tačke razmimoilaženja, i to o karakteru ruske revolucije i o ulozi partije u budućim revolucionarnim talasima. Što se ruske revolucije tiče, Panekuk je smatra buržoaskom revolucijom sličnoj svim prethodnim buržoaskim jer ju je isto ponela seljačka i radnička masa, da bi na kraju rezultati pali u ruke nekom drugom. Kastorijadis se složio da birokratija igra ulogu nove klase ne samo u Sovjetskom savezu i njemu podređenim zemljama Istočne Evrope nego i u zapadnom kapitalizmu. Ali je što se njega tiče ruska revolucija bila i proleterska revolucija jer radnički saveti inače ne bi mogli ni da se pojave – radi se o poraženoj, ali zbog toga ništa manje proleterskoj revoluciji. Što se partijskog organizovanja tiče, Panekuk je protivnik svake organizacije koja bi htela da se dočepa uloge usmeravanja revolucionarnih masa i koja bi za tu ulogu imala unapred spremna uputstva, da bi u slučaju erupcije odmah sela na rukovodeće mesto. Panekuk ostaje odlučan protivnik lenjinske partije. Njegovo poverenje pripada spontanitetu koji bi u konkretnim slučajevima otpora doveo do

toga da se usred samih konfliktnih i kriznih situacija pojave i ljudi koji su sposobni da ih rešavaju, više nego zdravi razum ili lukavstvo uma unoseći u pokret hrabrost i odlučnost, i produbiti atmosferu kakvu je Panekuk našao u nemačkoj revoluciji posle Prvog svetskog rata. Masu pobunjenih ljudi inspiriše sudbinska međusobna povezanost i donošenje zajedničke odluke o opredeljenju oko svih kriznih, opasnih i izazovnih okolnosti, tako da svugde gde počinje revolucionarni proces nastaju i jezgra revolucionarnog osećanja koja su ujedno i izvor strategije i taktike. Ulogu tih jezgara ne može preuzeti ni jedna unapred sročena receptura skuvana u nekakvoj partiji. Kastorijadis je oko toga apsolutno suprotan. Pita se: ako nemamo ulogu pripremanja za revoluciju, za njene odluke u strategiji i taktici, šta uopšte da radimo?! Pored nas, kaže, na sceni su duže od nas mnogo snažniji drugi, na primer socijalisti odnosno socijalni demokrati i komunisti koji će u slučaju osnivanja saveta odmah započeti međusobni sukob u kome će im samo jedno biti zajedničko: da mi kao male grupe ne dođemo do nikakvog izražaja. Ako se, dakle, ne postavimo kao organizacija koja hoće doći bar do reči i glasa, nećemo nikada moći započeti prosvetivanjem radništva. „Ne delovati strankom zbog toga da ne postanemo birokrate je jednako apsurdno kao što je apsurdno prestati misliti kako ne bismo pogrešili.“ (Castoriadis-Pannecoek Exchange, 1953-1954) Panekuk je odgovorio da se avangarda može roditi samo iz pokreta, nikako iz stranke koja već od ranije čeka na pokret kako bi ga uzela pod svoje. I dodaje: kapitalizam s obe strane gvozdene zavese sada je već toliko ojačao da mu se skoro niko više ne protivi. Njegova je snaga u vojničkoj spremnosti i sposobnosti nasilnog delovanja, kao i u privlačnosti ugođaja kojeg nudi otuđenje. Potreba da ga se sruši jeste veća nego ikada pre, jer se negativni učinci kapitalizma gomilaju. To sve zajedno stvara utisak bezizlaznosti kapitalizma koji je neuništiv a uništava sve oko sebe. Panekuk smatra da sve to zajedno zahteva novi način mišljenja revolucije koja više ne može biti čisto proleterska odnosno klasna. Pobuna će morati biti masovna, jer kapitalizam masovno iskorištava i ugrožava živote svih ljudi, a ne samo radničku klasu.

UMESTO ZAKLJUČKA

Odnos Istoka i Zapada koji omogućuje Periju Andersonu da iz njega izvede koncept zapadnog marksizma nastao je u razmimoilaženjima o strategiji i taktici revolucionarnog pokreta posle Prvog svetskog rata između 1920. i 1922. godine. Ali ta priča ima rep. Od početka Druge internacionale (1889.) relativno čvrstu formu dobile su četiri različite strategije: anarhistička, liberalna, kominternska i komunistička. Liberalna, koja je odnosom prema Marksu mogla biti neortodoksna (Bernštajn) ili ortodoksna (Kautski), ostajala je unutar parlamentarnog i sindikalnog delovanja. Kominternska je čvrsto pratila svoju 21 tezu od kojih su najbitnije podređenost celine ruskoj vladajućoj ulozi i njezinim interesima, i podvlačenje rukovodeće (doslovno!) uloge komunističke partije u odnosu prema proletarijatu. Komunistička varijanta proizilazi iz radničkih saveta kao izvora moći radničke klase u revoluciji koju ne treba staviti pod nadzor nijedne druge snage ili institucije, bez obzira da li se radi o stranci, sindikatu ili državi. Demontaža državnog aparata sile nad društvom predstavlja komunističku ideju vodilju i prvu revolucionarnu meru. Anarhistička je strategija zbog zabrana i čišćenja prva postala nezavisna i izašla iz vidokruga „porodice“ koja je težila marksističkoj ortodoksiji, pa je ovde nismo ni razmatrali. Razlika između komunističkog i anarhističkog shvatanja se bitno smanjila posle pojave velikog broja novih shizmi posle Drugog svetskog rata, ali razlike nikada nisu nestale – anarhizam je ostao kriterij za određivanje granice između sukoba o ortodoksnom tumačenju Marksa i aktuelne revolucionarne situacije, i od tog sukoba nezavisnim pristupima. Objašnjavanje razlika u marksističkoj filozofiji i revolucionarnoj taktici kroz odnos između Istoka i Zapada ima težinu kakvu ima objašnjenje odnosa između anarhizma i marksističke ortodoksije kroz odnos između evropskog Juga i Severa.

Ruska je revolucija bila onoliko proleterska koliko je to bilo moguće, i ta „nečistoća“ nije neka iznimka nego karakteristika prošlih, sadašnjih i budućih revolucionarnih tokova. Bez obzira na Panekukovo objašnjenje koje proizilazi iz zaostalosti Rusije i višestruke mnogobrojnosti seljaštva u odnosu na radništvo, pokreti koji traže prevrat

su uvek nečisti – ili ih nema i ne može biti. Kampanje čišćenja i uvođenja „jedinonačalja“ (centralne tačke iz koje se na sve strane šalju uputstva koja traže potpuno sprovođenje bez prigovora), u kojima je Panekuk bio i svedok i žrtva, uništavaju ono što je Panekuku najznačajnije: da se razlike susreću u revolucionarnoj situaciji, u atmosferi masovnog nezadovoljstva, pobune i ustanka kada u takvim pregrejanim okolnostima treba suočiti poglede i prihvatiti zajedničko presuđivanje pobunjene mase. Do toga može doći jedino u slučaju da su različite strategije i taktike sposobne ostati zajedno odnosno izraziti svoje razlike u zajedničkom prostoru presuđivanja, i to ne kao disput različitih škola mišljenja u akademskom okruženju nego pred masovnom pobunjenom publikom. Takva su stvarno i bila suočavanja različitih predloga za nastavljanje pokreta u godinama 1918 – 1921. ispred „parlamenta“ radničkih saveta, sve dok revolucije u Nemačkoj, Mađarskoj i drugde nisu bile poražene upotrebom državnog nasilja, a sovjetska je ispala pobednica. U trenutku kada se pobjeda nad protivnicima u građanskom ratu i stranim intervencionistima mogla proglasiti zajedno sa proglasom poraza revolucije na Zapadu, radnički saveti i njihovi delegati sve do vrha Sovjetskog Saveza predali su svoju moć u ruke Države i Partije. Ko se tome nije povinovao bio je dvaput poražen – kao akter revolucije koja se predala, i kao zagovornik komunizma radničkih saveta. Tu je mesto Panekuku.

LITERATURA

1. Dela Antonija Panekuka

- 1902 The Position and Significance of J. Dietzgen's Philosophical Works, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1902/dietzgen.htm> (provereno 1.3.2020.).
- 1910 Marksizam i darvinizam, s prilogom: Borba za opstanak (G. Ekštajn), Požarevac, Štamparija Đorđa Naumovića (prvi engleski prevod 1912, knjiga napisana 1909).
- 1912a Marxist Theory and Revolutionary Tactics, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1912/tactics.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1912b Class Struggle and Nation, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1912/nation.htm> (provereno 1.3.2020).

- 1912c Massenaktion und Revolution, *Die neue Zeit*, Stuttgart.
- 1913 War Against War, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1913/02/waw.html> (provereno 1.3.2020).
- 1917a After the War Ends, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1917/after-war-ends.htm> (provereno 1.3.2020)
- 1917b The Third International, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1917/thirdinter.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1920 World Revolution and Communist Tactics, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1920/communist-tactics.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1938 Lenin As Philosopher, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1938/lenin/index.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1946 The Failure of the Working Class, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1946/failure-working-class.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1941-1947 Workers' Councils, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1947/workers-councils.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1947 Public Ownership and Common Ownership, dostupno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/1947/public-ownership.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1948 Revolt of the Scientists, dostupno na: <https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1948/revolt.htm> (provereno 1.3.2020).
- 1953-1954 The Castoriadis-Pannekoek Exchange, dostupno na: <https://www.viewpointmag.com/2011/10/25/deviations> (provereno 1.3.2020).
- 1961 A History of Astronomy, New York, Interscience Publishers, dostupno na: <https://lib.3eu/book/3411059/13e50c?regionChanged> (provereno 1.3.2020).

2. Druga navedena dela

- Andersson, Perry, 1985, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd: BIGZ.
- Bellamy, Edward, 1903, *U godini 2000: osvrt na godinu 1887*, Zagreb: L. Hartman.
- Bellamy, Edward, 2007, *Equality*, dostupno na: <https://www.amazon.de/Equality-Edward-Bellamy-2007-10-11/dp/B01K95S1NS> (provereno 1.3.2020; prvo izdanje 1897).
- Bernstein, Edward, 1993, *The Preconditions of Socialism*, (Cambridge Texts in the History of Political Thought) (H. Tudor, Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

- Dietzgen, Joseph, 1958, *Odabrani filozofski radovi*, Zagreb, Naprijed.
- Đilas, Milovan, 1990, *Nova klasa*, Beograd, Narodna knjiga.
- Istorija svesavezne komunističke stranke (boljševika): kratki kurs (ISKPB)*, 1947, Beograd: Kultura.
- Korsch, Karl, 1938, „Lenin as Philosopher“, *Living Marxism*, 4, 5, 138-144, dostupno na <https://www.marxist.org/korsch/1938/lenin-philosophy.htm> (provereno 1.3.2020)
- Lenjin, Vladimir Iljič, 1974, *Materijalizam i empiriokriticizam: Kritičke primedbe o jednoj reakcionarnoj filozofiji*, u: Lenjin, Vladimir Iljič, *Dela tom 14*, Beograd, Yugoslavia public, 55-312.
- Lenjin, Vladimir Iljič, 1975, *Država i revolucija: Učenje marksizma o državi i zadaci proletarijata u revoluciji*, u: Lenjin, Vladimir Iljič, *Dela tom 26*, Beograd, Yugoslavia public, 133-219.
- Lenjin, Vladimir Iljič, 1976, *Dečja bolest „levičarstva“ u komunizmu*, u: Lenjin, Vladimir Iljič, *Dela tom 32*, Beograd, Yugoslavia public, 133-204.
- Lukač, Đerđ, 1967, *History and Class Consciousness*, Londo, Merlin Press, novi predgovor iz 1967. godine dostupan na: <https://www.marxist.org/archive/lukacs/works/history/lukacs1967.htm> (provereno 1.3.2020).
- Lukač, Đerđ, 1970, *Povijest i klasna svijest: studija o marksističkoj dijalektici*, Zagreb: Naprijed.

LEV KREFT

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Slovenia

HOW PANNEKOEK BECAME APOSTATE THREE TIMES

Abstract: The purpose of research was to study Anton Pannekoek's activity and his writings as a source of information on his movement across the history of revolutionary movement and Marxist theory. In this paper, this movement is reduced to three schisms: between revisionism and orthodoxy, between reformism and revolution, and between state communism and council communism. Here, we left out the first schism between anarchism and Marx(ism) because anarchists were the first to be excluded and therefore not discussed thoroughly by Pannekoek. The last schism, that between state communism and council communism, is a missing link of division on Western

and Eastern Marxism which originates in conflict on strategy and tactics within the Communist International (1920-1922) when, finally, Lenin's strategic and tactical line established in 'Left-Wing' Communism: An Infantile Disorder against all those who were opposing parliamentary and trade-unionist strategy as the only communist revolutionary engagement. Pannekoek was fighting against this solution throughout his later theoretical and activist life. He reached the highest point of comprehension possible from his point of view in his books Lenin as Philosopher (1938) and Workers Councils (1941-1947). Finally, when he got in touch with Socialism or Barbarity group of Cornelius Castoriadis and Claude Lefort in 1953, he explained himself to the new generation of revolutionaries and Marxist theoreticians in correspondence with Cornelius Castoriadis. The conflict and its schismatic consequences are far from over yet. In our epoch characterized from different points of view as transition to post-capitalism it emerges again, this time on global scale.

Keywords: Anton Pannekoek, Western Marxism, workers' councils, new class, Lenin's vulgar materialism

Primljeno: 1.3.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 1 Fromm E.

330.356.2

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.65-83>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DENKO SKALOVSKI¹

Univerzitet „Sv. Kiril i Metodij“ u Skoplju, Filozofski fakultet,
Institut za rodne studije, Severna Makedonija

IMATI PLANETU ILI BITI ČOVEČANSTVO

(Erih From: 1900-1980-2020)

– Konspekt –

Sažetak: Erih From je mislilac (filosof/antropolog/psihoanalitičar) koji u njegovoj poznatoj knjizi *Imati ili biti* reflektuje i **kritikuje sistem vrednosti** koji je efektuiran u poslednjih 200 godina globalne kapitalističke modernizacije i nekoliko faza (post)industrijskog razvoja, i koji je uspeo da prodre u sve sfere i pore ljudskog života, i da prouzrokuje niz pozitivnih, ali još više i niz negativnih, **paradoksalnih** i opasnih, autodestruktivnih, **patoloških** efekata na ljudsku civilizaciju i kulturu na globalnom/svetskom nivou. (Marks, Lukač, Habermas, Honet) Naravno, ovde se radi o visoko razvijenom **kapitalističkom** sistemu u visoko-razvijenim **industrijskim** društvima/državama, i o nužnoj i definitivnoj/urgentnoj potrebi njegovog prevazilaženja na svim nivoima na kojima je on uspeo da penetrira, uključujući i najintimnije i najdublje, „privatne“ slojeve/sfere ljudske psihosomatike i ljudskog individualnog duha u socijalnim/kolektivnim uslovima jednog, po Fromovom mišljenju, „bolesnog društva“. To društvo se na prvi pogled manifestuje kao normalno, a u suštini se radi o „patologiji normalnosti“, i koja se najviše ispoljava preko fenomena **fetišizma** i **alijenacije**, kojeg je svojevremeno kao pojam razvio Hegel, pa dalje prihvatio Foerbah, i najzad Marks. **Profit** kao osnovni motiv i spiritus movens kapitalističke proizvodnje, koji prožima sve sfere i pore ljudskog života, i sveopšta kvantifikacija i apstrakcija koje konkretne individualne osobine/potencijale pretvaraju u robu za tržište (rada i kapitala), rezultiraju

¹ E-mail adresa autora: deskalovski@yahoo.com

univerzalnom/totalnom pojavom kakva je naime alijenacija i sveprisutnost njenog masovnog **patološkog** ispoljavanja. (Honet) Kao veliku istorijsku **alternativu** ovakvom društvu From vidi u reaktualizaciji ideje **socijalizma**. (Honet)

Ključne reči: imati, biti, normalnost, patologija, alijenacija, bolesno društvo, patologija normalnosti, alternativa, socijalizam

„Filozofije istorije smo bacili u staro gvožđe.

Postoje li umesto njih druge teorije

koje razjašnjavaju praktične posledice naučno-tehničkog napretka?

Kome su one upućene, na kakav se oblik političke prakse odnose?“

(Jürgen Habermas, 1980: 342)

Nekome će se možda ovakav naslov učiniti i previše pretencioznim i pompeznim, međutim ako se malo više udubimo u Fromovu poznatu filozofsku/ontološku disjunkciju *imati ili biti*, lako prepoznamo transpoziciju famozne Hamletove dileme iz istoimene Šekspirove drame, koju slobodno možemo proglasiti za „dramu nad dramama“ ljudske egzistencije i ljudskosti uopšte, i njenih beskrajsnih traganja za otkrivanjem istine o sebi, i (samo)spoznajom biti/esencije, smisla i celishodnosti ljudskog života uopšte. (Šekspir, 1964; Fromm, 1980) Ovo „većito pitanje“ je danas tim više aktuelno/multiplicirano/„globalizirano“ u godinama kada se čovečanstvo – povodom pandemije Covid 19 – našlo u takvoj novoj i neočekivanoj „ljudskoj situaciji“ (From), koju su najveći negativni utopisti/distopisti (Jevgenij Zamjatin, Oldos Haksli, Džordž Orvel, Džek London i dr.) ipak u nekoj umetničkoj/futurističkoj formi već odavno predviđali. Međutim, pogrešno je Froma (za razliku od Adorna i delimično Markuzea) proglasiti za pesimistu i intelektualca koji razmišlja isključivo i samo „s onu stranu okova iluzije“. (Fromm, 1980a; Kolakovski, 1985: 430-438) Naprotiv! I pored toga što je često dihotomičan, kontroverzan, dvosmislen i pun dilema i dijalektičkih kontradiktornosti i neizvesnosti, From ne prestaje da „veruje“ da je čovek biće koje je u **istorijskom** procesu „većitog“ samorađanja/samonastajanja/samokreacije, ali i samonegacije/autodestrukcije, i da u njemu **uvek** postoje potencijalne **nade/šanse** i mogućnosti/alternative/ideje za ostvarenje onoga što on hoće, može i

treba da bude. (Trebješanin, 1983) Uostalom, čovek (čovečanstvo) je danas u takvom lošem i opasnom stanju, što ovog puta on i nema neki „slobodan izbor“, već je **primoran** da izabere aklativnu globalnu/zajedničku soluciju/alternativu ukoliko hoće da opstane i preživi (survive) kao svetska ljudska zajednica u celini, „a ko preživi – pričaće“. Ovaj Fromov latentni optimizam „bez iluzija“ pokušavamo da pokažemo/dokažemo u ovom kratkom konspekt-eseju koji je napisan, između ostalog, i povodom značajnih godišnjica: 120 godina od njegovog rađanja i 40 godina od njegove smrti.

Aklativna je saglasnost da nije nimalo lako Fromovu transdiskurzivnu teoriju svrstati u neku filozofsku ili naučnu „disciplinu“, tj. reći u kojoj je meri on psiholog, sociolog, filozof, teolog, tj. psihoanalitičar frojdo-marksist, ili nešto sasvim drugo. (Flego, 1980: 9) Međutim, o Fromovoj multidisciplinarnoj teoriji možemo slobodno i pojednostavljeno reći da tamo gde individualna psihoanaliza (Frojd) završava, počinje socijalna psihologija i filozofija Marks(izma), i obratno. Ovo upravo zbog toga što se sve što se ljudskoj individui dešava u prostorno-vremenskom **totalitetu** njenog života, počinje i završava sa njenim **telesnim/fizičkim** (po)rađanjem i kontaktom, „dodirom“ sa svim onim što u (post)modernoj filozofskoj, kulturnoj i socijalnoj antropologiji možemo nazvati **drugost/drugi**, tj. najširi kontekst biosfere socijalnog, društvenog, zajedničkog, **komunitarnog** sistema. (Honet, 2009; Davčev, 2010; Džeparoski, 2007) Tako da možemo reći da From posmatra čoveka *in toto*, tj. kao društveni „proizvod“ uzajamnog/**dijalektičkog**/interferentnog delovanja konstitutivno-biolozkog i socijal-iskustvenog faktora, odnosno, iz nadređenosti društva pojedincu sledi da proučavanjem društva dolazimo do glavnih determinanti psihičke strukture ljudi. Marksisti, na čelu sa Lukačem, dodali bi da ove **istorijske** determinante stvaraju strukturu i socijalne/**klasne svesti**, koja je bitna u razumevanju, tumačenju i suđenju o socijalnim postupcima i kulturnom, moralnom ponašanju svih socijalnih grupa u jednom konkretnom društvu u konkretnom istorijskom momentu. (Lukacs, 1977) „*Isto vrijedi i u suprotnom smjeru: ustanovljavanjem karakterne strukture neke socijalne grupe, mnogo saznajemo o društvu u kojem ona djeluje*“. (Flego, 1980: 29) Pa ipak, uvek ostaje dilema da li je u određenim konkretnim

istorijskim situacijama čovek **primarno** određen biološki (instinktima) ili socijalno (zajednicom/društvom u kojem živi). (Flego, 1980: 17)

Prihvatajući Frojddovu i Marksovu **metodologiju** naučnog/filosofskog istraživanja čoveka, From kreativno prevazilazi njihove redukcionizme (npr. Frojddov „seksualizam“) i gradi svoju, originalnu i sve do danas – i pored određenih nedoslednosti i višesmislenosti – relevantnu i aktuelnu teoriju i viziju za budućnost čoveka i čovečanstva, a koja ne može da se jednostavno svede samo na opštepoznatu ideju **socijalizma** i njenu reaktualizaciju. (From, 1980v; Flego, 1980: 43) Ali to ne znači da ideja socijalizma više nije relevantna i aktuelna. Naprotiv! (**Honneth**, 2015) A kada smo kod „sistema“ (ekološkog, socijalnog, političkog, kognitivnog) i potrebe njegove permanentne (auto)kritike i reforme, onda je tu upravo From mislilac koji u njegovoj poznatoj knjizi *Imati ili biti* reflektuje i **kritikuje sistem vrednosti** koji je efektuiran u poslednjih 200 godina globalne kapitalističke modernizacije i nekoliko faza (post)industrijskog razvoja, i koji je uspeo da proдре u sve sfere i pore ljudskog života, i da prouzrokuje niz pozitivnih, ali još više i niz negativnih, **paradoksalnih** i opasnih, autodestruktivnih, **patoloških** efekata na ljudsku civilizaciju i kulturu na globalnom/svetskom nivou. (Marks/Engels, 2008; Honneth, 1994; Honneth, 2010) Naravno, ovde se radi o visoko razvijenom **kapitalističkom** sistemu u visoko-razvijenim **industrijskim** društvima/državama, i o nužnoj i definitivnoj/urgentnoj potrebi njegovog prevazilaženja na svim nivoima/razinama na kojima je on uspeo da penetrira, uključujući i najintimnije i najdublje, „privatne“ slojeve/sfere ljudske psihosomatike i ljudskog individualnog duha u socijalnim/kolektivnim uslovima jednog, po Fromovom mišljenju, „bolesnog društva“. To društvo se na prvi pogled manifestuje kao normalno, a u suštini se radi o „patologiji normalnosti“, i koja se najviše ispoljava preko fenomena **fetišizma** i **alijenacije** (otuđenja), kojeg je svojevremeno kao pojam razvio Hegel, pa dalje prihvatio Fojerbah, i najzad Marks. (Marks, 1977; Fromm, 1980a: 42-65; Flego, 1980a: 31) **Profit** kao osnovni motiv i spiritus movens kapitalističke proizvodnje, koji prožima sve sfere i pore ljudskog života, i sveopšta kvantifikacija i apstrakcija koje konkretne individualne osobine/potencijale pretvaraju u

robu za tržište (rada i kapitala), rezultiraju univerzalnom/totalnom pojavom kakva je naime alijenacija i sveprisutnost njenog masovnog **patološkog** ispoljavanja. (Flego, 1980a: 31) Možemo reći da je glavni filozofski/humanistički zadatak koji From sam sebi zadaje iznalaženje puteva kako da se izbegne **katastrofa** i nađe izlaz, tj. ponudi **alternativa** za ovakvo patološko/**patogeno**, bolesno društvo (bolesnog čoveka) (Wege aus einer kranken Gesellschaft); alternativa koja bi bila prihvatljiva za sve žive civilizacije i kulture 20/21 veka. (Fromm, 1980: 60-63; Fromm, 2006) I ponovo je tu ideja socijalizma, bez obzira na to što je ona maksimalno izblamirana/okrnjena u vremenu staljinizma i nacionalsocijalizma, a koji su pridoneli da i danas spominjanje ove reči kod mnogih ljudi i dalje izaziva asocijacije koje upućuju na nešto što će uvek značiti neko veliko i opasno zlo, a koje kao takvo po svaku cenu treba izbegavati i onemogućiti svaki dobronamerni pokušaj njegovog ostvarenja. (From, 1980v: 239-259)

Između ostalih Fromovih dela, *Imati ili biti* je naša glavna inspiracija u produžetku ovog kratkog eseja, koji nastoji da bude u duhu *Kritičke teorije društva*, odnosno nastoji da se temelji na kritičkim socijalfilozofskim tradicijama poznate „Frankfurtske škole“ – kojoj je svojevremeno pripadao i Erih From – i njenog hegelijansko-marksističkog filozofskog/teorijskog nasleđa. (Jay, 1996) Manje-više, sva Fromova dela imaju visok stepen diskurzivne sintetičnosti, i teško je izdvojiti posebnu i konkretnu temu/predmet koji bi bio monografski istražen i obrađen u samo jednom delu. Pa ipak, *Imati ili biti* je možda najsumarnije kada se radi o konkretnom **profitnom** „duhu i slovu“ **kapitala/kapitalizma** i njegove psihologije i „filozofije“ fetišizma robe, sveopšteg zgrtanja, imanja, posedovanja, pohlepe, eksploatacije i imperijalnog pljačkanja, osvajanja i „usvajanja“, što sve zajedno najčešće završava u sveopštoj destrukciji ili dobrovoljnom ropstvu i gubljenju lične autentičnosti, i bez ikakvog otpora, „neposlušnosti“ i **emancipacijskih** alternativa i „progresivnih“ socijalnih i kulturnih ideja i solucija. (Allen, 2016; From, 1989) Razume se da je From pod direktnim uticajem Marksa, Lukuća i „Frankfurtovaca“, i njihovih pojmova, među kojima, osim već spomenutih fetišizma i alijenacije, sve više dominira i pojam **reifikacije**/postvarenja, kao jedan od centralnih filozofskih

pojmovna zapadnog marksizma. (Marks, 1977; Lukacs, 1977; Honet, 2013)

*

„Glavni predmet ove knjige je analiza dvaju osnovnih načina postojanja: imanjanja i bivstvovanja“.

(Erich From, 1980: 63)

Iako je Fromov **kritički** pristup kapitalizmu uglavnom deskriptivan i prema njegovim skromnim rečima samo letimičan pregled situacija – i koji kao takav ostaje na nivou „fenomenologije“ psihosocijalnih i kulturno-antropoloških pojava – on pruža veoma dragocene uvide, produbljene teze i vrednosne sudove i **radikalne** zaključke o opštoj *conditio humana* čoveka i čovečanstva našeg doba i njegovih perspektiva/alternativa za drugačiju/promenjenu/bolju budućnost. (From, 1989: 67-79; Flego, 1980: 29-43) Prema rečima Froma, naslov njegove knjige je gotovo identičan sa naslovima knjiga Gabriela Marsela (Gabriel Marcel) *Bivstvovanje i imanjanje* i Baltazara Štaehelina (Balthasar Staehelin) *Imanjanje i bivstvovanje*, pri čemu su sve tri knjige pisane u duhu humanizma, ali imaju različite pristupe predmetu svojeg naučnog/filosofskog istraživanja: „*Marsel piše s teološkog i političkog stajališta a Štaehelinova knjiga predstavlja konstruktivnu raspravu o materijalizmu u modernoj znanosti i prilog analizi zbilje (Wirklichkeitsanalyse). Ova se knjiga bavi empirijsko-psihološkom i društvenom analizom dvaju modusa postojanja*“. (Fromm, 1980: 51; Marcel, 1965; Staehelin, 1969)

From kreće od neostvarenja i razloga za neuspeh *Velikog Obećanja*, da bi na kraju konstatovao eventualnu mogućnost za nove alternative, ali bez velikih obećanja, tj. „*s onu stranu okova iluzije*“. (Fromm, 1980: 53-79) Početkom industrijske revolucije, *Veliko Obećanje* se uglavnom svodi na nadu i veru u mogućnost neograničenog napretka/progresa, koji je omogućen posredstvom ovladavanja prirodom, materijalnim obiljem koje će većinu ljudi učiniti srećnim, a

individualnost/ličnost – muška i ženska – postaće neometano i bezgranično **slobodna**. Savršeno je jasno da je naša civilizacija počela kada je ljudski rod počeo ovladavati prirodom, i njenim pretvaranjem u prirodni „resurs“. Manje-više, svi savremeni filosofi se oko ovog zaključka slažu, a neki filosofi kulture, posebno nemački, ne slučajno samu kulturu popularno nazivaju „drugom prirodom“ (Die Zweite Natur). Istovremeno, konstatuje From, pomoću nauke i tehnike (od kamene sekire do kompjutera) poverovali smo, ponadali smo se, da ćemo postati svemoćni i sveznajući, i da „*smo na putu da postanemo bogovi, nadnaravna bića koja bi mogla stvoriti drugi svijet, upotrebljavajući svijet prirode kao gradivne elemente za svoje novo stvaranje*“. (Fromm, 1980: 53) Zato je From i napisao poznatu filozofsko-teološku studiju o ljudskom „obogotvorenju“, u kojoj dominira ključni stav: „*Čovek može postati sličan Bogu, ali ne može postati Bog*“. (From, MMVIII) I pored toga što smo već konstatovali da je nemoguće spomenuti, a kamoli osvrnuti se na sve Fromove stavove, zbog sticanja što verodostojnije predstave o celini njegove misli, navešćemo samo nekoliko rečenica koje na najpregnantniji način izražavaju svu kontroverznost naše savremene, humanističke (ne)teističke svesti:

„Čovek se mora pokoriti Božjoj nadmoći, ali pritom on ne pokazuje ni žaljenje ni kajanje. Progon iz Rajskog vrta za njega znači početak nezavisnog života; njegov prvi čin neposlušnosti predstavlja početak ljudske istorije, zato što je to početak ljudske slobode. (...) Neteistički humanisti se suočavaju sa još jednim pitanjem: šta može da zameni religiju u svetu u kojem je pojam Boga mrtav, ali u kojem iskustvena stvarnost na kojoj se taj pojam temelji mora da živi?“

(From,
MMVIII: 29/225)

Aktualna opasnost savremenog čovečanstva je upravo u tome što su se određeni ljudi – naime određene **ekonomski** visoko razvijene nacije – uobrazili i poverovali da su „od Boga dani“ u odnosu na druge, i da se mogu nekažnjivo ponašati i praviti što god hoće, i zato su oni i glavni barjaktari nove, realne opasnosti za pojavu novog, svetskog fašizma/nacizma i rasizma. (Zinovjev, 1999)

Produžavajući sa **ekonomskim** kontradikcijama industrijskog kapitalizma, From uglavnom neuspjeh *Velikog Obećanja* locira u „dve psihološke premise: (1) da je cilj života sreća, tj. maksimum zadovoljstva definiranog kao zadovoljenje bilo koje želje ili subjektivne potrebe koju čovek osjeti (*radikalni hedonizam*); (2) da egoizam, sebičnost i pohlepa, koje sistem mora stvarati da bi mogao funkcionisati, vode harmoniji i miru“.

Poznato je da su bogati tokom istorije provodili radikalni hedonizam, počevši od starog Rima, pa preko renesansnih gradova Italije, sve do Engleske i Francuske u 18. i 19. veku. Svi su oni, u krajnjoj liniji, smisao života tražili u neograničenom uživanju, posebno vladajuće bogatije elite, a za razliku od kojih, konstatuje From, sve do 17. veka, radikalni hedonizam nikada nije postao „teorija“ dobrobiti koju bi zastupali mudraci i učitelji u Indiji, Kini, na Bliskom Istoku ili u ostalim delovima Evrope. Izuzetak su, podseća From, samo Sokratov učenik Aristip, i donekle Epikur, iako ovog drugog teško možemo smatrati predstavnikom Aristipove vrste hedonizma, budući da je za Epikura najveći užitek negativno određen, naime kao „odsustvo boli“ (*aponia*) i kao mirnoća duše (*ataraxia*). Tako da, smatra From, Epikurova teorija umnogome slični Frojdovoj, pa ipak zaključuje „*da je Epikur zastupao izvesnu vrstu subjektivizma, nasuprot Aristotelovoj poziciji, bar u onoj meri koliko nam kontradiktorni izveštaji o Epikurovim stavovima dopuštaju određenije tumačenje*“. (Fromm, 1980: 55-56)

Međutim, upozorava From, ni jedan drugi veliki učitelj nije učio da činjenično postojanje želje tvori etičku normu. Oni su govorili o optimalnoj dobrobiti (*vivere bene*) ljudskog roda, i razlikovali one potrebe koje osećamo subjektivno i čije zadovoljenje vodi trenutnom užitku, od onih koje su ukorenjene u ljudskoj prirodi, i čije ostvarenje vodi ljudskom napretku i proizvode **eudajmoniju**, tj. „blagostanje“. Drugim rečima, zaključuje From, *oni su bili zaokupljeni razlikom između sasvim subjektivno nastalih i objektivno valjanih potreba, od kojih su prve štetne za ljudski napredak a druge su u skladu sa zahtevima ljudske prirode*“. (From, 1980: 56)

Teoriju, da je cilj života ispunjenje svake ljudske želje, po prvi put nakon Aristipa, ističe From, jasno su izražavali filosofi 17. i 18. veka.

Za ilustraciju „genealogije“ nastanka, tj. promene značenja i smisla pojma „dobitak“ (profit), u toku nekoliko vekova moderne zapadne istorije, priložit ćemo sledeći poduži Fromov citat:

„To se poimanje lako moglo pojaviti kada je ‘dobitak’ (‘profit’) prestao značiti ‘dobitak za dušu’ (kao što je to bilo u Bibliji pa čak i kasnije, kod Spinoze) i počeo označavati materijalni, novčani dobitak. To je bilo vrijeme kada je srednja klasa odbacila ne samo svoje političke okove već i sve sponе ljubavi i solidarnosti te počela vjerovati da bivstvovanje samo za sebe samoga znači više, a ne manje sebe. Za Hobsa sreća znači stalni napredak od jedne pohlepe (cupiditas) drugoj; La Metri je čak preporučivao upotrebu droga koje bi pružale iluziju sreće; za De Sada zadovoljenje okrutnih nagona je legitimno upravo zato što postoje i čeznu za zadovoljenjem. To su bili mislioci koji su živjeli u vrijeme konačne pobjede buržoaske klase. Ono što je bila nefilozofska praksa aristokrata, postalo je praksa i teorija buržoazije.“

(From,
1980: 56)

I pored toga što se hedonizam u raznim formama kao etička teorija razvijao i od 18. veka naovamo, kao na primer utilitarizam, drugi etički sistemi su bili upravo antihedonistički, kao npr. Kanta, Marksa, Toroa i Švajcера. Pa ipak, sa dozom opravdanog razočarenja konstatuje From, današnje doba se vraća na praksu i teoriju radikalnog hedonizma, u kojem pojam neograničenog zadovoljstva stvara čudnu kontradikciju između etičkog prihvatanja besomučnog rada, (npr. od nacista zloupotrebljena parola „Rad oslobađa“) i ideala potpunog lenčarenja tokom preostalog dela dana/vikenda i za vreme godišnjih odmora (ispunjenih vožnjom automobilima i kratkotrajnim tajnim seksualnim avanturama, kao i masovnim trošenjem zarađenog novca na jelo, piće, zabavu itd). Pri tom, zaključuje From, u uzajamnoj kombinaciji, ove kontradikcije ne samo što mogu da prežive, već i obe odgovaraju ekonomskoj nužnosti: „*kapitalizam 20. stoljeća zasniva se na maksimalnoj potrošnji proizvedenih dobara i usluga kao i na rutiniranom timskom radu*“. (From, 1980: 57) Mi bismo dodali da bi američki funkcionalisti verovatno rekli da to omogućuje da građansko društvo uspešno „funkcioniše“, a da ne govorimo da je ovo samo ilustracija

temeljne Marksove analize **političke ekonomije** kapitalističkog sistema proizvodnje, razmene, raspodele i potrošnje, koja je onda u svim njegovim poznatim delima, počevši od *Grundrisse*-a, i završavajući sa *Kapitalom*.

Uglavnom sva teorijska razmatranja, ocenjuje From, pokazuju da hedonizam uopšte, a posebno radikalni hedonizam individualnog egoizma i **pasivnog** konformizma 20/21. veka, ne dovodi do sreće, a da razloge za to treba tražiti u polidimenzionalnosti ljudske prirode (Markuze), čije **aktivno/angažovano** filozofsko/etičko/teološko istraživanje (Sartre, Munijs) smo nažalost zanemarili, ili „zaboravili“². Tako da je logično da je Fromova dijagnoza „obolelog/bolesnog“ građanskog društva neizbežno pesimistička.³

„Mi smo društvo očito nesrećnih ljudi: usamljenih, zabrinutih, utučenih, destruktivnih, zavisnih – ljudi koji postaju sretni kada ubiju vrijeme koje tako teško pokušavaju spasiti. Naš najveći društveni eksperiment je rešenje pitanja da li užitak (kao pasivno čuvstvo nasuprot aktivnima, blagostanju i sreći) može predstavljati zadovoljavajući odgovor na problem ljudskog postojanja. Po prvi put u povijesti zadovoljenje nagona za užitkom nije samo privilegij manjine već je moguće za više od polovine stanovništva. U industrijaliziranim zemljama eksperiment je već dao negativan odgovor“.

(From, 1980: 57)

Pre nego što pređemo na drugu Fromovu psihološku premisu industrijskog doba, vredi napomenuti i uputiti na slične konstatacije mladog danskog filozofa Larsa Svendsena i njegove „Filosofije dosade“, a koja sve više zahvata birokratske profesije koje se obavljaju isključivo u staklenim separeima, opremljenim uvek novim i „savršenijim“ kompjuterskim i digitalnim tehničkim pomagalima. Realno je očekivati

² Namerno koristim Hajdegerov pojam *zaborava*, koji, u suštini i smislu, korespondira sa pojmom alijenacije kod marksista i egzistencijalista.

³ Uostalom, sa Fromovom dijagnozom se slaže i sve veći broj **feministkinja** i džender-aktivistkinja, koje su u brojnim razgovorima na međunarodnim naučnim konferencijama, meni lično i na moje (ne)prijatno iznenađenje, otvoreno i iskreno priznavale da je „sve više nesrećnih žena širom SAD i zapadnog sveta uopšte“!

da će ovo sveopšte odvajanje/razdvajanje/udaljavanje/distanciranje od **drugog/drugih** (sada već i sa maskama i vizirima), biti još izraženije povodom opasnosti koje prete pandemijom Covid 19, a s čime će sveopšta međuljudska alijenacija još više narasti, i u daljoj perspektivi ugroziti opstanak, zdravlje, uključujući i seksualno, i biološku reprodukciju celog ljudskog roda. (Svendsen, 2010; Džeparoski, 2007)

Što se tiče **druge** psihološke premise industrijskog doba, naime da gajenje individualnog egoizma vodi harmoniji i miru, napretku i dobrobiti svakog pojedinca, From smatra da je jednako teorijski pogrešna kao i prva o radikalnom hedonizmu, a šta se može dokazati očiglednim činjenicama. Naglašavajući da je još veliki klasični ekonomist David Rikardo odbacio ovaj princip, From tvrdi da moj egoizam ne pokazuje samo moje ponašanje već i moj karakter, jer sve što želim hoću samo za sebe; da mi zadovoljstvo pruža samo lično posedovanje materijalnih stvari a ne njihova podela sa drugima u zajednici; da moram postati pohlepan jer ukoliko je moj cilj imati – onoliko više *jesam* koliko više *imam*. Odavde proizlazi i antagonizam i konfliktnost prema drugima, smatra From, pri čemu sam prinuđen da ostale ljude pretvorim u klijente koje želim zavesti i iskoristiti, suparnike kojima zavidim i koje želim uništiti u konkurentnoj tržišnoj borbi; najamne radnike koje želim izrabljivati/eksplloatisati. S jednom reči, zaključuje From: „*Nikada neću moći postati zadovoljan jer mojim željama nema kraja*“. Možda bismo ovu Fromovu konstataciju Hegelovim jezikom mogli nazvati „lošom beskonačnošću“, a koja nastupa uvek kada se jedan etablirani **sistem vrednosti** nađe u dubokoj krizi usled nagomilanih i nerazrešivih protivrečnosti, pogrešnih ili neostvarljivih ciljeva, apsurda i besmislica, naime nemogućnosti daljeg opstanka i „održljivog razvoja“.

Kada ovakvu „ljudsku situaciju“ From uzdiže na jedan viši nivo, da kažemo klasno i internacionalno, onda je on nažalost u pravu kada implicitno negira mogućnost za nekakav „večiti mir“, u koji se nada i naivno veruje Kant u njegovoj poznatoj studiji *Ka večitom miru*. Naime, smatra From, strast za imanjem (mi bismo dodali: privatno vlasništvo) neizbežno vodi u beskonačne građanske/klasne i međunarodne sukobe i **ratove**. Pretenzije komunista za stvaranje besklasnog društva su propale, između ostalog, i zato što su i oni nastojali da imaju što više, što je i stvorilo „crvenu buržoaziju“ kao novog titulara privatnog vlasništva. Sve

dok svako želi imati što više, kategoričan je From, „*moraju postojati klase, mora biti klasnog rata i, općenito govoreći, mora biti međunarodnih ratova. Pohlepa i mir uzajamno se isključuju*“. (From, 1980: 58)

Međutim, upozorava From, radikalni hedonizam i neograničeni egoizam ne bi mogli postati vodeći principi ekonomskog ponašanja da u 18. veku nije došlo do ozbiljnih promena. Naime, kapitalizam 18. veka je brojnim postepenim promenama postigao **radikalnu** promenu: ekonomsko ponašanje se odvojilo od **etike i ljudskih vrednosti**, a na ekonomsku mašineriju se počelo gledati kao na nekakav autonomni entitet koji je nezavisan od **ljudskih** potreba i **ljudske** volje, tako da se taj **sistem** počeo kretati i razvijati po svojoj logici i svojim zakonima. Taj sistem **traje sve do danas**, i to je ono što je opasno jer se on pokazao kao autodestruktivan, a autodestruktivan je zato što nije određen moralnim pitanjem „*Što je dobro za čovjeka? već onim Što je dobro za razvitak sistema?*“ (From, 1980: 59)

Posledice uspešnog funkcionisanja ovog sistema su katastrofalne i za čoveka i za **prirodu**. Ljudi su postali „izrodi prirode“ i neprijateljski nastrojeni prema njoj, smatrajući da će je transcendirati pomoću svog uma, i time rešiti svoj egzistencijalni problem napuštanjem mesijanske vizije harmonije ljudskog roda i prirode, ali **pobeđivanjem** prirode, preoblikujući je vlastitim potrebama, svrhama i ciljevima, sve dok „pobeda“ nad prirodom, avaj, nije postala jednaka (samo)uništenju i **ekološkoj** katastrofi u kojoj danas živi savremena civilizacija, i koja kao takva **ne može još dugo izdržati!**

„Naš duh pobjede i neprijateljstva zaslijepio nas je pa su nam izmakle činjenice da prirodni resursi imaju svojih granica te da na koncu mogu biti iscrpljeni i da će se priroda boriti protiv ljudske grabežljivosti.

Industrijsko društvo gaji prezir prema prirodi – kao i prema svim stvarima koje ne potiču od mašina i prema svim ljudima koji nisu „mašinisti“ (obojene rase s odnedavnim izuzetkom Japana i Kine). Danas ljude privlači mehaničko, moćna mašinerija, beživotno i – sve više – destrukcija“.

(From, 1980: 61)

Sumirajući sve ove činjenice i konstatacije, From smatra da je pokazao da su karakterna svojstva koje proizvodi ovakav

društvenoekonomski sistem, naime naš način života⁴, patogena, i da kao takava, u krajnjoj liniji, proizvode bolesnog čoveka, tj. bolesno društvo. Pozivajući se na istraživanja i upozorenja poznatog Rimskog kluba⁵ o potrebi **ekonomske** nužnosti menjanja čoveka ukoliko on želi da preživi, a u suprotnom, očekuje ga velika i konačna globalna katastrofa, From podvlači zaključke drugih istraživača (Mesarović i Pastel). Oni upozoravaju da ako se želi opstati nužno je „*da dođe do temeljnih promena u vrijednostima i ponašanju čovjeka* (ili, kako bih ja to nazvao, u orijentaciji ljudskog karaktera) *kao što su nova etika i nov odnos prema prirodi* (kurziv E. F.)“ Sa ovom moćnom argumentacijom From ubedljivo dokazuje svoje tvrdnje o **nužnoj** potrebi stvaranja novog/drugačijeg društva, koje je, međutim, moguće **jedino** simultanim/sinhronim stvaranjem novog „tipa“ ljudskog bića, „*ili, jednostavnijim rječnikom, ako dođe do temeljne promjene u karakternoj strukturi suvremenog čovjeka*“. (From, 1980: 60) U ovom kontekstu – naime u kontekstu nove etike – vredni i važno je naglasiti da bi to danas mogla biti **bioetika**, koju, kao relativno novu filozofsku/naučnu disciplinu, kao što vidimo, tek očekuju veoma teški, komplikovani etički, antropološki i opštefilozofski zadaci. (Jonas, 1990; Skalovski, 1995/2005; Donev, 2018: 125)

Najzad, zabrinuto upozorava From, potreba za dubokim menjanjem čoveka se javlja ne samo kao etički, religijski ili psihološki zahtev, „*već kao uslov za goli opstanak ljudskog roda*“.

„Jer, po prvi put u povijesti fizički opstanak ljudskog roda ovisi o radikalnoj promjeni ljudske biti. Međutim, mijenjanje ljudske biti moguće je samo u onoj mjeri u kojoj će doći do drastičnih ekonomskih i društvenih promjena, što ljudskoj biti daje mogućnost za promenu te hrabrost i perspektivu da je ostvari“.

(From, 1980: 61)

Produžetak i kraj ovog našeg plauzibilnog prikaza Fromovog *Imati ili biti* – kao što je i logično očekivati – posvetit ćemo njegovim **alternativama**, tj. onome što on smatra jedinom svetlom tačkom na kraju

⁴ Marks bi rekao ovakav način proizvodnje materijalnih uslova za život.

⁵ Na koji se i mi u poslednjih nekoliko decenija često pozivamo!

apokaliptičnog tunela. Uzgred budi rečeno, možda će se nekome ova opasnost od apokalipse učiniti preteranom i preuveličanom, pa ipak, vredi se uvek prisetiti stare **makedonske** narodne mudrosti: „Strah vinograd čuva“.

Negde na početku smo već spomenuli pojam opstanka (*survival*), ili **instinkt opstanka**, kako ga From naziva, a koji će tek postati aktuelan s obzirom na posledice i zbivanja koja tek mogu da se očekuju povodom pandemije Covid 19, a koja će u centar pažnje ponovo postaviti Fromov pojam „ljudske situacije“, ali ovog puta mnogo opasnije i globalnije, s jednom reči – apokaliptično. (From, 1980: 62) Iako se opasnost od ove pandemije namerno preuveličava iz mnogih razloga i interesa, a pre svega profitnih i (geo)političkih, ona se ipak, ne bi tako brzo i opasno širila da nije bilo globalizacije (npr. ogroman broj profitabilnih avionskih interkontinentalnih letova, ili ekspanzija svetskog turizma). I previše je očigledno da se radi o širenju/multiplikaciji kapitalizma na sve kontinente, i pretvaranju ljudi i njihovih država u eksploatirane robove/kolonije još uvek vodećeg i najbogatijeg evroameričkog „kontinenta“, a koji definitivno gubi svoj ekonomski i svaki drugi primat/dominaciju u borbi sa novim ekonomskim silama, kakva je pre svih Kina, a zatim i Rusija (ZND), Indija, Japan, Turska, Pakistan, Brazil, (BRICS) obe Koreje, itd. (Allen, 2016) Ovo je toliko očigledno da čovek i ne mora biti neki veliki geopolitički analitičar ili žestoki antiglobalista, a kao što nazivaju one koji su kritički/humanistički nastrojani prema svim katastrofalnim posledicama globalizacije po čovečanstvo. Jer, u suštini, globalizam je najviši stadijum imperijalizma/kolonijalizma/ postkolonijalizma.⁶

Ali, da ne bismo išli predaleko i preširoko/difuzno, vraćamo se Fromu i glavnom pitanju koje on postavlja: „*Kako je moguće da nas je najjači od svih instinkata, instinkt opstanka, prestao motivirati?*“ (From, 1980: 62) Jedno od najprihvatljivijih objašnjenja – iako mi smatramo da je ono daleko od toga da bude dovoljno i sveobuhvatno – jeste Fromovo pretežno političko objašnjenje, naime da su velike vođe preduzele mnogo toga što je bilo u njihovoj moći **da bi izgledalo** kao da nešto efikasno rade

⁶ Namerno parafraziram, tj. transmudiram Lenjina zato što mislim da ništa od njegove teorije imperijalizma kao najvišeg stadijuma kapitalizma nije izgubilo na relevantnosti i aktuelnosti. Naprotiv!

na izbegavanju katastrofe, beskrajnim konferencijama, rezolucijama, pregovorima o razoružanju itd. Drugo Fromovo objašnjenje je povezano sa prvim, naime da sebičnost koju rađa sistem stavlja vrednost ličnog uspeha vođa/lidera na viši nivo od društvene odgovornosti, pri čemu kao da smo navikli, „oguglali“ na skandale u kojima doznajemo da političke vođe i poslovna egzekutiva donose takve odluke koje zadovoljavaju samo lične/tesne interese, ili privatne interese bogatih/elitnih i moćnih porodica, a te odluke su se pokazale kao loše, često i opasne za širu zajednicu i opšti interes čovečanstva kao celine.

Postoji i treće objašnjenje za otupljivanje našeg instinkta za opstanak, naglašava From, koje je na prvi pogled paradoksalno, neshvatljivo i prosto neverovatno, ali koje se dokazuje postupcima i ponašanjem ljudi tokom savremene istorije, pretežno 20. veka. From uzima primer građanskog rata u Španiji, u kojem su se, između ostalih, i intelektualci jednostavno predavali sudbini bez nekog većeg otpora i borbe, i sa svojom pasivnošću/letargijom/**neodgovornošću** pridoneli pobedi Frankovog nekrofilskog fašizma i njegovog višedecenijskog vladanja, što dokazuje da „*ljudi više vole buduću katastrofu no žrtve koje bi trebalo odmah podnijeti*“. (From, 1980: 62)

Najzad, ...

„Uz sva ova objašnjenja o fatalnoj ljudskoj pasivnosti u pitanjima života i smrti, postoji još jedno koje je ujedno i razlog zbog kojeg pišem ovu knjigu. Mislim na stajalište da nemamo alternativa modelima korporativnog kapitalizma, socijal-demokratskog ili sovjetskog socijalizma ili tehnokratskog 'fašizma s nasmejanim licem'. Za popularnost ovog stajališta najvećim je djelom odgovorna činjenica da je bilo vrlo malo napora u proučavanju sprovedivosti potpuno novih društvenih modela i eksperimentiranja s njima. I zaista, sve dok problem društvene rekonstrukcije ne postane preokupacija, pa makar i djelimična, najboljih umova znanosti i tehnike, mašti neće uspjati da sagleda nove i realne alternative.“ (Podvukao – D. S.)

(From, 1980: 63)

Na kraju ovog našeg kratkog eseja o Fromu, pojednostavljeno rečeno, i u „duhu i slovu“ našeg naslova koji transmutira naslov Fromovog dela *Imati ili biti*, možemo rezimirano konstatovati: ako

čovjek/čovečanstvo produži da **ima**, neće ga **biti**. Ublaženo i preciznije rečeno: Ako čovek/čovečanstvo produži **samo** da ima, neće ga **više** biti. Mala uteha i „sreća u nesreći“ jeste da je sve više filozofa koji – bez obzira od koje teorijske provenijencije potiču – dolaze do istog/sličnog radikalnog zaključka. Pa ipak, „najbolji umovi znanosti i tehnike“ o kojima govori From, danas i dalje uglavnom „mudro“ i neodgovorno čute i prećutkuju velike zločine i masovne humanitarne katastrofe koje se i dalje dešavaju, ali ovog puta u ime „ljudskih prava“, što govori o velikoj hipokriziji, duplim standardima, hroničnom deficitu novih ideja, pre svega humanističkih i etičkih, i novih utopijskih energija, a bez kojih čovek/čovečanstvo ne može da živi i preživi. Ovo se posebno odnosi i na one koji sve do danas ignorišu, ili i dalje omalovažavaju/izbegavaju/prećutkuju argumente (počevši od ekonomskih i političkih i završavajući sa etičkim, antropološkim i kulturološkim) koje već odavno navodi marksistička socijalna filozofija i njeni sledbenici, među kojima je i intelektualac/humanist velikog formata – **Erih From**. (Funk/McLaughlin: 2015) S drugim rečima, i pored određenih grešaka u predviđanju događaja i istorijskih procesa i njihove brzine, i velike doze ostataka idealizma, socijalutopizma, naivnosti i totalitarnih opasnosti u ideološkim projekcijama za budućnost ljudskog društva – a dopadalo se to nekome ili ne – **Karl Marks** je ipak, generalno, bio u pravu.

CITIRANA I REFERENTNA BIBLIOGRAFIJA:

- Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the normative foundations of Critical theory*, New York: Columbia University Press, 2016;
- Bloch, E., *Princip nada, I-III*, Naprijed, Zagreb, 1981;
- Chomsky, N., *Gramatika i um*, Nolit, Beograd, 1972;
- Давчев, В., *Аналитичката философија и 'дух-тело' интеракцијата*, Аз-Буки, Скопје, 2010;
- Донев, Д., *Вовед во етиката*, УКИМ, Скопје, 2018;
- Flego, G., *Frommovo shvaćanje čovjeka*, u: Fromm, E., *Imati ili biti?*, Naprijed, Zagreb, 1984, (9-42);
- Frojd, S., *Odabrana dela Sigmunda Frojda (I-VIII)*, Matica srpska, Novi Sad, 1976;
- Fromm, E., *DJELA u 12 svezaka*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd, 1984;
- Fromm, E., *Imati ili biti?*, Naprijed, Zagreb, 1980;

- Fromm, E., *S onu stranu okova iluzije: Moj susret s Marxom i Freedom*, Naprijed, Zagreb, 1980a;
- From, E., *Zdravo društvo*, Rad, Beograd, 1980b;
- Fromm, E., *Wege aus einer kranken Gesellschaft: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, dtv, München, 2006;
- Фром, Е., *За непослушност и други есеи*, Комунист, Скопје, 1989;
- Фром, Е., *Ќе бидете како богови. Радикално толкување на Стариот завет и на неговата традиција*, Ѓурѓа, Скопје, MMVIII (2008);
- Funk, R./McLaughlin, N., (Eds.), *Towards a Human Science: The Relevance of Erich Fromm for Today*, Psychosozial-Verlag, Giesen, 2015;
- Funk, R., *Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1978;
- Gete, J. W., *Faust*, (Dvojezično izdanje), Nolit, Beograd, 1976;
- Habermas, J., *Teorija i praksa: Socijalfilozofske studije*, Bigz, Beograd, 1980;
- Honneth, A., (Hg.), *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt/M., 1994;
- Honet, A., *Borba za priznanje: moralna gramatika društvenih sukoba*, Libertas, Albatros Plus, Beograd, 2009;
- Honneth, A., *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2010;
- Honet, A., *Ideja socijalizma: Pokušaj osavremenjivanja*, Akademski knjiga, Novi Sad 2019, (nem. Honneth, A., *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin, 2015;)
- Хонет, А., *Постварување: Студија од областа на теоријата на признавањето*, Аз-Буки, Скопје, 2013;
- Jay, M., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996;
- Jonas, H., *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990;
- Kolakovski, L., *Glavni tokovi marksizma*, III, Bigz, Beograd, 1985, (430-438);
- Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest: Studija o marksističkoj dijalektici*, Naprijed, Zagreb, 1977;
- Маркс, К./Енгелс, Ф., *Манифест на комунистичката партија*, Аз-Буки, Скопје, 2008;
- Marks, K., *Kapital: Kritika političke ekonomije (I-III)*, Prosveta, Beograd, 1977;
- Marcel, G., *Being and Having: An Existential Diary*, Harper and Row, Torchbooks, New York, 1965;

- Свендсен, Л. Ф. Х., *Филозофија на здодевноста*, Виг Зеница, Скопје, 2010;
- Скаловски, Д., *Модерната филозофска антропологија версус генетичкиот инженеринг: Ерих Фром (1900-1980-2020)*, у: *Филозофска трибина*, бр. ???, Скопје 2020, (стр. ???-???)
- Скаловски, Д., *Етика на одговорноста (Ханс Јонас)*, Bigoss, Скопје, 1995/2005;
- Staehelein, B., *Haben und Sein*, Editio Academica, Zürich, 1969;
- Suzuki, D.T./From, E., *Zen budizam i psihoanaliza*, Nolit, Beograd, 1977;
- Schweitzer, A., *Der Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*. Gesammelte Werke, tom. 2. Zürich, Buchclub Ex Libris, 1923;
- Цепароски, И. (прир.), *Аспекти на другоста: зборник по културологија*, Евро-Балкан Прес-Менора, Скопје, 2007;
- Šekspir, W., *Hamlet*, Rad, Beograd, 1964;
- Trebješanin, Ž., *Fromove dihotomije*, Nolit, Beograd, 1983;
- Зиновјев, А., *Велика прекеретница*, Наш Дом/L'Age d'Homme, 1999.

DENKO SKALOVSKI

University "Sv. Cyril and Methodius" in Skopje, Faculty of
Philosophy, Institute for Gender Studies, North Macedonia

TO HAVE THE PLANET OR TO BE HUMANITY

(Erich Fromm: 1900-1980-2020)

– A Conspectus –

Abstract: Erich Fromm is a thinker (philosopher/anthropologist/psychoanalyst) who reflects and **criticizes** in his famous book *Having or Being*, **the value system** that has been effective in the last 200 years of global capitalist modernization and several phases of (post)industrial development, and which system has managed to penetrate in all spheres and pores of human life, and to cause not only positive, but even more negative, **paradoxical** and dangerous, self-destructive, **pathological** effects on human civilization and culture on a global level. (Marx, Lukács, Habermas, Honneth) Of course, it is about highly developed **capitalist** system in a highly developed **industrial** societies/states, and about the necessary and definite/urgent need to overcome it at all levels on which it has managed to penetrate, including the most intimate and deepest, "private" layers/spheres of human psychosomatics and human individual spirit in the social/collective conditions of, in Fromm's opinion, "sick society". At first

glance, this society manifests itself as normal, but in essence it is a "pathology of normalcy", which is most manifested through the phenomenon of **fetishism** and **alienation**, term that was once developed by Hegel, then accepted by Feuerbach, and finally by Marx. **Profit**, as the basic motive and spiritus movens of capitalist production, which permeates all spheres and pores of human life, is a general quantification and abstraction that turns specific individual characteristics/potentials into goods for the market (labor and capital), and finally results in a universal/total phenomenon such as alienation and the ubiquity of its mass **pathological** manifestation.(Honneth) As a great historical **alternative** to such a society From sees in the reactualization of the idea of **socialism**. (Honneth)

Keywords: to have, to be, normalcy, pathology, alienation, sick society, pathology of normalcy, alternative, socialism

Primljeno: 29.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 130.123.1 Jameson F.

130.123.1 Hegel G.

130.123.1 Marx K.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.85-104>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

KONCEPT DIJALEKTIČKE KRITIKE FREDRIKA DŽEJMSONA

Sažetak: Rad nastoji da prikaže osnovnu strukturu Džejmsonovog koncepta dijalektičke kritike onako kako je on razvijen u delima *Marksizam i forma* i *Političko nesvesno*. Namera rada je da se pruži analiza svojevrsnog konstitutivnog dualizma, na osnovu koga Džejmson prilazi tradiciji dijalektičkog mišljenja, poput „filozofija – istorija“, „hegelijanstvo – marksizam“, „kritika – razumevanje“, te njegovog ukidanja. Polazeći od činjenice izvanredne analitičke moći ovog koncepta, rad nastoji da afirmiše Džejmsonov projekat revitalizovanja kritike kao neprevaziđenog načina marksističke intervencije unutar sveta kasnog kapitalizma.

Ključne reči: zapadni marksizam, dijalektička kritika, Džejmson, Hegel, Marks

UVOD

Glavni argument studije o zapadnom marksizmu Perija Andersona (*Razmatranje o zapadnom marksizmu*, 1976) jeste da je pomeranje fokusa marksizma s tradicionalnog polja ekonomije na sferu kulture i politike nešto što je bilo uslovljeno samom konfiguracijom istorijskih, društveno političkih faktora koje u širokim obrisima opisuje njegova studija. Detaljna istorija tih faktora prevazilazi prostor ovog članka, tako da ovom prilikom mora biti dovoljan samo kratak osvrt na glavne tokove Andersonove analize. Nakon što je radnički pokret, kao i teorijsko jedinstvo i internacionalizam marksizma u Evropi, nošeno

¹ E-mail adresa autorke: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

Drugom internacionalom, rascepljen izbijanjem Prvog svetskog rata, naredni odlučujući događaj u ovom periodu svakako je Oktobarska revolucija u Rusiji. Međutim, u ostatku Evrope ovaj talas proleterске revolucije biva odsečen, zaustavljen. Anderson kaže: „Pokazalo se da je svuda sem u Rusiji kapital bio odlučujuće snažniji“². Iako je radnička klasa pretrpela poraz, zahvaljujući konsolidovanju Treće internacionale i nacionalnih komunističkih partija, ona ostaje snažna pretnja vladajućim klasama u Centralnoj i Istočnoj Evropi. Nakon kataklizmične 1929. godine, krah kapitalizma pratio je narastajući talas nezaposlenosti i društvenih antagonizama. „Društvena kontra-revolucija u svojim najbrutalnijim i najnasilnijim formama, ukidanjem parlamentarne demokratije u sve jednoj za drugom zemljom, sada je mobilisana da odstrani svaku autonomnu organizaciju radničke klase“³. Fašističke diktature izrastaju u ovom kontekstu upravo kao odgovor na intenziviranje klasne borbe i pretnje vladajućem poretku od strane radničkog pokreta Evrope. Do izbijanja Drugog svetskog rata, političkom represijom i ubistvima organizaciono tkivo radničkog pokreta bilo je u pojedinim delovima Evrope ozbiljno oslabljeno, a s izbijanjem rata ono je dobrim delom demolirano u Nemačkoj. Po završetku Drugog svetskog rata, pobedom Crvene armije nad Vermahtom, oslobođenjem Evrope od nacističkog terora zahvaljujući njenim ogromnim ljudskim žrtvama, konsoliduje se u narednom periodu socijalistički blok koji se prostirao na skoro pola kontinenta. Narednih 20 godina karakteriše stabilnost parlamentarne demokratije u kapitalističkim zemljama zapadne Evrope kao i dalekosežna ekspanzija kapitalizma, s jedne strane, dok s druge represivni birokratski režimi pod pokroviteljstvom SSSR prolaze kroz periodične krize koje prate relativno uzlazan ekonomski razvoj. „U ovom izmenjenom univerzumu revolucionarna teorija je dovršila mutiranje koje je proizvelo ono što se danas retrospektivno naziva 'zapadnim marksizmom'“⁴.

U ovoj studiji Anderson nije Fredrika Džejmsona eksplicitno svrstao u tradiciju marksističkih autora koji se javljaju nakon Prvog

² Perry Anderson, *Consideration of Western Marxism*, p. 15.

³ Op. cit., p. 20.

⁴ Op. cit., p. 25.

svetskog rata. Ovi su autori poreklom iz sličnog društvenog miljea kao sinovi industrijalaca, bankara i državnih činovnika (izuzev jednog slučaja), čija su filozofska interesovanja, koliko god svojevrsna, bila obeležena zajedničkim karakteristikama. Kao predstavnike ove tradicije Anderson navodi: Lukača, Korša, Gramšija, Benjamina, Horkhajmera, Dela Volpea, Markuzea, Lefevra, Adorna, Sartra, Altisera i Koletija. U njihovim rukama, kako on kaže, „marksizam je postao tip teorije koji se u određenim kritičkim aspektima sasvim razlikovao od svega što mu je prethodilo“⁵. Kao prvu i najizrazitiju karakteristiku ove tradicije Anderson navodi „strukturni razvod“ teorije i političke prakse⁶. Ona se jasno vidi pri poređenju i sa starom i sa novijom „klasičnom“ generacijom predratnih marksista podjednako (Labriola, Mering, Kautski, Plehanov, a posebno Lenjin, Luksemburg, Trocki, Hilferding, Bauer, Bukarin itd.), čiji je istraživački interes i političku praksu karakterisalo upravo suprotno stanje stvari. Njihov teorijski rad se odvijao u ključu snažnog jedinstva teorije i prakse, budući da su ove individue bile veoma aktivne u radničkim partijama istočne i centralne Evrope. Međutim, sudbina političkog života tri fundamentalne ličnosti, koje je Anderson izdvojio kao „prave začetnike celokupnog obrasca zapadnog marksizma“ – Lukač, Korš i Gramši, govori veoma jasno o postojanju onih snaga koje će vremenom razdvojiti marksističku teoriju od bilo kakve klasne prakse⁷. Marginalizacija, (auto)cenzura, progonstvo, izolacija – neke su od istaknutih odlika te sudbine koja ih je vodila ka skoro identičnom ishodu, odnosno njihovom udaljavanju od masovnog pokreta i okretanju filozofiji i književnoj kritici. Ovaj proces duboke promene i depolitizacije dobiće i institucionalizovani izraz u Nemačkoj, sa snažnim zamahom nakon Drugog svetskog rata, sa Frankfurtskom kritičkom školom. U Francuskoj i Italiji, takođe, situacija će – uz sve specifičnosti i razlike u vezi s postojećim organizacionim formama i teorijskim nasleđem marksizma – biti određena ovom transformacijom i odvajanjem teorijskog rada od oficijelne politike partije ili revolucionarne politike uopšte. „Tako je skriveni žig zapadnog marksizma kao celine to da je on

⁵ Loc. cit.

⁶ Op. cit., p. 29.

⁷ Op. cit., p. 30.

proizvod *poraza*. Neuspeh socijalističke revolucije da se proširi izvan Rusije, uzrok i posledica njene korupcije unutar Rusije, jeste zajednička pozadina celokupne teorijske tradicije ovog perioda. Njena glavna dela su bez izuzetka nastala u situacijama političke izolacije i očaja⁸.

Međutim, u kasnijoj studiji *Izvori postmodernosti* (1998), Anderson će ne samo izričito svrstati Fredrika Džejmsona među gore pomenute mislioce, nego će u njemu videti čak i kulminaciju tradicije zapadnog marksizma⁹. To izgleda kao sasvim prikladan i prirodan korak, kada se uzmu u obzir osnovni parametri Džejmsonovog teorijskog rada. Pošto je veoma lako uočljivo da Džejmson operiše na stanovištu svesti o uslovljenosti misli uopšte društvenom i istorijskom realnosti, lako se vidi i to da je taj stav kod njega zapravo razvijen u jedan celovit interpretativni program. Ovaj program u sebi objedinjuje i povezuje sve ključne karakteristike tradicije zapadnog marksizma i tako ih iz implicitne pozadine pojedinačnih učenja njenih predstavnika dovodi do svesti „na drugoj potenciji“¹⁰, kako sam Džejmson objašnjava vlastitu dijalektičku kritičku metodu. Anderson tvrdi: „Od Lukača, Džejmson je preuzeo njegovu predanost periodizaciji i fascinaciju narativom; od Bloha, poštovanje prema nadama i snovima skrivenim unutar obezvređenog objekt-sveta; od Sartra, izvanrednu fluentnost u teksturama neposrednog iskustva; od Lefevra, znatiželju u vezi s urbanim prostorom; od Altisera, pozitivnu koncepciju ideologije, kao nužnog društvenog imaginarija; od Adorna, ambiciju da predstavi totalnost svog objekta kao ništa manje nego ‘metaforičku kompoziciju’“¹¹. Obiman repertoar interesovanja i problema, koji je rezultat interpretativne kristalizacije učenja ključnih autora zapadnog marksizma, svedoči i o Džejmsonovoj primeni vlastitog metoda na istorijski kontekst i zadatke svoga učenja. Rezultat nije tek sinkretički kolaž, već jedna veoma sugestivna sinteza¹².

⁸ Op. cit., p. 42.

⁹ Perry Anderson, *The Origins of postmodernity*, p. 71.

¹⁰ Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 343.

¹¹ Perry Anderson, *The Origins of postmodernity*, p. 71.

¹² Poređenja radi, Kuvelakis će oceniti, ne nužno negativno, ovu obimnost baš kao „bezgranični sinkretizam“: „Ono sa čime imamo posla u Džejmsonovom slučaju, pre nego s ekspozicijom doktrine ili sistema, jeste operacija ogromne interpretativne mašine, koja je sposobna da „svari“ skoro bilo šta, ili

Ta sinteza, međutim, ne bi bila ubedljiva ukoliko bi njen princip počivao na prostom odabiru „nasleđenih kategorija“ prema vanjskoj proceni njihove plauzibilnosti ili korisnosti. Mada je nemoguće u potpunosti isključiti mogućnost da je i to u izvesnoj meri igralo ulogu, ipak Džejmsonova dijalektička kritika zahteva da dobijeni rezultat organski, a ne isključivo negativno kritički, izraste iz materijala ili tendencija koje mu prethode.

Iako bi se značaj Džejmsonove filozofije za savremenu filozofsku diskusiju mogao procenjivati prema njenim brojnim zaslugama, posebno se ističe sledeći par: u sučeljavanju s različitim misaonim stilovima postmodernizma (strukturalizma, dekonstruktivizma, neohistoricizma) i njihovoj rastućoj popularnosti u svetskim intelektualnim krugovima, koje je shvatio kao samu „logiku kasnog kapitalizma“, Džejmson utemeljuje ovu logiku kao specifičnu društvenu formu. Zapravo, on istrajava u afirmaciji marksizma kao jedinog suštinski „velikog narativa“ (koji može prodreti u uslove produkcije „narativa“ uopšte kao kulturnih artefakata) i to onog čija je fundamentalna odlika upravo *neprevladivost*. U svom kapitalnom delu *Političko nesvesno* on tvrdi: „Marksizam se danas ne može braniti samo kao zamena za te druge metode, s time da se ovi onda trijumfalno otprave na đubrište istorije; ti metodi imaju ipak autoriteta, po tome što verno odgovaraju ovom ili onom lokalnom zakonu rasparčanog društvenog života, ovom ili onom podsystemu složene i poput gljiva razrasle kulturne nadgradnje. Marksizam je ovde, u duhu jedne istinskije dijalektičke tradicije, shvaćen kao onaj 'neprelazni horizont' koji obuhvata takve na izgled antagonističke ili nesamerljive kritičke operacije, dodeljujući im nesumnjivu sektorsku vrednost unutar sebe, čime ih istovremeno i poništava i očuvava“¹³. Konačno, nasuprot značajnoj tendenciji unutar samog marksističkog tabora 20. veka, on insistira na vitalnosti kritike kao neprevaziđenog modusa marksističke intervencije unutar sveta kulturne

alternativno, nešto poput nezasite „žudnje za teorijom“, nošene čini se samo bezgraničnim sinkretizmom u kombinaciji s intelektualnom znatiželjom čiji je raspon bez premca u istoriji kulturnih studija“, S. Kouvelakis, (J. Bidet ed.) *Critical Companion to Contemporary Marxism*, p. 698 – 699.

¹³ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 8.

produkcije kasnog kapitalizma. Ovaj članak će nastojati da ukaže na neke tehničke elemente „interpretativne mašine“ Džejmsonove dijalektičke kritike koji bacaju svetlo na način na koji on razume međusobni odnos i razrešenje izvornih elemenata tradicije dijalektičkog mišljenja. Detaljna analiza načina na koji se ovaj autor odnosi prema svojim filozofskim savremenici mora, međutim, biti ostavljena po strani kao tema jednog posebnog rada.

HEGELIJANSKA KRITIKA I ILUZIJA AUTONOMNOSTI SVESTI

Prva rečenica kojom Džejmson otpočinje knjigu *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma* daje sada već dobro poznatu definiciju postmodernizma: „Najsigurnije je shvatiti pojam postmodernizma kao pokušaj da se sadašnjost misli istorijski u doba koje je pre svega zaboravilo da misli istorijski“¹⁴. Dijagnoza ovog „privilegovanog simptoma“ gubitka istoričnosti je prevashodno poslužila Džejmsonu da povuče demarkacionu liniju između „njih“ i „nas“. Naime, Džejmson se pozicionira nasuprot ovog gubitka, koji mu je morao biti transparentan i ranije, odnosno u vreme kada piše *Političko nesvesno*, gde formuliše „imperativ“ svog kritičkog stanovišta upravo insistirajući na primatu istorije: „Uvek istorizujte! Ta parola – jedini apsolutni i mogli bismo čak reći 'transistorijski' imperativ svakog dijalektičkog mišljenja“¹⁵. Ovaj imperativ istorizacije predstavlja srž njegovog „revitalizovanja“ kritike uopšte. U osnovi presahlih političkih energija različitih postmodernih „interpretacija“ pokazuje se jedinstven unutrašnji sistem drenaže – pokušaj kontekstualizovanja vlastitih istorijskih uslova i mogućnosti bez posezanja za istorijskom perspektivom koja je prokazana kao „problematična“. Iscrpljene političke energije zapravo se okreću filozofijama koje nisu u stanju da prikažu totalitet. Radikalni politički programi menjaju se za „radikalne“ filozofske projekte. Pogotovo u slučaju kada pokušavaju da sebe definišu kao „teoriju postmodernizma, oni se pokazuju zapravo kao „nastojanje da se izmeri temperatura epohe

¹⁴ Fredric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, p. IX.

¹⁵ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 7.

bez instrumenata i u situaciji u kojoj nismo čak sigurni da i dalje postoji nešto tako koherentno poput 'epohe', zeitgeist-a ili 'sistema' ili 'tekuće situacije'. Teorija postmodernizma je stoga dijalektička barem utoliko što ima pameti da se uhvati za tu samu nesigurnost kao prvi nagoveštaj i da se drži za vlastitu Arijadninu nit na svom putu kroz ono što se lako može pokazati uopšte ne kao lavirint, već gulag ili možda tržišni centar¹⁶.

Svojevrsna „naivnost“ karakteriše postmodernističke narative, smatra Džejmson, a ona je očigledna s obzirom na „ovaj nepredvidivi povratak narativa kao narativa o kraju narativa, ovaj povratak istorije usred prognoze o propasti istorijskog telosa“¹⁷. Naivnost koja se raspršuje i gubi – predstavlja u tradicionalnom smislu način na koji je opisivan efekat kritike, pogotovo kao efekat napredovanja u dijalektičkom mišljenju onako kako to stoji na primer kod Hegela. Za ovog mislioca, naivnost je prevashodno karakteristika običnog, svakodnevnog mišljenja. Filozofska svest počiva na intenzivnom iskustvu gubitka te naivnosti obične svesti. Tačnije, to iskustvo gubitka predstavlja razliku između obične i filozofske svesti. Ovu hegelijansku proceduru kritike Džejmson analizira u delu *Marksizam i forma*. Njegova analiza polazi od činjenice da je svakodnevna, obična svest kod Hegela bila predstavljena u svoja dva snažna lika – zdrav razum i apstraktno mišljenje. Unutar Hegelovog opusa, dijalektička kritika je bila uperena čas protiv jednog, čas protiv drugog lika. U zavisnosti od svog temeljnog usmerenja, filozofska svest, odnosno dijalektička kritika, odvijala bi se proceduralno drugačije. U borbi protiv zdravog razuma, ona se pokazuje kao nešto „preterano složeno i istančano“, dok je u borbi protiv apstraktnog mišljenja ona ono najprostije, skoro pa surovo u svom pojednostavljivanju¹⁸. Bez obzira na

¹⁶ Fredric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, p. XI.

¹⁷ Op. cit., p. XII.

¹⁸ Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 312 – 313. U nastavku Džejmson kaže: „U stvari, ta dva prividno suprotna efekta dijalektičke svesti u mnogome odgovaraju, kao što ćemo kasnije videti, dijalektici hegelovstva i marksizma“ (Op. cit, str. 313). Ovakav odnos „hegelijanstva i marksizma“, postojanje dijalektike (a zašto je ne bi bilo?) između ove dve filozofske pozicije, ima ogromnu heurističku moć. Njihova dijalektika ili logika unutrašnjeg razvoja kategorija koje pripadaju ovim „filozofskim sistemima“, trebalo bi da bude

to na koji se konkretno način slama naivnost početnog polazišta, jedno je za Džejmsona jasno: „Bez tog trenutka preobražaja, bez tog početnog svesnog prevazilaženja starijeg, naivnog stava, ne može biti reči o istinskom dijalektičkom osvešćenju“¹⁹.

Na ovom mestu se može najbolje videti način na koji se, prema Džejmsonu, marksizam odnosi spram drugih „teorija“. Dijalektički proces istorije svedoči o tome da postoji jedan ultimativni interpretativni model, stoga se marksizam i ovom „objektivnom“ stranom, „redom stvari“, potvrđuje kao taj integralni, neprevladivi horizont koji jedini svojom hermeneutičkom „plodnošću i gustinom“ uspeva da postigne „totalizujući ideal razumevanja“²⁰. S obzirom na strukturni manjak u vidu aistoričnosti polazišta onih filozofskih projekata koji nastoje da se ograde ili odrede spram istorije, dijalektičko mišljenje poseduje kritičke instrumente kojima se može realizovati i dovršiti i njihovo neuspelo poniranje u sebe. Međutim, pitanje koje se nameće jeste kakvo razumevanje ciljeva marksizma proizilazi iz te operacije dijalektičkog mišljenja?

Ne znači naravno da je to bila autorova namera, ali sledeći stav zaista deluje kao upozorenje: „Jedna od najosnovnijih pouka dijalektičkog metoda jeste da mogućnosti razvoja određenog načina mišljenja leže predodređene, tako reći suđene, u samoj strukturi njegovih početnih termina i odražavaju karakteristike njegove polazne tačke“²¹. Pri

dešifrovana tako da se prva sadrži u drugoj („Marks u stvari uključuje Hegela“ [Op. cit, str. 15]).

¹⁹ Op. cit, str. 312.

²⁰ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 8. Izuzetno je važno, međutim, imati u vidu da je u osnovi diskusije o interpretativnim prednostima marksizma položen stav da je svaki kulturni artefakt kao takav (pa onda eventualno i svaki interpretativni model) u svojoj krajnjoj osnovi determinisan konkretnom istorijom i društvenom stvarnošću. Džejmson to naglašava i na ovaj način: „Bitno je, u stvari, to da marksizam nije samo još jedna teorija istorije, nego je on 'kraj' ili ukidanje teorija istorije uopšte“ (*Marksizam i forma*, str. 325). Ovo ukidanje pluralizma teorija istorije ide ka tome da se pokaže da istorijsko mišljenje kao takvo može imati samo jedan jedinstveni predmet – a to je građansko društvo. „Ali shvatiti da svi imamo jedan zajednički predmet znači biti samo još grublje suočen sa veoma bolnom svesnošću o pravim izvorima klasnog suda i ideološkog izbora“ (Op. cit, str. 326.)

²¹ Op. cit., str. 24.

tome je posebno interesantan Džejmsonov izbor reči kojima se opisuje specifična dijalektička zakonomernost razvoja modela mišljenja, prema našem prevodu *sudbina* (na engleskom jeziku stoji *foreordained*²²). Ova reč nije samo uočljiva zbog njenog očiglednog metaforičkog značenja, već nameće pitanje o tome na koji je način kod Džejmsona shvaćeno pitanje determinizma kojim se dijalektička *kategorija* sama u sebi razvija, odnosno proizilazi iz prethodećih? Džejmson termin *kategorija* uzima kao oznaku osnovne, dinamične jedinice ili instance na koji je usmeren dijalektički kritički proces. „Ono što nas trenutno interesuje jeste ona kretnja kojom se jedan elemenat – nazovimo ga tehnikom ili strukturom, komponentom, ili ako hoćete *kategorijom* – izdvaja iz nekog dela da bi se to delo stavilo u sledni odnos s drugima“²³. Kako se vrši ta „kretnja“ koja odlučuje u pogledu odabira ovih kategorija?

S upotrebom termina *kategorija*, a pogotovo u kombinaciji s „lapsusom“ o njihovoj predodređenosti, prizvan je iz istorije filozofije modus filozofske kritike koji prethodi Hegelovom. Taj model ne objašnjava vlastite polazišne kategorije, odnosno kriterijume kritike, pod pretpostavkom istoričnosti mišljenja. Štaviše, kategorije za Kanta proizilaze iz same prirode uma, odnosno razuma kao one moći koja operiše čistim pojmovima. Ideje nastaju kao poseban proizvod transformacije tih čistih pojmova od strane uma. One zapravo nastaju dejstvom transcendentalnog privida, koji bi se kod Kanta mogao „optužiti“ da predstavlja, modernim rečnikom rečeno, racionalno izvorište ideologije, odnosno u njegovoj terminologiji „religijske nade“ kao jedine ekstenzije ili modifikacije „istorijske svesti“ o kojoj se može govoriti *ex principis* na osnovu kritike čistog uma. Međutim, ova je nada izvan-istorijski formirana, što u krajnjoj liniji to znači da nijedna posebna istorijska epoha, niti istorijski događaj poput ljudskog stradanja izazvanog pošastima, ratom, migracijama, sušom, nije mogla podstaći istorijsku refleksiju o cilju čovekovog civilizacijskog napretka u strogom filozofskom smislu budući da bi ona, prema Kantu, morala da se kreće u

²² Fredric Jameson, *Marxism and Form*, p. 9.

²³ F. Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 319.

sferi onoga *ex datis*²⁴. Kao svojevrsna aistorijska svest o istorijskom hodu ljudske civilizacije, nada u svet koji će odgovarati čovekovom savršenstvu kao cilju koji počiva na kraju puta, predstavlja imanentnu posledicu njegove umske prirode, a ne njegovog istorijskog iskustva. Za Hegela, međutim, odabir tih kategorija kojima bi se kritika vodila ne bi mogao da se opravda pozivanjem na aistorijsku prirodu uma, niti pozivanjem na konkretnu istoriju.

Aistorijski karakter Kantove kritike čistog uma vidljiv je i u ovoj dimenziji redukovanja kritičkog posla na istraživanje formi mišljenja i uslova mogućnosti saznanja, to jest transfiguracija kategorija između apriorne i aposteriorne ravni. Ove transcendentalne forme su unapred već dati kriterijum kritike. Aluzija na predodređenost dominantnih kategorija, kao formalnih kriterijuma, u smislu onoga čime dijalektička kritika nužno započinje, mora da se odbrani od ovog prigovora da pri tome primenjuje kriterijum koji nikada ne može na adekvatan način da se odbrani u svojoj imanentnosti samom predmetu kritike. No, da li bi okretanje ka drugoj strani ove dileme, konkretnoj istoriji ili, tradicionalnim rečnikom rečeno, empiriji i „indukovanju“ kategorija kao polazišnih tački kritike predstavljalo bolje rešenje? S hegelijanske tačke gledišta, to bi predstavljalo anahrono rešenje, odnosno još jedan dodatni stepen pada – na pretkantovsko stanovište. Hegel je već relativno rano, u takozvanom jenskom periodu svog filozofskog razvoja, uvideo da bi još manje pouzdan način artikulisanja kritičke procedure počivao na „objektivnosti“ samih istorijskih događaja: „[K]ritička filozofija [je] imala važno negativno dejstvo na teorijske nauke tako što je istakla da ono naučno u njima nije ništa objektivno, već pripada sredini između ništa i realnosti, mešavini bitka i nebitka, da su one samo u empirijskom mnenju“²⁵.

No, kako zapravo Džejmson razume ključne proceduralne korake dijalektičke kritike? Glavni „narrativ“ kako on to vidi, koji je specifičan za dijalektički način filozofiranja je obrtanje krajnosti – na primer, ono što je delovalo kao prepreka, pokazaće se kao prednost ili obrnuto. Prema

²⁴ U odeljku o arhitektonici čistog uma, Kant je formulisao razliku između *cognitio ex datis* i *cognitio ex principiis* (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 550.)

²⁵ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 2, S. 436 – 437.

načinu na koji to Džejmson, za potrebe ove rasprave, pojednostavljuje: u dijalektičkoj analizi se polazi od „zahteva“ da se izdvoji nekolicina, mali broj, faktora kod kojih će biti moguće ispratiti ovo „obrtanje“. Kada Džejmson govori o prethodnom izboru dominantnih kategorija obrazloženje je pragmatično, odnosno reč je jednostavno o strateškom izboru. Međutim, u knjizi *Političko nesvesno*, gde se dijalektici prilazi iz perspektive njene tekstualne fenomenalnosti, on to objašnjava tako što kaže da bi kritika polazila od pretpostavke „nataloženih čitalačkih navika i kategorija koje smo razvili iz [tih] nasleđenih interpretacija“²⁶. Veoma je važno napomenuti da je Džejmsonova analiza dijalektičke kritičke procedure, onako kako je barem izvedena u delima *Marksizam i forma* i *Političko nesvesno*, primarno usmerena na analizu dijalektičkog teksta kao kulturnog artefakta. Pri tome je jednako važno i to da ne postoji nešto poput teksta „po sebi“, odnosno tekst koji bi bio „netaknut“ interpretacijama i već postojećim kategorijama. Na taj način se „nataloženost“, „nasleđenost“, „predodređenost“ kategorija, kao iluzija s kojom se nužno i strateški startuje kako bi bila raspršena, može razumeti u smislu jednog Hegelovog navoda iz *Fenomenologije duha*: „Svest će svoj odnos prema drugobitku ili svom predmetu odrediti na različite načine, već prema tome, na kom stupnju upravo stoji svetski duh koji postaje svestan sebe. Kako on sebe i svoj predmet *neposredno* nalazi i određuje, ili kako je on za sebe, zavisi od toga šta je on već *postao* ili šta on već *po sebi* jeste“²⁷. Ova *postalost*, ukoliko je razumemo upravo kao aktualnost koja je istorijski formirana i time, za Hegela, rezultat čovekove slobode, po smislu je isto s onim šta Marks govori o „zaticanju“ određenog nivoa razvitka proizvodnih snaga u *Nemačkoj ideologiji*²⁸.

Međutim, svojevrsna napetost istrajava: s jedne strane, prilikom proučavanja specifičnog slučaja, stoji zahtev za apstraktnošću, odnosno nužnim pojednostavljivanjem, dok s druge strane, stoji upozorenje da bi preterano usložnjavanje vodilo kritiku u „element konkretne istorije“²⁹. Zahvatati i povezati svaki mogući faktor u procesu dijalektičkog

²⁶ F. Džejmson, *Političko nesvesno*, s. 7.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, S. 181.

²⁸ K. Marks / F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 315 – 316.

²⁹ Op. cit., str. 314.

razumevanja „uronilo“ bi kritiku u konkretnu istoriju. Pojednostavljenje, ili strateški odabir nekolicine faktora, potrebno je da bi se teoretizovalo „izvan“ ili „iznad“ konkretne istorije. Jedna odluka za pojednostavljivanje ili apstrahovanje faktora ispada, prema Džejmsonu, nužna da se od elementa konkretne istorije dopre do elementa mišljenja. Jednom je već element mišljenja uzet kao polazište na kome je kretanje svake odlučujuće filozofske kategorije bilo prikazano s obzirom na njihovo dijalektičko izvorište i unutrašnje tkivo, a to je naravno *Nauka logike*. Džejmson će istaći da je Hegel u *Nauci logike* upravo razradio logičke kategorije u sledu koji je suštinski dijahroničan iako je „samo idealna konstrukcija“³⁰. S obzirom na tu „idealnost“ prikaza odnosno konstrukcije, u skladu sa poznatom shemom interpretiranja statusa Hegelove filozofije unutar tradicije marksizma, dotičemo se granica moći i korisnosti hegelijanskog modela. Ima li u pozadini ovakvog predstavljanja elemenata dualističkog sučeljavanja Hegela i Marksa³¹? Džejmson dakako ističe nepomirljive razlike jednog i drugog modela dijalektike, ali insistira više puta da se oni međusobno ne isključuju³².

Ukoliko je ovde potvrđena Marksova dijagnoza iluzija hegelijanskog metoda – da je misaono reprodukovanje zamenilo zbiljsko

³⁰ Op. cit., str. 329.

³¹ Ova senka njihovog dualizma kod Džejmsona se može razumeti i kao polemički momenat, odnosno tako da je uslovljen Džejmsonovim odnošenjem spram Altiserovog shvatanja. Njegov odgovor Altiseru zapravo bi trebalo potražiti u Džejmsonovom konačnom okretanju Sartrovom filozofskom projektu kao završnom kamenu projekta dijalektičke kritike, a ne više Hegelu. To se najbolje vidi na osnovu stavova poput ovog: „Suštinska vrednost Sartrove knjige [*Kritika dijalektičkog uma* – prim. N. J.] za dijalektičku književnu kritiku leži u načinu na koji ona postavlja problem bitan za svaku marksističku teoriju, problem *posredovanja*: to jest pitanje kako mi prelazimo sa jednog plana društvenog života, na drugi, sa psihološkog na socijalni, a i sa socijalnog na ekonomski. Kakav je odnos ideologije, da i ne spominjemo samo umetničko delo, prema bitnijoj socijalnoj i istorijskoj stvarnosti grupa u sukobu, i kako treba razumeti ove poslednje ako želimo da sagledamo kulturne predmete kao socijalne čine, istovremeno prikrivene i providne?“ (Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 14). U knjizi *Političko nesvesno* u polemici s Altiserom pozivaće se takođe na nesporazume u vezi s problemom posredovanja (Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 43 – 44).

³² Op. cit., str. 343.

produkovanje konkretno³³ – hegelijanstvo pri ovoj Džejmsonovoj analizi njegove korisnosti stoji neubedljivo kao apstraktna teorijska artikulacija. „Može se, u stvari, tvrditi da takav dijahronični sled, bez obzira koliko je stvarno istorijski ili vremenski, nužno ostaje apstraktan, jer je, on zapravo, samo idealni presek egzistencijalne gustine konkretne istorije – izdvajanje samo jednog plana ili nivoa stvarnosti u kome se stvarnost shvata i kao idealni zbir svih takvih planova i kao ona krajnja, nezamisliva totalnost koja se nikada ne može rekonstruisati samo takvim sabiranjem, samo delovanjem čiste misli“³⁴. Zatim: „Otuda je završni momenat u procesu dijalektičke analize onaj u kojem se model trudi da se vrati onom konkretnom elementu iz koga je potekao, da ukine sebe kao iluziju autonomnosti i da se rastvori u istoriju, pružajući pri tome trenutačan pogled na stvarnost kao konkretnu celinu“³⁵. S naizgled pragmatičnom odlukom da se stvari pride na jedan apstrahujući način, nastupa dijalektički mehanizam ukidanja prvobitne naivnosti i jednostranosti – naivnosti koja se ogledala u „iluziji autonomije“ misli u odnosu na stvarnost, filozofije u odnosu na konkretnu istoriju. Možda se može reći da je najiluzornija sama ovakva dualistička postavka. Na jednom drugom mestu, Džejmson će istaći dualizam kao karakteristiku strukture ideoloških predstava uopšte. On kaže: „Dualizam je, verujem, snažna forma ideologije kao takva, koja dakako može maskirati svoju dualnu strukturu u bilo koju komplikovanu supstituciju. To je tako, tvrdio bih, jer predstavlja krajnju formu etičke binarnosti, koja je time uvek krišom na delu unutar ideologije“³⁶!

KRITIKA VODI U POLITIKU, HERMENEUTIKA U?

No, ukoliko se stvar ne gleda toliko poopšteno, već u nešto konkretnijem kontekstu književnih analiza koje su date unutar *Marksizma i forme*, možemo videti još jednu stranu dualizma, dualizam kritike i hermeneutike. Među naslovima poglavlja te knjige nalazimo na

³³ Karl Marx, *Temelji slobode*, str. 27.

³⁴ Op. cit., str. 316.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, p. 198.

formulacije „hegelijanska kritika“ i „marksistička hermeneutika“, dva misaona modusa koja se ovim delom zagovaraju. Kritika u svom hegelijanskom vidu, a hermeneutika u marksističkom, predstavlja konstitutivni deo celovitog „dijalektičkog mišljenja“ (u knjizi *Političko nesvesno* upotrebljava termin „metakomentar“³⁷), kao jedne procedure koja bi mogla dopustiti još jednoj problematičnoj binarnosti – objašnjenje/razumevanje – da se zaoštri do dijalektičke realizacije njihovih suprotnosti i raspršivanja njene iluzornosti. Kao što je već naznačeno, hegelijanska kritika se poistovećuje s onakvom analizom koja polazi od relativno malog broja faktora, a zatim se posmatraju njihovi međusobni odnosi, budući da je primarna karakteristika tih faktora njihova relacija („paralelni sledovi“, „koji otvoreno privlače pažnju na sebe komparacijom tačku po tačku“ – reklo bi se da su ovo dualizmi, zar ne?). Ovaj uporedni, komparativni aspekt je izuzetno važan, jer omogućava da „saznamo šta je neka stvar putem istovremenog saznanja onoga šta ona nije“³⁸. Rezultat ili dobitak je taj da se određena pojava sagleda, u svojoj ukinutoj samostalnosti, kao „pojedinačni vezni deo u jedinstvenom artikulisanom procesu“³⁹. Dijalektičkom kritikom se u odnosu na predmet kritike, posluživši se habermasovskom formulacijom, krećemo izvan njega⁴⁰, a Džejmsonovim rečnikom, sagledavamo ga kao ukinutog u vlastitoj samostalnosti i kao deo jednog višeg reda razumevanja. Izdvajanje ovih faktora odnosno kategorija i razvijanje „dijahroničnog“ sleda, konstrukcije koja se u kategoriji podrazumeva i koja predstavlja razradu samih kategorija – dva su uvodna momenta dijalektičke kritike, kaže Džejmson, u njenom hegelijanskom vidu⁴¹. Na mestu kada govori o konstrukciji kao razrađivanju i ekspoziciji kategorije, Džejmson će istaći kako se ta konstrukcija može „protumačiti: upravo time ona relativno uprošćena ideja koju smo izabrali za polaznu tačku može biti ispravljena i adekvatnije utemeljena u konkretnoj istoriji... Ali tu je već blizu trenutak u kome taj dijahronički sled pod

³⁷ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 8.

³⁸ Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 315..

³⁹ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, p. 312.

⁴⁰ Vidi: Steven Helmling, *The Success and Failure of Fredric Jameson*, p. 51.

⁴¹ Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 323.

vlastitim zamahom skreće, najavljujući svoje konačno ukidanje i povratak samom konkretnom⁴². Kritika bi dakle sebe morala ukinuti u *razumevanju* koje je u sprezi s konkretnom istorijom. Kao transparentno idealistički, Hegelov model omogućuje vlastitim ukidanjem da se razreši dualizam „svesti i života“ (filozofije i istorije, hegelijanstva i marksizma) tako da u krajnjem život određuje svest. Na taj način bi, samim dijalektičkim obrtanjem narativa, bio razrešen i dualizam Hegel – Marks, tako da je Hegel sadržan u Marks, a kritika u *razumevanju*⁴³.

U poglavlju u kome Džejmson obrazlaže duh marksističke hermeneutike, ona je shvaćena na jedan poseban način kao „u stvari politička disciplina koja pruža sredstva za održavanje kontakta sa samim izvorima revolucionarne energije u nekom vremenu stagnacije, za potajno, podzemno očuvanje samog pojma slobode u geološkim vekovima ugnjetavanja“⁴⁴. Marksistička hermeneutika je na strani konkretne istorije, empirijskih realnosti koje tek na osnovu ili putem (samoukidanja) idealističkih konstrukcija hegelijanske kritike može da vrati totalizujućem materijalističkom *razumevanju* „iznutra“, ali pročišćeno od ideoloških iskrivljenja. Drugim rečima, materijalizam

⁴² Op. cit., str. 322 – 323.

⁴³ Potpunosti radi, potrebno je reći i to da Džejmson govori i o marksističkoj kritici u smislu kritike ideologije: „Zato je dijalektička misao po samoj svojoj strukturi svest o sebi, i može se opisati kao pokušaj da se misli o samom objektu i istovremeno o našem procesu mišljenja... U toj svetlosti, razlika između Hegelove i marksističke dijalektike može se odrediti prema vrsti svesti o sebi koju sadrži. U Hegela je ta svest relativno logička, ona sadrži osećanje povezanosti takvih čisto intelektualnih kategorija kao što su subjekt i objekt, kvalitet i kvantitet, ograničenost i beskrajnost, i tako dalje; mislilac tu shvata kako njegovi vlastiti namerni procesi mišljenja, a i same forme problema od kojih polazi, ograničavaju rezultate njegovog mišljenja. Za marksističku dijalektiku pak, svest o sebi kojoj ona teži jeste svest o misliočevom položaju u društvu i istoriji i o granicama koje toj svesti nameće njegov klasni položaj – ukratko o ideološkoj i situacijskoj prirodi svakog mišljenja i o tome da su problemi u početku pronađeni“ (Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 343). Takođe, ovde vredi napomenuti i stav Stivena Helmlinga, da će se u binarnosti koju na koncu kritički ethos uopšte podrazumeva, kao binarnost subjekta i objekta, videti razlog Džejmsonove vremenom sve snažnije podozrivosti prema „kritici“ i izostajanja ovog termina iz njegovih kasnijih tekstova. Steven Helmling, *The Success and Failure of Fredric Jameson*, p. 52.

⁴⁴ Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, str. 98.

razumevanja, solidarnost razumevanja, moguće je tek na osnovu idealizma. Hegelijanski je model kritike „obežeren onim konačnim i neizbežnim, prisutnim u samoj njegovoj strukturi, kretanjem ka svom konačnom raspadu, pri čemu on, međutim, razvija iz sebe marksistički model kao svoje konkretno ostvarenje i ispunjenje“⁴⁵. Superiornost hegelijanskog modela kritike, odnosno idealizma, počiva dakle u ovoj tendenciji ka samoukidanju i, konačno, prema tome kako to Džejmson postavlja, ovo samoukidanje bi ujedno bilo i realizovanje latentne hermeneutičke tendencije Hegelove dijalektike.

Na koncu se pokazalo to da čitav ovaj pokušaj plediranja slučaja značaja hegelijanske kritike za marksističko razumevanje ide za relativno tradicionalnim (Marksovim) shvatanjem spekulativne konstrukcije, koja je demistifikovana kao izaz čovekovog otuđenja, tačnije supstancijalizovanja onoga idealnog i njegove supstitucije za ono realno. S obzirom da je takvo razumevanje učinka hegelijanske dijalektike deo „utvrđene“ tradicije, može se, primenom dijalektičke perspektive na nju samu, pledirati u njeno ime time što u sebi sadrži jednostavan mehanizam prevladavanja same sebe „Iluzije Hegelovog idealizma nisu toliko rezultat društvene i političke mistifikacije koliko onog trajno opasno nesvesnog egocentrizma koji uvek lebdi nad ljudskim umom... strukturalna samoobmana koja potiče iz protivrečnosti između misli kao procesa umiverzalizovanja i prirode našeg duha kao pojedinačno postojećeg... njemu su podjednako podložni i „idealisti“ i „materijalisti“, jer on znači prosto zaboravljanje našeg vlastitog položaja kao posmatrača“⁴⁶. O koristi hegelovske kritike za marksizam se onda može još govoriti i kao jednom intelektualnom dobru koje predstavlja mehanizam odbrane od zapadanja u tu strukturalnu samoobmanu čak i na stanovištu marksizma. Konačno, „čim možemo osetiti vlastitu misao kao istorijsku akciju jednaku objektima proučavanja, čim smo kadri da uračunamo i vlastitu posmatračku poziciju u proces kritičkog mišljenja, Hegelova protivrečnost je prevaziđena... po svom shvatanju svih događaja, mentalnih i drugih, kao duboko istorijskih i situacijskih, Marksova misao predstavlja napredak u odnosu na Hegelovu, koja je

⁴⁵ Op. cit., str. 330.

⁴⁶ Op. cit., str. 369.

filozofu istorije ostavljala jedinstven položaj van istorije i zato nije mogla da shvati pojam postojanja u situaciji u njegovim najparadoksalnijim dimenzijama⁴⁷.

Ukoliko iz ovih redova, prema tome šta tvrde *prima facie*, može da se izvuče bilo šta mimo fojerbahovske kritike Hegelove spekulativne metode, koja je bila karakteristična i za takozvanog mladog Marksa, to bi valjalo raditi preko i na osnovu neporecive činjenice da je Hegelova filozofija i te kako imala sluha za istorijsku uslovljenost mišljenja. Nema te misli koja nije uslovljena na ovaj ili onaj način istorijskim razvojem obrazovanosti i opšte misaone kulture⁴⁸. Prevaziđenost Hegelove filozofije jednako je onda istorijska, ukoliko se to može tako tvrditi, a ne suštinska. Istorijska je u onoj meri u kojoj je skoro pa nerazumljiva ukoliko se ukloni društveno-istorijski kontekst elemenata njegovog učenja (ponajviše onog njegovog učenja u kome je i reč o karakteristikama ekonomsko-političke istorije građanskog društva, a to je filozofija prava). Ukoliko bi se pošlo drugačijim putem od Džejmsonovog u proceni značaja hegelijanske kritike za marksizam, valjalo bi poslušati same hegelijanske metodološke podsticaje. Prema Hegelu, kritička odnosno „oštra refleksija“ pre svega mora biti sposobna da uoči i formuliše protivrečnost⁴⁹ u svojoj konkretnoj istorijskog situaciji. Onaj interpretativni postupak koji ima za cilj postizanje razumevanja, polazeći od inicijalnog nesporazuma koje bi trebalo prevazići zarad „velikodušnog pomirenja“, može biti optužen za omekšavanje protivrečja koje nije samo filozofski fantazam, već nešto realno u socijalnom i političkom smislu. Upravo bi se kao filozofska ili hermeneutička mistifikacija moglo pokazati ovo plediranje na

⁴⁷ Op. cit., str. 363.

⁴⁸ U svojoj kasnijoj studiji Hegelove *Fenomenologije duha* pod naslovom *The Hegel Variations*, Džejmson će dovesti u vezu Hegelov pojam duha i Marksov pojam „opšteg intelekta“ s obzirom na zajedničku im pretpostavku socijalne transformacije u svesti i mentalitetu. Fredric Jameson, *Hegel Variations*, p. 4.

⁴⁹ Referenca preuzeta iz: Domenico Losurdo, *Hegel and The Freedom of Moderns*, p. 28. Ova knjiga u celosti predstavlja odličan primer kritičke analize Hegelove filozofije kao kulturnog artefakta upravo sa stanovišta političkih borbi koje se hrane protivrečnim interpretacijama njegovog opusa. Pojmovno sučeljavanje „interpretativnog nesporazuma“ i „protivrečja“ zahvaljujem jednom podnaslovu iz nje (p. 27)!

razumevanje kao korigovanje „nesporazuma“, raspršivanje „iluzije“, kako bi se pripremila solidarnost. „Uočavanje i formulisanje protivrečnosti“, ukoliko se razume kao zadatak hegelijanske kritike – protivrečnosti a ne samo relacija, srazmer snaga i komparativna analiza faktora, bilo bi znatno korisnije marksizmu, jer je u protivrečnostima i suprotstavljenim interpretacijama (što je ionako u skladu s Džejmsonovim osnovnim tezama) prisutan politički kontrast kao takav koji se hrani istim tekstovima, istim kulturnim fenomenima i artefaktima. Više će se o prirodi tih povoda, odnosno tekstovima kao društvenim i istorijskim proizvodima, naučiti time što će se otkriti mehanizam proizvodnje protivrečja koji je izražen u njima ili njima podsticajan za rasplamsavanje političke a ne samo ideološke borbe (neka kao primer bude taj što su Marks i Engels shvatali Hegelovu *Filozofiju prava* kao zagovaranje konstitutivne monarhije), nego što će se uklapati jedan tekst idealnom konstrukcijom u širi istorijski kontekst.

Sem toga, zadatak je marksističkog razumevanja u delu *Političko nesvesno* ostao otvoren. Kada tražimo neko pozitivno učenje o „novim oblicima kolektivnog mišljenja i kolektivne kulture“, kao ono što bi trebalo da bude zadatak samog „metakomentara“, naići ćemo na, kako to sam Džejmson kaže, „jednu praznu stolicu, rezervisanu za neku još neostvarenu, kolektivnu i decentralizovanu kulturnu proizvodnju budućnosti“⁵⁰. Nije li na koncu zaista legitimno pitati može li se dijalektička kritika statuirati unutar marksizma na neki drugi način koji bi omogućio mobilisanje političkih energija i nešto više obavezujuću artikulaciju mogućih modela kolektivnog mišljenja i kulture? U tom izmenjenom kontekstu onda bi valjalo ponovo postaviti pitanje o interpretiranju Hegelove filozofije. Dijalektička kritika hegelijanskog tipa tretira se tako kao da vazda operiše sa stanovišta subjektivnog idealizma, što je prigovor koji se ne može istini za volju uputiti Hegelovoj spekulativnoj filozofiji na jedan samorazumljiv način. Ukoliko je na koncu sam Marks hegelijansku kritiku razumeo u tom ključu subjektivno-idealističke konstrukcije⁵¹, to nije nužno obavezujuće i za predstavnike savremenog marksizma u izmenjenim istorijskim okolnostima, pogotovo

⁵⁰ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 9.

⁵¹ F. Engels, K. Marks, *Sveta porodica*, str. 89.

ako je osnovna tema, koju ovaj članak poštuje, uslovljenost mišljenja istorijom. Potrebno je još ovo reći na temu toga da je Džejmson deo tradicije čiji filozofski sistemi i interesovanja preslikavaju istorijsku situaciju očaja i presahlosti političkih energija. Korisnost jednog od radikalnih filozofskih načina tematizovanja istorijske uslovljenosti čovekovog mišljenja i delanja svodi se na samoukidanje dijalektike u hermeneutici, kritike u razumevanju, čime se dobilo (samo) to da se poprište borbe pomera ili solidifikuje unutar intelektualne sfere, jer je rešeno da politička borba doživi realizaciju i ukidanje u interpretativnoj solidarnosti (pomirenju kome bi vredelo uputiti prigovor da je barem isto onako intelektualno, to jest idealna konstrukcija, kako se to tradicionalno podrazumevalo o Hegelovom konceptu *Versöhnung*). I pored sve ubedljivosti argumentacije o interpretativnoj superiornosti marksizma, kao da je zaboravljena politička *vita activa*, jer je već kod mladog Marksa određena „putanja“ prevladavanja hegelijanske kritike (filozofije) u političkoj borbi (revoluciji)⁵².

LITERATURA

- [Ed.] Kouvelakis, Sthatis / Bidet, Jaques, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Boston, Brill, 2008.
- Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism*, London, Verso, 1976.
- Anderson, Perry, *The Origins of Postmodernism*, London, New York, Verso, 1999.
- Džejmson, Fredrik, *Marksizam i forma*, Beograd, Nolit, 1974.
- Džejmson, Fredrik, *Političko nesvesno*, Beograd, Rad, 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 - 1979.
- Jameson, Fredric, *Marxism and Form*, New Jersey, Princeton, 1977.
- Jameson, Fredric, *The Hegel Variations*, London, Verso, 2010.
- Jameson, Fredric, *Valences of the Dialectic*, London, Verso, 2009.
- Kant, Immanuel, *Sämmtliche Werke*, Leipzig: Leopold Voss, 1867 - 1868.
- Losurdo, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham and London 2004.
- Marks, K., Engels, F., *Sveta porodica*, Beograd, Kultura, 1964.

⁵² K. Marx, F. Engels, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, str. 136.

Marx, K., Engels, F., „Nemačka ideologija“, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“ u: *Glavni rodavi Marxa i Engelsa*, Zagreb, Stvarnost, 1979.

Marx, Karl, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Zagreb, Naprijed, 1977.

Steven Helmling, *The Success and Failure of Fredric Jameson*, Albany, State University of New York Press, 2001.

NEVENA JEVTIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

FREDRIC JAMESON'S CONCEPT OF DIALECTICAL CRITIQUE

Abstract: This paper intends to present the basic structure of Jameson's concept of dialectical critique in the manner it is developed in *Marxism and Form* and *Political Unconscious*. Author's intention is to give an analysis of specific constitutive dualism by which Jameson approaches the tradition of dialectical thinking, such as 'philosophy – history', 'Hegelianism – Marxism', 'critique – understanding', and its abolition. Starting from the fact of this concept's immense analytical power, this paper endeavors to affirm Jameson's project of revitalization of critique as an unsurpassed mode of Marxist intervention within the world of late capitalism.

Keywords: West Marxism, Dialectical Critique, Jameson, Hegel, Marx

Primljeno: 29.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 1 Deleuze G. : 141.82

1 Guattari F. : 141.82

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.105-121>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ĐORĐE HRISTOV¹
Regenzburg, Nemačka

OKRUTNOST, TEROR I CINIZAM

Delez, Gatari i marksizam

Sažetak: Rad prezentuje Delezovu i Gatarijevu univerzalnu istoriju iz *Anti-Edipa* sa ciljem osvrta na centralne momente ovog dela koji se nadovezuju na Marksove teze iz *Grundrisse*. Svrha rada je da pokaže na koji način Delez i Gatari preformulišu klasični marksistički problem ideologije u pitanje konstitucije subjektivnosti. Polazeći od Marksovog manuskripta o pretkapitalističkim formama proizvodnje iz *Grundrisse* prikazujemo tri različita režima koje Delez i Gatari formulišu: primitivizam, despotizam i kapitalizam, sa posebnim fokusom na poslednji i na formu subjektivnosti koju ovaj režim pretpostavlja. Konačno se u radu osvrćemo i na probleme sa kojima se Delezova i Gatarijeva istoriografija suočava.

Ključne reči: Delez i Gatari, Marks, kapitalizam, okrutnost, teror, cinizam, božanska pretpostavka

Među glavnim nitima koje Delez i Gatari prate u svojoj reformulaciji marksizma je ideologija. U *Hiljadu platoa*, drugom delu *Kapitalizma i šizofrenije*, koji se nadovezuje i preobrađuje ideje iz *Anti-Edipa*, autori pišu da „...nema i nikad nije bilo ideologije [prevod autora]“². Ovo je čudan rezultat ako se tvrdi da je ideologija jedna od glavnih tema *Anti-Edipa*. Ali ukoliko se ideologija razume u klasičnom marksističkom ključu nadstrukture, kao sistem ideja i verovanja koji transcendirira same uslove ekonomske proizvodnje, onda je ova izjava za Deleza i Gatarija svakako tačna. U ovom smislu nema ideologije, to jest

¹ E-mail adresa autora: george.hristov@gmail.com

² Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: Mille Plateaux*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1980, str. 10.

sam pojam za autore nosi sa sobom teret dualizma između ekonomske sfere proizvodnje i nadstrukture ideja i vere, kao i razlikovanje prave i lažne svesti – binarizmi koje Delez i Gatari odbacuju.

Uprkos **konačnom** odbacivanju pojma ideologije, sam problem i dalje funkcioniše kao centralna tema *Anti-Edipa*. Polazište koje Delez i Gatari uzimaju jeste ideja da svaki režim proizvodnje sa sobom proizvodi i specifičnu formu subjektivnosti, koja onda povratno služi kao uslov daljnje proizvodnje. Razlika je dakle između pojma ideologije koji pretpostavlja određenu referentnu tačku za ne-ideološki pogled na stvarnost, na primer naučni pristup, kao što je to slučaj bio kod Marksa, i stanovišta koji ovu van-ideološku tačku odbacuje. Delez i Gatari zastupaju poziciju u kojoj nije moguće demarkiranje prave i lažne svesti, kao i ekonomske proizvodne forme uže shvaćeno sa jedne strane i njene nadgradnje, sa druge. Sve forme svesti se iznedruju u istom procesu proizvodnje, koji je ujedno i ekonomskog karaktera. Potporu za ovu ideju autori nalaze kod samog Marksa, u njegovom manuskriptu *Oblici koji prethode kapitalističkoj proizvodnji iz Grundrisse*³ gde se Marks služi opštijim pojmom proizvodnje da ujedno obuhvati i proizvodnju subjektivnosti. Drugim rečima, pojam proizvodnje iz *Grundrisse* pretpostavlja simultanu korespondenciju materijalne proizvodnje i „ideološkog“, ili političkog i religioznog aspekta života, koji onda gradi polazište za Delezov i Gatarijev *Anti-Edip*. U pretkapitalističkim režimima proizvodnje, Marks piše:

čovjek se „ne pojavuje samo kao individuum koji radi, u toj apstrakciji, nego u vlasništvu nad zemljom ima *objektivan način egzistencije* koji je *pretpostavka* njegove delatnosti, i ne pojavljuje se kao njen puki rezultat; nego je isto tako pretpostavka njegove delatnosti kao i njegova koža, njegovi osjetilni organi, koje on, doduše, također reproducira, razvija itd. u životnom procesu, ali koji su sa svoje strane pretpostavka tog procesa.“⁴

³ Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomske rukopisi 1857 – 1859), Prvi deo*; u: Karl Marks i Fridrih Engels, *Dela*, XIX tom, Prosveta, 1979, str. 312 – 346.

⁴ Isto, str. 321.

U pretkapitalističkim društvima režim proizvodnje ujedno ima za svoj produkt i ljudsku subjektivnost, koja se pojavljuje kao objektivna forma egzistencije. Još jedna bitna tačka koju ovde Marks izvodi jeste da ova objektivna egzistencija čoveka isto tako funkcioniše kao uslov svake proizvodnje. Ljudski rad proizvodi „višak“ koji u predmodernim društvima zadobija auru neproizvedenog elementa, dakle auru instance koja sama nije proizvod rada. „Zbiljsko *prisvajanje* procesom rada zbiva se pod *pretpostavkama* koje same nisu *proizvod* rada, nego se pokazuju kao njemu prirodne ili *božanske* pretpostavke“⁵. Drugim rečima, proizvod mog rada, ali ujedno i moja subjektivnost, nisu rezultat mog rada, već se pojavljuju kao rezultat više, nadređene instance. Višak rada ne prelazi u profit u svrhu dalje investicije u proizvodnju, već formira transcendentnu, mitološku i religioznu instancu, koja kao božanska pretpostavka sve egzistencije naknadno uslovljava rad⁶.

Delez i Gatari preuzimaju pojam *božanske pretpostavke* iz Marksove analize predmodernih društava kako bi ocrtaali konture ne samo pretkapitalističkih formi proizvodnje, već i sam kapitalizam. Drugim rečima, oni se koriste ovim pojmom iz Marksove analize ljudske subjektivnosti u pretkapitalističkim formacijama da shvate proizvodnju subjektivnosti u samom kapitalizmu. Ideja božanske pretpostavke rada, koja se sama ne pojavljuje kao rezultat rada, postaće vodeća nit kroz koju će oni posmatrati istoriju ljudske proizvodnje⁷. Pošto je ovo istorija i proizvodnje same ljudske subjektivnosti, različiti režimi će imati različite pretpostavke kojima se pridaje religiozno-mitološki status neproizvedenog uslova egzistencije. Delez i Gatari razlikuju tri režima proizvodnje života. Na prvom mestu je primitivno društvo u plemenskoj organizaciji, na drugom despotizam, ili režim života koji je organizovan

⁵ Isto, str. 313.

⁶ Iz ovog razloga, Džejson Rid tvrdi da Delez i Gatari ne prate toliko Marksove eksplikacije pojma ideologije (iako sam problem jeste vodeća nit) koliko njegovu teoriju fetišizma, to jest, ideju da svaki režim proizvodnje producira i svoj način *pojavlivanja*. Vidi. Jason Reed, *The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism*, u: *Deleuze and Politics* (ed. Ian Buchanan, Nicholas Thornburn), Edinburgh University Press, 2008, str. 143.

⁷ Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990, str. 11.

pod državom, dok se na trećem nalazi kapitalizam. U sva tri režima božanska se pretpostavka pojavljuje u različitim formama: u plemenskoj organizaciji forma jeste *zemlja*, u despotizmu *despot* dok kapitalizam pretpostavlja *kapital*. Konačno, sve tri forme imaju primarnu metodu proizvodnje subjektivnosti. Drugim rečima, kao što se metode i forme rada razlikuju u različitim ekonomskim uslovima, tako isto i ekonomija subjektivnosti pretpostavlja različite, iako ne međusobno isključive metode. Primitivno društvo primenjuje *okrutnost*, despotizam *teror*, dok kapitalizam privatizaciju i *cinizam*.

1. ZEMLJA I OKRUTNOST

Prvi režim proizvodnje koji Delez i Gatari problematizuju jeste primitivizam. Autori razumeju ovaj režim na tragu Marksovog shvatanja „primitivnog komunizma“, gde je imovina kolektivna i nijedna grupa ili pojedinac nemaju isključiv pristup političkoj moći. Marks ovde piše o zemlji kao „velikoj laboratoriji“⁸ plemenske organizacije, o prirodi kao neposrednom objektu rada i uslovu egzistencije. oslanjajući se na ovu ideju, Delez i Gatari opisuju primitivizam kao kontinuitet prirode i društva, prirodne i plemenske organizacije, gde *zemlja* (datost prirode i plemena) figurira kao mitološki uslov proizvodnje. Sama zemlja nije proizvod percepcije, rada i društvene organizacije, već ima status neproizvedenog viška, koji je onda mitološki *kodiran*. Pojam koda za Deleza i Gatarija je koncipiranje Marksove ideje „objektivne egzistencije“, koji onda autori proširuju kroz psihoanalitičko shvatanje želje. Kodiranje je primarna forma represije u pretkapitalističkim društvima, ili proces koji podrazumeva „upisivanje [*l'inscription*]“⁹ predodređenih navika i normi ponašanja u ljudsku želju. Svrha kodiranja je reprodukcija prošlosti, dakle celokupnog društva u formi u kojoj ga njegovi članovi nalaze. Metod kojim se prošlost, dakle sećanje, upisuje u

⁸ Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857 – 1859), Prvi deo*; u: Karl Marks i Fridrih Engels, Dela, XIX tom, Prosveta, 1979, str. 313.

⁹ Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: L'Anti-Œdipe*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1973, str. 19.

želju jeste okrutnost, dok bol koju ona nosi igra centralnu ulogu u reprodukciji primitivnog života.

Kolektivna imovina primitivnog društva ne odnosi se isključivo na proizvode prirode, kao što su zemlja, prehrambeni plodovi ili životinje, već i na ljude, čiji su organi kolektivni posed zajednice. Kodiranje želje uvodi predodređenu svrhu u organe, garantujući da njihova funkcija korespondira sa tradicijama i generacijskim sećanjem predaka. Tako na primer, ženina dojka ne pripada njoj kao organizovanom egu, već je u posedu zajednice koja kolektivno, npr. tokom venčanja, markira ovaj organ i time određuje njegovu poziciju u odnosu sa porodicom mladoženje. Pojedinačne porodice žrtvuju organe svojih članova zajednici, razmenjuju ih tokom venčanja, označavaju ih u ceremonijama maturacije, upisuju simbole, gradeći saveze sa drugim porodicama koji se protežu celim plemenom. Tetovaže, nakit, označavanje organa, npr. genitalna mutilacija, različite su metode markiranja kojima se garantuje da potomci iz braka prate generacijske linije predaka. Sam mozak je organ u koji se nasilno upisuje sećanje i tradicija krvnih veza i generacija, jednom rečju, prošlost koja je centralni objekat sve reprodukcije.

Delez i Gatari se ovde nadovezuju na Ničea i njegovo shvatanje nastanka kulture, kao procesa okrutne *mnemotehnike* ili užarivanja sećanja u telo, kojim se ljudska životinja transformiše u socijalno biće.¹⁰ Vezivno tkivo društvenih odnosa koje nastaje ovim procesom jeste vera. Okrutnost i bol koji se njom manifestuje proizvode žrtvu i kroz nju verovanje kao rezultat žrtve. Osakaćivanja, oduzimanje organa koji delaju protivno zajednici, žrtvovanja ljudi i krvavi spektakli bola, nisu puka mera zaplašivanja članova, već sama fabrika društvenih veza. Nasilje nije tabuizirano ili prikriveno, već je javno i nosi sa sobom „festivni“ oblik čija je svrha permanentna reprodukcija sećanja i distribucija viška u formi različitih oralnih dogovora gde same reči (inkantacije, zakletve, obećanja dugova) nose snagu da međusobno vezuju ljude u veri.

¹⁰ Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990, str. 116.

Iz svega ovoga proizilazi konzervativizam prekapitalističkih društava, njihova primarna tendencija da sebe reprodukuju u skladu sa prošloću, da nastave kontinuitet verovanja i društvenih veza koje verovanje održava. U poređenju sa kapitalizmom, ova društva teže ka određenom asketizmu, ona nisu usmerena ka maksimalizaciji i akumulaciji proizvoda, već naprotiv, kodiraju samu proizvodnju, producenta i proizvod, koji su kao takvi podređeni mitološkom značenju. Nedostatak [*le manque*] je time predodređen, ono što se može želiti, i objekti i organi koji se mogu pojaviti kao smer i objekat želje, predeterminisani su mitološkim sistemom zajednice. Ova mera sprečava da proizvodnja ugrozi organizaciju plemena, da se pojavi višak van okvira mitologizovanog sećanja koji bi se onda okrenuo protiv zajednice. Politika i ekonomija, kao i libidinalna proizvodnja subjektivnosti, za Deleza i Gatarija su u ovoj društvenoj formaciji jedna i ista stvar.

2. DESPOT I TEROR

Ako je verovanje vezivno tkivo društvenih odnosa u primitivnom svetu, država se javlja ujedno kao eksploator vere i forma organizacije koja interveniše u primitivne odnose kada vera kao jedini mehanizam represije postane neodrživ. Delez i Gatari sa jedne strane posmatraju državu u ključu istorijskog reza gde kodovi primitivnog društva bivaju po njihovom rečniku „nadkodirani“¹¹. Primitivna društva se nalaze pod permanentnim strahom od dekodiranja i raspada društvenih mreža, i ovaj strah od gubitka sećanja je takođe vidljiv u mitovima potopa, katastrofa i kraja sveta. Sa ovog stanovišta država se javlja kao mera intervencije, ona postulira opšte vrednosti kao što su zakon, novac i linearno pisanje, koje idu u smeru homogenizacije disparantnih plemenskih sistema kultura i običaja. Država se dakle istorijski nadovezuje na pretpostojeće sisteme porodičnih saveza unutar plemena i etablira se kao **nadređena** instanca koja prisvaja postojeći režim rada.

Metod kojim država prisvaja postojeći rad zajednice jeste teror. Dok okrutnost prvenstveno ima za svoj objekat fizičko telo i organe članova zajednice, koji se „markiraju“ tetovažama, nakitima i

¹¹ Isto, str. 162.

izgovorenim rečima, teror poseduje mnogo širi obim i sposoban je da prenosi represiju van okvira izolovanih saveza porodica sa transcendentne pozicije. Pisanje, umesto praksi okrutnih markiranja tela i glasom izrečenih inkantacija, primarni je medijum terora. Delez i Gatari ovde upotrebljavaju Deridinu tezu o logocentrizmu, to jest vezanosti teksta za autoritativni glas despota¹². Primitivne reči, koje su u samom procesu izgovora nosile performativnu snagu da osnuju veze, te time funkcionisale kao označitelji, bivaju sada prisvojene i organizovane transcendentnim označiteljem. „Pismo zamenjuje glas zahvaljujući tome da mu se podređuje“¹³. U despotizmu, pisanje dovodi reči u podređeni položaj glasu države, postajući na ovaj način medijum zakona.

Despotizam dakle postaje posrednik značenja, sve reči referišu na izvor autoritativnog glasa koji sada ispisuje opšte valute putem kojih se višak rada izvlači. Sam višak, u kojem je primitivna zajednica videla mitološki uslov svoje egzistencije, sada postaje izolovan i zadobija lice u osobi despota. Bol žrtve više nije samo vezivno tkivo društvene zajednice, već postaje i sredstvo anticipacije otpora i osвете za prekršaje. Despot time asimilira okrutnost, primitivna zajednica i dalje interno kodira i organizuje svoje članove, ali ona više nema samostalnu ulogu, već ujedno postaje integrisana u državni sistem vrednosti, kojima se svi organi članova vezuju za telo despota. Transformacija ili odstranjivanje organa koji deluju protiv zajednice nije više u ingerenciji samog plemena, koje time kako Delez i Gatari tvrde, pokušava da održava ravnotežu međusobnih dugova porodica, već postaje prerogativ despota, koji ovim sredstvima vrši osvetu nad prekršajem njegovih reči. Svi strahovi od dezintegracije sećanja pod kojima je primitivna zajednica radila i pokušavala da se održava, postaju centralizovani u liku despota.

Delez i Gatari razvijaju svoje razumevanje države opet na tragu Marksa, iako sa jedne veoma neuobičajene tačke. Marksov pojam „Azijatske despotske formacije“¹⁴ ima **značajnu i kontroverznu** ulogu u

¹² Isto, str. 165.

¹³ Isto.

¹⁴ Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857 – 1859)*, Prvi deo; u: Karl Marks i Fridrih Engels, Dela, XIX tom, Prosveta, 1979, str. 312-14.

istoriji marksizma. Za razliku od klasičnih epoha koje se pojavljuju kod Marksa — primitivna, antička, feudalna i moderna kapitalistička — azijski model pretpostavlja državu kao totalizujuću „osobu“¹⁵, kao objekat sve reprodukcije i uslov sve egzistencije. U ovom režimu, gde horizontalna mreža porodičnih veza postaje hijerarhizovana, višak rada ne prelazi u mitološki svet nadređen plemenu, već u hijerarhijski viši stalež, on postaje tribut centralnoj osobi, u svrhu, kako Marks piše, „veličanja jedinstva, djelomično zbiljskog despota, a djelomično imaginarnog plemenskog bića, boga“¹⁶. Ovaj model je kritikovan kako zbog svoje **problematične istorijske faktičnosti**, tako i zbog svog „neistorijskog“ karaktera, to jest statičnosti ove formacije, koja reflektuje Marksov evrocentrizam i tipične predrasude 19. veka o neistoričnosti antičkih civilizacija Istoka.

Delez i Gatari ističu upravo ovu kritičku tačku kako bi razumeli državu uopšte. Po njima, teror poseduje totalizujuću funkciju, celina se stvara i regeneriše putem terora. Pojam „azijskog despotizma“ koji oslikava neistoričnost i statičnost orijentalne države, model koji stoji „po strani“¹⁷ istorije, jeste upravo forma u kojoj se država sama pojavljuje. Država jeste statični model kroz koji se čitava istorija može čitati. „Kao zajedničko obzorje onog što dolazi pre i onog što dolazi posle, ona uslovljava svetsku istoriju samo pod uslovom da bude, ne izvan, već uvek po strani, hladno čudovište koje predstavlja način na koji je istorija u „glavi“, u „mozgu“, *Urstaat*“¹⁸. Razlog za ovo je da uprkos istorijski uslovljenom pojavljivanju države kao **činjenice** primitivnog života, Delez i Gatari pridaju državi „idealno“ značenje, to jest transcendentnu samoreferentnost u skladu sa kojom se država ne može izvesti iz drugih postulata. **Izvor celinske samoreferentnosti je sama država, koja proizvodi ovaj efekat** instalirajući sebe na poziciju iz koje proističe značenje, verovanje i sva egzistencija. Sećanje se sada meri vremenom despota, i sva istorija je istorija države, dok vera više nije neposredni

¹⁵ Isto, str. 314.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i Shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990, str. 180.

¹⁸ Isto.

efekat koda, već pretpostavlja hijerarhizovani sistem značenja, distancu između reči i efekta, time i interpretaciju, kao i pitanja koja efekat reči traže u transcendentnom označitelju: „šta je On mislio?“, „šta On od mene zahteva?“. Dok je želja u primitivizmu uvek neposredno bila usmerena ka određenim objektima, organima i proizvodima, u despotizmu, ona je pismeno i interpretativno posredovana, to jest svaki objekat se želi u posredstvu želje drugoga, iliti despota¹⁹. Verovanje kao materijal primitivne proizvodnje postaje potpora države, jer na svakom mitološkom horizontu figurira monoteizam despota. Time se horizontalni sistem pred-državne organizacije hijerarhizuje, samo verovanje koje je u primitivizmu bilo usmereno ka reprodukciji zajednice, biva usmereno ka transcendentnoj i izolovanoj poziciji despota. Vreme despota je utoliko vreme knjige, zakonika, linearne historiografije koja prati tempo države, dok vera biva podređena značenju koje proizvodi despot²⁰.

Vera dakle u despotizmu više nije u neposrednom jedinstvu sa ekonomijom i politikom, već biva podređena centralizovanoj političkoj moći. Iako i sam despot veruje, i iako čak nominalno može deliti religiju i jezik sa nižim kastama, način na koji se država izjašnjava i veruje uvek se

¹⁹ U primitivnom svetu značenje ne igra centralnu ulogu, upisivanje želje direktno je usmerava ka određenim objektima i organima. Verovanje je ovde neposredno. Kada osobe moraju da trpe ritualne ceremonije, one ne pitaju koje je značenje ovih radnji, znaju da se to mora činiti, čak i ako ne znaju smisao. Tek sa despotizmom se javlja posredovanje vere interpretacijom, distancom između sada transcendentnog glasa oličenom u pismu i samog subjekta. Vidi: Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: L'Anti-Œdipe*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1973, str. 223.

²⁰ Delez i Gatari navode da pojavljivanje despotizma nije isključivo ograničeno na istorijski faktičku formaciju prvih država (iako ovo se podrazumeva), dakle na prve prelaze iz plemenske u državnu organizaciju, već isto tako obuhvata svaku instancu centralizacije moći, dakle „rođenje imperije“ uopšte (isto, str. 228-29). Tako se može uzeti za primer rimska imperija, koja iako se nadovezuje na republičku državu koja joj prethodi, vrši centralizaciju republičke političke moći iz njene fragmentacije u postojeće saveze rimskih klanova, izopštava jedan klan iznad drugih, homogenizuje disparantne italijanske (i šire) kulture vremena, uspostavljaajući jedinstveni jezik, monetarnu politiku, itd. Slično nešto se može reći o helenističkim hegemonima ili isto tako o hrišćanstvu, koje vrši nadkodiranje različitih paganskih kodova na duhovnom nivou. U ovom smislu država figurira kao idealna i samoreferentna instanca koja se aktualizuje u različitim istorijskim kontekstima.

razlikuje od jezika i religija njenih podanika. Despot figurira kao božanska instanca i njegov odnos sa bogovima je uvek drugačiji nego odnos ostatka stanovništva. Utoliko što despot prisvaja mere okrutnosti, podvodi ih pod linearni glas terora, i koristi se proizvodnim postrojenjem primitivnog života da sebi prida božanski i samoreferentni okvir egzistencije, on je ujedno i prvi licemer²¹ istorije.

3. KAPITAL I CINIZAM

Ideja azijske despotske formacije kao opšti model države kroz koji Delez i Gatari čitaju istoriju ujedno postaje sočivo kroz koje autori pokušavaju da razumeju kapitalizam. Cinizam ili razmak između verovanja i državne moći, koji despotizam uvodi na istorijsku scenu, postaje osnov na kojem se kapitalistički sistem razvija.

U prvom redu, u suprotnosti sa azijskim despotizmom, koji u celini figurira kao piramida političke moći, kao sistem potpuno utopljen u političku volju despota, kapitalizam je prvenstveno ekonomski režim. U primarno ekonomskoj formaciji moći, kodiranje koje je bila osnova primitivnog i despotskog društva nema više istu ulogu. Kapitalizam funkcioniše upravo putem sprega koje su bile izvor terora u pretkapitalističkim društvima: dezintegracija sećanja, gubitak značenja i kolaps običaja i tradicije.

Kapitalizam nema ove strahove, jer ne upražnjava niti primitivnu okrutnost, niti teror da upisuje i održava kodove. Ovaj režim funkcioniše sa stanovišta onoga što Delez i Gatari nazivaju „aksiomima“.²² Za razliku od kodova, koji sa sobom nose određeni sadržaj (npr. mitos klana, rituale plemena, religiozni status despota) aksiomi su apstrakcije ispražnjene od značenja čija je svrha organizacija i distribucija vrednosti. Kapitalizam pretpostavlja jedno opšte dekodiranje predmodernog sveta. Ovde se autori opet služe Marksovim manuskriptom o pretkapitalističkim ekonomskim formacijama, konkretno idejom da se uslovi kapitalizma

²¹ Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizofrenie: L'Anti-Edipe*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1973, str. 258.

²² Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i Shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990, str. 205.

pojavljuju tek kada radnik i novac postanu oslobođeni predmodernih kodova. Tek kada se radnik više ne pojavljuje u „objektivnoj formi egzistencije“, dakle kao član plemena, klana, naroda, kao određeni „neko“ sa kodiranim zanatom i ulogom, već kao apstrakcija „radne individue“, i kada novac prestane da bude podređen kodovima države i sistemima izvlačenja tributa, onda se stvara mogućnost da se ovi tokovi percipiraju kao apstraktne vrednosti, **kao apstraktni tokovi gole radne snage i golog novca**, koje je moguće dovesti u odnose koji nisu predeterminisani verom.

„U samom središtu *Kapitala*, Marks pokazuje susret dvaju „glavnih“ elemenata: s jedne strane, deterritorijalizovanog radnika, koji je postao slobodni i goli radnik koji mora da prodaje svoju radnu snagu, s druge strane, dekodiranog novca, koji se pretvorio u kapital i koje je sposoban da ga kupi“²³.

Moderni sistem proizvodnje pretpostavlja aksiome kao apstraktne instance regulacije kapitalizma, ispražnjene od mehanizama koji su upisivali kodove u ljudsku želju. Kapitalizam je prvi društveni sistem u istoriji u kojem vladaju apstrakcije i gde su društveni odnosi primarno organizovani aksiomatskim normama. Da li u uže gledano ekonomskoj sferi (npr. zakoni o radu ili taksaciji), ili opštije u političkom sistemu (Ova republika je zasnovana na volji naroda i vladavini prava...), kapitalizam kontinuirano dodaje aksiome, određujući ekonomske i političke pozicije ugovora preko kojih ljudski odnosi teku.

Istovremeno, time što društveno polje podređuje apstrakcijama, kapitalizam gradi paralelu sa azijatskim despotizmom. Gde je u despotizmu opšta politička volja, personifikovana u liku despota, podredila ceo društveni sistem, uključujući ekonomiju, političko-religioznim kodovima, kapitalizam čini isto na strani ekonomije, podvodeći celokupni sistem proizvodnje, uključujući subjektivnost, **sistemu aksioma**. Objekat proizvodnje nije višak rada koji se pojavljuje mitologizovan u petrificiranoj formi koda, već sam višak kao takav u formi kapitala. Drugim rečima, gde je višak u pretkapitalističkim društvima uvek bio preusmeren u neekonomske forme kontrole, kako ne

²³ Isto, str. 183.

bi poremetio proces proizvodnje zajednice kao takve, u kapitalizmu višak jeste sam cilj proizvodnje, dok zajednica postaje mašina upregnuta u ovu srvhu. Režimi proizvodnje koji se nalaze između starog despotizma i kapitalizma, npr. antički ili feudalni, održavaju razliku između rada neophodnog za sopstvenu egzistenciju i rada koji ide zajednici ili gospodaru. Sa druge strane, azijski despotizam i kapitalizam uspostavljaju režim rada gde sva egzistencija proizilazi iz opšte volje, da li političke volje despota ili njene ekonomizirane forme u kapitalu. Forma subjektivnosti koju kapitalizam proizvodi i pretpostavlja prati ovaj paralelizam.

Pozicija apstraktne individue kao pravne osobe u kapitalizmu u prvoj instanci nasleđuje poziciju despota i subjekta, ona je proizvod nuklearizovane porodice, izopštene iz porodično-klanskih veza. Individua se pojavljuje apstraktna, oslobođena kodova i mitoloških instanci identifikacije i kao apstraktna osoba živi primarno kao jedna funkcija kapitala. „Ono što funkcioniše kao objektivni i javni element – Zemlja, Despot – sada je preuzeto, ali kao izraz jedne subjektivne i privatne reteritorijalizacije“²⁴. Apstrakcija osobe, kako Fredrik Džejmson piše, istorijski gledano, „osiromašena“²⁵ je jer nije determinisana predodređenim kodovima. Dok je u predmodernim režimima individua već nosila sa sobom mitologizovani sadržaj koda kao normu i naviku života, moderni subjekt je podređen dualizmu zakonskog/nezakonskog ne u bilo kojem mitološkom ruhu (npr. porodica prenosi detetu mitos klana, određujući njegovu poziciju unutar plemena), već u „čistoj“, apstraktnoj formi zakona kao takvog (ceo mogući spektar društvenih uloga na razini dualizma zakonskog/nezakonskog se „aplicira“ na porodicu).

Iz ovog razloga je moderni subjekt mobilniji od predmodernih individua, koje su svoj život vodile unutar predodređenog koda. Sa stanovišta sistema aksioma, moderna individua je sposobna da prisvaja i odbacuje kodove, menja društvene uloge i pozicije, jer nedostatak nije sadržinski kodiran kao u predmodernim zajednicama. Dok su one pokušavale da reprodukuju iste potrebe u skladu sa principima zajednice,

²⁴ Isto, str. 248.

²⁵ Fredric Jameson, „Marxism and dualism in Deleuze“, *The South Atlantic Quarterly* Vol. 96, Iss. 3, 1997, str. 398.

kapitalizam ima za cilj i proizvodnju novih potreba. Kapitalizam je time revolucionaran sistem, jer objekat reprodukcije nije mitologizovani višak u formi zajednice, već višak vrednosti kao takav čije je odredište privatni svet apstraktne osobe. Ali pošto je osoba čista apstrakcija kapitala, „osiromašena“ i otvorena ka različitim kodovima, kapitalizam tendira arhaizmu, to jest prošlosti, kako bi nadoknadio svoj strukturalni manjak. Kodovi, dakle verovanje predmodernog sveta i dalje imaju savremenu ulogu u kapitalističkom društvu. Ova uloga je vidljiva ne samo u komodifikaciji raznih verovanja i običaja predmodernosti, u konstantnoj razmeni kodova, mišljenja, pogleda na svet, već i u samoj političkoj biti kapitalizma.

Kapitalizam asimilira elemente predmodernih svetova, na **prvom mestu saveze primitivnog sveta**, koji sada ne teku preko osoba samih, čiji se organi upisuju u procesu, već kroz novac, oko kojeg se ugovori grade. Isto tako kapitalizam asimilira despotsku državu, integrišući je kao centralni regulativni organ novih kapitalističkih saveza. Ali država u kapitalizmu više nije transcendentna društvenom polju kao u despotizmu, već imanentna kao pozicija apstraktne političke moći oko koje se kapitalistički savezi grade i koja figurira kao objekat društvenih konflikta. Istovremeno, država sebe nadovezuje na predmoderne kodove, npr. u nacionalizmima, etnicizmu, time pridajući sebi fiktivno jedinstvo „naroda“ kao kolektivnog subjekta. Ovime je kapitalizam razapet između dva pola, revolucionarnog kretanja samog kapitala i prošlosti kao rezervoara kodova kojima se društvena mašina sadržinski regeneriše.

Kapitalizam se dakle i dalje služi verovanjem, iako to čini „ne verujući u njega“²⁶. Cinizam, koji je despot izrodio, dobija novu dimenziju u kapitalizmu. Dok je despot i sam verovao u sebe kao centar političke organizacije života, apstrakcije nemaju ovu potrebu, omogućavajući time diverzne privatizovane forme vere koje imitiraju predmoderna kodiranja. Značenje više nije proizvod centralizovane moći koja putem verovanja vezuje organe zajednice za sebe, već je proizvod same individue kao organizovanog ega, čiji su organi sada njen privatni posed. Svaka osoba ima za svoj zadatak da proizvede sopstveni smisao,

²⁶ Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i Shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990, str. 248.

posao koji je ranije bio u rukama despota. Iz ovog razloga, Delez i Gatari pišu, citirajući Ničea, kapitalizam liči na kolaž „svega u šta se verovalo“²⁷. „Ovo više nije doba okrutnosti ili doba terora, već doba cinizma, koji je praćen čudnom pobožnošću“ [prevod autora]²⁸. Pobožnost označava idealizam vrednosti, to jest bilo koju sadržinu kodova koji dopunjuju reprodukciju kapitala: principi slobode i jednakosti, individualizam, volja naroda, kulturni ili etnički ponos, humanistički ideali. Pisanje i dalje ovde igra ulogu narativa, ali niti bol niti teror nemaju više javnu ulogu građenja i održavanja veza podređenim državi, već su privatizovani u formi anksioznog traženja arhaičnog značenja. Samo pisanje i sećanje time igraju jednu ulogu arhaizma, dok je njihova istinska funkcija svedena na beleženje i memorisanje aksiomatskih tokova kapitala. Time je „pobožnost“ u kapitalizmu neodvojiva od „strukturalnog“ cinizma gde sve forme kodiranja nemaju više nezavisnu ulogu u formiranju verovanja, već služe kao sadržina maksimizacije kapitala. Istinska pobožnost je time prema kapitalu, jer sve vrednosti koje mogu služiti kao osovina proizvodnje i života su „nadkodirane“ vrednošću kao kapital, instanci koja je primarni objekat lojalnosti. Na isti način na koji je stari despot sebe pozicionirao kao uslov svih drugih vrednosti, isto čini kapital, zasnovan na privatizovanoj formi subjektivnosti (na individualnom i kolektivnom nivou) čiji se razvoj i ekspanzija uzimaju kao objekat reprodukcije.

Verovanje izvan kapitala

Istorija koju Delez i Gatari pišu jeste istorija represije, procesija različitih režima i načina na koji oni uslovljavaju i proizvode ljudsku životinju kao društveno biće. U ovoj ideji se naziru uticaji Rusoa, istorija pada i sve dubljeg tonjenja. Istovremeno, nit dekadencije koja se provlači kroz Delezovu i Gatarijevu historiografiju ima i ironični smisao, jer ona prati dekadenciju društvenih formi kao represivnih mehanizama, time naznačujući i potencijale za slobodu. Ali istorija neslobode koju autori

²⁷ Isto, str. 20.

²⁸ Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: L'Anti-Édipe*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1973, str. 267.

pišu i koja markira padove različitih režima proizvodnje isto tako ocrtava kako upravo slabosti i strahovi jednog sistema postaju osnova na kojoj se grade novi sistemi represije. Ova činjenica je vidljiva upravo u kapitalizmu, koji kao istorijski sistem, utoliko što je sam revolucionaran i živi upravo od onoga što je predmodernim društvima bila anatema – permanentna revolucija proizvodnih odnosa, isto tako konstantno oživljava prošlost kako bi nadopunio osiromašenu strukturu moderne subjektivnosti. Svaki revolucionarni momenat već je anticipiran i može se aksiomatizovati kao što se svaka vera ili nada mogu komodifikovati. Sa druge strane, arhaizam koji služi kao potpora kapitalizmu permanentno **proizvodi** kodove, i ma koliko služio kao potpora kapitalističkoj državi, isto tako joj i preti. Ovo je naročito slučaj u emancipatorskim pokretima koji se hrane arhaizmima i koji u pokušaju **da formulišu novo „autentično“ verovanje se uvek nalaze u opasnosti da završe u fanatizmu.** U ovom prostoru, između cinične prirode aksioma sa jedne strane i opasnosti koje sa sobom nosi reformulacija ljudskih odnosa van okvira kapitala, završava se *Anti-Edip*. Drugi deo *Kapitalizma i šizofrenije, Hiljadu platoa*, značajno će preraditi centralne teze *Anti-Edipa*, kao i istorije koja je u ovom delu predstavljena. Isto tako će drugo delo proširiti analize emancipatorskih mogućnosti u kapitalizmu, koje ipak neće tražiti izlaz u organizovanom revolucionarnom pokretu kao u *Anti-Edipu*, već će sve više tendirati ka formi etičkog, individualnog i kolektivnog „rada na sebi“. S obzirom da autori probleme savremenog društva ne lociraju samo u **spoljašnjim** objektivnim procesima (fabrike, banke, korporacije, država kao institucija), već upravo u problemu „ideologije“ i konstitucije moderne subjektivnosti, jasno je da svaka objektivna promena isto tako pretpostavlja transformaciju ove subjektivnosti. **Ali ovo nije bez svojih opasnosti, jer emancipacija ne podrazumeva puko napuštanje ideoloških „lanaca“ lažne svesti.** Centralno pitanje *Anti-Edipa* — fašizam — **nije rešivo sa stanovišta pretpostavke da su mase bile zavedene i vođene „lažnom svešču“** već se po autorima mora razumeti upravo kao pitanje želje, naime zašto su mase *želele* fašizam. Po njima, ideološki aspekt kapitalizma ne sastoji se u mistifikaciji ili prevari, već u posebnoj formi strukturisanja želje koji poseduje istorijske pretpostavke, kao i preteče u primitivnim i despotskim

organizacijama života. Iako je moderni subjekt predodređen ka transformacijama unutar kapitalizma, to je moguće samo ukoliko **njegova** privatizovana aksiomska struktura po formuli zakonodavac i subjekt ostaje netaknuta. Tek u ovoj aksiomatizaciji ljudske duše se može postaviti pitanje slobode, ili jedne druge forme slobode koja neće biti cinično vezana za apstrakcije kapitala. Napuštanje ovog koordinatnog sistema, po Delezu i Gatariju, iako uslov slobode, isto tako može da odvede u još dublju neslobodu, gde pokušaj formulisanja novih načina verovanja i time novih formi ljudskih odnosa, nije samo u opasnosti da poklekne ciničnoj aksiomatizaciji svih novuma, već da završi u fanatizmu, arhaičnoj imitaciji verovanja na političkom planu, odakle različite forme fašizma izrastaju.

Činjenica da će Delez i Gatari u *Hiljadu platoa* premestiti težište problema sa društvenog problema revolucionarnog pokreta ka heterogenijim formama emancipacije, oslikava posledice njihove historiografije u *Anti-Edipu*, koja utoliko što celokupnu istoriju sagledava pod znakom represije, neophodno pretpostavlja i izuzetne korake i transformacije na društvenom planu koji bi bili nužni da se napusti istorija kakvu je poznajemo.

LITERATURA

- Žil Delez i Feliks Gatari, *Kapitalizam i Shizofrenija: Anti Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovićam 1990.
- Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: L'Anti-Cédipe*, Paris: Les Éditions De Minuit 1973.
- Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Capitalisme e Schizophrénie: Mille Plateaux*, Paris: Les Éditions De Minuit 1980.
- Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857 – 1859), Prvi deo*; u: Karl Marks i Fridrih Engels, Dela, XIX tom, Beograd: Prosveta 1979.
- Jason Reed, *The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism*, u: *Deleuze and Politics* (ed. Ian Buchanan, Nicholas Thornburn), Edinburgh University Press 2008.
- Fredric Jameson, „Marxism and dualism in Deleuze“, *The South Atlantic Quarterly* Vol. 96, Iss. 3, 1997, str. 393 – 417.

ĐORĐE HRISTOV
Regensburg, Germany

CRUELTY, TERROR AND CINICISM.
Deleuze, Gattari and Marxism

Abstract: This article presents Deleuze and Guattari's universal history from *Anti-Oedipus*, with the aim of discussing central points from the work that follow Marx' thesis from *Grundrisse*. The aim of the article is to show the way in which Deleuze and Guattari reformulate the classical Marxist problem of ideology into a question of constitution of subjectivity. Beginning with Marx' manuscript on precapitalist forms of production from *Grundrisse*, I describe three regimes that Deleuze and Guattari formulate: primitivism, despotism and capitalism, with special focus on the last one, and the form of subjectivity this regime presupposes. Finally, I also address some of the problems of their historiography.

Keywords: Deleuze and Guattari, Marx, capitalism, cruelty, terror, cynicism, divine presupposition

Primljeno: 29.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 165

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.123-143>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIU¹

University of Athens, Department of Philosophy, Greece

DEMETRIOS E. LEKKAS²

Hellenic Open University, Studies in Greek Civilization, Greece

TOWARDS THE MODEL OF CONTRIBUTORY EXPERT GENERALISTS

Abstract: The study of expertise has focused on the concept of specialization and specialists, both from a sociological and a biological perspective. It has been taken for granted that expertise concerns only specialization; even an individual characterized as a “polymath” or *homo universalis* is considered to be an expert specialist in many fields. Can expert specialists in many fields exist today? This question is deceitful or irrelevant since it cannot accommodate the concept of individuals who are neither specialists nor “poly-specialists”, but have knowledge of a different *level*: not analytic, but, rather, synthetic and abstract stemming from general surveillance, not from specific experience. Here, a new type of expert is proposed: a *contributory expert generalist*. Their necessity stems from the methodology of *epistēmē* proper. Their characteristics will be identified and discussed, some empirical examples will be given and their expert status is going to be discussed using various theoretical approaches on expertise, namely SEA, SEE and STS (Science of Exceptional Achievement, Study of Expertise and Experience, Science Technology and Society).

Keywords: contributory expertise, *epistēmē*, science, alienation

1 INTRODUCTION

Taking things for granted may turn out to be a dangerous habit, albeit a necessary and inherent predisposition of all animals. Apart from science itself, one of the things that we have taken for granted for too

¹ Author’s e-mail address: cconstantinoss@gmail.com

² Author’s e-mail address: ja-dim@hotmail.com

long is the exclusive status of the expert specialists – also known as *contributory experts* (K. A. Ericsson, Krampe, and Tesch-Römer 1993). There are still other forms of expertise, i.e. interactional experts, experiential experts etc. (H. Collins and Evans 2007). All known forms of expertise have the same point of reference, the same measure: contributory expertise, empowered by specialization. Science, technology, art, education, all have been developed succumbing to the golden standard of specialization. Who can blame them? Even classical philosophers such as Plato celebrated the superiority of *excellent* individuals. But did we rush to assume that excellence and specialization are identified? Plato himself was a polymath and we know Socrates (as a figure in Plato's *Apology*) was critical about individuals who could be perceived as experts by today's standards in both arts and crafts. He admired their skilfulness, yes, but it was more important to him for them not to possess "the truth". Such truth cannot be anything other than *general surveillance*, the cornerstone of *epistēmē*. Notably, surveillance (*epopteīā*) is defined as the result of the process of assigning observation back to abstract archetypes or theory. Anything else would be counter-dialectic or supernatural. I will support, general surveillance is exactly what we have forgotten today, along with *epistēmē*.

In the legendary era of classical philosophers, when someone had a question, they did not seek the advice of a specialist, but of a generalist: a *philosopher*. Specialists were not even highly esteemed individuals; they were the workers. Have we forgotten to include expert generalists in our modern view about expertise, or is it just another outdated concept? We will attempt to show its difference from anything which has existed until now (in the modern era), as well as its necessity both in terms of social impact and of the method of *epistēmē*. Expert generalists are not just another type of experts, but a new paradigm absolutely necessary in order to save science from its own methodology.

The paper starts by describing the differences between the methods of science and *epistēmē*. It is discussed how this dichotomy has paved the way for the prevalence of the expert specialist as a natural expression of the scientific method and how it has displaced expert generalists and *epistēmē* alike. Expert generalists are described and some

examples are given. Then other implications are discussed especially related to political philosophy; Marx's idea of *alienation* from his 1844 *Manuscripts* is used. Finally, we discuss how compatible and incompatible specialists and generalists are, to conclude that their existence is complementary.

2 SCIENCE VS. *EPISTĒMĒ*

Some things are too big to fail – or so we thought. The institution of science is not just among the biggest, the strongest and the richest ones; even though there have been voices heard criticising it, its political power is equally enormous and its supporters are zealots believing in it beyond any doubt (Latour and Woolgar 1986; H.M. Collins and Evans 2002; H. Collins and Evans 2007; Feyerabend 1993). Alas, even science is wrong.

The simplest explanation lies in its methodology. The experimental method should stimulate our intuitive understanding or help us choose among the various elements and singletons that have resulted *after* we have finished constructing theory. Instead, it is being used as a proving method. However, logical positivism collapsed in the '50's especially after Quine's classic paper on the two dogmas of empiricism – though for the wrong reasons. Quine attacked the distinction between analytic and synthetic truths, on one hand, and reductionism, on the other hand (Quine 1951). The problem, however, is even more fundamental: theory and logical truth should have no *a priori* meaning, no world-content to begin with; they cannot possibly have any real-life meaning, they are completely abstract. On the other hand, science is destined to wish to have meaningful theories. Does “concrete”, meaningful thought fit anywhere in our theory? Yes, reality and *theoretics* (if we borrow a term from the theory of music) do have meaning.³ I am not merely transposing the problem one level further; science does not have step number one (theory) at all, and this is the exact problem, the lack of

³ This dichotomy (abstract theory vs concrete reality) is characteristic of both Marx's youth and Feuerbach. Althusser expressed this dichotomy as Generality I vs Generality III correspondingly.

foundations. It is legitimate to use conventions for interpreting a theoretical system, but how can I consider (in the sciences) reality to be a convention of some sort? I cannot, it is a contradiction in terms!

Logic forbids us to assume the cause based on the *effect* (except when no 1-1 correspondence has been stated and established; this fallacy even has a name: *affirming the consequent*). Nobody seems to worry; instead, the experimental method is now the golden standard in science. The experimental method is not only used to verify theories; we have gone as far as using it to introduce theories by the back door using the myth of the “naïve recorder”. This myth, or fallacy, is basically describing our tendency to avoid the responsibility of properly constructing theories by claiming that we merely record data; *hypothesis non fingo, data colligō*.

Statistics is a typical mathematical field; all of its theorems are, of course, proved (based on logic, not statistics). Statistics is not a proving method in mathematics, nor can it be used to prove anything in the strict sense; the only proving method in mathematics is logic (Papageorgiou and Lekkas 2020). Even if one used a prior theorem in statistics to prove a new one, this does not and cannot qualify any specific theorem as a general proving method – especially outside statistics (as is the case with theorems in all mathematical fields). However, logic is a general proving method. Logic is *a priori*, in the sense that it is set up even before the first word is written in the sciences, for example it is used in the logical setup of a scientific paper (arguments, i.e. premises leading to conclusions, logical inferences), not *a posteriori*, as is the case with statistics. Statistics *per se* may only be as good (i.e. credible) as the level of logical consistency and logical analysis used. Essentially, logical analysis *per se* is the method of *epistēmē* – notably within the two pairwise conjunct methods of analysis-synthesis and of abstraction-structure (Papageorgiou and Lekkas 2018). It only follows naturally that logic concerns, or should concern, all of scientific and academic writing, in any form and for any purpose, whereas statistics is of concern to a great deal of scientific papers, but not of all.

Despite occasional problems in regards to the quality of the statistical analysis used – or even the manipulation of results towards

making them more appealing, or “significant” (Ioannidis 2005, 2012), statistical analysis is the golden standard of the contemporary scientific method. The problem has, therefore, already been identified. We have reinvented logical positivism as statistical positivism (we now use statistics, not logic) – only now we don’t even make theories to verify them *afterwards*, they magically appear on their own. At least we are objective this way, right?

Objectivity is out of the question e.g. due to the Pythagorean shrewd standard reference to *apatē*, the fault of the senses. The very idea, the world may and can directly provide the answers we need had already been abandoned in classical antiquity – and this exact decision having cut our bonds with the past, enter the *axiomatic method*. The foundation of knowledge is theory, a system completely devoid of any content, any *signified*; theory, however, can and may be used as the archetypical structure by which the world, i.e. the meaningless save sensible phenomena are categorized based on our conscious and rigorous decision to match them to pre-defined criteria. The phenomena are meaningless by their own right. We categorize them and attach meaning to them based on our habits (*cf.* the Humean discussion about causality). The issue is epistemological: what we observe is an entity, but is it an element or a singleton (unit-set)? This is not for the phenomenon to decide for itself but for us, based on our theoretical framework of choice. Even this slight difference is dramatic: is the table that I observe an *element* which has parts (e.g. a surface, four legs, nails), or a singleton which is a subset of other supersets (e.g. brown colour, hardness, flatness)?⁴ Western scientists have forgotten, *modus indicativus* was a Roman insertion into Greek Grammar – or maybe a distortion of Greek grammar, for sure a breach of the terminological *calque* of a grammarian methodology and vocabulary. The Greeks had *modus definitivus*, so to speak. Wherever the Greeks saw a dead-end and decided that the best way to describe the

⁴ These questions that are also crucial for developing a more consistent logical and set-theoretical system were asked (and answered in private) by D. E. Lekkas.

world is to define⁵ it *a priori*, Latin scholars thought (maybe?) that if Roman Rule of Law was to be any good, the best way is to directly indicate things, i.e. point at them. *Modus indicativus* had, in that sense, more bang for the buck!

Then, there is an almost classic line of thought in neurosciences: the stimulus, e.g. photons (which have never been observed and cannot possibly be directly observed regardless every specialist's spontaneous reactions to the contrary), allegedly reach our lenses, get inverted, reach the retina, get transformed into chemical signals in the cones and rods, get converted back and forth from a chemical to an electrical signal millions or billions of times, get filtered, modified (to become "relevant") and supplemented (to account for imperfections such as the blind spot) by every conceivable way and finally become a (personal) conscious experience that means completely different things to different people, each of them being completely incapable of knowing the personal conscious experience (*qualia*) of another person. In logic, this inescapable deadlock of intersubjectivity is resolved using the simplest, the most elegant and strong axiom: we define (not indicate!) when two people agree, then their agreement is as binding as if we had a way of knowing, what they have in their minds is identical in every relevant way:

$$A = A$$

Another line of thought is relevant in the observations and interpretations of the experiments being dependent on the pre-existing theory, a theme expressed in Althusser's three Generalities (Althusser 1990, 1969). Generalities I (abstract, theoretical, prior, defining) also have social and political connotations. Generalities III (concrete, posterior, defined) can never have an "independent life". As long as science is a powerful institution, among other things, some social and political connotations and implications are relevant to our discussion as well.

⁵ Definitions: a set of propositions in meta-language describing an entity fully and exclusively. Since definitions are (preferably) set in dummy languages, there is no meaning in demanding definitions for the words included in definitions.

Technology cannot bypass our fraudulent approach to the *cosmos*, in exactly the way a shaman cannot use any Holy Plant to become wiser, even though they can, and do see the subtle world with the help of such Plants – experienced shamans do not need the Plants to achieve trance states. Likewise, science is reduced to mere *witchcraft* – at least to the extent that it boasts about its supposed objectivity. We have to fully respect all shamanic traditions, even as knowledge systems. However, while shamans do know that they use witchcraft, scientists are led to believe that they do not practise witchcraft, even though they follow the exact same methodology as sorcerers (a celebrated path from effect to cause) because they spend billions of dollars to “prove” otherwise. In that sense, shamience, sorry, science is not remotely as ecological as shamanism is.

What are we left with if we exclude objectivity? *Epistēmē* has objective, subjective *and* theoretical knowledge. Theoretical knowledge keeps its distance from the world and has no ambition whatsoever to be applicable or “provable” in the world. In science, theories are being verified by observing the world, and similarly, in magick, one observes the *subtle* world to derive their knowledge. To sum up, another analogy could be the following:

epistēmē vs science vs witchcraft

or

theory vs fraud of the senses vs fraud of the subtle-senses...

...or why science and witchcraft have almost an identity relationship (since both are based on the affirmation of the consequent to develop their theories). It is really tempting to start debating about theory, its value and its structure – a rich discussion that could easily take up the space of many papers. Thus, in the best interest of both parties, mine and the reader’s, we shall continue this discussion elsewhere (Papageorgiou and Lekkas 2014, 2019, 2018, 2020; Papageorgiou 2016). Here I shall merely juxtapose the methodological differences between these two knowledge systems (*epistēmē*, science) and how they are related to the different types of expertise. Let us focus on *epistēmē*.

3 THE METHOD OF *EPISTĒMĒ* AND EXPERTISE

The classic foundation of *epistēmē* is the axiomatic method. D. Lekkas has presented in *Epistēmēs Metron Logos* the taxonomy of the methods used in *epistēmē* (in his understanding they should have been common ground – why aren't they?). They are thoroughly sustained by the pairwise couple; synthesis-analysis and abstraction-structure. The first pair is about elements and the second about sets or categories. Every theory constructed this way should be evaluated based on the four classic criteria used in the axiomatic method: consistency, fullness, productivity, elegance. Since these methods have been presented in the several papers that we have written for *Epistēmēs Metron Logos*, I will give a familiar practically expressed example here which will make it clearer what is meant by each method. Let us say that we have a house.

1. *Analysis*: we break down the house into its physical constituents: doors, windows, walls, bricks etc.
2. *Synthesis*: we take bricks, doors, windows etc. and we synthesize / compose / construct something, e.g. a house. Note: if we *reconstruct* the exact same house, the process is now called *resynthesis* (Gr. *anasynthesis*).
3. *Abstraction*: we include our house in (nested) supersets / categories: {house}⁶ ⊆ {urban house} ⊆ {residence}⁷ ⊆ {protected space}⁸ ⊆ {space}⁹.
4. *Structure*: we deal with the properties of the specific house: sunny, comfortable, *safe* etc.

Can we do the same with experts?

1. *Analysis*: body parts of an expert, brain cells, tissue etc.

⁶ In the sense of the singleton (unit set), a set with one element, *one* house.

⁷ In the sense of places where people live.

⁸ In the sense of places where all living beings take refuge or stay.

⁹ The end of abstraction: mathematical space, a void signifier!

2. Synthesis: putting together different material parts to make an expert.

Note: expert sprinters have more fast-twitch muscle fibres; so, in order to make a sprinter, one would need this kind of muscle tissue – or expert taxi-drivers have grown a larger hippocampal grey matter volume.

1. Abstraction: for example, experts are humans, mammals, animals etc. or experts are workers, middle-class etc.
2. Structure: expert in mathematics, expert in epistemology etc. (see also fig. 1 which is “nothing more” than the structural representation of expertise).

Note of caution: *everything is relevant*. We can analyse, synthesize, abstract or structure anything in infinite ways. There is no way to carry out any experiment *a priori* to help us decide which way; experiments will be made only *afterwards*, if and only if some of the processes described above are finished (all / some of them, depending on the occasion). Equally, there is no way to perform any experiment afterwards towards verifying any theory – we are not logical positivists! So, what do we do? We do it the way maths does it. When “sciences” and philosophy at some point became separate, maths was the only field which split in half, as if it were in the middle. Maths, apart from theory, is also philosophy and methodology. This methodology dictates: everything is relevant until we agree to a convention. Thereafter, we are fully and absolutely bound by our convention as if it were real. The selection process is always arbitrary; but, as soon as I select something, I cannot arbitrarily change the convention at a later stage (unless I decide to make a new convention and start all over!).

This dual-pair taxonomy is quite a revolutionary one with far-reaching implications about how we make theories. The implications for expertise stem out of this symmetrical duality between the specific (or analytic) element and the general (or abstract) properties¹⁰. The study of specialized cases in *epistēmē* is as important as the study of generalized –

¹⁰ Properties are *criteria of inclusion* into sets.

or higher-level – cases. The guidelines dictate, one should do both analysis and synthesis and never do analysis without synthesis.

This leads to a dual pair of contributory experts, i.e. experts who are able to substantially contribute to various fields. The first kind of individuals are expert specialists and the second type of individuals are expert generalists. Expert generalists are knowledgeable in many domains in the way, say, that an interactional expert would be. It is not about understanding the way “real” experts express themselves – or to be able to express ourselves in a way an expert panel could be deceived into thinking of us as a contributory expert specialist, in some sort of Turing test type of interview (cf. H. Collin’s “walk the talk”). The paradigm presented here qualifies as a completely different standard which is not evaluated against the golden standard of the contributory expert specialist. Expert generalists are also “contributory” experts at a higher, more abstract level.

The key characteristic of generalists vs specialists is that they may be more competent in higher-order knowledge. For example, a physicist may be an expert in operating a particle accelerator, making measurements and refining the Standard Model. However, they may be unable to see, at a higher level, their methodology is problematic and against logic. For a physicist, the flying donkey effect (*ad hoc* confirmation of results) may *seem* way too simplistic and general to be accepted as a valid reason for the disqualification of their prestigious multi-billion based research. However, generalists are able to see exactly that: the broader picture. For generalists, flying donkeys may indeed beat CERN scientists’ methodology, or generalists may themselves beat holy cows, such as the flawed definition of force in physics – as well as any definition in any domain which is based on effects. If only physicists had co-operated with expert generalists sooner!

I hypothesize here that exactly the way Latin scholars chose to re-name their principal “real-world” conjugational mood by dropping the nomenclature evoking the Greek grammatical mood “*enclisis horistikē*” (= *definitive* mood) and introducing a *modus indicativus* (= *indicative* mood) in its shoes, the same way expert generalists were “translated”, or treated, as expert specialists. This, I take it, exactly reflects the way in

which the original Greek grammatical mood's identification with its opposite had dire consequences for the dialectic method, reducing generalists to specialists had the same effects. It can be argued that the reasons are political in both cases. The Roman Rule of Law was better off with a more "*realis*" grammatical mood; in the same way, the institutional power of expert specialists was preserved by rejecting anyone who could have a different saying about someone else's expert field. Imagine NASA accepting critique about its space program from someone who just uses *flutes* and not billion-dollar equipment (flutes are the epistemological instrument of the theory of music in the same way as the epistemological instruments of geometry are the ruler and the compass). The situation is problematic for a host of reasons. Experts have acquired exclusive power in their fields, and no-one *else* is allowed to have any formal and serious saying. The situation is both ridiculous and dangerous. In some years we will have e.g. medical doctors who are specialized in the right ear of male middle-aged opera singers and nothing else. Together with this ultra-specialization comes less responsibility, thus the paradox: *more power but less responsibility*.

What about in 100 years? In 1000 years? In 10,000 years? Because the usual excuse is that we now know more, therefore one should specialize in narrower and narrower fields. Imagine what that would mean for the future when much more knowledge would have been accumulated! And the plausible end of the road is the great old calculus-inspired joke about a specialist: someone who knows everything about nothing. The system is not viable by any standards. Contributory expert generalists are necessary, *now*.

Are there any practical examples of contributory expert generalists then? A composer knows a multitude of things about many different instruments, without being able to demonstrate world-class performance in any one of them. There might be exceptions, even Herbert von Karajan played the piano / harpsichord exceptionally. But then again, there is Furtwängler, Mitropoulos etc. If Karajan had *not* been a specialist in one instrument, that would not have made him any less important as a conductor! A contributory expert specialist mathematician should be able to tell where physics has gone wrong and the general direction that it

should take, how to construct the theory of music properly, how to reform the Byzantine musical system, how to reconstitute the prosody of an ancient language or what to do with complex analysis and logic in mathematics. A generalist should be able to contribute in the methodology of all these fields without being a specialist in any of the said domains. Expert specialists in these domains (e.g. in logic) can understand the consequences of generalists' directions and do all the expert work that needs to be done, building the axiomatic system described. It is of no use being an expert in the complicated mathematics of the Ptolemaic system and then missing the whole point (that the earth is *not* the centre of the universe); moreover, it is very realistic to be unable to solve such complicated mathematical equations while being able to demonstrate that the earth is revolving around the sun (and I guess back then you would not be listened to if you were not proficient at solving equations, as was the case with Wegener and his formal education in geology when he forwarded the notion of the tectonic plates without world-class expert knowledge of geology and without any experimental data). Expertise is deeply authoritarian and political, hence best served by specialists. The generalist is less proficient than the specialist in a certain field but also absolutely indifferent for this supposed "insufficiency" (which they should be more than eager to admit!).

4 THE ALIENATION OF ACTIVITY, THE ACTIVITY OF ALIENATION¹¹

The words "alienation" and "estrangement" (between workers and their products, or even more so between workers and the final product,) appear some 300 times in the 80 pages of Marx's *Economic & Philosophic Manuscripts* of 1844. Of course, Marx refers to workers, but this is not his criterion (being a worker). The division of labour brings about alienation, and division of labour is what expert specialization is all about. Scientific knowledge and capitalist economy were something that Marx did not touch upon since in his time, they were disassociated (Goto

¹¹ "If then the product of labour is alienation, production itself must be active alienation, the alienation of activity, the activity of alienation." (Marx 1844, 30)

2013). My idea is to explore, in principle, a partial isomorphism between Marx's theory and the model of specialization in science.

The compartmentalization of scientific thought is, or should be, no more than a convention. Instead it has been taken as literal, i.e. the certainty has grown that scientific domains are actually separate and no "outsider" can interfere with the work of an expert. Since experts are so specialized, each expert is an island and there would hardly be any peers to judge them. Expert specialization is becoming even more narrow in the years to come.

Expert specialization in science, in contrast to the worker's labour, is making the expert more powerful. However, the differences end here. Expert specialization is not any better for the scientist, when it comes to estrangement from the higher-level scientific principles (let's even call them Generalities II, i.e., epistemology, ethics, methodology and theory of science etc.). Even this one very important difference is also detrimental, not just for the society that is led by absolute and unquestionable authorities, but for the scientists themselves who are slaves of their own power; in stark contrast to the worker's acquired passivity, scientists will go to any extent to preserve their *status quo*.

Marx, in his *Manuscripts*, describes the worker's declining mental clarity about their situation using the darkest colours: "So much does labour's realization appear as loss of realization that the worker loses realization to the point of starving to death" (p. 29). The damage done to science is directly proportional to the scientists' alienation with its general principles – especially their alienation with surveillance. Then, every scientific domain follows its own methodological path and the ensuing fragmentation weakens the cohesion of science's structure. We end up having many sciences, many logics, many theories, and since we also have been having Shamanism, religions, mysteries, ideologies etc., why choose anything over the others? Let's do whatever we want, combine them, or freely choose whatever perspective suits our needs better. Why astronomy and not astrology, why astrology and not astronomy, why not astronomy and astrology combined? Overspecialization without anything to counterbalance it will eventually lead to the weakening and the degeneration of science.

If this is what the scientists are willing to support for the sake of keeping their power, or even to increase it, then the opposite of what Marx says about the consequences to the workers will apply to the scientists. I paraphrase Marx's remarks (p. 29)¹²:

“For on this premise it is clear that the more the [scientist] spends himself, the [less] powerful becomes the alien world of [theories] which he creates over and against himself, the poorer he himself – his inner world – becomes, the less belongs to him as his own”.

5 TOWARDS A UNIFYING MODEL OF EXPERTISE

Going through the various works in the relevant literature, especially the ones which explain how specific expertise is, one is inclined to wonder if the whole theoretical foundation of expertise is not just another case of data dictating theory (Hill and Schneider 2006, 658; Feltovich, Pretula, and Ericsson 2006, 46–60; Thorndike and Woodworth 1901¹³). Until now no theory of expertise has ever been developed by anyone, save well-structured notes on observations. A theory would not only define expertise, but it would explicate all its causalities, both necessary and telic, define (in principle) its various categories and analytic components and so on and so forth.

Accommodating generalists is possible, even in the current (pseudo-?) theoretical framework. It may easily be argued that the generalists' overview of the various fields is (for instance) at the level of methodology and not at the level of each field's rich knowledge substrate. The current scientific literature does not support the notion of an expert generalist as it is presented here. Even books that have generalists as their main subject, while considering their wide range of knowledge as a definite advantage, unavoidably identify them with polymaths; the latter,

¹² Original text: “For on this premise it is clear that the more the worker spends himself, the more powerful becomes the alien world of objects which he creates over and against himself, the poorer he himself – his inner world – becomes, the less belongs to him as his own”.

¹³ Expertise specificity was studied as early as 1901!

having one or two main domains of expertise are trapped within the barren paradigm of science (Epstein 2019).

The scientific literature does not, at the same time, exclude the possibility of generalists to exist. Generalists are not merely “polymaths” in the sense that they know a bit of everything. They are experts in the outer, *common* layer of specialization fields. Indeed, one may view such outer layers as the connective tissue among the various sciences – after all, any separate discipline, from physics to psychology, should have at least *one* substantial common characteristic with the others if they are to be called “sciences” in a meaningful way. That common outer layer usually includes inference methods and methodology (which, in *epistēmē*, is not the experimental method, therefore it is much more unifying than the experimental method of science: some fields are poor in experimental means). I have tried to capture this idea in the following figure.

The figure is set up in the most intuitive way possible. The deeper we go, the more specialized knowledge / fields we find (note: the segmentation of knowledge into fields of study is merely a convention; here, for economy, we accept that knowledge = fields). The deeper we go, the less the various fields interact or intersect. The deeper we go the less we can move horizontally.

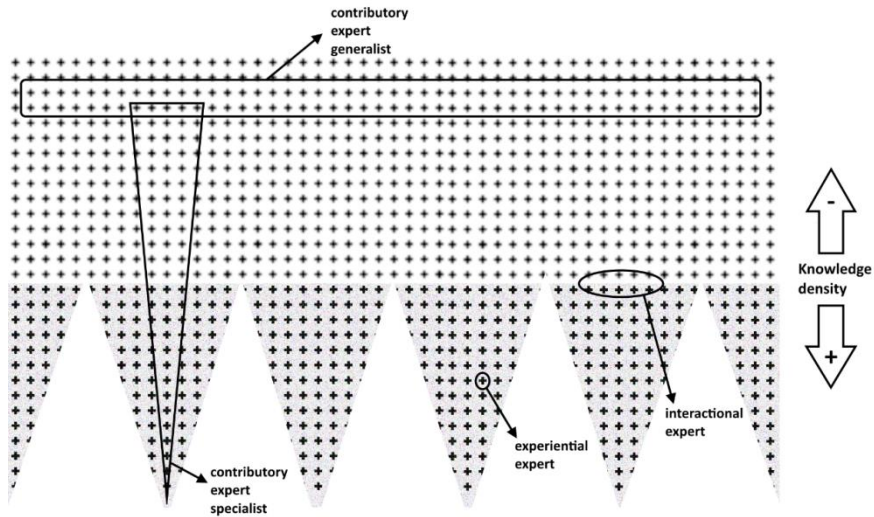
Four kinds of experts are identified.

1. Contributory expert generalists: they have a broad scope but almost no depth.
2. Contributory expert specialists: they go deep but have almost no breadth.

Note: in order for any meaningful relationship to exist between generalists and specialists, their lines should cross at some point

3. Interactional expert: they have neither depth nor breadth. They know the jargon (“speak the way” as prof. Collins says). They can go as deep as the generalist goes or even deeper. They can also spread across domains (not visible in the figure).
4. Experiential expert: they do not know the field’s jargon nor its methodology; they are at the level of contributory expert specialists but with no depth.

Any other conceivable combination may be made: draw any kind of line on the graph and try to figure out to what type of expert or knower that would be. Or, alternatively, think of any kind of expert and try to figure out what kind of line represents them.



Expert Generalists in Practice

Interestingly, both motor- and cognitive-related domains are structured in a very favourable way for experts, but not for generalists. While technological advancements made it possible to have billion-dollar equipment with unprecedented possibilities, machines do not produce theory, but rather, record data (the naïve recorder myth of modern science). But it is impossible to only call data-collections “theories”, no matter how bad we wanted it to be the case. Billion-dollar equipment has done exactly this: they obscure theoretical understanding by flaunting their stupefying size (*cf. enargeia*: the feeling of profoundly understanding a simple and elegant truth). In classical antiquity, mathematicians refused to introduce any such technical complexity to their method; they insisted in doing geometry with nothing more complicated than a compass and a ruler! It was not a matter of lack of means; it was a matter of values and priorities.

Another thing which has happened is the development of two epistemological diseases: *mathematicism* (an ailment mainly of expert mathematicians or people posing as such to present a theory using the most complicated and preferably incomprehensible ultra-sophisticated involved mathematical possible way to raise the level of sophistication, alienate the layman and ultimately muddy the waters) and *quasi-mathematicity* (an ailment mainly of non-mathematicians flirting with an involved and forbidding mathematical expression of anything in an effete mathematical language, making it appear more therefore convincing because of the awe and fear and admiration that it inspires). In both of these cases, if someone is not trained enough to understand (let alone express themselves) in an inaccessible mathematical jargon, they are automatically excluded from the particular/preferential category of “expert specialists”.

So, if a generalist were to tell a physicist: “I do not know how to do advanced physics, I just see clearly that your definition of force is wrong”, the physicist would probably respond with one of the following three:

1. You are not an expert, go away.
2. Look at the technology we have developed!¹⁴ Therefore, you must be wrong. Q.E.D.!
3. Look at the equations of the standard model and trace the mistake (equations which physicists themselves cannot fully understand, have borrowed from mathematics, but at the same time won't listen to what mathematicians have to say about them since they work in practice!).

Expert specialists are as important as expert generalists. If analysis is as important as synthesis, having only experts in analysis makes no sense; it is equally as important to have experts in having the overview of science, otherwise, and especially with the future trends in further segmenting science

¹⁴ Contrary to common belief – even among scientists themselves –, technology has only little to do with science (cf. Taleb 2012). Even if it were relevant, it is a logical fault to just simply point to an effect in order to “spontaneously” or “automatically” support a theory or indicate or establish a cause: $[A \Rightarrow B] \not\Leftarrow [B \Rightarrow A]$ $A \rightarrow B \not\Leftarrow B \rightarrow A$

into sub-domains, we are at risk of having an even more incoherent fragmentary body of science.

All in all, contributory expert generalists i. base their knowledge on surveillance, not on experience, ii. have an internally interdisciplinary approach to knowledge (one person, *per se*, combines the knowledge of different domains vs. a “team of experts”) iii. due to (i) and (ii) they are able to bridge the gap between “is” and “ought to be” – expert specialists can’t. Especially in relation to the latter, it is irresponsible how scientists nowadays dictate the social measures to be taken for the COVID 19 pandemic without any consideration for the Humean guillotine that separates “is” (scientific data) from “ought to be” (laws). One reason for the social unrest after continuous lockdowns may be traced exactly in this trend. Of course, the existence of expert generalists is more a wishful thinking than a practical reality; in that case, bridging the gap between scientists (expert specialists) and politicians is the work of philosophers (whom nobody even considers).

CONCLUSION

The paradigm of the contributory expert generalist is destined to bring about multiple paradigm shifts, starting with the fields dealing with expertise and then on to other fields, such as physics and mathematics, which are expected to see considerable changes in their core beliefs and conventions.

I was asked by the late K. A. Ericsson if this line of research will improve things that matter, such as daily medical practice. This question could only come from a scientific mindset, that is, a mindset which is obsessed with results. But we must pause for even a brief moment and contemplate on why we, as a society, have chosen science over witchcraft or say oracles as our official source of information for political decisions and for the allocation of people’s money (taxes). Then we must understand the reasons why *epistēmē* has been transformed into science. Was it a conscious choice? An accident? Was it for the better or for the worse? We have repeatedly argued that *epistēmē* has degenerated into science – at least partly. It makes no sense then to accept science but refuse to accept *epistēmē* (without any sound reason); in *epistēmē*, the concept of a contributory expert

specialist is as important as one of a contributory expert generalist. Trying to convince anyone about the importance of generalists based on results, is doing what we fight against: judging based on the results. In *epistēmē* there are three kinds of causes; necessary, telic and poetic. The necessary cause is what *is* the cause *in principle*; telic cause merely reveals eventuality or purpose, i.e. what *could be or would be*. As for poetic cause, it is about the agent or the subject: who acted how and did what and who said what. So, what *is* that “result” which ruthlessly judges everything when the effect is not even the telic cause? Scientists appear compulsive in insisting on describing and evaluating things based on something belonging neither to *epistēmē* nor to science. Should we not be alarmed? When? Where?

REFERENCES

- Althusser, Louis. 1969. “On the Materialist Dialectic.” In *For Marx*, 2005th ed., 161–218. London and New York: Verso.
- . 1990. “On Theoretical Work: Difficulties and Resources.” In *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, edited by G. Elliot, 43–68. London and New York: Verso.
- Collins, H., and R Evans. 2007. *Rethinking Expertise*. The University of Chicago Press.
- Collins, H. M., and Robert Evans. 2002. “The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience.” *Social Studies of Science* 32/2(April 2 (2)): 235–96.
- Epstein, David. 2019. *Range: How Generalists Triumph in a Specialized World*. Penguin.
- Ericsson, K. Anders, R. T. Krampe, and C. Tesch-Römer. 1993. “The Role of Deliberate Practice in the Acquisition of Expert Performance.” *Psychological Review* 100 (3): 363–406. <http://doi.apa.org/psycinfo/1993-40718-001>.
- Feltovich, Paul J., Michael J. Pretula, and K. Anders Ericsson. 2006. “Studies of Expertise from Psychological Perspectives.” In *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, edited by K. A. Ericsson, Neil Charness, Paul J. Feltovich, and Robert R. Hoffman, 41–68. Cambridge University Press.
- Feyerabend, Paul. 1993. *Against Method*. Verso.
- Goto, Kunio. 2013. “STS and Marxist Study: Where Are We Standing Now?” *Social Epistemology* 27 (2): 125–29. <https://doi.org/10.1080/>

- 02691728.2013.793755.
- Hill, M. Nicole, and Walter Schneider. 2006. "Brain Changes in the Development of Expertise: Neuroanatomical and Neurophysiological Evidence about Skill-Based Adaptations." In *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, edited by K. A. Ericsson, Neil Charness, Paul J. Feltovich, and Robert R. Hoffman, 653–82. Cambridge University Press.
- Ioannidis, John P. A. 2005. "Why Most Published Research Findings Are False." *PLoS Medicine* 2 (8): e124. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0020124>.
- . 2012. "Why Science Is Not Necessarily Self-Correcting." *Perspectives on Psychological Science* 7 (6): 645–54. <https://doi.org/10.1177/1745691612464056>.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press. <https://books.google.com/books?id=vJ-JueUwptEC&pgis=1>.
- Marx, Karl. 1844. "Economic & Philosophic Manuscripts of 1844." marxists.org. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.
- Papageorgiou, Konstantinos G. 2016. "An Anthropologist, Wild Scientists, Flying Donkeys and Other Animals (GR)." *Aetion*, no. 4: 131–33.
- Papageorgiou, Konstantinos G., and Demetrios Lekkas. 2014. "*Epistēmē* and (vs) Scientia." In *Philosophy, Natural Sciences, Bioethics*, 1–15. Athens. <http://deaeef.gr/wp-content/uploads/2016/04/Papageorgiou-Lekkas-full-text.pdf>.
- . 2018. "On the Methodology of the Analytic Method: Historical Account, Epistemological Suggestions, Stages." *Epistēmēs Metron Logos*, no. 1.
- . 2019. "The Predicate Fabric of Abstraction: The Hard Test of Logical Inversion." *Epistēmēs Metron Logos*, no. 2. <https://doi.org/10.12681/eml.20573>.
- . 2020. "Verification in Theory and in the Sciences." *Epistēmēs Metron Logos*, no. 3 (January): 25. <https://doi.org/10.12681/eml.22106>.
- Quine, W. V. 1951. "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60 (1): 20–43.
- Taleb, Nassim Nicholas. 2012. *Antifragile: Things That Gain from Disorder*. Vol. 27. Random House Publishing Group. https://books.google.com/books?id=5fqbz_qGi0AC&pgis=1.
- Thorndike, L. E., and S. R. Woodworth. 1901. "The Influence of Improvement in One Mental Function upon the Efficiency of Other Functions." *Psychological Review*, no. 8: 247–61. <http://psychclassics.yorku.ca/Thorndike/Transfer/transfer1.htm>.

KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIU

Univerzitet u Atini, Odsek za filozofiju, Grčka

DIMITRIOS E. LEKAS

Helenski otvoreni univerzitet, Studije grčke civilizacije, Grčka

KA MODELU DOPRINOSEĆIH STRUČNJAKA- GENERALISTA

Sažetak: Proučavanje stručnosti fokusiralo se na pojam specijalizacije i specijalista – kako iz sociološke, tako i iz biološke perspektive. Uzimalo se zdravo za gotovo da se stručnost tiče samo specijalizacije; čak i pojedinci koji su karakterisani kao „polimati” ili *homo universalis*-i smatrani su stručnjacima-specijalistima u mnogim oblastima. Mogu li danas postojati stručnjaci koji bi bili specijalisti u brojnim oblastima? To je pitanje varljivo ili nevažno jer ne može prihvatiti pojam pojedinaca koji nisu ni specijalisti, niti „polispecijalisti”, već raspoložu znanjem drugačijeg *stupnja*: ne analitičkim, nego radije sintetičkim i apstraktnim, koje proizlazi iz opšteg sagledavanja, a ne iz posebnog iskustva. Ovde se predlaže novi tip stručnjaka: *doprinoseći stručnjaci-generalisti*. Njihova nužnost potiče od metodologije prave *epistēmē*. Biće identifikovane njihove karakteristike i o tim karakteristikama će se raspravljati, biće dati pojedini empirijski primeri, a o njihovom ekspertskom statusu raspravljaje se korišćenjem različitih teorijskih pristupa stručnosti, naime nauke o izuzetnim postignućima (SEA), studije stručnosti i iskustva (SEE), kao i naučne tehnologije i društva (STS).

Ključne reči: doprinoseća stručnost, *epistēmē*, nauka, otuđenje

Primljeno: 25.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 1 Gramsci A. : 8

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.145-168>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MIHAJLO STAMENKOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

GRAMŠI, LINGVISTIČKI PRESTIŽ I HEGEMONIJA

Sažetak: Autor unakrsno sučeljava tekuća istraživanja teorijsko-praktičkog, a posebno metodološkog, statusa jezika unutar Gramšijevog revolucionarno-filosofskog dela. Preciznije, on nastoji ispitati način, opseg i stepen udela (neo)lingvističkog pojma prestiža u originalnoj sintezi Gramšijevog poimanja hegemonije. Pri tom se izdvaja i prati dijalektička nit koja, reprodukujući se u svakom od parova, ujedno sobom ulančava i njihove uzajamne odnose: između jezika uopšte i pojedinih jezika, između govornika dva različita jezika, između jednog jezika i njegovog dijalekta, između dominantnih i subalternih klasa, između prisile i pristanka, između normativne i spontane gramatike. Autor se zalaže za uvid prema kojem – sveobuhvatan kritički pojam hegemonije kod Gramšija – obavezuje na pristanak da u njemu *für ewig* već postoji sadržanost (pojma) lingvističkog prestiža.

Cljučne reči: *lingua-linguaggio*, prisila-pristanak, normativna-spontana gramatika, isijavanje prestiža, M. Bartoli, G. Askoli, F. Lo Piparo, P. Ajvs, L. Rozelo

Jezik ume da bude zbrka, ali jezik sobom uspostavlja poredak (taj naš stav nastaje kao kondenzacija svih nadolazećih redova). Uputno je stoga odmah načiniti makar preliminarnu „saglasnost“ povodom jezika kojim Gramši govori o jeziku, odnosno oko načina na koji mi ovde o jeziku govorimo u njegovo ime. Gramši koristi dva termina: *lingua* i *linguaggio*. U italijanskom se pojedinačni jezici označavaju sa *lingua* (*lingue* u množini), dok *linguaggio* označava samu ljudsku sposobnost upotrebe jezika u govoru ili pisanju; s tim što se naznačava da je pogrešno njihov odnos poistovetiti sa onim koji u francuskom postoji

¹ E-mail adresa autora: stamenkovicmihajlo151@gmail.com

između *langue* i *parole*, te sa načinom na koji ih Sosir upotrebljava.² Sasvim saobrazno toj standardnoj upotrebi u italijanskom jeziku, Gramši na jednom jezičko-filosofski ključnom mestu (Q10§44) *lingua* koristi u značenju „jezici u tehničkom smislu“, odnosno poseban sistem verbalnih znakova, a *linguaggio* u značenju „jezik uopšte“, odnosno opšta sposobnost prenošenja poruka putem zajedničkog koda; s tim što se naznačava da u modernoj italijanskoj lingvistici (čijem je osvitu Gramši bio svedok i učesnik), *lingua* (*la langue*) obično znači kod, a *linguaggio* (*le langage*), pored navedene mogućnosti njegove generičke upotrebe, može značiti i skup prenetih poruka, odnosno konkretizaciju apstraktnih pravila koda.³ Izgleda da Gramši nije ostavio neposredan trag o vlastitom teorijskom razgraničavanju *lingua* i *linguaggio*, tako da može biti da kod njega izostaje puna teorijska svest o odgovarajućem standardu upotrebe ova dva termina. Stoga nije nečuveno ako naizgled neočekivanim obrtom – kako na osnovu njihove kontekstualne pozicioniranosti u celini Gramšijevog opusa, tako i na osnovu upitne lingvistički (ne)sankcionisane zamenljivosti *linguaggio* i *lingua* – pojedini autori indirektno zaključuju da *lingua* kod Gramšija takođe izražava *sveukupnost jedne kulture kao celine i svih njenih konkretnih realizacija*, dok se pojedini jezici ili govori, *linguaggio*, isključivo odnose na *konkretne i diferencirane komunikativne situacije koje su realno i*

² Ives, P., R. Lacorte, „Introduction“, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham 2010., str. 12: „In Italian, specific languages are referred to with the term *lingua* (and *lingue* in plural), whereas *linguaggio* is more general, denoting the human capability to use language in speech or writing. It would be a mistake to conflate this distinction between the French *langue* and *parole* or its utilization by Saussure, although there is a slight overlap.“

³ Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, ElecBook, London 1999., str. 663-664. Ovo su razgraničenja i obziri prevodioca i priređivača dotičnog izbora Gramšijevih spisa i oni su sasvim u skladu sa prevodilačkom interpretacijom Ajvsa i Lakortea (prethodna napomena), odnosno sa paralelnim instancama u njihovim prevodima autorskih članaka (na ovu temu) napisanih na italijanskom jeziku. Inače, u opticaju je univerzalno označavanje Gramšijevih spisa po kome Q stoji umesto *Quaderno*, prema *Quaderni del Carcere* (QC), odnosno *Zatvorske sveske* (u ovom slučaju radi se o svesci broj 10 i odeljku 44).

*specifično društveno-kulturno uslovljene.*⁴ Iz ove, pak, perspektive *lingua* nastavlja svoje specifično približavanje Gramšijevom pojmu nacionalnog jezika, dok se *linguaggio* kreće i ka osobitom poimanju dijalekta.

I zbrka i poredak. Ali i sam problem koji najvećma jezgrovito našu temu otvara: kada zreli Gramši govori o jeziku i jezicima, on unutar ove unutrašnje i dijalektičke raslojenosti jezika, unutar svoje uređene jezičke zbrke, nužno ujedno poima totalitet moralnih, društvenih, ekonomskih, političkih i kulturnih odnosa. Jezik su materijalne istorija i povest.⁵ Istinski istorijski pojam izmiče, odoleva svakoj shematizaciji. Možemo stoga predložiti da Gramši, već prema promenljivosti i složenosti obrađivane situacije, ove termine koristi nekada u standardu a nekada van njega. Kada, pak, u nastavku navodimo izvore koji eksplicitno ne prikazuju o kom je slučaju reč (*lingua* ili *linguaggio*), pa u duhu našeg jezika, bez naglašavanja ove razlike, jednako prevodimo sve sa „jezik“, mi ostavljamo otvorenim za tumačenje svaku nadolazeću instancu te vrste, a spram izloženih obzira.

U uvodu priređivača za izbor iz Gramšijevih zabeleški, a na teme *filosofija, zdrav razum, jezik i folklor*, uzete (dakle) kao da kod njega one čine organski sraslu celinu, ističe se kako njih i povezuje samo Gramšijevo nastojanje na prevazilaženju postojećeg jaza između marksizma kao filosofije i konkretno delujućih svesti pripadnika puka (kao svesti kakva jeste data i kakva se zaista kod „običnog“ čoveka na

⁴ Rosiello, L., „Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci“, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham 2010., str. 39-40: „Perhaps, in Gramsci, there is no full theoretical awareness of how to use the two terms: “language” [*lingua*] and “speech” [*linguaggio*] (Saussure’s definitions were not operating). However, I believe that we can still interpret Gramsci’s thought by saying that if, on the one hand, language [*lingua*] can express one culture in its whole entirety and concrete realizations, on the other hand, single “languages” [*linguaggio*] can be analyzed only in relation to concrete and differentiated communicative situations on the ground of the real sociocultural conditions.“

⁵ Ako vidite agramatičnost, odavno ste već programirani videti samo grešku. Ali ne brinite, za vas još uvek ima nade: još uvek (u tome) možete videti dete, promenu, pobunu i revoluciju.

delu zatiče).⁶ Gramšijevi stavovi govore u prilog osobene nerazlučivosti pobrojanih tema i oblasti. On ustaje protiv rasprostranjene predrasude o filozofiji kao čudnoj i teškoj raboti specifične intelektualne delatnosti koju isključivo obavlja poseban soj specijalista, odnosno profesionalnih, sistematskom mišljenju sklonih filozofa.⁷ Gramši ističe da je pre svega neophodno pokazati kako *svi ljudi jesu filozofi* – što se pak postiže ukoliko se definišu granice i obeležja svima podjednako pripadne *spontane filozofije*. Ta spontana filozofija sadrži se: 1) u samom *jeziku* kao totalitetu određenih predstava i pojmova; 2) u zdravom razumu i u „dobrom“ razumu; 3) u narodnoj religiji – u totalitetu sistema verovanja, praznoverja, mnjenja, načina sagledavanja i postupanja, tj. u folkloru.⁸ Jasno je da istinska praksis filozofija mora naći svoje utemeljenje u spontanoj filozofiji, odnosno spontana filozofija ima se uzdići do kritičkog filozofskog praksisa – što već jeste revolucija neophodna za ostvarenje procesa opšte intelektualne i moralne reformacije. Gramšijevo određenje spontane ili imanentne gramatike naslanja se na ovo shvatanje spontane filozofije kao pohranjene (i) u jeziku.

Navedene oblasti, dakle, u praksi čine delatno jedinstvo. To ovlašćuje Gramšijevo tvrđenje da ukoliko *svaki jezik u sebi već sadrži elemente poimanja sveta i neke kulture* utoliko se na osnovu jezika koji neki pojedinac ispoljava može proceniti mera kompleksnosti njegove koncepcije sveta.⁹ Prema tome, kaže, ko vlada jedino dijalektom ili ima nepotpuno razumevanje standardnog jezika, taj nužno ima skučenu i

⁶ Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935*, New York University Press, New York 2000., str. 323.

⁷ Ibid., str. 324-325 (Q11§12).

⁸ Ibid., str. 325.

⁹ Ibid., str. 326 (Q11§12). Sa potonjim stavkama u vezi, bilo bi probitačno u buduća istraživanja uključiti novije interdisciplinarnе modele tumačenja odnosa jezika i društva, a to bi dotične (kao i druge saobrazne) Gramšijeve nazore obasjalo u novom svetlu. Pre svega mislimo na novija tumačenja u okviru kognitivne sociolingvistike i kognitivnih kulturnih modela (shema i scenarija). Više o tome videti u Filipović, J., *Moć reči: Oglеdi iz kritičke sociolingvistike*, Zadužbina Andrejević, Beograd 2018., posebno odeljke „Kritička sociolingvistika i kognitivna sociolingvistika: kognitivni kulturni modeli i njihova tumačenja“, „Sociolingvistika i kulturni modeli: usmena književnost i folklor kao studija slučaja“ i sl.

provincijalnu intuiciju sveta, fosilizovanu i anahronu spram glavnih misaonih strujanja koja dominiraju svetskom istorijom. Jezik koji znamo i koristimo ograničava nam ili oslobađa interese (od primitivnog siromaštva pa sve do marksistički poželjnog bogatstva potreba), ali i izgleda na njihovu realizaciju. Gramši stoga smatra da je neophodno makar sopstveni nacionalni jezik temeljno naučiti, odnosno da se standardni jezik razvije i uzdigne na nivo dostojan velike kulture: ostvarena i velika kultura može se prevesti na jezik druge velike kulture, na razvijen nacionalni jezik što odiše istorijskim bogatstvom i složnošću odnosa – a to čini da svaka velika kultura može biti upotrebljena kao svetski univerzalno sredstvo izražavanja.¹⁰ Kultura, dakle, kao jezik i jezik kao kultura. Ovako razrađen (pojam) jezik-kultura stvar je, pak, delotvornog prestiža.

Navodi se da Gramši sam proces – kojim data koncepcija sveta vrši presudan uticaj na konkurentne koncepcije sveta – shvata na osnovu načina na koji jedan oblik jezika vrši uticaj nad drugim oblicima jezika, te da je to skupa povezano sa obrazovnim procesom.¹¹ Taj narativ odlučujućeg, pa čak i isključivog, uticaja uže lingvističkih razmatranja na formiranje Gramšijevog pojma hegemonije započinje 1979. godine. Lo Piparo (*Franco Lo Piparo*) izdaje *Lingua, Intellettuali e Egemonia in Gramsci*, prvu studiju reda veličine knjige o odnosu celine Gramšijevog opusa i jezika (kao krunu o tome već postojećoj italijanskoj literaturi manjih obima), i u njoj kao nepobitno ističe da su Gramšijeve lingvističke studije ključ njegovog pojma hegemonije, kao i celine njegovog pristupa političkoj analizi.¹² Lo Piparo se ne zadovoljava time što je uspešno pokazao (i taj momenat retko ko od istraživača osporava) da su Gramšijevi ključni pojmovi već bili u zametku pripremljeni u okviru lingvističkog miljea; a kroz koji ga je na torinskom univerzitetu vodio njegov mentor i profesor lingvistike, Mateo Bartoli (*Matteo Bartoli*), kao profesor koji je Gramšija uveo i u vlastitu debatu sa školom neogramatičara (iz koje su, pak, proistekli Sosir i strukturalizam).¹³ Ne,

¹⁰ Ibid., str. 327 (Q11§12).

¹¹ Ibid., str. 324.

¹² Ives, P., R. Lacorte, „Introduction“, str. 2.

¹³ Ibid.

Lo Piparo se poziva na višestrukost konvergentnih indikacija (autobiografska svedočanstva, zabeleške savremenika, organizacija argumenata u *Zatvorskim sveskama*, itd.) i na osnovu nje otvoreno i polemički zastupa radikalnu hipotezu: Gramši je u celosti razvio svoju teoriju intelektualca, građanskog društva, itd., u okviru svog profesionalnog bavljenja jezikom (*linguaggio*) i stoga se najosnovnija matrica njegove filosofije nalazi u samoj nauci o jeziku (*linguaggio*), a ne kod Marksa, Lenjina ili u nekom od ostalih marksističkih izvora.¹⁴ Prema dotičnom modelu, Gramšijev pojam hegemonije skrojen je po uzoru na pojmove *prestiza* i *isijavanja inovacija*, poreklom iz istorijske lingvistike, kao pravca i oblasti u kojoj je Gramši pripremao završnu tezu sopstvenog univerzitetskog obrazovanja.¹⁵ Ovi pojmovi opisuju proces kojim govornici jednog jezika menjaju način govora predstavnika drugog jezika – bilo putem svakodnevne komunikacije, bilo posredstvom sistema obrazovanja, bilo ostalim kanalima kulturnog opštenja. U svakom slučaju, navodi se da Gramši od ovog lingvističkog procesa, njegovim proširenjem, stvara matricu za poimanje političkog i kulturnog uticaja – koji se može prihvatiti kao nešto aktivno, ekspanzivno i uz dobrovoljan pristanak – naspram zastupljenije alternative istog uticaja, koja je mahom pasivne, mehaničke i prinudne vrste.¹⁶ To je postavka kojom se ovde

¹⁴ Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci’s Non-Marxism“, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham 2010., str. 20-21: „[A] multiplicity of convergent indications (autobiographical testimonies, annotations of contemporaries, organization of the arguments in the *Prison Notebooks*, etc.) compels the formulation of the hypothesis that Gramsci had fully developed his theory of intellectuals, civil society, etc., while he was professionally interested in language [*linguaggio*]. The primitive matrix of his philosophy should not be searched for in Marx or in Lenin or in any other Marxist, but in the science of language [*linguaggio*].“ Radi se, naime, o engleskom prevodu Lo Piparovog članka „Studio del linguaggio e teoria gramsciana“ iz 1987. O aspektima i implikacijama te redukcije i danas se vode manje-više jalove akademske debate. Videti, recimo, kako iste Karluči (*Alessandro Carlucci*) sažima i kako on povodom Gramšijeve tematizacije i upotrebe jezika utvrđuje ujednačeno prisustvo i nemarksističkih i marksističkih izvora, u Carlucci, A., „Gramsci, Language and Pluralism“, *Antonio Gramsci*, Palgrave Macmillan, London 2015.

¹⁵ Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935*, str. 324.

¹⁶ *Ibid.*

primarno bavimo i nalazimo da u njeno pojašnjene i razradu treba uključiti neophodne ograde i okvir.

Kao prvo, zastupamo sledeći stav. Ovde nije toliko reč o tome da je formiranje Gramšijevog pojma hegemonije poteklo iz njemu savremene lingvističke nauke, koliko je stalo do poimanja toga da – usled sveopšte uvreženosti dotičnih oblasti kolektivnog ljudskog praksisa – u konkretnim (među)jezičkim odnosima neizostavno već jeste sadržana ukupnost osnovnih ekonomskih, političkih i kulturnih borbi koje izgrađuju datu istorijsku realnost. Shodno tome: lingvističko-istorijske zakonitosti i objašnjenja iskustveno-materijalnih jezičkih fluktuacija oduvek ujedno čine „prirodno“ i legitimno sredstvo razumevanja proizvodnih, političkih i kulturnih odnosa. Stoga naš tekst uopšte cilja da prikaže naznačeni lingvistički izvor Gramšijevog pojma hegemonije i to kao njegovu potencijalno sveobuhvatnu, a ne kao njegovu „jedinu“ komponentu. Premda postoje nalazi istraživača prema kojima je dotičnom izvoru Gramši našao potkrepljenje ili korekciju u sovjetskoj filosofiji i lingvistici,¹⁷ tim se slojem hegemonijalne medalje ovom prilikom načelno ne bavimo.

Kao drugo, nama je dovoljno napomenuti da sam termin „hegemonija“ Gramši nalazi u njegovoj naročitoj upotrebi u političkom vokabularu ruske socijalne demokratije i Treće internacionale, gde se njime označava *proletersko vođstvo klasnog saveza*, kao vođstvo *ekonomski zasnovano* na centralnoj ulozi ove vodeće klase i *politički obezbeđeno* ekonomskim žrtvama i ustupcima u korist njenih saveznika.¹⁸ Kod Gramšija *Zatvorskih svezaka* hegemonija nužno ostaje ukorenjena u ekonomski dominantnom (ili potencijalno dominantnom) načinu proizvodnje, a to će reći u jednoj od fundamentalnih društvenih klasa,

¹⁷ S obzirom na Gramšijev boravak u Sovjetskom Savezu (od juna 1922. do novembra 1923. i ponovo 1925. godine), Brendist (*Craig Brandist*) ispituje Gramšijev dug sovjetskim pristupima vršeći temeljna poređenja između relevantnih pozicija iz *Zatvorskih svezaka* i ondašnjih sovjetskih lingvista i teoretičara obrazovanja (u čijim je debatama Gramši i neposredno učestvovao). Cf. Brandist, C., „The Cultural and Linguistic Dimensions of Hegemony: Aspects of Gramsci’s Debt to Early Soviet Cultural Policy“, *Journal of Romance Studies* 12 (2012).

¹⁸ Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935*, str. 422.

dakle buržoazija *ili* proleterijat; ali hegemonija je tu takođe određena kao ekspanzija izvan ekonomskih klasnih interesa u sferu političkog upravljanja putem sistema klasnih saveza.¹⁹ Gramši ovde taj pojam proširuje da njime podjednako obuhvati i vladavinu ostalih klasa ostalih istorijskih epoha i, kao nama značajnije, samo kulturno, moralno i ideološko vođstvo nad savezničkim i subalternim grupama. Potonje značenje hegemonije, koje Gramši razvija uz korektivno prihvatanje Kročeovog pojma *etičko-političkog*, obuhvata formiranje novog ideološkog terena političkog, kulturnog i moralnog vođstva i pristanka.²⁰ Gramši hegemoniju uvezuje u *lanac odnosa povezanosti i suprotstavljenosti* između građanskog društva i političkog društva, između pristanka i prisile, između direkcije i dominacije; čime se izvesno oslanja i na Makijavelijevu pristanak-prisila opoziciju.²¹ U jednoj od zatvorskih svezaka (Q12§1) Gramši doslovno govori o *prestizu* – koji dominantna grupa uživa zahvaljujući svojoj poziciji i funkciji u procesu proizvodnje – o prestizu (i iz njega proisteklom poverenju) kao o „istorijskom“ uzroku „spontanog“ pristajanja velikih masa stanovništva na opštu direkciju društvenog života nametnutu od strane dominantne fundamentalne grupe.²² Takav je način iscrpnog preklapanja pojmova prestiza i hegemonije kod Gramšija; a time smo ujedno i naznačili ostale najznamenitije izvore dotičnog pojmovnog sklopa²³ i priredili kontekstualno-pojmovni okvir neophodan za svako kritičko izlaganje ciljanog lingvističkog izvora Gramšijevog pojma hegemonije.

U to ime valja još jednom zajedno sa Gramšijem naglasiti da iako hegemonija bitno jeste etičko-politička, ona je takođe neizostavno i

¹⁹ Ibid., str. 423.

²⁰ Ibid. Cf. *ibid.*, str. 192 (Q10, II§12): zajedno sa direktnim ukrštajem datog Kročeovog koncepta, Gramši na ovom mestu ističe da Lenjinovo otkriće epistemološkog značaja hegemonije kao „teorijsko-praktičkog principa“ čini njegov najznačajniji doprinos filosofiji praksisa; kao i str. 194 (Q10, I§7) gde Gramši utvrđuje svoj način saglasja između etičko-političke istorije i filosofije praksisa.

²¹ Ibid., str. 423.

²² Ibid., str. 306-307. Navodnici su (po svemu sudeći) Gramšijevi.

²³ Za iscrpni izveštaj o „heterogenim“ izvorima cf. Boothman, D., „The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony“, *Rethinking Marxism* 20, 2 (April 2008).

fundamentalno ekonomska;²⁴ kao i to da uobičajeno upražnjavanje hegemonije zapravo uvek podrazumeva *kombinovanje prisile i pristanka* – u promenljivom odnosu njihovog uzajamnog balansiranja.²⁵ Gramši insistira na hegemoniji kao na dinamici neprestanog procesa uspostavljanja i smenjivanja nestabilnih ekvilibrjuma između suprotstavljenih interesa fundamentalnih i subalternih grupa, u kojima interesi dominantnih grupa svakako odnose prevlast²⁶ – ali tako da činjenica hegemonije ipak podrazumeva uračunavanje interesa i tendencija grupa nad kojima se hegemonija sprovodi.²⁷ Hegemonija dakle podrazumeva, *iznuđeno kao dobrovoljno*, aktivno i praktično učestvovanje hegemonizovanih grupa, za razliku od statičkog, totalitarnog i pasivnog podređivanja, koje pre pripada pojmu dominantne ideologije.²⁸ Hegemonija podrazumeva *jedinstvo kolektivne volje* (jedinstvo koje nije bez fundamentalnih protivrečnosti i konflikata, doduše kao prevladanih i posredovanih, (da ne kažemo) ukinutih). Poenta je ovde, međutim, u tome da *hegemonija, kao dijalektički iznuđeno-dobrovoljno aktivno učešće, funkcioniše kao (i) lingvistički prestiž dominantnog dijalekta*. Tim povodom želimo otići i korak dalje, sa predlogom da ista „lingvistička“ dijalektika kojom se prisila pretače u pristanak pruža mogući obrazac za dinamizam rokada između *lingua* i *linguaggio* koje su kod Gramšija na delu (među kojima poseban slučaj čini sam dijalektički dinamizam odnosa nacionalnog jezika i dijalekta). Drugim rečima, držimo da Gramši zapravo preduzima sveobuhvatni, svestrani, živi pristup neuhvatljivosti: on postiže istorijsko-materijalnu i dijalektičku tečnost pojmova – kao „jezičku“ tečnost pojma.

Lo Piparo smatra da jedinstvenu nit, koja povezuje celinu *Zatvorskih svezaka*, čini *teorijsko i istorijsko istraživanje uslova* kojima se omogućuje da razjedinjen i slomljen narod stupi u akciju *pobuđivanja i organizacije svoje kolektivne volje* – kao onog što se kod Gramšija zove

²⁴ Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935*, str. 211-212 (Q13§18).

²⁵ Ibid., str. 261 („Notes on French National Life“, Q13§37).

²⁶ Ibid., str. 206 (Q13§17).

²⁷ Ibid., str. 211.

²⁸ Ibid., str. 424 (*iznuđeno kao dobrovoljno* čini naš umetak i dalju – dijalektički naglašenu – interpretaciju ovog mesta).

narod-nacija (*popolo-nazione*).²⁹ On dalje tvrdi da ukoliko se pođe baš od pojma narod-nacija, ukupnost Gramšijevih teorijskih zamisli i istorijskih analiza pojavljuje se kao pravilno poređana u koherentan sistem: hegemonija, građansko društvo, „partija-vladalac“, folklor, kosmopolitizam italijanskih intelektualaca, grad-selo, krah Rizordimenta, jakobinizam, intelektualna i moralna reformacija, gramatika, itd. Ali tu se za ključno postavlja upravo to da – s obzirom na formiranje unitarnih i kohezivnih nacionalno-narodnih volja – *jezik (linguaggio)* simultano funkcioniše: 1) kao mikrokosmos i laboratorija u kojoj se mogu pronaći mehanizmi i procedure takođe operativni na makro-društveno-političkom planu (samo saobrazno usložnjeni kvalitativnom promenom razine), i 2) jezik je nezamenljiv konstitutivni faktor složenih kolektivnih volja (poput one naroda-nacije).³⁰ Nas ovde više zanima prvi aspekt ovog inače integralnog procesa.

Lo Piparo ističe da je Gramši još na univerzitetskim studijama, u okviru Bartolijevo pristupa glotologiji, izučavao mehanizme formiranja jezika (*lingua*) koji ima da služi kao zajednički za celinu jedne narod-nacije.³¹ Gramši je tu bio izložen Askolijevom (*Graziadio Ascoli*) *Uvodu* za prvu svesku *Italijanskog glotološkog arhiva* (1873), kao tekstu u kojem se već sadrži temeljno razrađena analiza uloge intelektualaca i oruđa kulture u formiranju nacionalnog jezika.³² Lo Piparo ovde navodi da Ascoli u tom tekstu izostanak popularnosti italijanskog jezika (a to će reći efektivno pomanjkanje njegovog prestiža) objašnjava time što je gustine kulture uopšte bilo vrlo sporadično, odnosno koncentracijom znanja u glavama manjeg broja ljudi, kao i kosmopolitizmom italijanskih intelektualaca – sve to poentira blisku sličnost sa mnogim Gramšijevim analizama na temu.

Ajvs upućuje na Askolijeva istraživanja romanske lingvistike i dijalektologije kao na njegov najznačajniji doprinos italijanskoj lingvistici i razvoju Gramšijeve misli – i to kao doprinos koji je Askoli

²⁹ Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci’s Non-Marxism“, str. 24. Cf. Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935*, str. 239 (“The Political Party as Modern ‘Prince’”, Q13§1).

³⁰ Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci’s Non-Marxism“, loc. cit.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

ostvario razvijanjem *teorije lingvističkog supstratuma*.³³ U okviru istog navoda stoji da je Askoli, u izravnom suprotstavljanju nemačkoj školi komparativne filologije ili istorijske gramatike (pre svega Šlajheru [August Schleicher]), zagovarao *objašnjavanje lingvističkih promena* na osnovu uticaja tragova istorijski prethodnih jezika, kao tragova koji nastavljaju da postoje u jezičkom supstratumu. Za Askolija su u ovaj supstratum uključeni i fiziološki efekti načina produkcije glasova u govornom aparatu govornika, kao i psihološko čuvstvo toga šta zvuči ispravno ili prijatno – tako da za Askolija lingvistika čini istraživačko polje tesno povezano sa etnologijom, antropologijom i biologijom.³⁴ U Gramšijevim spisima (na temu italijanskog jezičkog pitanja) ponavlja se i ističe da je glavni argument Askolijeve kritike Manconijevog plana standardizacije i širenja italijanskog jezika: Manconijevo „rešenje“ predstavlja puki pokušaj da se nasilno nametne „artificijelni“ jezik nad prethodećim jezicima.³⁵ S obzirom na to da bi ti prethodni jezici, u takvoj situaciji mehaničkog nametanja, činili vrlo snažan i otporan lingvistički

³³ Ives, P., *Language and hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London 2004., str. 45.

³⁴ Ibid., str. 46.

³⁵ Ibid. Ajvs nas, međutim, upozorava da Manconi (*Alessandro Manzoni*) svoje rešenje nije video kao nametanje; on je smatrao da je samim prestižem, koji je toskansko-firentinski dijalekt (poglavito zahvaljujući Danteu) isijavao, isti već faktički izabran kao prirodni zajednički jezik (ibid., str. 172). Ako je ovaj poduhvat standardizacije putem toskanskog naposletku i bio relativno uspešan, uprkos tome što on ostalim „narečjima“ nipošto nije bio ni najmanje prirodan, to se onda uopšte moglo desiti opet zahvaljujući njegovom prestižu. S tim u vezi videti, recimo, Gramšijev članak „Jedinstven jezik i esperanto“ (*Avanti!*, 1918), gde, pak, stoji da je ovakvo zastupanje jednog jedinstvenog jezika zapravo samo buržoaska, kosmopolitska, nomadska ustreptalost za putovanja radi zarade i zadovoljstva (a ne ona internacionalna, sedalačko-produktivnih građana); naopako artificijelno stvaranje posledica uprkos potpunom izostanku njihovih neophodnih uslova; pokušaj artificijelnog stvaranja potpuno nepromenljivog jezika, koji dakle ne dozvoljava (nikakve) promene u prostoru i vremenu (Gramsci, A., *Selections from Cultural Writings*, ElecBook, London 1999., str. 60). Kao i kasnije mesto iz *Zatvorskih svezaka* (Q23§40) koje ustvrđuje da je firentinski zapravo uživao široko društveno rasprostranjen prestiž samo do šesnaestog veka, a da je sa opadanjem Firence to postao jezik ograničene kaste, bez dodira sa istorijskim govorom; te da Manconi želi da povрати firentinsku hegemoniju posredstvom puke državne uredbe, itd. (ibid., str. 292).

supstratum, koji vrši trajan pritisak na nametnuti standardni jezik, menjajući ga različito u različitim regijama, Askoli iz svoje pragmatičko-lingvističke perspektive planove tog tipa osuđuje na neminovnu propast.³⁶ Nas zanima naredna implikacija Askolijevog stajališta: za uspeh kolektivnog poduhvata nužno je privoleti na pristanak.

Ostavljajući biologijske i psihologijske momente Askolijeve teorije sasvim po strani, Bartoli svoju neolingvističku poziciju razvija na bazi samih kulturoloških i istorijskih aspekata Askolijevih lingvističkih istraživanja.³⁷ Na istom mestu pronalazimo da Bartoli zapravo polazi od Askolijeve zamisli (koja je podjednako razvijana i u okviru Gijeronove geografske lingvistike [*Jules Gilliéron*]) prema kojoj jezici pokazuju bitnu tendenciju uzajamnog sukobljavanja: *promena, rast i razvoj jezika shvataju se ovde kao istorijski rezultat sociokulturalne borbe*, bila ona nasilna ili ne. Bartoli ovu zamisao dalje razrađuje utvrđujući da u dotičnom slučaju nadmetanja između dve lingvističke forme (recimo, između dve reči, dva glasa ili dve gramatičke strukture), ne može biti da su se one razvile u isto vreme i iz istih okolnosti, nego jedan oblik mora biti stariji od drugog.³⁸ To se, pak, povezuje sa stavovima iz *Zatvorskih svezaka* (Q6§71): istorija jezika je istorija kolektivnih lingvističkih inovacija; jezik ne nastaje spontano, „partenogenezom“, ne proizvodi se sam iz sebe i bez kontakta sa drugim jezicima; do inovacija dolazi usled *interferencije* različitih kultura, a to se dešava kako na masivnom nivou celine jezičkih elemenata (latinski je izvršio izmenu celine keltskog jezika Gala) tako i „molekularno“ (latinski je germanskom jeziku posudio samo individualne reči i oblike); lingvistička interferencija i „molekularni“ uticaj postoje i unutar jedne nacije, između različitih društvenih stratuma, itd.; nova vladajuća klasa uvodi masovne inovacijske izmene, dok žargon profesija ili naročitih udruženja inoviraju „molekularno“.³⁹ Time Bartolijeva neolingvistika i Gramši doista vezuju jezičku promenu za samu istoriju društva i kulture; Bartoli to čini kao

³⁶ Ives, P., *Language and hegemony in Gramsci*, str. 46.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Gramsci, A., *Selections from Cultural Writings*, str. 301. Sa potonjim u vezi bilo bi zanimljivo na Gramšijevom tragu kritički ispitati molekularni fenomen instant planetarnog prestiža lingvističke forme „socijalno distanciranje“.

sprotstavljajući neogramatičarima, tj. njihovom izvođenju pozitivističkih krajnjih konsekvenci iz istorizma (prethodeće) komparativne filologije. U tom smislu Gramši (Q3§74) precizira lokaciju Bartolijeve inovacije i sumira njen značaj: Bartoli je lingvistiku, koja je usko zamišljena kao prirodna nauka, transformisao u *istorijsku nauku* – tako da se njen koren mora tražiti „u prostoru i vremenu“, a ne u govornom aparatu fiziološki gledano⁴⁰ (što podjednako čini otklon i od naturalističkih elemenata Askolijeve teorije i od „bezizuzetnih“ fonetičkih zakona neogramatičara).

Rozelo upućuje na to da se sociološki orijentisana istorijska lingvistika, čiji uticaj i jeste predmet našeg istraživanja, upravo ogleda u poslednje navedenim Gramšijevim stavovima, te da se u njima, štaviše, javlja *pojam lingvističke i kulturne interferencije*, koji još uvek čini privilegovanu temu savremene sociolingvistike.⁴¹ Primećuje se da u njima Gramši fenomen molekularnih interferencija i uticaja posmatra kao postojeći i podjednako delatan kako u odnosima između različitih jezika tako i unutar iste jezičke zajednice. Naime, navodi se kako na istom mestu *Zatvorskih svezaka* Gramši na identičan način definiše i odnos između jezika i dijalekta, tj. kao nešto što se takođe mora poimati iz sociokulturološke a ne iz uže lingvističke perspektive: (Q6§71) čak i dijalekt jeste „*jezik(lingua)*-umetnost“, budući da razliku između dijalekta i nacionalno-književnog jezika čini jedino promena kulturnog i političko-moralno-sentimentalnog okruženja.⁴² To je značajno ukoliko se time potvrđuje naše insistiranje na dijalektički tečnoj upotrebi pojmova kod Gramšija. Naime, ovo je samo jedna od mnogobrojnih instanci gde on (ne)određeni lingvistički entitet – koji drugde pod oznakom *linguaggio* približava pojmu dijalekta – pod nekim od varijabilnih aspekata izjednačava, pak, sa *lingua*, a dešava se i obrnuto. Ovde je Rozelo valjano eksplicirao upravo ono što smatramo da može odgovarati samom sadržaju Gramšijeve praktičko-pragmatičke dijalektike (koju potenciramo): uopšte nije moguće definisati razliku između pojma „jezik“ (*lingua*) i pojma

⁴⁰ Ibid., 296.

⁴¹ Rosiello, L., „Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci“, str. 37.

⁴² Gramšijev navod (na koji smo već uputili u fusnoti 39), a ovde i prema *ibid.*, loc. cit.

„dijalekt“ iz perspektive „same“ lingvistike (tj. ukoliko ona ima da predstavlja purističku nauku o jeziku kao u sebe zatvorenom sistemu); naprotiv, ti se pojmovi nužno odnose na različite kulturne, društvene, političke i ekonomske uslove, kao konstitutivne za uzrok hegemonije jednog dijalekta ili jezika nad drugim jezicima i dijalektima, koja je, pak, neraskidivo povezana sa hegemonijom neke društvene klase ili intelektualnog stratuma nad celinom zajednice.⁴³ To je nezaobilazni interludij, koji jeste sve vreme – i (a)gramatički i istorijski.

Ajvs dalje izveštava o Bartolijevoj argumentaciji prema kojoj je neizbežan rezultat nadmetanja dve lingvističke forme taj da jedna uspeva i opstaje a druga ispada iz opticaja.⁴⁴ Tu doznajemo za Bartolijevu metodologiju. Prvo se određuje hronološki redosled u pogledu uporedne starosti dva sukobljena oblika reči, a zajedno sa tim utvrđuju se geografske oblasti u kojima je svaki na snazi u upotrebi. Zatim se utvrđuju sami *centri isijavanja* dotičnih *leksičkih formi*. Bartoli, prema tome, vrši osobeno ukrštanje sinhronijskog i dijahronijskog pristupa jeziku. Ukoliko ne postoji jasan dokaz o tome koja je lingvistička forma starija, on primenjuje pravila utvrđivanja proistekla iz razmatranja: 1) relativne izolacije geografske oblasti u kojoj se svaka od formi koristi; 2) veličine date oblasti; 3) pojedinačnih trajanja upotrebe svakog od oblika; 4) ishoda interakcija između datih formi (odnosno toga koja se od njih koristi i dalje). U tom okviru takođe doznajemo da je Bartolijevo razmatranje „*isijavanja*“ leksičkih oblika eksplicitno povezano sa pitanjem *moći kulture govornika* (iz koje ti oblici i proističu); kao i to da je Bartoli dotičnu moć *verbatim* označavao pojmovima iz njemu savremene lingvistike: *fascino*, *prestigio* i *egemonia*. Stoga Ajvs zaključuje na *inicijalnu* Gramšijevu izloženost pojmu hegemonije upravo u naučnom polju lingvistike; gde je to izričito pojam načina na koji

⁴³ Ibid., str. 37-38. Ne bismo dalje u telu teksta da kidamo osnovnu nit izlaganja, ali ono što Rozelo neposredno u nastavku sumira najdalje je od nečeg nama sporednog: „Dinamizam društvenih relacija je impliciran unutar kompleksne mreže odnosa koji se uspostavljaju usled modifikacije lingvističkog sistema, odnosno kada lingvistička norma (književni, nacionalni jezik) sebe nameće kao element unifikacije i organizacije diverziteta onih uzusa koji karakterišu društvene stratifikacije ili raznorodnosti.“

⁴⁴ Ives, P., *Language and hegemony in Gramsci*, str. 47.

određena populacija usvaja partikularnu lingvističku formu, delove jezika ili ceo jezik od druge grupe ljudi, ne usled direktne fizičke prisile, nego na osnovu prestiža u kulturi, kao i usled ekonomske, političke, društvene (a ponekad i vojne) moći.⁴⁵

Upravo svega toga radi i Lo Piparo navodi da je izučavanje jezika (*linguaggio*) nagnalo mladog Gramšija ka istoriji i sociologiji intelektualaca; što je pak bilo povezano sa pregnućem dotičnih evropskih (socio)lingvista – Gijeron, Meje (*Antoine Meillet*), Bartoli – da se difuzija nekog jezika (*lingua*) van njegovih izvornih geografskih i socijalnih okvira objasni pozivanjem na *geografske centre i društvene grupe sposobne da vrše isijavanje prestiža kulture*. Lo Piparo ovde upućuje na samu sociokulturološku tezu italijanske neolingvistike i francuske sociološke škole: do difuzije jednog jezika dolazi zato što govornici drugog jezika spontano pristaju na govor grupa koje poseduju prestiž u kulturi, a ne putem neposredne primene vojne sile ili državne prisile.⁴⁶

U članku Mejea iz 1911. godine taj se proces tematizuje na sledeći način.⁴⁷ Neizbežno je da između aktualnih načina govorenja neki od njih budu oni kojima se koriste moćnije grupe ili civilizacijski nadređene grupe – kao načini govorenja koji su (dakle) iz ovog ili onog razloga dobili veći prestiž. Dotični govorni načini onda služe kao modeli za druge. U zavisnosti od zatečenih odnosa među grupama, ukoliko nije moguće govoriti potpuno istovetnim načinom, cilj je postići makar aproksimaciju datih govornih modela. U tome Meje pronalazi sam začetak evolucijskog procesa kojim se stvara neki zajednički jezik počevši od načina na koji govori jedna od grupa, što je ujedno proces kojim se potpuno ili delimično eliminišu lokalne lingvističke inovacije. Na tom tragu Bartoli (1925) piše da se uzroci lingvističkih inovacija u krajnjoj liniji nalaze u imitiranju drugih jezika koji poseduju veći prestiž; kao i to da se dotično „drugih jezika“ ovde namerno odnosi „na sve jezike“, znači, „bez razlikovanja 'jezika' i 'dijalekata“ – dokle god imaju

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism“, str. 25.

⁴⁷ Iz Lo Piparovog navoda, ibid.

veći prestiž.⁴⁸ Time se, kao što vidimo, već i u samom lingvističkom izvoru pojma hegemonije nalazi podsticaj na Gramšijevu tečnu upotreba pojma „jezik“ (kao i pojmova uopšte). Stoga držimo da ona kao takva ipak nije mogla biti prosto lingvistički neobaveštena i zburnjena, naprotiv: ona je (još i kod Mejea i Bartolija) zapravo samo naglašeno varijabilna i sociopolitički osetljiva. Tu doznajemo i za Bartolijevo dalje pojašnjavanje pojma prestiža kao odnosa između lingvističkih varijeteta dominantne i dominirane klase.⁴⁹ Nalazimo da je to značajna indicacija da je Bartolijev neolingvistički pojam *egemonia* već sadržao sve one tučke koje polen relevantnih marksističkih pojmova hegemonije jednostavno nije mogao a da ne opraiši. U ovoj priči Gramši jeste pčela-proleter, organski.

Sve se to povezuje sa sledećim stavovima iz jednog Gramšijevog članka s kraja 1919. godine.⁵⁰ Samim svojim revolucionarnim programom socijalistička partija preuzima od buržoaskog državnog aparata njegovu demokratsku zasnovanost u pristanku onih kojima se vlada. Njen uticaj postepeno sve više ponire u masu naroda i uverava ga da njegovo mučenje čini neizbežan momenat dijalektičkog procesa koji se u puštanju krvi mora izliti u čistinu regeneracije društva. Partija tako postaje identična istorijskoj svesti narodne mase ljudi i ona upravlja njihovom *spontanom*, neodoljivom kretnjom. To je onda (u Gramšijevim rečima) *bestelesna vlada koja se prenosi putem miliona duhovnih veza* – to je *isijavanje prestiža* koje može postati *istinski efektivna vlada* jedino u vrhunskim trenucima kada se ispoljava u pozivima na ulice, kao fizičko postrojavanje militantnih sila spremnih na borbu u svrhu odbijanja opasnosti ili razbijanja kumulusa reakcionarnog nasilja. Pri tom partija ostaje vodeća aparaturna unutar ovog nezaustavnog masovnog pokreta i upražnjava *najefektivniju vrstu diktature, diktaturu zasnovanu na*

⁴⁸ Giulio Bertoni, Matteo Bartoli, *Breviario di neolinguistica*: „When we say: imitating *other languages*, we mean all languages, without distinguishing ‘languages’ and ‘dialects’ . . . and provided that they have *greater prestige*“. Navedeno u Rosiello, L., „Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci“, str. 38.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Gramsci A., *Selections from Political Writings, 1910–1920*, Lawrence&Wishart, London 1977., str. 143–44.

prestižu, na svesnom i spontanom prihvatanju autoriteta, koji radnici prepoznaju kao neizostavan za ostvarenje njihove misije. Gramši ovde, iz perspektive presudnog značaja prestiža, takođe može da podvuče kako bi bilo katastrofalno ako se desi da se ovaj sistem za kontrolisanje pokrenutih masa zamrzne u mehaničkim oblicima neposredne moći (a time podvlači i naše prethodno dijalektičko zahtevanje na tečnosti zbiljskog pojma). Time bi se, upozorava nas Gramši, postiglo samo to da izvestan broj ljudi zagospodari istorijom, dok bi se pravi revolucionarni proces istrkao van kontrole i uticaja partije i nesvesno postao tek organom konzervativizma. Vredi uzgred primetiti da sam Gramšijev politički govor poseduje silan (lingvistički) prestiž – o kojem u njemu i govori. Gramši je himenoptera-majstor metaprestiža.

Lo Piparo se (vešto izostavljajući najcrvenija mesta, koja smo mi iznad uključili⁵¹) poziva na ove Gramšijeve redove da njima dokumentuje sličnost između pojma hegemonije i lingvističkog pojma prestiža. On izveštava da – u godinama Gramšijevog spisateljskog staža u kojima se izraz „hegemonija“ ili ne pojavljuje ili se pojavljuje sa banalnim značenjem supremacije – kada Gramši govori o *duhovnoj vladi koja zna kako da proizvede spontani pristanak*, on koristi termin *isijavanje*

⁵¹ Cf. Carlucci, A., “The political implications of Antonio Gramsci’s journey through languages, language issues and linguistic disciplines”, *Journal of Romance Studies* 9 (Summer 2009), str. 35-36. Karlucci nas ovde upozorava da premda Gramšijevi rani politički spisi upražnjavaju revolucionarnu retoriku nasilja, u *Zatvorskim sveskama* dolazi, pak, do preispitivanja vrednosti same demokratije, kao i strategija za uspostavljanje socijalizma unutar uznapredovalih kapitalističkih društava. Na istom mestu, a s tim u vezi, upućeni smo i na sledeća (našoj temi inače relevantna) Gramšijeva razmatranja: lingvistička unifikacija je cilj koji treba ostvariti ukoliko je ujedinjenje jezika u datim okolnostima nužno za postizanje sociopolitičkog jedinstva, u kom slučaju će organizovana intervencija samo ubrzati već postojeće procese; besmislene su one forme lingvističkog univerzalizma koje nisu istorijski izraz saobraznih i neophodnih uslova; intervencije jezičke politike nemaju potpuno predvidljive ishode, mogu samo ubrzati postojeće društvene i kulturne procese, ne mogu ih proizvoljno stvarati; ako bi organizovane intervencije i mogle postići uspešno ujedinjenje jezika budućnosti, ne možemo predvideti kakav bi on bio, nego možemo samo reći da bi taj novi jezik, ukoliko je intervencija „racionalna“, bio organski povezan sa tradicijom, što je od velikog značaja u ekonomiji kulture. Cf. Gramsci, A., *Selections from Cultural Writings*, str. 309 (Q29§3).

prestija, naučen u Bartolijevoj školi. Lo Piparo upravo stoga utvrđuje da je Gramšijev pojam hegemonije izvorno iskovan u teorijskoj laboratoriji lingvistike.⁵² Međutim, ostaje takođe i to pitati: kako se Gramši na datom tragu konačno udaljuje i od Bartolija, koji to doprinos on ostvaruje?

Videli smo da se Bartoli i Gramši udaljuju od biologističkih elemenata Askolijeve lingvističke teorije, smatrajući ih za pozitivistički uticaj, odnosno za puke mehaničke apstrakcije, koje Gramši drugde kritički poredi sa ekonomističkim marksizmom Druge internacionale.⁵³ Pored toga, Askolijev „lingvistički supstratum“, obaveštava dalje Ajvs, čini osobito ponavljanje Humboltovog pojma lingvističke dubine, kao duše naroda koja tek ima da se transformiše u površinu, odnosno u neposredno opažljive aspekte svakodnevnog govora. Odbacujući terminologiju „supstratuma“, a naročito njene naturalističko-pozitivističke rezidue, Gramši smenjuje metaforu dubina-površina (ukidanjem privilegija koje ta metafora održava, on ujedno najavljuje poststrukturalizam) svojim pojmom *spontane* ili *imanentne gramatike* – kao gramatike jezika koja se u govoru neminovno prati, ali bez povratne svesti o tome.⁵⁴ Time, pak, ulazimo u *hegemonijalnu dijalektiku odnosa spontane i normativne gramatike* (koju ovom prilikom ima prostora naznačiti tek u grubim crtama), kao poseban vid one dijalektike koju tekstom uporno promičemo. Posmotrimo, naime, za trenutak dotične Gramšijeve stavove:

„Pored toga što postoji 'imanentna gramatika' u svakom jeziku, takođe postoji makar jedna 'normativna' gramatika u realnosti, tj. čak i kada nije napisana. Nju sačinjavaju recipročno nadgledanje, recipročno podučavanje, recipročna cenzura, sadržani u pitanjima i zahtevima tipa 'Šta si time htela reći?', 'Kako to misliš?', 'Objasni se', itd., kao i u mimikriji i zadirkivanju. Celina tog akcija-reakcija kompleksa stiže se u stvaranje gramatičkog konformizma, u uspostavljanje 'normi' prosuđivanja ispravnosti i neispravnosti. Međutim, taj 'spontani' izraz gramatičkog konformiranja je odvojen, isprekidan i ograničen lokalnim socijalnim stratumima ili lokalnim centrima. (Seljak koji pređe u grad naposletku se konformira urbanom

⁵² Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism“, str. 26.

⁵³ Ives, P., „The Grammar of Hegemony“, *Left History* 5(1) (1997), str. 95-96.

⁵⁴ Ibid.

govoru usled pritiska koji vrši gradska sredina. U unutrašnjosti, ljudi pokušavaju imitirati urbani govor; subalterne klase pokušavaju da govore poput dominantnih klasa i intelektualaca, itd.)⁵⁵

Ajvs ovde primećuje da Gramši proširuje *pojam normativne ili preskriptivne gramatike* (uobičajena upotreba tog pojma kod većine lingvista tiče se njenih konstitutivnih pravila) tako *da se njime obuhvate sami društveni procesi načina formiranja takvih gramatika*, tj. neformalni procesi, nekodifikovana pravila i načini kojima se uteruje njihova primena u svakodnevnom govoru.⁵⁶ Ističe se to što Gramši *nastajanje normativnih gramatika zapravo poima kao događaj spontanog tipa*. Za Gramšija je svaka spontana gramatika samo funkcionalni konglomerat ranijih normativnih gramatika koje su zaboravljene i potisnute kao takve. U navedenom odlomku, zaključuje Ajvs, *Gramši spaja pojmove spontane i normativne gramatike sa Bartolijevim obzirima spram prestiža datog jezika, kao i sa političkim pitanjima klasa, intelektualaca i hegemonije*.⁵⁷

⁵⁵ Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, str. 305-306 (Q29§2). To što je zahvaćeno u dotičnom odlomku pojedine sociolingvističke teorije prepoznaju kao pojam *pregovaranja značenja*. Tako nailazimo na ono što se određuje kao „konstrukcionistička paradigma tvorbe ličnog i zajedničkog identiteta kroz pregovaranje značenja (ova paradigma korelira sa kritičkim pristupom jezičkoj analizi [...]“ (Filipović, J., *Moć reči: Oglеди iz kritičke sociolingvistike*, str. 25). Ili u Filipović J., *Transdisciplinary Approach to Language Study: The Complexity Theory Perspective*, Palgrave Macmillan, London 2015., str. 69: pregovaranje značenja i referencije koje se odvija između različitih zainteresovanih stranaka čini preduslov za uspešno transdisciplinarno istraživanje; u registru revitalizacije/očuvanja manjinskih jezika to podrazumeva da u obzir treba uzeti ciljeve, interese, ideologije, očekivanja i vrednosti svih relevantnih aktera, bez ikakve diskriminacije, tj. bez favorizovanja pojedinih tačaka gledišta, kao i traženjem rešenja koja su sveobuhvatna i distancirana od visokoparnog intelektualizma čisto akademskog rezonovanja. Premda se termin *negotiation of meaning* najčešće tumači kao relativno neutralan, uputno mu je dodati dimenziju društvene hegemonije sadržanu u odlomku iznad (zahvaljujemo Jeleni Filipović na sugestiji).

⁵⁶ Ives, P., *Language and hegemony in Gramsci*, str. 93-94.

⁵⁷ Ibid. Radi uvida u to kako Ajvs na Gramšijevom tragu dalje razvija odnos ovih pojmova u okviru promišljanja hegemonije cf. Friedman, K., “Ethical Hegemony”, *Rethinking Marxism* 21 (July 2009). Ističe se da Ajvs poziciju prema kojoj svaki jezik neizbežno prebiva unutar normativnog konteksta, ma kako spontanim se doimao, smatra centralnom za razumevanje Gramšijeve

Društveno-ekonomsko-politički gramatički konformizam i imitiranje odraz su norme kulturno-lingvističkog prestiža.

Karluči se, pak, poziva na Širuovo (*Giancarlo Schirru*) obrazlaganje divergencije *Zatvorskih svezaka* spram lingvistike koju je Gramši usvajao na torinskom univerzitetu.⁵⁸ Ukazuje se na način kojim Gramšijeva upotreba pojma *prestigio* prevazilazi onu u okviru Bartolijeveg učenja. Širu tvrdi da se u Bartolijevoj geografskoj lingvistici pojam lingvističkog prestiža, ipak, pre svega i ponajviše primenjuje na horizontalne odnose između geografskih oblasti, tj. na geografski određene kontakte među jezicima ili među varijetetima jednog jezika. Nasuprot tome, prema dotičnom mišljenju, Gramši ne samo da u obzir uzima i društveno određene varijacije, ne samo da odlučno proširuje pojmove analize lingvističke promene tako da se njima obuhvate i analize vertikalnih odnosa, već analiza jezičkih kontakata u *Zatvorskim sveskama* konstantno referiše na socijalnu strukturu koja posreduje te kontakte. Širu, međutim, ovakvo Gramšijevo udaljavanje od Bartolija pripisuje isključivo uticaju francuske istorijske lingvistike, a naročito pojedinim Brealovim (*Michel Bréal*) zamislama iz *Essai de sémantique*. Karluči, naravno, objašnjenju ove distance dodaje i uticaj ranih sovjetskih debata.⁵⁹

I šta nam je u zaključku povodom svega izloženog moguće reći o konstitutivnoj dinamici odnosa lingvističkog pojma prestiža i kritičkog pojma hegemonije kod Gramšija? Ako uzmemo u obzir: 1) Ajvsovu dokumentaciju Bartolijeve ključne upotrebe ovakvog lingvističkog pojma

političke teorije. Zatim da Ajvs u njoj nalazi mogućnost razlučivanja progresivnih od represivnih oblika hegemonije, kao i to da on svoj etički pojam hegemonije izvodi na osnovu Gramšijeve „distinkcije“ normative i spontane gramatike. Ajvs čak samu *hegemoniju definiše kao odnos između spontane gramatike i preovlađujuće normative gramatike*. Mi bismo to dalje razvijali lupingom kojim se uokviruju i Gramšijevi stavovi sa početka našeg teksta: hegemonijom se iz spontanih filosofija uzdiže praksis filosofija načinom uzdizanja normative gramatike iz spontanih. *Samo ona normativna gramatika koja isijava dovoljan prestiž može transhumanistički homogenizovati filosofiju praksisa i svest time obrazovanog narodnog puka*.

⁵⁸ Carlucci, A., *Gramsci and languages: unification, diversity, hegemony*, Brill, Leiden 2013., str. 89-90.

⁵⁹ Ibid.

egemonia-prestiž, kao i 2) Lo Piparovo upućivanje na Gramšijevu ranu upotrebu istog, sve je izvesniji slučaj prema kojem je Gramši izveo originalnu sintezu onako razrađenog sociolingvističkog *pojma* prestiž-hegemonije i *pojmovnih* parnjaka marksističke provenijencije – kao relativno autohtonih opcija koje sa napredovanjem istraživanja deluju kao sve konvergentniji klaster. Tome u prilog govori i izjašnjenje samog Gramšija (*Avanti!* 1918) o tome da već u tekućoj izradi svog završnog diplomskog rada na temu istorije jezika (*linguaggio*) on izričito pokušava primenu kritičkog metoda istorijskog materijalizma na istraživanja proistekla na osnovu neolingvističke metodologije.⁶⁰

Zaključno smo stoga skloni složiti se sa sledećim stavovima Rozelovim.⁶¹ Gramši je s jedne strane izložen sociolingvističkom pojmu *egemonia*, ali, pojam *hegemonija*, kakav se kod njega prvi put javlja u članku koji posvećuje Lenjinu (*Ordine Nuovo* 1924), otvara mu mogućnosti za proširenja neophodna postizanju dovršenog, sveobuhvatnog, revolucionarnog pojma praksisa, neograničenog na (doduše osobenu, ali ipak pretežno) lingvističku upotrebu. Gramši, prema tome, u jednom trenutku vrši umetanje pojma prestiž u ono što sam oslovljava kao „teorijsko-praktički princip hegemonije“,⁶² donekle menjajući sada sadržinu potonjeg i šireći sferu njegove primene. Ovakva Gramšijeva zapućenost od prestiža do hegemonije pokazuje da on u svojim spisima jedino nastavlja sa realizacijom naučnog plana (deklamovanog iznad), a koju vrši na način umetanja pojmova i metoda istorijsko-geografske lingvistike u teorijsku sferu šire Marksističke teorije istorije. Okosnice *sociološke zamisli jezika (linguaggio)* koje se daju iščitati iz Gramšijevih spisa jesu: 1) značenje jezika (*lingua*) kao proizvoda kulture i 2) Gramšijevu prepoznavanje društvenih konflikta umešanih u proces uspostavljanja lingvističkih normi. Takav pojam jezika sobom podrazumeva sudbinski susret istorijsko-geografske lingvistike i materijalističke teorije istorije – završava Rozelo i upućuje na Gramšijevu reči (Q11§24): „Jezik (*linguaggio*) biva transformisan sa

⁶⁰ Navedeno prema Rosiello, L., „Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci“, str. 29.

⁶¹ Ibid., str. 38-39.

⁶² Videti fusnotu 19.

transformacijom cele civilizacije, putem usvajanja kulture izvršenog od strane novih klasa i putem hegemonije koju jedan nacionalni jezik (*lingua*) vrši nad ostalima“.⁶³

S tim što bismo vršili blagu korekciju, kako je možda verniji Gramšijevom duhu uvid da zapravo nema potrebe za bilo kakvim umetanjem, budući da se, putem svestranijeg istraživanja, lingvistički prestiž neminovno utvrđuje kao oduvek već obavezan da prisustvuje unutar sveobuhvatno kritičkog pojma hegemonije, koji je pre Gramšija kao takav samo još neizrečen. Pre je reč o njegovom tamo-otkrivanju – budući da sve što o svemu kolektivno možemo doznati-saopštiti-učiniti prebiva ili u jeziku ili nigde (tako bismo mi proširili). Stoga smatramo i to da tematizovani lingvistički pojam prestiža čini svedočanstvo izvesnog lingvističkog prestiža unutar Gramšijevog pojma hegemonije – hegemoniju u hegemoniji.

LITERATURA

- Boothman, D., „The Sources for Gramsci’s Concept of Hegemony“, *Rethinking Marxism* 20, 2(April 2008): 201–216.
- Brandist, C., „The Cultural and Linguistic Dimensions of Hegemony: Aspects of Gramsci’s Debt to Early Soviet Cultural Policy“, *Journal of Romance Studies* 12(2012): str. 24–43.
- Carlucci, A., *Gramsci and languages: unification, diversity, hegemony*, Brill, Leiden 2013.
- Carlucci, A., „Gramsci, Language and Pluralism“, *Antonio Gramsci* (ed. Mark McNally), Palgrave Macmillan, London 2015, str. 76-94.
- Carlucci, A., „The political implications of Antonio Gramsci’s journey through languages, language issues and linguistic disciplines“, *Journal of Romance Studies* 9 (Summer 2009): 27–46.
- Filipović, J., *Moć reči: Ogledi iz kritičke sociolingvistike*, Zadužbina Andrejević, Beograd 2018.
- Filipović J., *Transdisciplinary Approach to Language Study: The Complexity Theory Perspective*, Palgrave Macmillan, London 2015.
- Friedman, K., „Ethical Hegemony“, *Rethinking Marxism* 21 (July 2009): 355 - 365.

⁶³ Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, str. 816.

-
- Gramsci, A., *Gramsci reader: Selected Writings 1916-1935* (ed. David Forgacs), New York University Press, New York 2000.
- Gramsci, A., *Selections from Cultural Writings* (ed. David Forgacs and Geoffrey Nowell Smith, trans. William Boelhower), ElecBook, London 1999.
- Gramsci, A., *Selections from Political Writings 1910–1920* (ed. Quintin Hoare, trans. John Matthews), Lawrence & Wishart, London 1977.
- Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks* (ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), ElecBook, London 1999.
- Ives, P., R. Lacorte, „Introduction“, *Gramsci, Language, and Translation* (ed. Peter Ives and Rocco Lacorte), Lexington Books, Lanham 2010., str. 1-19.
- Ives, P., *Language and hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London 2004.
- Ives, P., „The Grammar of Hegemony“, *Left History* 5(1) (1997): 85-103.
- Lo Piparo, F., „The Linguistic Roots of Gramsci’s Non-Marxism“, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham 2010., str. 19-29.
- Rosiello, L., „Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci“, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham 2010., str. 29-51.

MIHAJLO STAMENKOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philology

GRAMSCI, LINGUISTIC PRESTIGE AND HEGEMONY

Abstract: Author is cross-referencing current research into theoretical-practical, and especially methodological, status of language(study) within Gramsci’s revolutionary-philosophical body of work. In precise terms, he investigates the way, the range and the degree in which the (neo)linguistic notion of prestige participates in the original synthesis that makes Gramsci’s comprehension of hegemony. There is a dialectical thread to be found and followed which reproduces itself within pairs of relations that it also links together into a chain: language in general and specific languages, speakers of two different languages, a language and its dialect, dominant and subaltern classes, coercion and consent, normative and spontaneous grammar. Author pleads here for an insight which allows one to grasp that the truly all-encompassing critical conception of

hegemony within Gramsci's framework obliges the consent to the fact that such a conception already *für ewig* contains certain (notion of) linguistic prestige.

Keywords: *lingua-linguaggio*, coercion-consent, normative-spontaneous grammar, irradiation of prestige, M. Bartoli, G. Ascoli, F. Lo Piparo, P. Ives, L. Rosiello

Primljeno: 19.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVII, 33/2020

UDK 81-23 Locke J.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.169-187>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

LOK O JEZIKU

Sažetak: Ovaj rad posvećen je istraživanju teorije jezika Džona Loka. Lokova glasovita razmatranja prirode jezika iz treće knjige *Ogleda o ljudskom razumu* analiziraćemo na pozadini osnovnih stavova njegove teorije saznanja, odnosno primata ideja nad jezikom i rečima. Nakon analize razlike mišljenja i jezika shodno njihovom sadržaju i strukturi, nastojaćemo da pokažemo da instrumentalna priroda jezika po Loku ima i svoju epistemičku funkciju. Konačno, sprovedene analize omogućiće nam da Lokovu teoriju o jeziku predstavimo i kao svojevrstu kritiku i transformaciju logike.

Glavne reči: Džon Lok, jezik, ideje, epistemička funkcija, imena

Iako se obično ne uzima kao centralno pitanje i motiv novovekovne filozofije, problem jezika ipak je izrazito važna tema novovekovlja – tema koja bitno određuje način iskivanja pozicija mnogih značajnih mislilaca ovog perioda, kao i način obrade više istaknutih teza. Problem jezika u novovekovnoj misli uglavnom zatičemo na pozadini drugih razmatranja, kao njihovu dopunu ili korolar; mahom su u pitanju razmatranja o izvorima i granicama saznanja, o procesu i okvirima učenja i podučavanja, te, napokon, o odnosu prema sholastičkoj tradiciji. U skladu sa prethodnim, ovaj problem obično nije naročito naglašen ni u

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

istraživanjima novovekovne misli, izuzev u posebnim slučajevima. U ovom radu, međutim, nastojaćemo da ukažemo na mogućnost da se takva perspektiva promeni. Preciznije, pokušaćemo da pokažemo da problem jezika ipak predstavlja temu bez koje iskivanje i razumevanje novovekovne filozofije ne bi moglo da se sprovede.

Položaj jezika u novovekovnoj misli tipično se predstavlja sledećom slikom: usled primata koji moderni mislioci daju (mentalnim) sadržajima svesti, odnosno idejama i njihovom toku, jezik se razumeva tek kao njihovo čulno odelo. Iako sam nije mentalnog (duhovnog), već materijalnog karaktera – pri čemu se nominalistički misli na dah ili vazduh, odnosno na zvuk izgovorene reči (*flatus vocis*) – jezik, dakle, može preneti određeni mentalni sadržaj od jedne do druge svesti. Rečju, jezik se tipično predstavlja kao lišen svega onoga što bi sačinjavalo osnovne i konstitutivne odlike jezičke komunikacije: on nije izvor ni sadržaja izgovorenog, ni njegove strukture, već su to misli. Štaviše, čak se i izbor određenih zvukova, kao kandidata za reči određenog značenja i funkcije, posmatra kao prerogativ mišljenja; mišljenje je ono koje sprovodi proces artikulacije, te se određeni zvukovi razumeju kao reči samo zbog toga što su mišljenjem odabrani za takvu funkciju.

Navedena slika, iako u velikoj meri pogađa opšte novovekovno razumevanje jezika, nesumnjivo je pojednostavljena, te pred istraživača postavlja zahtev da je u svakom od slučajeva preispita i konkretizuje. Takav poduhvat preduzećemo i u ovom radu, u kom ćemo se baviti filozofijom jezika Džona Loka (John Locke). Lokova teorija jezika iz *Ogleda o ljudskom razumu* prvi je slučaj tematske rasprave o jeziku u novovekovnoj filozofiji.² Usled toga, Lok se često predstavlja kao centralni predstavnik novovekovnog razumevanja jezika, a ponekad i kao ključna tačka preloma, kao mislilac koji označava zaokret od tradicionalnog, pre svega sholastičkog razumevanja jezika.³ Naše

² Up. Kretzmann, N., 'The Main Thesis of Locke's Semantic Theory', *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 2, 1968, str. 175; Losonsky, M., 'Language, Meaning, and Mind in Locke's Essay', in: L. Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay on Human Understanding'*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, str. 286.

³ Up. Fennell, J., *A Critical Introduction to the Philosophy of Language. Central Themes from Locke to Wittgenstein*, Routledge, New York & London, 2019, str.

istraživanje započecemo upravo ispitivanjem ove razlike između starog i novog poimanja jezika, kako se ona vidi iz Lokove perspektive.

RAZMAK IZMEĐU MIŠLJENJA I JEZIKA

Kada je reč o razlici između tradicionalnog, odnosno sholastičkog, i novog razumevanja jezika, moramo se nakratko vratiti već pomenutom stavu da jezik ne predstavlja istaknuti problem novovekovne filozofije. Kako smo najavili, naš je stav da je ta teza pogrešna, a razloge za to nalazimo upravo u razmaku između mišljenja i jezika, koji obeležava otklon moderne od sholastičke filozofije.⁴

Razmak mišljenja i jezika veoma lepo predstavlja upravo sam Lok. U svom *Ogledu o ljudskom razumu* Lok, naime, tvrdi sledeće: „Mislim da neće biti potrebno da nabrajam sve pojedine proste ideje koje pripadaju svakom čulu. Sve kad bismo i hteli, to ne bismo mogli uraditi, jer većina čula donosi toliko ideja da mi nemamo ni imena za sve”.⁵ Navedeni citat pripada razmatranju prostih ideja jednog čula, koje, prema Loku, predstavljaju izvor i osnovu celokupnog saznanja i znanja. Iako Lok, naravno, prihvata i drugačije ideje – naime, one nastale različitim načinima obrade i kombinovanja prostih ideja jednog čula, upravo proste ideje jednog čula predstavljaju poslednji temelj znanja i granicu preko koje Lokovo istraživanje ne zalazi – granicu iza koje se više ne zatiče duh, već telo.⁶

2. Takođe, Lok je značajno odredio i dalji tok novovekovnog razmatranja jezika, pa tako, na primer, Kondijak (E. B. De Condillac) svoje istraživanje započinje kritikom, ali i uvažavanjem Lokovih pozicija. Up. de Condillac, E. B., *Essay on the Origin of Human Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, str. 7-8.

⁴ Navedeno je posebno interesantno u svetlu činjenice da se traktat o jeziku zatiče tek u finalnoj verziji *Ogleda*, dok detaljnije razmatranje jezika izostaje iz pripremnih verzija ovog dela. Up. Losonsky, M., ‘Language, Meaning, and Mind in Locke’s *Essay*’, str. 287.

⁵ Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 1962, str. 113.

⁶ U tom smislu Lok, predstavljajući svoj poduhvat, jasno kaže „ja zasad neću ulaziti u fizičko razmatranje duha”. Iako će kasnije u raspravu uvesti razliku između primarnih i sekundarnih kvaliteta – razliku koju je preuzeo od svog

Kako vidimo, odnos mišljenja i jezika uspostavljen je već na tom najbazičnijem epistemičkom nivou, te stoga možemo zaključiti da se njegove principijelne odlike upravo tu i iscrpljuju, odnosno da slučajevi kompleksnijih ideja, te prostih ideja čije je poreklo refleksija ili kombinacija refleksije i opažanja, u pogledu odnosa mišljenja i jezika ne mogu doneti ništa principijelno novo. Razlog tome upravo je već pomenuti primat mišljenja (ideja) u odnosu na jezik i reči: taj primat očigledan je i u navedenom citatu, jer Lok insistira na tome da je čulno opažanje sadržinski značajno bogatije od jezika, odnosno da jezik ne poseduje specifičnu reč za svaki pojedinačni opažaj, za svaku pojedinačnu prostu ideju jednog čula. Ovaj stav možemo označiti kao *kriterijum sadržajnosti*.

Kriterijum sadržajnosti, međutim, implicira tezu koju Lok na datom mestu ne eksplicira, ali na kojoj počiva celokupan njegov epistemički poduhvat. Reč je o tezi da čulni opažaj, čak i onaj najjednostavniji i najosnovniji, po sebi nosi epistemički potencijal. Međutim, ovde nije reč prosto o potencijalu da opažaj bude materijal za dalju obradu od strane razuma, obradu koja bi mu konačno podarila značenje i smisao, već o potencijalu da *opažaj nešto znači* i bez takve dalje obrade putem razuma. Ili, kako Lok kaže: „Jer dete zna razliku između slatkog i gorkog (tj. da slatko nije gorko) pre no što progovori, isto tako sigurno kao što kasnije, kad progovori, zna da pelen i šećerlema nisu ista stvar”.⁷

Navedeno će biti jasnije na primeru. Prosta ideja jednog čula adekvatno bi se mogla opisati u duhu protokol rečenica Bečkog kruga, kao *ovde-sada-oseť X*. Takvu ideju sholastička filozofija razumela bi kao obremenjenu formom koju opažanje zadobija od materijalnog predmeta opažanja, te je prenosi ka unutrašnjim čulima, a konačno i do intelekta, koji na osnovu nje konačno izgrađuje razumski pojam, odnosno razumevanje suštine tog predmeta i njegovu definiciju. Prema starima, o znanju možemo govoriti tek na nivou razumskog pojma; prethodne faze procesa saznanja važe samo kao koraci u procesu sticanja znanja, ali ne

učitelja Bojla (Robert Boyle), osnivača hemije – njegov se projekat zaustavlja na razmatranju ideja, odnosno duha. Up. *Ibid.*, str. 19.

⁷ *Ibid.*, str. 33.

nude nikakvo zaokruženo značenje opaženog. U tom smislu, neki opažaj mi možemo prepoznati kao „žuto“, „tablu“, „mačku“ i tome slično tek na osnovu pojma koji već posedujemo, te koji je prethodno ocrtanim načinom već izgrađen.

Lok, naravno, ne pristaje na ovakav opis saznanjog procesa. Zapravo, on pristaje samo na njegov početni korak, koji podrazumeva fizički kontakt između mog tela i tela objekta kog opažam, bez čega nema ni opažanja, ni sticanja ideja. Međutim, objašnjenje tog kontakta, kao i načina na koji se u mom duhu iz njega rađa ideja (prosta ideja jednog čula), Lok ne razmatra, smatrajući da je to posao za fizičare. Njegova pažnja je, stoga, usmerena na sledeći korak, onaj gde se opažaj javlja za svest. I upravo tu Lok bitno odstupa od tradicije: prema njegovom sudu, opažaj ima specifičan smisao i značenje (ali ne i sholastičku formu), takvo koje dalje postaje osnova za izgrađivanje bilo kakvog kompleksnijeg poimanja, uključujući tu čak i ideje refleksije, kao drugi osnovni izvor ideja po Loku.⁸

U konkretnom, moj doživljaj proste ideje jednog čula nije prazno i formalno *ovde-sada-oseť X*, već *žuto* (na primer); opažaj je, već prilikom svog prvog pojavljivanja, u moj duh uneo sasvim određeni misaoni sadržaj. Naravno, navedena rečenica može da zavara, jer „žuto“ u datom primeru predstavlja reč, ili, u najboljem slučaju, opšti pojam, primenljiv na više slučajeva opažanja. No, upravo to je Lokova poenta: mi nemamo reč kojom bismo mogli iscrpno opisati sve nijanse i valere makar i samo jednog opažaja, a kamoli više njih. Ukoliko bismo se i odvažili na takav poduhvat, morali bismo upotrebiti više reči, čitave fraze i rečenice – shodno tome, naše opažajno iskustvo značajno je bogatije od našeg jezika.

Dakle, pojam, odnosno reč „žuto“, zapravo ne pogađa izvorni opažaj u potpunosti: ona ga pogađa samo delimično, u meri u kojoj se zanemaruju specifičnosti datog opažaja u odnosu na neki drugi, koji bismo označili istom rečju/pojmom. Navedeno je, naravno, moguće usled toga što pojam (ideja) žutog, čiji verbalni izraz predstavlja reč „žuto“, nastaje procesom apstrahovanja – procesom koji podrazumeva i opažajnu bazu i rad razuma. U tom smislu, ova reč se i ne odnosi neposredno na

⁸ Up. *Ibid.*, str. 93-94.

pojedinačni opažaj, već na ono zajedničko za više takvih opažaja. Kako možemo videti, Lok ovim zapravo uspostavlja fundamentalnu razliku između mišljenja i jezika: mišljenje je sadržajno bogatije od jezika.

Kriterijum sadržajnosti, međutim, ne svedoči samo o sadržajnoj razlici mišljenja i jezika, već i o razlici njihovog porekla. Naime, dok je konačno poreklo (svakog) mišljenja i (svih) ideja u opažanju, poreklo jezika je u mišljenju – odnosno, u kombinaciji opažanja i drugih radnji duha. Preciznije, poreklo bar nekih ideja je takođe u saradnji opažanja i drugih radnji duha, ali to ne važi za sve ideje, dok, sa druge strane, navedeno važi za sve reči i celokupan jezik. Stoga, možemo zaključiti da mišljenje svoj smisao i sadržaj dobija od sebe samog, dok ih jezik zadobija od nečeg drugačijeg od sebe: ukoliko treba da razumemo neku reč, mi je moramo misaono ispuniti sadržajem, odnosno mi sa njom moramo povezati neke ideje našeg duha.⁹ Ili, kako to Lok kaže u trećoj knjizi *Ogleda*: „reči u svom primarnom ili neposrednom značenju označavaju isključivo ideje u duhu onoga koji ih upotrebljava”.¹⁰

Razlika mišljenja i jezika kod Loka najbolje se vidi u karakteru sadržaja koji prenose ideje sa jedne, odnosno reči sa druge strane. Ideje, naime, mogu biti kako apstraktne – nastale procesom apstrahovanja, tako i konkretne (slučaj prostih ideja jednog čula, na primer), dok reči uvek imaju karakter opštosti, odnosno apstrakcije. Navedeno, sada, povratno pojašnjava zbog čega je Lok razliku mišljenja i jezika pomenuo upravo na primeru prostih ideja jednog čula. Naime, za razliku od ovih ideja, neke druge ideje u pogledu svog karaktera mogu posve odgovarati karakteru reči i jezika. Ovo je, međutim, veliki problem za Loka, jer on smatra da je tradicija filozofije sopstveno razumevanje odnosa mišljenja i jezika ograničila upravo na te slučajeve, zanemarujući ostale: otuda je i bilo moguće uspostaviti homologiju strukture mišljenja i jezika, karakterističnu za sholastičku misao.

Ipak, Loku bi se moglo prigovoriti sledeće: ukoliko je glavni problem u ovom slučaju kriterijum sadržajnosti, odnosno činjenica da mi ne posedujemo reči koje bi bez ostatka artikulisale sadržaj posredovan čulnim opažanjem, taj prigovor može se zaobići ako prosto stvorimo

⁹ Up. *Ibid.* str. 34.

¹⁰ Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu II*, Kultura, Beograd, 1962, str. 441.

takve reči, odnosno obezbedimo jedan-na-jedan relaciju ideja i reči. Lok, međutim, odgovara i na ovaj prigovor: „Pošto se reči, dakle, upotrebljavaju kao spoljašnji znakovi naših unutrašnjih ideja, a ideje dobivamo od pojedinih stvari, kada bi onda svaka pojedina ideja koju smo stekli imala posebno ime, imenima se broja ne bi znalo. Da bi se to sprečilo, duh pretvara pojedine ideje, dobivene od pojedinačnih predmeta, u opšte [...] time ideje dobivene od pojedinačnih bića postaju opšti predstavnici svih ideja iste vrste; a njihova imena postaju opšta imena, primenljiva na sve postojeće stvari koje su u skladu sa tom opštom idejom”.¹¹

Kako vidimo, Lok ovde daje pozitivnu interpretaciju procesa koji smo maločas, s obzirom na perspektivu tradicije, označili negativno. Prema navedenom citatu, čini se da stvaranje apstraktnih ideja i opštih imena predstavlja prirodnu reakciju duha na sadržinsko preobilje izvorno datih ideja opažanja. Ovakvo unošenje reda u kaos očigledno je po Loku i korisno i opravdano, bar u meri u kojoj predstavlja zatečeno stanje duha, to jest, jednu od njegovih radnji. Ipak, pogrešno bi bilo na osnovu toga zaključiti da se epistemički relevantne radnje duha svode samo na proces apstrahovanja, te da se smisao i značenje redukuju na ovakve apstraktne sadržaje, jer bi to prikriilo poreklo svih, pa i apstraktnih ideja iz opažanja. U takvu zamku, prema Loku, upada Dekart (Rene Descartes): Lokova kritika urođenih ideja može se tumačiti i iz ove perspektive, za šta su posebno indikativna Lokova razmatranja o sticanju ideja kod dece.

Navedeni citat, međutim, daje osnova za još jedan zaključak povodom odnosa mišljenja i jezika kod Loka. Naime, kako smo videli, Lok pobija mogućnost da se uspostavi jedan-na-jedan relacija između ideja i reči; ovo možemo nazvati *kriterijumom strukture*. Preciznije, Lok ne pobija tu mogućnost direktno, u smislu da to načelno ne bi bilo moguće ostvariti, već je pobija implicitno, shodno tome da bismo u tom slučaju imali *previše* reči. Previše reči, po jedna za svaku ideju – što bi obezbedilo istu strukturu za mišljenje i jezik – izgleda da bi izrodilo nepotrebnu i opterećujuću duplikaciju ideja, iz čega možemo zaključiti da je funkcija reči, upravo kao *spoljašnjih znakova naših unutrašnjih ideja*, sasvim drugačija od funkcije ideja. Rečju, za Loka nema smisla

¹¹ Lok, Dž., *Ogled I*, str. 155. Up. i *Ogled II*, str. 438.

umnožavati entitete, odnosno udvajati ideje rečima, jer bi se time poništila *epistemička* funkcija jezika; o kakvoj je tačno funkciji reč, razmotrićemo u narednom poglavlju.

Za sada, važno je primetiti sledeće: domen ideja i domen jezika nisu strukturirani na isti način. Kriterijum sadržajnosti i ovde može biti od koristi, te pojasniti kriterijum strukture, jer na osnovu njega možemo zaključiti da je domen ideja takav da obuhvata elemente različitog stepena opštosti, dok je domen jezika takav da su svi njegovi elementi u pogledu svoje opštosti jednaki – sve reči su opšteg karaktera (iako mogu biti manje ili više opšte).¹² Shodno tome, struktura jezika i struktura mišljenja različite su, te struktura jezika nikako ne bi trebalo da bude nametnuta strukturi mišljenja, pošto bi se time najpre zanemarila imanentna priroda mišljenja, a potom i redukovali njegovi potencijali.

U skladu sa tim, Lok će implicitno odbaciti logiku kakva je važila u doba sholastike, upravo kao nauku o strukturama i odnosima mišljenja zasnovanu na pogrešnoj tezi o homologiji mišljenja i jezika. Umesto logike i jezika, Lok će primat dati idejama, mišljenju u njemu imanentnoj strukturi toka i odnosa ideja, a posredno i novom metodu, zasnovanom na toj strukturi, odnosno *novom putu ideja* (*New Way of Ideas*).¹³ Nešto slično učiniće i Dekart, iako sa drugačijim početnim pretpostavkama.

EPISTEMIČKA FUNKCIJA JEZIKA

Kako smo prethodno sugerisali, sadržinska i strukturna razlika koju Lok uvodi između mišljenja i jezika, a u korist mišljenja, ne bi trebalo da nas zavara u pogledu izostajanja epistemičke prirode i funkcije

¹² Sam Lok, naime, razlikuje između pojedinačnih i opštih imena, ali ta razlika je, kako ćemo pokazati, vezana za mentalne sadržaje reči, a ne za osobeni karakter samih reči. Poseban slučaj ovde, očigledno, predstavljaju vlastita imena i indeksikali. Ipak, shodno Lokovoj poziciji, ovakve reči nisu po sebi konkretne, odnosno ne razlikuju se od ostalih reči time što nisu opšte primenljive – već time što ih svesno koristimo kako bismo izdvojili neko konkretno biće ili situaciju između ostalih. Up. *Ibid.*, str. 445-447.

¹³ O tome više u: Popović, U., „Lokov novi put ideja”, *Arhe*, Vol. XIII, br. 15, 2016, str. 185-200.

jezika. Naime, iako je nesumnjivo da u epistemičkom pogledu za Loka primat imaju ideje, odnosno opažanje i misli, jezik i reči su sa njima bitno povezani, te oni upravo preko te veze i zadobijaju sebi svojstven smisao i funkciju. Na osnovu navedenog mora se, dakle, očekivati da primarna funkcija mišljenja, ona vezana za saznanje, bude bar donekle prenesena i na jezik.

Lok je, takođe, nesumnjivo zastupnik instrumentalističke teorije jezika, tipične za novovekovlje, odnosno teze da je jezik samo instrument koji koristimo kako bismo izrazili ili komunicirali svoje mentalne sadržaje.¹⁴ Ipak, Lokov odnos prema jeziku podrazumeva i svojevrsnu modifikaciju ovog instrumentalističkog stava, i to takvu da ima upravo epistemički karakter. Jezik, dakle, nije samo instrument ekspresije i komunikacije, već je on takođe i *instrument saznanja i učenja*; njegova epistemička funkcija ogleda se upravo u snazi „jezika kao pomoćnog sredstva za poučavanje i saznanje”.¹⁵

Navedeno se najbolje može videti na primeru Lokovih komentara na samom početku njegovih *Ogleda*, u čuvenoj raspravi protiv urođenih ideja. U jednako čuvenoj opasci o načinu na koji deca stiču saznanja i znanja – opasci koja predstavlja pozitivnu dopunu kritike Dekarta, Lokov pokušaj da Dekartovoj teoriji suprotstavi sopstveno alternativno rešenje – Lok jasno uvodi ovaj epistemički smisao i funkciju jezika, iznova u posve pozitivnom duhu. On kaže: „Najpre čula puštaju unutra pojedinačne ideje, i tako snabdevaju nameštajem kabinet koji je dotle bio prazan; duh se onda postepeno privikava na neke od tih ideja, one se smeštaju u pamćenje i dobivaju imena. Kasnije duh ide dalje, apstrahuje ih i postepeno uči upotrebu opštih imena. Na taj način duh se snabdeva idejama i jezikom, materijalom na kome on vežba svoju moć razabiranja”.¹⁶

Kako vidimo, ovaj opis sticanja saznanja odgovara našim prethodnim analizama. Ipak, za našu raspravu značajno je da se sticanje jezika na ovom mestu razdvaja u dve faze: najpre, na *imenovanje ideja* u

¹⁴ Up. Losonsky, M., ‘Language, Meaning, and Mind in Locke’s *Essay*’, str. 293-294.

¹⁵ Lok, Dž., *Ogled II*, str. 439.

¹⁶ Lok, Dž., *Ogled I*, str. 33.

vezi sa pamćenjem, a potom i na *učenje upotrebe opštih imena*. Na prvi pogled, jasno je da su i imenovanje ideja i učenje opštih imena zasnovani na opažanju, te utoliko možemo zaključiti da je imenovanje ideja izvor jezika uopšte, jer je ono očigledno neposrednije vezano za opažanje.¹⁷ S obzirom na to, možemo očekivati da će sticanje opštih imena zavisiti od prethodnog usvajanja imena ideja.

Pri tome, ne bi trebalo preuranjeno pomisliti da se imenovanje ideja dešava naporedo ili odmah nakon opažanja, kao da bi sa njim bilo simultano. Lok jasno kaže da se, po opažanju, duh *postepeno privikava na neke od tih ideja*: to, dakle, znači da se *samo neke ideje* utvrđuju u pamćenju, a reč je očigledno o onima koje se češće opažaju i primaju u duh.¹⁸ Da bi se, dakle, ideja utvrdila u pamćenju, potrebno je izvesno vreme (*postepeno privikavanje*) i ponavljanje procesa njenog opažanja, a imenovanje takve ideje tek potom stupa na scenu. Tako Lok kaže: „Kad deca, ponavljanjem oseta učvrste ideje u pamćenju, ona postepeno počinju da uče upotrebu znakova. A kad im govorni organi steknu veštinu formiranja artikulisanih glasova, ona počinju da upotrebljavaju reči da bi drugima označila svoje ideje”.¹⁹ Shodno tome, poreklo svih reči u idejama senzacije ne podrazumeva, kako smo i prethodno tvrdili, da za svaku ideju postoji odgovarajuća reč. Istovremeno, citat još jednom potvrđuje da su reči i jezik znakovi koji upućuju na mentalne sadržaje.

Ovakvo nastajanje jezika očigledno ima epistemičku ulogu, pošto je vezano za pamćenje, a pamćenje je, kako kaže Lok, „posle opažanja najpotrebnije razumno biću”.²⁰ Naime, pamćenje obezbeđuje duhu ideje u odsustvu opažanja, te bismo bez pamćenja bili ograničeni samo na ideje opažane aktivno i u datom trenutku, što bi isključilo bilo kakvu upotrebu razuma.²¹ Iako Lok na ovom mestu ne objašnjava detaljno vezu jezika i

¹⁷ Up. Ott, W. R., *Locke's Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, str. 22-23.

¹⁸ Up. Lok, Dž., *Ogled I*, str. 147-148.

¹⁹ *Ibid.*, str. 155.

²⁰ *Ibid.*, str. 148.

²¹ I u ovom pogledu Lok implicitno komentariše protiv Dekarta, koji je bio veoma skeptičan u pogledu na pozitivnu epistemičku ulogu pamćenja. Dekart je, naravno, Lokov problem mogao bar delimično da zaobiđe, jer on pristaje na sadržaje mišljenja koji nemaju poreklo u opažanju. Lok, nasuprot tome, mora

pamćenja, iz rečenog se može naslutiti da imenovanje ideja u najmanju ruku podržava proces pamćenja (premda ono izvesno nije nužno za pamćenje), a on je, pak, očigledno vezan za sticanje znanja. Slično tome, i drugi slučaj sticanja jezika – *učenje opštih imena* – jednako je epistemički po svom karakteru: ne samo da je već i samo sticanje opštih imena označeno pojmom učenja, te podrazumeva izvestan epistemički napor apstrahovanja, već su ova opšta imena dalje označena kao materijal na kome duh *vežba svoju moć razabiranja*. Kao sledeći nivo ovladavanja jezikom, za korak udaljen od ideja senzacije, opšta imena ne podrazumevaju samo opažanje, već, kako smo videli, i saradnju razuma i opažanja. Nesumnjivo, ona se izgrađuju na već postojećim i usvojenim imenima ideja zadržanim u pamćenju.²²

Kada je reč o opštim imenima, moramo imati u vidu da Lok ovde najpre cilja na ono što bi se kod Dekarta smatralo urođenim idejama, ili bar njihovim elementima – dakle, na ono za šta bi Dekart smatrao da su mentalni sadržaji u potpunosti oslobođeni bilo kakvih empirijskih elemenata. Takve ideje će, zbog Lokovog objašnjenja njihovog porekla, u tradiciji britanskog empirizma dobiti naziv *apstraktnih ideja*, a sam Lok kao primer takve apstraktne ideje i njoj odgovarajućeg opšteg imena navodi *belinu*.²³

Drugim rečima, ovde se ne radi o tome da je imenovanje ideja vezano za reči manjeg, a opšta imena za reči većeg stepena opštosti: kako smo videli, za Loka sve reči (kao reči) imaju opšti karakter, iako njihov sadržaj upotrebom možemo modifikovati.²⁴ Razlika imena ideja i opštih

pamćenju da pokloni poverenje. Up. Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*, СФД, Београд, 1952, стр. 96, 108-109.

²² Up. Lok, Dž., *Ogled I*, str. 32. Detaljniji opis tog procesa Lok daje u trećoj knjizi: *Ogled II*, str. 447-449.

²³ Up. Lok, Dž., *Ogled I*, str. 155.

²⁴ Istina, Lok na primeru poređenja reči „jabuka” i „vatra” sa stavom neprotivrečnosti pominje da je značenje opštih imena „šire, obuhvatnije i apstraktnije nego značenje imena datih onim čulnim predmetima sa kojima dete ima posla” (*Ibid.*, str. 40). Ipak, ovde treba primetiti da Lok govori o manjoj i većoj opštosti *značenja* reči, a ne samih reči. Kako smo već utvrdili, značenje ne pripada rečima, već mislima i idejama, te su otuda manje ili više opšti upravo mentalni sadržaji koji se ovim rečima posreduju. Slično tome, Lok kaže: „imena

imena pre bi se mogla ilustrovati sledećim primerima: „žuto” kao ime ideje i „boja” kao opšte ime, ili „tabla” kao ime ideje i „stvar” kao opšte ime. Uloga opštih imena u epistemičkom pogledu se, tako, očigledno tiče funkcija koje bismo, zajedno sa Dekartom, najpre pripisali radu razuma, no to, po Loku, ipak ne znači da je njihovo poreklo čisti razum kao takav. Konačno, iako Lok to ne eksplicira, iz duha njegovog projekta jasno je da su upravo ova opšta imena uslov mogućnosti izgradnje bilo kakve teorije, pa i njegove sopstvene, odnosno da su ona oruđa sa kojima duh barata kada nastoji da razume sopstveno funkcionisanje.

Ipak, kako Lok kaže, „sticanje opštih ideja, upotreba opštih imena i razum razvijaju [se] zajedno”,²⁵ što jasno pokazuje da je razvijanje viših kognitivnih sposobnosti neraskidivo vezano za jezik, odnosno za opšta imena. To potvrđuje i Lok, tvrdeći da „je stvaranje opštih apstraktnih ideja i razumevanje opštih imena popratna pojava razumne moći, koja raste uporedo sa njom”,²⁶ odnosno da „upotreba uma postaje vidnija iz dana u dan, uporedo sa porastom tog materijala koji mu daje zaposlenje”.²⁷ Tako možemo zaključiti da jezik i učenje jezika za Loka ima jasno određenu epistemičku ulogu, i to takvu da je – bilo da je reč o imenima ideja ili opštim imenima – njen smisao vezan za procese refleksije i sticanje ideja refleksije, odnosno za više kognitivne funkcije.²⁸ Na to se Lok poziva i kada argumentuje protiv teze jedna ideja – jedna reč: „jer mada je znanje zasnovano na pojedinačnim stvarima, ono se uvećava pomoću opštih pogleda, a to se postiže svođenjem stvari na vrste, označene opštim imenima”.²⁹ Navedeno ne čudi, jer je i u tradiciji, a i kod Lokovog rivala Dekarta, diskurzivno mišljenje tipično vezano za rad razuma, te se često smatra i njegovom karakterističnom odlikom (pojam razgovetnosti kod Dekarta).

Ipak, ovako opisana situacija može navesti i na pogrešne zaključke, što Lok i pokazuje kritikom urođenih ideja, koju, kako smo

koja treba da označavaju opšte ideje postala su opšta imena, a imena koja označavaju pojedinačne ideje ostala su pojedinačna”. *Ibid.*, str. 438.

²⁵ *Ibid.*, str. 33.

²⁶ *Ibid.*, str. 32.

²⁷ *Ibid.*, str. 33.

²⁸ Up. Losonsky, M., ‘Language, Meaning, and Mind in Locke’s *Essay*’, str. 300.

²⁹ Lok, Dž., *Ogled II*, str. 446.

već sugerisali, možemo tumačiti i iz ove jezičke perspektive. Naime, shodno tome da se svako teorijsko mišljenje, a filozofsko u najvećoj meri, odvija mahom u rangu apstraktnih ideja i njima odgovarajućih opštih imena, takva situacija može da zavara, te da nas ubedi u „urođenost”, odnosno u vanempirijsko poreklo mentalnih sadržaja koje nam te reči posreduju. Takva opasnost nije mala, a Lok nastoji da je otkloni sopstvenim komentarima o poreklu jezika.

Kako smo videli, to poreklo je u svom krajnjem koraku čvrsto vezano za ideje senzacije, iako dalji misaoni procesi nesumnjivo mogu jezik vezati i za sadržaje ideja refleksije.³⁰ U tom smislu, jezik i reči zaista se pojavljuju samo kao znakovi za misli – kao artikulisani glasovi, bez imanentnog smisla i značenja.³¹ Pitanje koje nismo rešili je priroda ove veze označavanja, odnosno način na koji se neki artikulisani glas tipski vezuje za određenu ideju. Lok tim povodom kaže sledeće: „Te govorne znakove ona [deca – prim. U.P.] katkad pozajmljuju od drugih, a katkad prave sama; poznato je da deca, kad počinju da se služe jezikom, često daju stvarima nova i neobična imena”.³²

Iz navedenog možemo zaključiti da bi Lok u načelu ovim povodom zastupao dosta uobičajenu tezu o konvencionalnoj prirodi jezika. Jednostavnije rečeno, čini se da je proces učenja jezika rezervisan kako za usvajanje određenih znakova koji su već u upotrebi u govornoj zajednici, tako i za njihovo povezivanje sa tačno određenim skupovima ideja. Jedno, međutim, ne implicira nužnost drugog, te tako Lok na više mesta u *Ogledu* ukazuje na mogućnost da se neko koristi određenim rečima (znakovima), a da pri tome nema njima adekvatnu ideju u umu, odnosno da je ideja koja se sa znakom povezuje nejasna. Razlog tome je upravo razdvajanje mišljenja i jezika, kakvo smo opisali u prethodnom poglavlju, a koje, nasuprot tradiciji, podrazumeva epistemički primat mišljenja.

³⁰ U tom smislu jezik ne može zahvatiti dalje od ideja, te je i on, kao i mišljenje, ograničen sadržaje obezbeđene čulnim opažanjem. Up. Dawson, H., *Locke, Language, and Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, str. 279.

³¹ Up. Kretzmann, N., ‘The Main Thesis of Locke’s Semantic Theory’, str. 189-190.

³² Lok, Dž., *Ogled I*, str. 155.

U tom smislu, mentalni sadržaji (ideje) su odlučujući za razumevanje, te njihovo izostajanje izvesno onemogućava saznanje, iako ne mora da onemogućava i jezičku komunikaciju. Na primer, u razgovoru sa nekom osobom, ja mogu da relativno uspešno upotrebljavam određenu reč iako je ne razumem u potpunosti, tako da moj sagovornik nema razloga da poveruje da ideje koje prate moje izgovaranje reči nisu njoj posve adekvatne.³³ Slično važi i za nijanse značenja reči, u smislu mogućnosti da prilikom upotrebe iste reči u razgovoru ja podrazumevano naglašavam jedan, a moj sagovornik drugi njen smisao.³⁴ Naravno, ukoliko se razgovor vodi dovoljno dugo, ovakvi nedostaci biće relativno brzo detektovani. Shodno tome, zaključujemo da jezička komunikacija može biti konstruktivni element sticanja znanja, ali takođe i da ona nije njen nužni element.³⁵ Drugačije rečeno, izostajanje upotrebe jezika nesumnjivo će onemogućiti jezičku komunikaciju, ali ono neće onemogućiti proces sticanja znanja.

Kako vidimo, poredak ideja i poredak jezika različiti su, te čak donekle mogu i samostalno operisati; mišljenje može funkcionisati bez jezika, iako ne naročito uspešno, dok jezik u principu ne može funkcionisati bez sadržaja koji mu obezbeđuju ideje, iako to može biti na delu u pojedinačnim slučajevima – ne u smislu potpunog izostajanja ideja koje bi reči označavale, već u smislu označavanja pogrešnih ideja. Shodno tome, potvrđujemo naš prethodni stav da je jezik za Loka instrument saznanja, odnosno da upotreba jezika ima i epistemičku funkciju. Pri tome, jezik se pokazuje kao važna karika u procesu sticanja znanja, nužna ukoliko je reč o razvijanju viših kognitivnih funkcija, ali izlišna kada je reč o poreklu sveg znanja u opažanju. Ipak, kako bi jezik mogao da tu funkciju ostvari na najbolji način, potrebno je otrgnuti se od njegovih (gramatičkih i logičkih) pravila, te prednost dati sticanju znanja

³³ Up. Lok, Dž., *Ogled II*, str. 443-444.

³⁴ Up. *Ibid.*, str. 444.

³⁵ Štaviše, u pogledu sticanja znanja komunikacija može biti samo izvor manje ili više zasnovanih mnjenja (verovanja), ali nikako izvor izvesnog znanja. Up. Losonsky, M., 'Language, Meaning, and Mind in Locke's *Essay*', str. 295.

putem empirijskog istraživanja stvarnosti: tek ono će, po pretpostavci, obezbediti da i naše reči imaju precizna značenja.³⁶

Na samom kraju naših razmatranja, moramo primetiti i sledeće: Lokovi komentari o jeziku prevashodno su postavljeni iz perspektive prvog lica, odnosno epistemičkog subjekta. Ili, kako Lok kaže: „niko ne može primeniti reči, kao znakove, neposredno ni na šta drugo sem na ideje koje sam ima”.³⁷ Iako Lok, kako smo videli, podrazumeva jezičku zajednicu i komunikaciju kao jedan od aspekata jezika, oni ipak nisu polazište njegovih promišljanja istog. Naprotiv, to je, u skladu sa celinom njegovog projekta, pozicija individualne svesti: u tom smislu je prva funkcija jezika ekspresija mentalnih sadržaja pojedinca, a tek sekundarno takva ekspresija vodi do komunikacije. U tom duhu, verujemo, treba tumačiti i prethodno citiranu Lokovu opasku da deca često izmišljaju sopstvene nazive, sopstvene reči za pojedine mentalne sadržaje: konvencionalna priroda jezičkih znakova upravo je to – konvencionalna, a mi smo u svakom trenutku slobodni da ne pristanemo na date konvencije. Takav nepristanak, naravno, ima svoju cenu u vidu otežane ili čak onemogućene komunikacije, ali time jezik ne gubi svoj smisao, jer i dalje predstavlja ekspresiju mentalnih sadržaja govornika. Činjenica je, koju i Lok naglašava, da je ovakvo postupanje tipičnije za decu, nego za odrasle ljude, no to bismo, čini se zajedno sa Lokom, mogli objasniti vanjezičkim faktorima – socijalizacijom na primer.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Lokovi komentari o jeziku, kao i razdvajanje mišljenja i jezika, implicitno predstavljaju njegov doprinos novovekovnom napuštanju logike (a sa njom i jezika) kao modela naučnog metoda i znanja. U tom smislu verovatno treba tumačiti i činjenicu da je Lok bio veoma pozitivno nastrojen prema logici Por Rojala – pokušaju da se tradicionalna logika transformiše shodno modernim pozicijama, tako da se kao njena osnovna

³⁶ Up. Ashworth, E. J., 'Locke on Language', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 1984, str. 50.

³⁷ Lok, Dž., *Ogled II*, str. 441.

jedinica više ne uzima termin, već ideja.³⁸ Tako on kaže: „Sva ta misteriozna *genera* i *species* o kojima se toliko galami u školama (...) nisu ništa drugo već obuhvatnije ili manje obuhvatne apstraktne ideje sa svojim imenima”.³⁹ Slično tome: „definisati znači pomoću reči objasniti drugome kakvu ideju zamenjuje izraz koji definišemo”, a Lok dodaje i da je najbolji način definisanja navođenje *prostitih ideja* od kojih se sastoji značenje datog izraza.⁴⁰

Interesantno je i da u ovom procesu redefinisanja smisla i uloge logike i njenih elemenata, izvedenog na osnovu teorije jezika, Lok poseban udarac zadaje upravo epistemičkom smislu definicije. Naime, umesto da usvoji njenu tradicionalnu funkciju, vezanu za artikulaciju uvida u suštinu neke stvari, Lok je povezuje sa čisto pragmatičkim razlozima. Definicije koristimo, kaže Lok, radi brzine i praktičnosti – ne radi veće jasnoće.⁴¹ Navedeno je, naravno, posve u skladu sa Lokovom teorijom jezika, ali predstavlja ozbiljan udar logici, a posledično i tradiranim koncepcijama o znanju, što u konačnom i jeste Lokov cilj. Štaviše, sam Lok kaže da njegov čuveni *novi put ideja* ne podrazumeva ništa drugo do manir govorenja na razumljiv način (*the old way of speaking intelligibly*).⁴²

Mogućnost da se Lokova teorija jezika tumači kao specifična kritika tradicionalne logike naročito je vezana za semantičku stranu ovog Lokovog projekta – tačnije, za sadržinski primat ideja nad rečima, o čemu je ranije bilo reči. Ovim je Lok pitanja semantike zapravo izmestio iz okružja gramatike i logike, te ih neposredno vezao za problem saznanja i epistemičku perspektivu u užem smislu reči. Navedeno će, kako potvrđuje i Norman Krecman (Norman Kretzmann), imati velikog uticaja na dalji razvoj logike u novovekovnim okvirima.⁴³

³⁸ Up. Dawson, H., *Locke, Language, and Early Modern Philosophy*, str. 15.

³⁹ Lok, Dž., *Ogled II*, str. 449.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 450.

⁴¹ Up. *Ibid.*, str. 450.

⁴² Up. Locke, J., 'Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter', in: *The Works of John Locke*, Vol. IV, London, 1823, str. 430; Kretzmann, N., 'The Main Thesis of Locke's Semantic Theory', str. 176.

⁴³ Up. Kretzmann, N., 'The Main Thesis of Locke's Semantic Theory', str. 175.

Ova mogućnost, međutim, naročito je interesantna s obzirom na činjenicu da je centralni način sagledavanja jezika kod Loka ime(nica): kako smo videli, dva osnovna tipa reči o kojima on govori su *imena ideja* i *opšta imena*, a imena su takođe, čini se, centralni nosilac semantičke relacije između jezika i ideja. Iako na prvi pogled ovo ne mora da čudi, jer su imenice i glagoli još od antike u centru logičkih razmatranja, u konkretnom to će ipak predstavljati specifičan problem Lokove teorije, bar u pogledu njenih logičkih potencijala. Naime, osobeno „logičke” reči, poput veznika, kopule i rečice *ne* (negacije), izgleda, odstupaju od semantičke matrice reč/ideja, te one označavaju *veze ideja* (iskaza) u umu – one *pokazuju neko delovanje uma*.⁴⁴

Interpretacije Lokove teorije jezika već dugo su mahom usmerene na pitanje odnosa reči kao znakova i ideja, odnosno na semantičku vezu označavanja (*signification*). Shodno epistemičkom zaokretu koji Lok sprovodi u pogledu razmatranja jezika, ta semantička veza jednako se često tumači van eksplicitnijeg odnosa sa logikom, to jest, van perspektive koju mi na samom kraju našeg istraživanja sugerišemo. Ipak, smatramo da je ovakav pogled na Loka donekle ograničen, te često implicitno određen savremenim filozofskim perspektivama. Značajnu sugestiju u suprotnom smeru daje E. J. Ešwort (E. Jeniffer Ashwort), koja zastupa tezu da je Lokova teorija jezika zapravo izgrađena u dosluhu sa sholastičkim logičkim teorijama, uprkos očiglednoj Lokovoj nameri da se ogradi od tradicije.⁴⁵

Mogućnost da se Lokove refleksije o jeziku povežu sa tradicijom logike, kao i da se na taj način otvori put za dublje ispitivanje njihovog metodskog smisla u Lokovoj filozofiji, čini nam se kao izvanredno značajna. Takvo razmatranje, naravno, iziskuje posebnu studiju, te ga na ovom mestu i ne možemo ponuditi. Ipak, prethodnim razmatranjima želeli smo da osvetlimo horizont takve perspektive i da je istaknemo: instrumentalno-konvencionalna i metodsko-epistemička dualna priroda

⁴⁴ Up. Lok, Dž., *Ogled II*, str. 518; Ashworth, E. J., 'Locke on Language', str. 51-52.

⁴⁵ Up. Ashworth, E. J., "Do Words Signify Ideas or Things?" The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language', *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 3, 1981.

jezika, koju ova interpretativna perspektiva sugeriše, zanimljiva je ne samo s obzirom na preciznije razumevanje Lokove teorije jezika, njegovog empirističkog projekta ili *novog puta ideja*. Daleko značajnija je implikacija mogućnosti ispitivanja odnosa Lokove teorije i za novovekovlje još jednog karakterističnog shvatanja jezika – jezika kao instrumenta sticanja novih znanja (*ars inveniendi*). Posmatrana iz te perspektive, Lokova teorija jezika može se pokazati ne samo kao poligon kritike logike, već i kao mesto njenog preobražaja.

LITERATURA

- Ashworth, E. J., 'Do Words Signify Ideas or Things?' The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language', *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 3, 1981.
- Ashworth, E. J., 'Locke on Language', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 1984.
- de Condillac, E. B., *Essay on the Origin of Human Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Dawson, H., *Locke, Language, and Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*, СФД, Београд, 1952.
- Fennell, J., *A Critical Introduction to the Philosophy of Language. Central Themes from Locke to Wittgenstein*, Routledge, New York & London, 2019.
- Kretzmann, N., 'The Main Thesis of Locke's Semantic Theory', *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 2, 1968.
- Locke, J., 'Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter', in: *The Works of John Locke*, Vol. IV, London, 1823.
- Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I i II*, Kultura, Beograd, 1962.
- Losonsky, M., 'Language, Meaning, and Mind in Locke's *Essay*', in: L. Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay on Human Understanding'*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Popović, U., „Lokov novi put ideja”, *Arhe*, Vol. XIII, br. 15, 2016.
- Ott, W. R., *Locke's Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

UNA POPOVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

LOCKE ON LANGUAGE

Abstract: This paper is about John Locke's theory of language. I will analyse Locke's famous reflections on the nature of language, from the third book of his *An Essay Concerning Human Understanding*, against the background of the basic points of his epistemology, that is, against the primacy of thinking over language. After I give a brief analysis of the difference between the two, according to their content and structure, I will try to show that instrumental nature of language, according to Locke, also has an epistemological function. Finally, relying on these analyses, I will present Locke's theory of language as a critique and a transformation of logic.

Keywords: John Locke, language, ideas, epistemological function, names

Primljeno: 20.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 179

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.189-219>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

SPYRIDON STELIOS¹

National Technical University of Athens, Department of
Humanities, Social Sciences and Law, Greece

KOSTAS THEOLOGOU²

National Technical University of Athens, Department of
Humanities, Social Sciences and Law, Greece

SIMONI ILIADI³

National Technical University of Athens, Department of
Humanities, Social Sciences and Law, Greece

ELENI MANOLAKAKI⁴

National and Kapodistrian University of Athens, Department of
History and Philosophy of Science, Greece

ARGUMENT, KNOWLEDGE AND ETHICS:
UNDERSTANDING CORE CONCEPTS IN
PHILOSOPHY BY AN EMPIRICAL STUDY ON
GREEK UNIVERSITY STUDENTS

Abstract: An empirical study was conducted measuring the degree to which Greek university students' understanding of core philosophical concepts (that is, 'argument', 'knowledge' and 'ethics') has been shaped by the material taught in the classroom. The extent of this transition from pre-instructional conceptions to textbook formulations has been investigated through the use of a new questionnaire. Findings indicate that generally, students retain their pre-

¹ Author's e-mail address: steliios@mail.ntua.gr

² Author's e-mail address: cstheol@mail.ntua.gr

³ Author's e-mail address: siliadi@mail.ntua.gr

⁴ Author's e-mail address: manolaka@phs.uoa.gr

theoretical understanding of these terms. Within this framework, some formal definitions are closer to common sense (e.g. ‘ethics’) and some others aren’t (e.g. ‘knowledge’). Furthermore, the role of intuitions in this process is been evaluated, leading to the ascertainment that previous philosophical encounters seem to play a crucial role in determining actual understanding.

Keywords: pre-instructional conceptions, philosophy learning, philosophy teaching, intuition

1. INTRODUCTION

A key problem in teaching Philosophy is the successful assimilation by students of the basic philosophical concepts. This paper examines the findings of an empirical study about undergraduate and postgraduate philosophy students and their understanding concerning certain core concepts (‘argument’, ‘knowledge’ and ‘ethics’) as standardly taught in philosophy courses and presented in textbooks. The participants in the study were students that took either a compulsory Philosophy in Faculties of Philosophy or an optional Philosophy in other universities. We examined whether and under what (pre)conditions students are making a transition from pre-instructional conceptions (preconceptions or intuitive, everyday, common-sense conceptions) to textbook or formal formulations. The study also explored students’ intuitions about these key concepts. The specific objective was to investigate how and to what extent academic teaching enhances their understanding of the subject.

2. THEORETICAL BACKGROUND

Several papers have dealt broadly with this issue and their findings have been taken into account both when constructing the questionnaire and formulating the research questions (see Sheppard and Gilbert, 1991; Salzberger, 1997; Weinberg et al., 2001; Alauddin & Ashman, 2014; Wortham, 2015, Iliadi et al., 2019).

Sheppard and Gilbert (1991) found that students' conceptions of knowledge are influenced by how historical, philosophical, analytical and personal perception is structured and presented within university departments. There is, thus, a relationship between historical and

philosophical studies, the methods of teaching them, and the development of student epistemological notions. Weinberg et al. (2001) conducted a series of experimental studies on epistemic intuitions. In response to the analytic tradition, the researchers highlighted how students intuitionally conceive applications of the concept of knowledge. Wortham (2015) considers Philosophy teaching as a way to clear away assumptions that seem to limit people's view on social issues. In this context, philosophical accounts of knowledge and identity offer conceptualizations that open new pathways for thought and action.

Nevertheless, the discussion has focused primarily on learning/teaching concepts of science. This paper attempts to broaden the discussion by examining the application of the theory of conceptual change to learning/teaching of philosophy and more specifically to certain basic philosophical concepts. As Murphy & Alexander note: "It would seem that the conceptual change research would be enriched by stepping outside of this scientific "comfort zone" to investigate the change process in a range of academic domains, including those for which more data-based or justifiable outcomes are more difficult to substantiate" (Murphy & Alexander, 2008, p. 597).

2.1 Conceptualization [‘argument’, ‘knowledge’, ‘ethics’]

Within the educational process, understanding of basic theoretical terms is particularly significant. If students and/or teachers seek to reach a common understanding on the way concepts are defined, they must be responsive to others' individualized use of terms, and this seems especially important in education. Paraphrasing an example used by Lavery (2009, p. 37) it could be argued that philosophy students will seek to deepen their understanding of the term 'knowledge' by listening to their philosophy professor speak about 'knowledge', and respectively the professor will seek to revisit her 'thin' concept of 'knowledge' to awaken and refine her students' awareness of its role in Philosophy. Within this process, it is crucial to also investigate the way students employ concepts.

More specifically, Lavery (2009) refers to the "distinction between concepts employed at first-order (our ordinary language use), and second-

order conceptual clarification. The latter is characterized as the ‘spectatorial mapping’ by philosophers ‘of concepts employed at the first order’ (see Cato, 1987, p. 35 as cited in Lavery 2009, p. 29). Philosophers are capable of (and responsible for) identifying the logically necessary (and sufficient) conditions of our ordinary language-use. They “clarify the distinctions that our words were developed to designate...” (Lavery, 2009, p. 30).

A further distinction might be drawn between novices (beginners) and experts in Philosophy. On this Rusanen et al. (2008) have shown that novices’ perception of philosophical concepts differs from that of experts. Of course, there is little consensus among researchers as to the nature of these differences, and also as to the specific states of the corresponding belief systems. For instance, some argue that they are poorly organized systems; internally inconsistent, fragmented and non-coherent (DiSessa, 1993).

Other researchers argue that the belief systems of novices are coherent, featuring the basic properties of scientific theories (Vosniadou & Brewer, 1992 as cited in Rusanen et al., 2008, p. 64). But Science and Philosophy do not evolve in the same or parallel ways. As Rusanen et al. (2008) note in the field of natural science, cognitive conflicts emerge when a belief system comes up against counterexamples based on empirical data and observations in the world. Instead, Philosophy aims to reveal implicit commitments, clarify ambiguous positions, and at the same time clarify the relationship between concepts and beliefs. In many cases, therefore, philosophical theories do not relate to an independently observable structure of the world. Thus, in philosophy education, it is difficult to delineate the efficacy of the teaching methods. And this is mostly because a student’s cognitive conflicts do not arise from the confrontation of her perceptions and empirical observation (Rusanen et al., *Ibid*, p. 65). So, the starting point of the learning process is any commonsense theory people have developed before instruction. Successful learning implies the internalization of a philosophical theory and a reconstruction of one’s theoretical outlook on a subject. (Note 1)

2.2 The Role of Intuitions

Methodologically, this research falls within the framework of experimental philosophy. That is why, in our view, how students engage and

understand these basic philosophical concepts, inevitably refers to their relevant intuitions, i.e. mental states (which might be beliefs or spontaneous judgments) in which a proposition seems true (Pust, 2019). Of course, the wide range of literature on intuitions compels us to concentrate on one aspect and particularly in what is called application intuitions. An introduction to this kind of intuitions is presented by Goldman (2007). Application intuition is, namely, just what anyone would say if asked her opinion. As noted by Goldman (2007, p. 2) “the propriety of saying or not saying something took the place of having an intuition; the matter was described in terms of speech inclinations rather than mental episodes. Nonetheless, the epistemological status of these inclinations or episodes played the same role in philosophical methodology. Each was invoked as a crucial bit of evidence for the philosophical ‘facts’ in question.”

Application intuition is identified as the central type of philosophical intuition. It is about how cases are to be classified, or whether various categories or concepts apply to selected cases (see also Jackson, 1998; Koutoungos, 2008). We believe that this kind of intuition is, to a great extent, associated with philosophy teaching. In a philosophy class, understanding is gleaned from examples, counterexamples and clarification of basic terms through the verbal interaction between teacher and students. And that is why we chose to examine this kind of intuition.

3. METHOD

The following sections present the sampling method, data collection and the way these queries had been addressed.

3.1 Population and Sample

The study involved a total of 731 undergraduate and graduate students who attended Philosophy courses in the academic year 2014-15 in six Greek universities: University of Athens (UOA), National Technical University of Athens (NTUA), Hellenic Open University (HOU), University of Crete, University of Patras and University of Ioannina. All courses were taught in the Greek language. All students agreed to participate in the survey

with the permission and/or the encouragement of the lecturer. Availability sampling was used due to easy accessibility of the subjects to investigators. Furthermore, this sampling method is popular in surveys among students enrolled in lecture classes. (Note 2)

Besides, students' agreement to participate was freely given and the process was abided by the IRB's Human Subjects Protection Tutorial (Note 3). Especially, as far as the informed consent process is concerned, the whole procedure complied with the IRB's principles of Information, Comprehension and Voluntariness of the subjects.

Methodologically, we defined as novices the undergraduate students of the first semester. Naturally, this status loses its significance by the year of studies. The later the semester, the greater the expertise of every student.

The three concepts and associated theories were taught in the classroom through the use of examples, counterexamples and conceptual clarification. As far as the theoretical/textbook definitions are concerned, we chose the following: 'argument' is (or consists of) 'at least one premise and one conclusion' (Baggini and Fosl, 2010), 'knowledge' is 'justified true belief' (Duke et al., 1995) and 'ethics' is 'behaviour under a system of values' (Churchill, 1999). These specific selections were made because, according to exploratory discussions with researchers and lecturers, they seem to cover the minimum conceptual specifications in any syllabus.

3.2 Research Questions

Within the above mentioned theoretical framework, one main research question with two corresponding sub-questions were put forward.

A: Are students of Philosophy distinguishing core concepts such as "argument" "knowledge" and "ethics" from their everyday language use, thereby associating them more with their theoretical definitions?

A1: What are the preconditions for this transition/distinction? (Note 4)

A2: What do students' answers tell us about the nature and shaping of their intuitions about these concepts? Does early exposure to philosophy play a role?

3.3 Collecting Data

A questionnaire was formulated and used as a data collection instrument. It was designed as short, since ‘short’ is considered that of which the filling time is not more than 45 minutes (see Herzog and Bachman, 1981). To achieve content validity, i.e. to make sure that the selected measurement scale is measuring the understudied phenomenon (Salkind, 2007, p. 181), we followed the theoretical guidelines derived from discussions with colleagues. The relevant questions in the questionnaire and the corresponding answers are presented in the Appendix.

The final form of the questionnaire did not include open-ended questions to avoid turning the questionnaire to a kind of a test checking philosophical adequacy. We are aware of the fact that measuring such understanding using questionnaires that did not include open-ended questions might limit the ability participants had in being able to express any further complex and subtle understanding they might have gained over the course of their philosophy classes. Nevertheless, we chose close-ended questions to facilitate students in their answers and also facilitate coding and the statistical processing of responses. Finally, for the protection of personal data (privacy) an exclusive code was requested by every participant instead of her/his name.

4. RESULTS - DISCUSSION

As expected, most participants’ age was between 18-24 years old (84%). As far as the gender distribution, almost 74% of philosophy students are women and 25% are men (1% of students did not identify their gender but this is statistically irrelevant). To investigate whether this women/men ratio is maintained as specialization and level of study progresses, we collected additional data from the registrar’s office of each department concerning the gender distribution at the undergraduate, major and postgraduate level. From these data, two interesting findings emerged.

The first is that out of the 11,964 registered Philosophy students in Greece 8,816 (74%) are women and 3,148 (26%) are men. The fact that the percentages of the entire population, as a whole, are almost identical to those already found in our sample (74% women – 25% men) shows that although

our sampling was based on the available subjects, it is – at least in terms of gender – representative.

The second interesting finding, although partly expected, is that the number of female students of Philosophy decreases as the specialization and level of study progresses. As shown in Figure 1, while the percentage of male undergraduate students at Philosophy is only 26%, that increases to 31% in the undergraduate academic option of Philosophy (major). More specifically, about 20% of undergraduate male students choose Philosophy compared to a nearly 13% of women. At the postgraduate level, the percentage of male students reaches 39%.

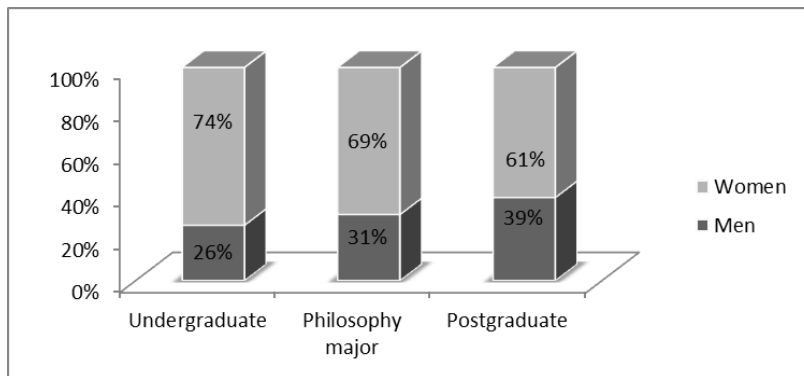


Figure 1. Gender distribution of Philosophy students per level of study

Regarding the level of familiarity with the concept of argument as standardly taught in introductory courses to logic and critical thinking, questionnaire answers indicate that students seem not to respond in the expected way to questions concerning the concept and structure of an argument, although it is the most basic tool of philosophical thinking and reasoning (see Table 1). Only 33% of all students chose the expected definition (‘at least one premise and a conclusion’). The second most popular response (‘at least two fundamental truths and one conclusion’), though wrong, seems closer to the expected answer. This reference to fundamental truths appears to create confusion. It seems that students are

assuming that for something to constitute an argument it must rely on true premises, thus equating argument with sound argument. So, confusion is possibly detected between the concepts of ‘soundness’ and ‘truth’ (of premises) with students overlooking the fact that the two have a different object of reference.

Table 1. An argument consists of (only one option):

| Answer | Frequency | Valid % |
|--|-----------|---------|
| N/A | 18 | 2,5 |
| At least one hypothesis and one conclusion | 103 | 14,1 |
| Many premises and corresponding conclusions | 181 | 24,8 |
| At least one premise and one conclusion | 239 | 32,7 |
| At least two fundamental truths and one conclusion | 190 | 26,0 |
| Total | 731 | 100,0 |

Table 2. (Provided that the Socialist Party and Conservative Party are different political parties) If the Socialist Party governed in 1983, then the Conservative Party was the Official Opposition in 1983. The Conservative Party was the Official Opposition in 1983. Therefore, the Socialist Party governed in 1983. This argument is:

| Answer | Frequency | Valid % |
|---------------------|-----------|---------|
| N/A | 8 | 1,1 |
| Valid | 203 | 27,8 |
| Valid and Fallacy | 1 | ,1 |
| Sound | 163 | 22,3 |
| Sound and Fallacy | 1 | ,1 |
| Invalid | 119 | 16,3 |
| Invalid and Fallacy | 3 | ,4 |
| Fallacy | 233 | 31,9 |
| Total | 731 | 100,0 |

Table 3. All horses are blue. All blue (beings) fly. Consequently all horses fly. This argument is:

| Answer | Frequency | Valid % |
|---------------------|-----------|---------|
| N/A | 9 | 1,2 |
| Valid | 163 | 22,3 |
| Valid and Fallacy | 2 | ,3 |
| Sound | 97 | 13,3 |
| Sound and Invalid | 1 | ,1 |
| Sound and Fallacy | 1 | ,1 |
| Invalid | 241 | 33,0 |
| Invalid and Fallacy | 1 | ,1 |
| Fallacy | 216 | 29,5 |
| Total | 731 | 100,0 |

This confusion is evident also in the findings concerning the identification of the type of an argument. In general, answers to two questions of this kind attracted low percentages of correctness (see Tables 2 & 3) (Note 5). In the case of an invalid argument, students seem to recognize something is wrong with this syllogism, but they cannot pinpoint what exactly. Alternatively, they cannot clarify the meaning of the terms ‘invalid’ and ‘logical fallacy’. The same seems to apply to the next question. Most students considered the argument ‘invalid’ even though it was valid (third in line answer with 22.3%). As expected, the second most popular answer, with a relatively small difference, was ‘logical fallacy’ which could be explained if we consider that in students’ minds these two concepts are overlapping.

Regarding the responses to the classical definition of knowledge as taught in introductory courses recorded level we see that the most popular answer (33,2%) is that everything is knowledge (see Appendix, Table 1). This indicates confusion in the mind of students as to the exact definition of the concept. Students proceed to a general conceptualization of ‘knowledge’. They seem to realize the importance of it, by identifying it with everything, but they are not able to ‘put into practice’ the

mentioned concept. Quite interesting is also the second in response rate answer that identifies knowledge with experience (14,1%). This seems again obvious, but it also shows a lack of concreteness of the concept's domain and an inability to detach oneself from its empirical/personal intake.

As far as ethics is concerned, students chose mostly (55%) its theoretical definition that is 'behaviour under a system of values' (see Appendix, Table 2) Interestingly, the second most popular answer as to 'what is ethics' is 'whatever anyone decides to be'. In this case, we see the prevalence of a subjective or empirical approach contrary to a universal definition. The third most popular answer is 'common culture' which seems the most obvious and perhaps the most convenient.

4.1 Research Question A

In light of the above, research question A does not seem to be answered in the affirmative. The majority of the students who participated in the study were neither able to choose the expected definition of argument, nor able to classify it appropriately as sound, valid, invalid or fallacy. In fact, in this kind of questions students had very low success rates, regardless of University or Faculty. Thus, philosophy students do not seem to absorb the concepts of sound, valid, invalid and fallacy as taught in the classroom.

As far as knowledge is concerned answers indicate that students relate mostly knowledge with non-philosophical (pre-theoretical) views. The most popular answer was "everything" by 33%, while the classical definition of knowledge ('justified true belief') was chosen only by 14% of the sample. In both Philosophy undergraduates (28%) and postgraduate students (31%), the classical definition of 'knowledge' had a high rate compared to that of all students, but lower than expected. Furthermore, the majority of those who had not dealt with philosophy in the past (29%) answered 'everything', while 16% 'experience' (the expert definition was chosen by 14%). This finding provides the common sense conceptualization of 'knowledge', since those who had not dealt with philosophy could express and represent common sense. If intuitions

are spontaneous judgments (see Weinberg, Nichols et al.) or ‘just what anyone would say if asked her opinion’, within the context of this study, they are expressed by the answers of this class of students.

In the case of ethics, the majority of students, that is 55%, chose the theoretical definition. This definition displayed very high rates both in Philosophy graduates and postgraduate students. Namely, 66% of graduate students chose “behaviour under a system of values” while in undergraduates the figure reached 72%. This could be explained by the fact that this definition seems closer to common sense. This is confirmed by the fact that 50% of the students who reported that they have never dealt in the past with philosophy chose the experts’ definition of ‘ethics’. (Note 6)

So, the classical definition of ‘knowledge’ as elaborated in the classroom does not coincide with its common-sense conceptualization. The opposite seems to be the case in the conceptualization of ‘ethics’

4.2 Research Question A1

On research question A1, concerning the preconditions of the transition, we first investigated the correlation between semester and rate of textbook-based answers. Results concerning ‘knowledge’ and ‘ethics’ are as follows:

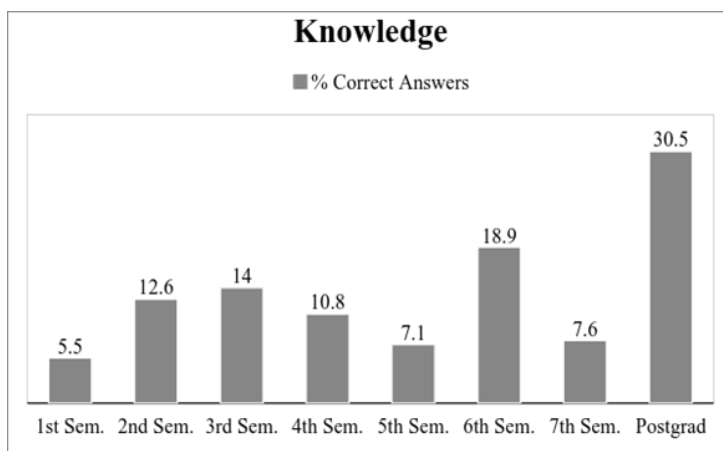


Figure 2. Percentages of textbook answers per semester

In all semesters the expected, following the taught material, answer on knowledge gathered quite low percentages. Except for Postgraduates, in all the other semesters the answer with the highest response rate was that ‘everything is knowledge’. This option gathered a very high percentage every time. As far as novices are concerned the success rate (5,5%) was expected to be low. Furthermore, a decline in expected answers is also recorded in the 4th and 5th semester and also in the 7th. Should this finding indicate a possible absence of a stimulus in the educational process that could preserve the knowledge gained in its early stages? Well, it is possible. But there might be another explanation: In non-philosophical Faculties, the optional course of Philosophy is taught mainly in higher semesters (i.e. 4th, 5th or 7th), so we have novices, not experts in higher semesters. Therefore, this deceleration may be due to the introduction of novices in higher semesters, which contradicts our main premise, i.e. the higher semester the more expertise. This possibility was investigated as follows. Since in purely Philosophical Faculties the difficulty of courses per semester is escalating, we chose to examine whether expected answers there follow a similar non-linear pattern. Analysis revealed that even students of Philosophy Faculties apply common sense conceptualizations, instead of refining them, as semesters go by. Since in these cases there are no novices in higher semesters, it could be argued that a more likely explanation seems the one mentioned above, namely the absence or loss of a stimulus within the educational process.

Regarding the concept of ethics in all semesters, the textbook answer was the most prevalent. Particularly high percentage was recorded in the 4th semester where it reached 71% as well as in postgraduates where it rose to 66%. Noteworthy is the particular high percentage (52.7%) of novices in the definition of ‘ethics’. This could be explained by the fact that ‘ethics’ as a concept is used more in everyday social interaction. Finally, there is a decline in expected answers in the 6th semester which could be explained again through the absence of a stimulus in the educational process, but it is less than that concerning the concept of ‘knowledge’.

The second precondition was course identity. For that purpose we categorized the strict philosophical undergraduate courses into 4 general categories, based on their syllabus: a) Epistemology, b) Ethics, c) History of Philosophy, and d) Introduction to Philosophy. The objective was to ascertain whether, for example, students attending Epistemology courses have made the transition from pre-instructional conception to textbook definitions more than undergraduates attending other philosophy courses. Table 4 presents the percentages of the most popular answers concerning ‘knowledge’.

Table 4. What is ‘Knowledge’?

| | Epistemology Courses | Ethics Courses | History of Philosophy Courses | Introduction to Philosophy Courses |
|--------------------------|----------------------|----------------|-------------------------------|------------------------------------|
| Experience | 9.6 | 14.4 | 19.4 | 19.2 |
| A true belief | 12.0 | 6.6 | 5.8 | 6.1 |
| A justified belief | 16.8 | 9.4 | 12.6 | 11.1 |
| A justified true belief | 22.4 | 11 | 13.6 | 12.1 |
| Impossible to be defined | 5.6 | 11 | 4.9 | 7.1 |
| Everything | 29.6 | 34.3 | 36.9 | 36.4 |

Table 5 presents the percentages of the most popular answers concerning ‘ethics’.

Table 5. What is 'Ethics'?

| | Epistemology Courses | Ethics Courses | History of Philosophy Courses | Introduction to Philosophy Courses |
|------------------------------------|----------------------|----------------|-------------------------------|------------------------------------|
| Common culture | 6.4 | 11.1 | 2.9 | 7.1 |
| Does not exist | 6.4 | 3.9 | 5.9 | 3 |
| A personal choice | 15.2 | 22.2 | 32.4 | 26.3 |
| Law and political power | 1.6 | 1.7 | 2.9 | 3 |
| Behaviour under a system of values | 62.4 | 55.6 | 44.1 | 51.5 |
| What benefits the most | 4.8 | 3.9 | 5.9 | 4 |

As far as 'knowledge' is concerned (Table 4) we see that the 'textbook definition' has been answered in a higher percentage by those who attended epistemology courses. And that was something expected. The most popular answer here, but also in all categories is "everything", although in the first category it holds the lowest percentage. In addition to the misconception of 'everything', we also have a high percentage of the misconception 'experience', especially in non-strictly epistemological courses. Now, concerning 'ethics' (Table 5), the formal definition has been more widely answered in epistemology courses than in ethics and it is the most popular answer overall. The basic misconceptions here are "a personal choice" and "common culture". One might say that in the case of 'knowledge' teaching seems to have "dismantled" to a greater extent the misconceptions of those attending epistemology courses.

For the concept of knowledge, the p-value is $>.05$ (statistically insignificant), but the adjusted standardized residuals are >2 in Epistemology courses, which shows that students there provided to a greater extent the textbook definition compared to other courses.

For the concept of Ethics, the p-value indicates a marginal statistically significant difference (.048). Based on adjusted standardized

residuals, those who attended epistemology courses chose textbook definition more than others, and those who attended history of philosophy chose the textbook definition comparatively less (see also Annex Tables 3 & 4 for a cross-tabulation analysis between courses and answers).

4.3 Research Question A2

As far as research question A2 is concerned, we made the following working assumption: the shaping of students' intuitions about the concepts in question depends on their degree of familiarity with philosophy. Table 6 presents participants' answers on this matter.

Table 6. What is your degree of familiarity with Philosophy?

| Answer | Frequency | Valid % |
|-----------|-----------|---------|
| N/A | 3 | ,4 |
| Very low | 71 | 9,7 |
| Low | 188 | 25,7 |
| Middle | 350 | 47,9 |
| High | 100 | 13,7 |
| Very high | 19 | 2,6 |
| Total | 731 | 100,0 |

Most respondents believe they are modestly familiar with philosophy. But are they? Do students' pre-educational or outside curriculum opinions weight more and persist in the shaping of their intuitions? And is their familiarity with basic philosophical concepts depended on whether they are studying Philosophy or are simply taught Philosophy during their studies? To explore these issues, we decided to divide the sample into three categories:

1. The first category includes data collected from Schools/Faculties where Philosophy courses represent a small part of the curriculum (e.g. from School of Applied Mathematical and Physical Sciences of NTUA, the Hellenic Open University and

the School of Humanities and Social Sciences in the Department of Educational Sciences and Early Childhood Education, University of Patras).

2. The second category includes data collected from schools in which Philosophy courses constitute a large part of the curriculum (e.g. the Department of Philosophy and History of Science and the Inter-University graduate program History and Philosophy of Sciences and Technology).
3. The third category includes data collected from Philosophical Faculties (Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology, University of Athens, Department of Philosophy, Education and Psychology, University of Ioannina, in Postgraduate program of Philosophy of the University of Crete and Postgraduate program of Philosophy of the University of Patras).

The above categorization rested on the assumption that the students of the third category (i.e. the students of Philosophical Faculties) would be more familiar with Philosophy than the students of the first and the second category.

Table 7: Degree of self-reported familiarity per category of students.

| Category of philosophy students | Very low degree of familiarity | Low degree of familiarity | Moderate degree of familiarity | High degree of familiarity | Very high degree of familiarity | N/A |
|---------------------------------|--------------------------------|---------------------------|--------------------------------|----------------------------|---------------------------------|-----|
| 1 st | 19% | 34% | 38% | 7% | 2% | 0 |
| 2 nd | 9% | 24% | 49% | 15% | 3% | 0 |
| 3 rd | 7% | 24% | 51% | 15% | 2% | 1% |

The categorization was further confirmed by the findings presented in Table 7. More specifically, 53% of students belonging to the first category reported low or very low degree of familiarity with philosophy, 33% of students belonging to the second category reported low or very low degree and 31% of students belonging to the third category reported low or very low degree of familiarity with philosophy.

Also, students of Philosophical Faculties stated a quite high degree (the rates of high and very high degree leapt in categories 2 and 3).

But are they indeed more familiar? The following table shows that this does not seem to be the case and in fact that on many questions the first category is doing better than the others.

Table 8: Percentage of textbook answers to philosophical questions per category of students.

| Question | 1 st Category | 2 nd Category | 3 rd Category |
|---------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| 1. 'Argument' definition | 28% | 35% | 33% |
| 2. 'Argument' type (1) | 25% | 15% | 14% |
| 3. 'Argument' type (2) | 23% | 24% | 21% |
| 4. 'Knowledge' definition | 14% | 10% | 17% |
| 5. 'Ethics' definition | 57% | 51% | 57% |
| Total A ¹ | 25% | 25% | 23% |
| Total B ² | 29% | 27% | 28% |

1. Total A is the mean score of questions concerning 'argument' (1-3).

2. Total B is the mean score of questions concerning 'argument', 'knowledge' and 'ethics' (1-5).

Specifically, Table 8 reflects the performance of philosophy students per category. Drawing from the data one can firstly conclude that compared to other concepts, students who belong to the first and second category seem to be more in accord with the course material about the concept of 'argument'. Within this conceptualization, students of the second and third category performed relatively well concerning the recognition of the typical form of 'argument', although percentages are objectively low. Overall, all answers seem equally shared. The first category of philosophy students gather both in total A and in total B the

highest percentage of expected answers. Differences between the three categories are not as big as someone would expect. Generally, the rates of answers per taught material are low except for the concept of 'ethics' which is recorded just over 50%. So, students, regardless of whether they are studying Philosophy or any other discipline that includes Philosophy in the curriculum, do absorb the concept of argument and basic philosophical concepts, such as 'knowledge' and 'ethics'.

Research question A2 concerns the role of intuitions. This particular cognitive process is very important for philosophy students/potential philosophers. Empirical findings indicate that students have not developed an intuitive ability for recognizing the truth of an established premise. Their intuitions about philosophical terms remain, in all semesters, independent of what they are taught in the class; they lack any theoretical necessity and are primarily linguistic in form. There appears to be no expert disposition guiding the conceptualization process. For example, in students' intuitional domain 'everything' seems to be the appropriate answer regarding the definition of 'knowledge'. When asked their opinion, students answer by classifying the given concepts in terms of everyday use, rather than of intellectual elaboration. Their intuitions are simply opinions, commonsensical in nature, lacking the proper degree of sophistication that a philosophical theory requires (see Lewis, 1983).

Therefore, intuitions' role seems to be that of enhancing a pre-theoretical or outside curriculum treatment of concepts. And as it seems, they do not seem to allow yet an overcome from a pre-theoretical to a theoretical background. They are not specially configured for this mission, maybe because they are not receiving the necessary feedback from the teaching process. Furthermore, as can be seen in Table 4, most respondents believe they are modestly familiar with Philosophy. Students of the second and third category declare greater familiarity with Philosophy (either moderate or high or very high degree). But the percentages of expected answers do not verify this estimate. Hence, the possibility of not only a misconception about the concepts but also a misconception on their intuitions is strengthened. (Note 7)

When students are faced with in-class 'counter-intuitive material' which aims to open up a new and previously inaccessible way of

thinking, first they need to ‘soften up’ their intuitions. The breadth and quality of this (educational) process depends on students’ prior familiarity with the subject. Namely, familiarity that is rooted in school teaching. In answering the question of whether this early exposure to philosophy favours the efficient grasp of the concepts, data analysis revealed that: 69 out of the 103 (67%) respondents who correctly answered the question of ‘what is knowledge’ have stated that they dealt with philosophy in school. Furthermore, 260 out of the 402 (66%) respondents who correctly answered the question of ‘what is ethics’ and 152 out of the 239 (64%) respondents who correctly answered the question of ‘what is philosophical argument’ have dealt with philosophy in school. In all three cases, a fairly high percentage of those who seem to grasp the corresponding concept had dealt with philosophy at school.

5. CONCLUSION

Findings indicate that a transition from common sense to theoretical understanding does not seem to be the case. So, either (a) the theoretical approach is inadequate or (b) how these basic concepts are taught is inadequate. If we accept the second explanation, then Philosophy should be taught at school because this seems to facilitate the necessary transition. Students already familiar with certain concepts maintain their theoretical definitions, whereas when they learn about them later at university it seems harder to make the necessary shift. Theoretical understanding seems to be determined by intuitions that have to be configured for this shift, through necessary feedback from previous teaching processes. That is explained by our data where almost two out of three students who identified the three formal definitions had dealt with philosophy at school. This is also important because it highlights the great contribution of teaching philosophy in schools (see P4C program).

As shown, students fail to adequately define ‘argument’ and seem to be confused about concepts that characterize it (e.g. valid, sound, etc.) For ‘knowledge’ data indicate that students cannot distinguish the concept from its everyday language use (see for example the high identification of ‘knowledge’ as ‘everything’ or ‘experience’). For

‘ethics’ one main reason why its philosophical definition concentrates higher rates compared to that of ‘knowledge’ could be that the former is closer to common sense. Thus, Ethics could be the starting point of the learning process (see conceptual change paradigm) developed by students before instruction. Successful learning, in this respect, implies the internalization of ethical theories on the issues in question. And of course, this process should be realized also in the case of ‘knowledge’ and ‘argument’. This is also implied by the ascertainment that students do not seem to distinguish between basic philosophical terms as taught in the classroom and their everyday language use. They are not sufficiently familiar with the theoretical definitions and hence with the concepts themselves.

Even though we hypothesized that for students the process of acquiring knowledge during their studies changes depending on the semester, in the end, there is no significant variation. Students’ perception of philosophical concepts does not appear to vary significantly, relative to the semester. The novice status seems to be generally addressed among students, expressing an internally inconsistent and non-theoretically coherent way of thinking. As far as the course identity is concerned, the teaching of specific courses seems to favour the transition for specific concepts. Furthermore, there is a common pattern of misconceptions (for example, in ‘ethics’ is: personal choice – common culture – what benefits the most – does not exist) found in all students regardless of the course they attend.

Eventually, this research could benefit mostly those who teach philosophy. Our findings indicate that some formal definitions are closer to common sense (e.g. ‘ethics’) and some others aren’t (e.g. ‘knowledge’). Besides, all the concepts we looked at, in addition to concepts in philosophy, are also part of everyday language. This might create difficulties in the desirable transition, if similarities are not established between everyday understanding and academic understanding. How can we adapt teaching towards this goal?

- By locating core concepts in philosophy in general, and in philosophical domains, in particular,

- By finding out what pre-instructional conceptions students have about these core concepts (our study provides some information about that),
- By using "concept maps" or even "misconception maps" to facilitate conceptual change and,
- By adapting teaching to: (a) build on pre-instructional conceptions if they are accurate and bridging the knowledge that students already have with the new knowledge professors teach, (b) challenge pre-instructional conceptions and replacing them with robust ones.

REFERENCES

- Alauddin, M. & Ashman, A. (2014). The changing academic environment and diversity in students' study philosophy, beliefs and attitudes in higher education. *Higher Education Research & Development*, 33(5), 857-870, <https://doi.org/10.1080/07294360.2014.890568>.
- Baggini, J., & Fosl, P. S. (2010). *The philosopher's toolkit: A compendium of philosophical concepts and methods* (2nd edition). UK: Wiley-Blackwell.
- Booth, J. (2006). On the mastery of philosophical concepts: Socratic discourse and the unexpected 'effect'. In J. H. F. Meyer and R. Land (Eds), *Overcoming barriers to student understanding: Threshold concepts and troublesome knowledge*, 173-181, Oxfordshire: Routledge.
- Cato, D. (1987). *Getting clearer about 'getting clearer': R. S. Peters and second-order conceptual analysis*. *Journal of Philosophy of Education*, 21, 25–36, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1987.tb00140.x>.
- Churchill, L. R. (1999). *Are we professionals? A critical look at the social role of Bioethicists*. *Daedalus*, 128, 253–274.
- DiSessa, A. A. (1988). Knowledge in pieces. In G. Forman & P. Pufall (Eds.), *Constructivism in the computer age*, 49-70, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicholl, W. S. M., Robinson, D. B., & Strachan, J. C. G. (Eds.) (1995). *Platonis opera tomus I*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (2007). Philosophical intuitions: Their target, their source, and their epistemic status. *Grazer Philosophische Studien*, 74, 1-26, https://doi.org/10.1163/9789401204651_002.

- Herzog, A. R., & Bachman, J. G. (1981). Effects of questionnaire length on response quality. *Public Opinion Quarterly*, 45, 549-559.
- Iliadi, S., Theologou, K. & Stelios, S. (2019). Are University Students Who Are Taking Philosophy Courses Familiar with the Basic Tools for Argument? *Teaching Philosophy*, 42, 3, 197-220. <https://doi.org/10.5840/teachphil2019726106>
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A defence of conceptual analysis*. Oxford: Clarendon Press.
- Koutoungos, A. (2008). *Between the moral and the rational*. Athens: Papazissis Publishers.
- Laverty, M. (2009). Learning our concepts. *Journal of Philosophy of Education*, 43, 27-41, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2010.00753.x>.
- Lewis, D. (1983). *Philosophical papers: Volume I*. New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (1694/1975). Of identity and diversity (Chapter XXVII of An essay concerning human understanding). In J. Perry (Ed.), *Personal identity*, 33-52. Berkeley: University of California Press.
- Meyer, J. H. F. & Land, R. (2003a). Threshold concepts and troublesome knowledge: linkages to ways of thinking and practising within the disciplines. In C. Rust (Ed.), *Improving student learning: Improving student learning theory and practice – Ten years on*. Oxford: OCSLD.
- Murphy, P. K. & Alexander, P. (2008). The role of knowledge, beliefs, and interest in the conceptual change process: A synthesis and meta-analysis of the research. In S. Vosniadou (Ed.), *International handbook of research on conceptual change*, 583-616. New York: Routledge.
- Prinz, J., J. (2007). Empirical philosophy and experimental philosophy. In J. Knobe, & S. Nichols (Eds.), *Experimental Philosophy*, 189-208. New York: Oxford University Press.
- Pust, J. (2019). Intuition. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>>, Retrieved: January, 8th 2020).
- Rusanen, A.M., Lappi, O., Honkela, T., & Nederström, M. (2008). Conceptual coherence in philosophy education-Visualizing initial conceptions of philosophy students with self-organizing maps. In B. C. Love, K. McRae, & V. M. Sloutsky (Eds.), *Proceedings of the 30th annual conference of the cognitive science society*, 64-70. Austin, TX: Cognitive Science Society.
- Salkind, N. (Ed.). (2007). *Encyclopedia of measurement and statistics*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

- Salzberger, R. P. (1997). *Ethics outside the limits of Philosophy: Ethical inquiry at Metropolitan State University*. *Teaching Philosophy* 20(2), 169-191, <https://doi.org/10.5840/teachphil199720220>.
- Sheppard, C. and Gilbert, J. (1991). Course design, teaching method and student epistemology. *Higher Education*, 22, 229-249, <https://doi.org/10.1007/bf00132289>.
- Vosniadou, S., & Brewer, W. F. (1992). Mental models of the Earth: A study of conceptual change in childhood. *Cognitive Psychology*, 24, 535-585, [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(92\)90018-w](https://doi.org/10.1016/0010-0285(92)90018-w).
- Weinberg, J. M., Nichols, S., & Stich, S. (2001). Normativity and epistemic intuitions. *Philosophical Topics*, 2, 429-460, <https://doi.org/10.5840/philtopics2001291/217>.
- Wortham, S. (2015). Clearing away assumptions through philosophy and research. *Studies in Philosophy and Education*, 34, 125-136, <https://doi.org/10.1007/s11217-014-9419-2>.

Notes

Note 1. This approach resembles the theory of ‘threshold concepts’. A threshold concept can be considered as akin to a portal, opening up a new and previously inaccessible way of thinking about something. It represents a transformed way of understanding, or interpreting, or viewing something without which the learner cannot progress. (Meyer and Land 2003a, p. 412). Philosophy, as a doctrine, is rife with that theoretical consideration. Any question of how best to teach philosophy is intimately related to the question of how best to facilitate students’ mastery of these concepts (Booth, 2006, p. 173). Once students have mastered a philosophical threshold concept, their viewpoint on the subject matter will be transformed. This new understanding that a learner has ‘interferes’ with her earlier outlook, and is colouring her opinions and understanding of both new and previously acquired material. For example, before grasping the concept of ‘knowledge’, a philosophy student is limited to a vague conception of its content as being either everything one believes as true or any specialization. Once she grasps that specific notion, a third position opens up, namely the idea that its contents might be all beliefs that are justifiable and true.

Note 2. To address any limitations, we attempted to enhance the diversity and representativeness of our sample, by designing the following actions: i) Questionnaires were completed at different time, day and classrooms and in different Philosophy courses, ii) Our sample involved students from all semesters, iii) Our sample included students from different universities and in any case we pursued that all institutions in which there is a Philosophy department would be included, and iv) We sought to include in our sample not only students studying Philosophy, but also students attending Philosophy courses while studying other academic subjects.

Note 3. The Human Subjects Protection Tutorial of the Institutional Review Board is available: http://www.irb.vt.edu/documents/downloadable_tutorial.pdf (Retrieved: January, 8th 2020).

Note 4. We chose not to include ‘argument’ in this analysis because its definition refers primarily to its structure, making it a more functional than theoretical concept.

Note 5. Correct answers are those that have been formulated by experts and are taught in the curriculum.

Note 6. Besides what is presented here, the questionnaire included also general and demographic questions, one of which concerned any previous engagement of students with Philosophy.

Note 7. One could ingeniously argue that this point could be used in the debate between supporters of armchair philosophy and representatives of experimental philosophy. This ascertainment is further supported by the strong likelihood that future representatives of both approaches are among respondents (for an overview of both fields see Prinz, 2007)!

Appendix

Table 1. Knowledge is (only one option):

| Answer | Frequency | Valid % |
|---|-----------|---------|
| N/A | 4 | ,5 |
| Experience | 103 | 14,1 |
| Everything | 243 | 33,2 |
| A belief | 16 | 2,2 |
| A true belief | 49 | 6,7 |
| A justified belief | 93 | 12,7 |
| Anything that can be experimentally verified | 44 | 6,0 |
| A justified true belief | 103 | 14,1 |
| Impossible to be defined | 58 | 7,9 |
| Whatever the ruling ideology defines as knowledge | 12 | 1,6 |
| What scientists decide it to be | 6 | ,8 |
| Total | 731 | 100,0 |

Table 2. Ethics is (only one option):

| Answer | Frequency | Valid % |
|-----------------------------|-----------|---------|
| N/A | 6 | ,8 |
| The religion of a community | 7 | 1,0 |
| Whatever benefits the most | 34 | 4,7 |
| Common culture | 58 | 7,9 |
| Sexual behaviour | 7 | 1,0 |
| The power of money | 2 | ,3 |
| Ethics does/do not exist | 30 | 4,1 |
| Personal choice | 165 | 22,6 |
| Law and political power | 17 | 2,3 |

| | | |
|------------------------------------|-----|-------|
| Behaviour under a system of values | 402 | 55,0 |
| The law of the fittest | 3 | ,4 |
| Total | 731 | 100,0 |

Table 3. Course * Answer Crosstabulation

| | | Students' Answer | | | |
|--------|---------|-------------------|----------|-------|--------|
| | | Other | Textbook | Total | |
| Course | Epistem | Count | 111 | 15 | 126 |
| | | Expected Count | 116.3 | 9.7 | 126.0 |
| | | % within Course | 88.1% | 11.9% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | -2.1 | 2.1 | |
| Ethics | | Count | 169 | 12 | 181 |
| | | Expected Count | 167.1 | 13.9 | 181.0 |
| | | % within Course | 93.4% | 6.6% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | .7 | -.7 | |
| HoP | | Count | 97 | 6 | 103 |
| | | Expected Count | 95.1 | 7.9 | 103.0 |
| | | % within Course | 94.2% | 5.8% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | .8 | -.8 | |
| Intro | | Count | 93 | 6 | 99 |
| | | Expected Count | 91.4 | 7.6 | 99.0 |
| | | % within Course | 93.9% | 6.1% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | .7 | -.7 | |
| Total | | Count | 470 | 39 | 509 |
| | | Expected Count | 470.0 | 39.0 | 509.0 |
| | | % within Course | 92.3% | 7.7% | 100.0% |

Chi-Square Tests

| | Value | df | Asymptotic Significance (2-sided) |
|--------------------|--------------------|----|-----------------------------------|
| Pearson Chi-Square | 4.328 ^a | 3 | .228 |
| Likelihood Ratio | 3.979 | 3 | .264 |
| N of Valid Cases | 509 | | |

a. 0 cells (0.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7.59.

Table 4. Course * Answer Crosstabulation

| | | Students' Answer | | | |
|--------|---------|-------------------|-----------|-------|--------|
| | | Other | Textbooks | Total | |
| Course | Epistem | Count | 48 | 78 | 126 |
| | | Expected Count | 58.2 | 67.8 | 126.0 |
| | | % within Course | 38.1% | 61.9% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | -2.1 | 2.1 | |
| Ethics | Count | 81 | 100 | 181 | |
| | | Expected Count | 83.6 | 97.4 | 181.0 |
| | | % within Course | 44.8% | 55.2% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | -.5 | .5 | |
| HoP | Count | 58 | 45 | 103 | |
| | | Expected Count | 47.6 | 55.4 | 103.0 |
| | | % within Course | 56.3% | 43.7% | 100.0% |
| | | Adjusted Residual | 2.3 | -2.3 | |
| Intro | Count | 48 | 51 | 99 | |
| | | Expected Count | 45.7 | 53.3 | 99.0 |
| | | % within Course | 48.5% | 51.5% | 100.0% |

| | | | | |
|-------|-------------------|-------|-------|--------|
| | Adjusted Residual | .5 | -.5 | |
| Total | Count | 235 | 274 | 509 |
| | Expected Count | 235.0 | 274.0 | 509.0 |
| | % within Course | 46.2% | 53.8% | 100.0% |

Chi-Square Tests

| | Value | df | Asymptotic Significance (2-sided) |
|--------------------|--------------------|----|-----------------------------------|
| Pearson Chi-Square | 7.927 ^a | 3 | .048 |
| Likelihood Ratio | 7.955 | 3 | .047 |
| N of Valid Cases | 509 | | |

a. 0 cells (0.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 45.71.

Copyrights

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to the journal.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>).

SPIRIDON STELIOS

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Odsek za humanističke
nauke, društvene nauke i pravo, Grčka

KOSTAS TEOLOGU

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Odsek za humanističke
nauke, društvene nauke i pravo, Grčka

SIMONI ILIADI

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Odsek za humanističke
nauke, društvene nauke i pravo, Grčka

ELENI MANOLAKAKI

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Odsek za istoriju i
filozofiju nauke, Grčka

ARGUMENT, SAZNANJE I ETIKA: RAZUMEVANJE
KLJUČNIH POJMOVA U FILOZOFIJI EMPIRIJSKOM
STUDIJOM O STUDENTIMA GRČKIH
UNIVERZITETA

Sažetak: Empirijska studija sprovedena je tako što se merio stepen do kojeg je shvatanje ključnih filozofskih pojmova (kakvi jesu „argument“, „saznanje“ i „etika“) oblikovano građom koja se predaje u učionici. Mera u kojoj se prešlo s prednastavnih koncepcija na udžbeničke formulacije istraživana je korišćenjem novog upitnika. Zaključci upućuju na to da studenti, načelno, zadržavaju svoja predteorijska shvatanja tih termina. U ovom okviru, neke formalne definicije bliže su zdravom razumu (npr. „etika“), dok neke druge no to nisu (npr. „saznanje“). Dalje, vrednovana je uloga intuicije u tom procesu, što vodi do tvrdnje da prethodni filozofski susreti izgleda da igraju presudnu ulogu u određivanju stvarnog shvatanja.

Ključne reči: prednastavne koncepcije, učenje filozofije, nastava filozofije, intuicija

Primljeno: 1.3.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 159.954 Ortega y Gasset

124.4

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.221-242>

Originalni naučni rad

OriginalScientificArticle

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

FANTAZIJA I STVARALAŠTVO U GASETOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Ortega i Gasset nema sistemski razvijenu filozofiju. Stoga se pojmovi fantazije i stvaralaštva u ovom radu interpretiraju u okvirima njegovih ontoloških istraživanja i u kontekstu njegovih refleksija o „novoj“, „mladoj“, avangardnoj umetnosti. Pokazaće se da fantazija za njega za razliku od tradicije ne predstavlja poseban „organ“ ili momenat u teoriji saznanja, nego je jedan od fundamentalnih načina na koji se čovek odnosi prema svetu. Čovek se shvata kao putnik, *homo viator*, čiji je zadatak da interpretativno uobličava sopstvenu realnost. Zahvaljujući fantaziji čovek ima interpretativan odnos prema životu, a u savremenom svetu počinje da ima i prema samim umetničkim delima. Sa druge strane, ispostavićemo njegovu kritiku pojma stvaralaštva na temelju filozofije umetnosti, i re-afirmisanje ovog pojma u kontekstu racional-vitalističke pozicije. **Ključne reči:** dehumanizacija, fantazija, interpretacija, Ortega i Gasset, mase, stvaralaštvo

ONTOLOŠKI OKVIR ISTRAŽIVANJA

Gasset je imao nekoliko perioda u svom stvaralaštvu, međutim, njegova filozofija nikada nije dobila sistemski oblik. Najčešće se njegovo delo svrstava u *racional-vitalizam*, iako do ovog koncepta on dolazi tek u zrelijem periodu stvaralaštva. Zbog toga kada pristupamo razmatranju određenih pojmova u njegovoj filozofiji treba da budemo veoma oprezni. Osnovna ideja njegove filozofije se temelji na nekim osnovnim uvidima

¹ E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

Ničeovog vitalizma i Huserlove fenomenologije. Od Ničea preuzima ideju da racionalnost treba da bude usmerena tako da služi životu, a ne da mu šteti. Tako pokazuje da je čovek pre svega biće fantazije, imaginacije, biće čiji je zadatak da oblikuje istinu svog sveta, jer mu ona nije unapred data. Mogućnosti dolaze iz života, čovek je biće koje ih uobličava i ostvaruje. Huserl, sa druge strane, pojam *fantazije* razmatra na temelju ispitivanja struktura subjektivnosti.² Razlika spram Huserlovih razmatranja pojma mogućnosti u kontekstu preispitivanja modifikabilnosti pojave³ ogleda se u preispitivanju ovog pojma ne samo u cilju iznalaženja čiste nauke subjektivnosti, već preispitivanja pojma *mogućnosti* u najširem smislu te reči. Stoga se pojam mogućnosti razmatra u kontekstu odnosa subjektivnosti i sveta u kome poslednji stupanj, redukcija, više ne može da ima pravo na ispostavljanje suštinske odlike predmeta. Gaset pokušava da misli život u procesualnosti, što znači staviti čoveka u poziciju u kome je on aktivni stvaralac svog sveta, a ne pasivni reagens na opšte ideje duha vremena. Tako, ako bi se držao fenomenološkog imperativa „od pojave ka samim stvarima“ on bi zapravo zaključio da se nikada ne dolazi do one jedne stvari, koja je u osnovi svih stvari. Upravo se iz „intimizarane“ subjektivnosti kreće ka stvarima. Za subjektivnost je primarno pitanje ne o istini same stvarnosti, već o tome kako živeti u stvarnosti *bez apsolutne istine* u vidu činjenične datosti. I na prvi pogled Gasetov projekat deluje hajdegerijanski, međutim, on pravi otklon i od njegovih ideja pokazujući da nauka o biću poput fundamentalne onologije ne može biti ostvarena. Za razliku od Hajdegera koji stavlja akcenat na ispitivanje fantazije u kontekstu kritike tradicionalne metafizike⁴, Gaset stavlja akcenat na sadašnjost bez potrebe da se razračunava sa prošlošću. Razračunavanje sa prošlim filozofijama

² Intencionalna analiza je otkrivanje aktualnosti i potencijalnosti u kojima se predmati konstituišu kao osetilna jedinstva, a svaka osetilna analiza vrši se u prelazu iz zbiljskih doživljaja u intencionalne horizonte koji su u njima unapred naznačeni. Upor.: *Kartezijanske meditacije 1*, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 26-27.

³ Husserl, Edmund. *Ideja fenomenologije*, pet predavanja, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975, str. 26.

⁴ Ovo je posebno vidljivo u delu „Kant i problem metafizike“. Upor. Hajdeger, Martin. *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.

je samo još jedan korak ka priznavanju istih, kritika stare metafizike najčešće vodi ka uspostavljanju nove, stoga on pokušava da napravi drugačiju filozofiju u čijoj osnovi neće biti ispostavljene nove strukture subjektivnosti ili mrtvi egzistencijali, već jedna dinamična konstrukcija u čijem središtu je čovek. Suštine predmeta se konstituišu u kretanju subjekta i sveta. Pojam je način da se čovek suoči sa realnošću, što znači da u svakom teorijskom stavu postoji jedna vrsta praktično-egzistencijalnog nastojanja. Ne postoji „čista nauka“ koja može biti neutralna naspram sveta života.

Gaset, slično kao i drugi fenomenolozi, razmatra pojam mogućnosti u kontekstu pojma fantazije, pokazujući da ostvarivanje mogućnosti dolazi delimično iz aktivnosti same subjektivnosti, delimično iz samog sveta. Ovaj pojam se u savremenosti razlikuje od aristotelovski shvaćenog pojma *dynamisa*. Za Gasetu najvišu istinu su imali predsokratovci, i posebno afirmiše Heraklita i Parmenida u tom kontekstu.⁵ Oni su promišljali „ogoljen život“ koji se događa u susretu čoveka i bića. U njemu celina ostaje zauvek nedostupna, što ne znači da se čovek ne nalazi *na putu njenog otkrivanja*. Život je sastavljen od razlika i promena i od cele realnosti čovek samo deo zahvata. Čovek na početku misli da „ima same stvari“, ali sve što on ima jesu ideje o njima. To znači da on nema neposredan uvid u realnost, već da se prema njoj uvek već odnosi kroz seriju slika i uverenja. Na početku čovek označava stvari i ima jednostavne ideje o svetu, međutim on je sklop uverenja i navika koje u tom svetu usvaja. Čovek postaje polako uverenja koja živi: „Mi sa uverenjima ne činimo ništa, mi jednostavno jesmo naša uverenja.“⁶ Kao što se re-definiše pojam mogućnosti tako se re-definiše i pojam stvaralaštva u najširem smislu te reči. Biti stvaralac znači biti u kretanju, biti u aktivnosti, biti u procesu.⁷ Gaset će pokazati da se pojam

⁵ Ortega y Gasset, José and Talbot, Toby. *The origin of philosophy*. North & Company, New York, 1967, p. 51.

⁶ Gasset, José y Ortega. *Ideas y creencias*. Revista de Occidente, Madrid, 1934. pp. 381-409.

⁷ „Stvaralac jednog dela na izvestan način postoji u svom aktu stvaranja, u svom delu. On voli svoje delo zato što voli svoje postojanje, i to je prirodno, jer ono što je neko kao mogućnost, to delo svojim ostvarenjem pretvara u

stvaranja izmešta u područje *intersubjektivnih relacija*. Svet umetnosti i filozofije postaje svet *konstrukcije, fantazije i mogućnosti*. Ako čovek nema neposredan uvid u realnost, onda je njegov odnos *intrepretativan*. Pojam interpretacije postaje važan kako u određivanju ostvarivanja mogućnosti pojedinačnog života, tako i u odabiru koja se tačka gledišta uzima za relevantnu u tumačenju umetničkog dela.

U Gasetovoj filozofiji je moguće, sa jedne strane, pokazati otklon od koncepta stvaralaštva iz perspektive filozofije umetnosti, dok, sa druge strane, on ovaj pojam oživljava u svojim razmatranjima o konkretnoj ljudskoj egzistenciji i pitanju smisla života u najširem smislu te reči. Istražujući logički tok istorije slikarstva on vrši dekonstrukciju pojma stvaralaštva, očuvavajući njegov smisao samo u kontekstu zajednice, onog praktičkog, dinamičkog i egzistencijalnog na temelju pojma *intersubjektivnosti*. Poreklo pojma „stvaranje“ (lat. *creatio*) je hrišćansko, i paradoksalno se pokazuje da iako se u hrišćanstvu čovek shvatao dominantno kao stvaralačko biće, da je tada filozofija umetnosti u najmanjoj meri bila samostalna i razvijena. Ideja i realnost su u ovom periodu u ambivalentnom odnosu. Bilo da je shvaćen kao *natura naturans*⁸, kao produžetak prirode čija je suštinska odlika da stvara, ili kao *slika božija*⁹ koja po ugledu na boga kreira, u različitim periodima srednjeg veka se čovekova esencija crpela iz transcendensa. Renesansa očuvava ontološki okvir hrišćanstva, uvodeći u njega „nove“ ideje i sadržaje iz antike. Time je doprinela da se hrišćanski pojam stvaralaštva „materijalizuje“, da se čovek pokaže kao konkretno stvaralačko biće. To je imalo za posledicu da se srednjovekovna formalistička metafizika otopi i zapečati u novom ruhu uspona prirodne nauke. Iako, kako Gaset

stvarnost.“ Aristotel. *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2013, str. 195.

⁸ Kod Eriugene, a kasnije i kod Spinoze, Bog se shvata kao stvaralačka aktivna priroda, a čovek kao stvorena priroda koja i sama ima mogućnost stvaranja. Upor : Eriugena, Johanes. „O podeli prirode“, u: *Od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982, str. 221.

⁹ Anselmo čoveka eksplicitno shvata kao sliku božiju. Videti: Kantarberijski, Anselmo. „Proslogion“, u: *Quid vere sit Deus*, Demetra, Zagreb, 1977, str. 155.

pokazuje, savremeni period po filozofskoj krizi dosta sliči na renesansu¹⁰, u renesansi na kraju pobeđuje racionalni princip, na osnovu koga se čovek dominantno shvata kao *homo faber*.¹¹ Tako se pojam stvaralaštva sekularizuje i nužno dovodi u vezu sa drugim oblicima egzistiranja, u kojima je proizvodnja jedan od značajnih momenata prosvetiteljske racionalizacije.

Moderna filozofija, koja nastaje kao produžena ruka dominantne racionalnosti, čoveka primarno razumeva kao *saznajno biće*. Pobjeda teorijskog uma pod načelom prirode je doprinela osiromašenju nekih pojmova koji su bili višeznačni u antici i re-interpretaciji iste u renesansi. Umetnost svoj put nastavlja u svakoj epohi, kako je Hegel to pokazao, izražavajući duh sopstvenog vremena, ali čovek se ne shvata uvek primarno kao stvaralačko biće. Tek Kant izokreće moderne formalne podele ljudske prirode i pokazuje da je čovek primarno delatni subjekt. Hegel onda pokazuje čoveka kao konkretno delatno biće, stvaralačkog subjekta.¹² Gaset će kritikovati idealizam pokazujući da ne postoji tako nešto kao što je „apsolutna ideja“ u kojoj se čovek kroz delatnost refleksivnim moćima „stapa“ i u kojoj se sve protivrečnosti razrešavaju. Svaka ideja je samo relativna i nastaje kao posledica i rezultat borbe čoveka sa svetom, borbe da se izrazi i snađe u svetu. Svaka ideja je plod čovekove stvaralačke fantazije:

„Za antičare, realnost, jestanje je bilo ‘tvar’; za moderne mislioce jestanje je značilo ‘intimiziranu subjektivnost’; a za nas, jestanje znači ‘živeti’ – što će reći intimnost ne samo sa samim sobom već i stvarima. [...] Danas kažemo da je radikalna datost moja koegzistencija sa stvarima. Ali čim to kažemo pravimo grešku jer postajemo svesni da dominira ‘koegzistencija’ kao modus odnošenja spram sveta, ta primarna realnost, koja je istovremeno unitarna i dvostruka, ta veličanstvena činjenica koja je u svojoj suštini dualizam. Jer koegzistencija znači upravo to da jedna stvar egzistira zajedno sa drugom, da jeste jedno i drugo. Estatički karakter, koji podleže

¹⁰ Gasset, José y Ortega. *En torno a Galileo, Esquema de la Crisis*, Revista de Occidente, 1976, p. 28.

¹¹ Što ćemo kasnije videti da nije slučaj sa savremenim svetom.

¹² Upor. Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *¿ Qué es el hombre?* . Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949, p. 42.

između bivanja i jestanja, ova dva stara koncepta, uvek već falsifikuje ono što želimo izraziti.¹³

Ovaj pasus koji smeru direktno na kritiku idealizma, pokazuje da kretanje nije moguće zaustaviti u apsolutnoj ideji. Da tako nešto kao što je čista ideja ili činjenica realnosti ne postoji. Ono što je primarno jeste *odnos*, koji je za čoveka samo delimično uhvatljiv. To je ontološka prizma kroz koju Gaset, kao i neki drugi savremni mislioci, ispituje između ostalog i pojam stvaranja. Ne postoji apsolutna istina koju bi čovek mogao da sazna pa da odredi spram nje kako da živi. Zbog toga je život „drama“ jer orijentir je nešto što čovek u hodu smišlja. Što se tiče usko pitanja vezanog za filozofiju umetnosti, tu se pokazuje da je čovek upravo postao delatnik na temelju principa raz-stvarivanja sveta, ne njegovog raš-čaravanja, već naprotiv njegovog sve većeg otuđivanja.

Pored kritike modernog načina mišljenja, za koje na kraju kaže da je ipak iz perspektive istorije moralo biti nužno, Gaset kritikuje i *romantizam*. Smatrajući da romantičarske ideje postaju plodne za uspon afirmativne kulture, Gaset pravi otklon od njih i blagonaklono se odnosi prema *novim umetničkim pokretima*. On izbegava tako mnogo zastupljen pojam „avangarda“ iz prostog razloga što se u tom periodu mnogi pokreti nisu dovoljno uobličili da bi dobili svoj suštinski naziv koji ne bi bio problematičan.¹⁴ On sve vreme komunicira sa idejom „nove umetnosti“¹⁵ koja donosi svežinu i „nove ideje“ fundamentalno različite od svih prethodnih perioda. Postoji tačka u kojoj se njegovo razmatranje savremene umetnosti poklapa sa njegovom filozofskom teorijom, koju nije najjednostavnije izložiti iz prostog razloga što Gaset nije sistemski, pre je esejski mislilac. Ta tačka je upravo odnos subjekta i sveta, ili bolje rečeno *intersubjektivni odnos spram sveta* koji uključuje nužno u sebe *punto de vista* onog koji posmatra određenu stvar, čija intencionalnost nužno biva uvučena u zajednički horizont konstituisanja realnosti. Gaset kritikuje kod Huserla ideju čiste nauke i mogućnost redukcije kao

¹³ Prev. autor. Videti: Gasset, José y Ortega. „¿Qué es filosofía?“, en : *Obras Completas*, Revista de Occidente, 405(1969) 8, Madrid, p. 405.

¹⁴ Poggioli, Renato. *The Theory of the Avant-garde*, Harvard University Press, Cambridge, 1968, p. 05.

¹⁵ Još: „dehumanizovane umetnosti“, „apstraktne umetnosti“, „mlade umetnosti“.

metodološkog oblika kojim se saznaju konačne suštine stvari. Ipak, on od njega preuzima koncept intersubjektivnosti u okviru ideje intermonadologijskog poretka sveta.¹⁶ Nije reč, dakle, o modernom Lajbnicovom konceptu monadologije, već o tome da se subjektivizam kroz intersubjektivnost prevaziđe. Monade su upravo te gore pomenute „intimizirane subjektivnosti“ koje se nalaze u konstantnom odnosu sa stvarima i među sobom. Termin monada izražava dvostrukost onoga što Gaset u svojim esejima negde direktno, negde indirektno zaključuje:

1. U savremenoj umetnosti je akcenat na percepciji, važan je *punto de vista* samog umetnika, ali i posmatrača koji biva uvučen u proces interpretacije dela. Tako je pojam fantazije ključan za savremeni svet jer je on posrednik u novim intersubjektivnim konstruktima istine.
2. U savremenom svetu čovek je kreator i stvaralac sopstvenog sveta samo uslovno jer njegova delatnost nužno zavisi od stepena percepcije i komunikacije sa opštim idejama, te „stapanja“ ili otklona u odnosu na njih.

Stoga je i sam rad strukturalno podeljen na dva dela. Prvi, koji pokušava izraziti Gasetov odnos prema savremenoj umetnosti u kojoj se rekonstruiše tradicionalni pojam fantazije i stvaralaštva. I drugi, koji onda daje ontološki okvir Gasetove teorije kroz razmatranje pojma stvaralaštva u najširem smislu ključnih dela njegove filozofije.

UMETNOST I STVARALAŠTVO

Gaset možda među prvim autorima reflektuje nove umetničke pokrete koji niču početkom dvadesetog veka. On ne pokušava da zasnuje estetiku kao čistu naučnu disciplinu iz prostog razloga što generalno u svojim spisima pravi otkon od takve vrste naučnosti smatrajući da je ona

¹⁶ Huserl pokazuje da se smisao ljudske zajednice kreira u uzajamnom postojanju, u sa-postojanju sa drugima i da zajednici u transcendentalnoj konkretnosti odgovara adekvatna, otvorena zajednica monada, transcendentalna intersubjektivnost. Videti: Huserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije 1*, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975., str. 142.

posledica modernog načina mišljenja koje se nastoji preneti na sve sfere realnosti. Za njega nauka u najširem smislu predstavlja *interpretaciju činjenica*¹⁷ koje nije moguće svesti na jednu jedinu stvar (*res*) kako su to pobornici novovekovnog racionalizma i empirizma mislili. Pojam interpretacije se usvaja ne samo u strogo naučnom smislu. Valja pokazati da i sam život, i umetnička dela koja sada njega uzimaju za svoj vodeći „princip“ podležu *interpretaciji*. Još, interpretacija zavisi od percepcije, pa se tako pokazuje da je za umetnika koji stvara važno koji ugao posmatranja bira da izrazi određenu stvar. Stvarnost postaje praktična i normativna, kako za samog umetnika, tako i za posmatrača. To znači da tačka gledišta umetnika, a naknadno, i interpretatora postaje proizvoljna.¹⁸

Dok je modernost imala poverenja u sistemski način mišljenja očvrstnut neophodnom metodologijom, savremeni mislioci se nalaze na jednom uzdrmanom tlu: „Modernost je samopouzdana, ona duboko veruje u istinu vlastitog razvoja u vremenu [...] Njoj nasuprot, savremenost je sva u znaku nervoze, slabosti i nespokojstva.“¹⁹ Kriza nauke nije samo kriza pozitivne nauke, već je ona u savremenom svetu zahvatila sve sfere duha. Kriza je promena u kojoj čovek ne može da se snađe. On ne može više da kreira vlastiti horizont kada stvari koje se dešavaju oko njega prevazilaze potpuno mogućnost da ih reflektuje i uobliči u celovit sistem.²⁰ Upravo se to događa u savremenosti. Kriza je vidljiva u mnogim teorijskim područjima, a u praktičnom svetu je eskalirala i sukobima svetskih razmera. Šta to znači za samo stvaralaštvo? U razmatranju problema krize i perspektive umetnosti treba imati u vidu dva sloja tumačenja: prvi se odnosi na način na koji umetnici stvaraju, a drugi na način na koji mase percipiraju tj. reaguju na nova umetnička dela.

Umetnost dvadesetog veka nije jednostavno označiti upravo zbog toga što ona ne predstavlja jedan školski uobličen sistem, već se sastoji iz

¹⁷ Gasset, Jose y Ortega. *En torno a Galileo, Esquema de la Crisis*, p. 4.

¹⁸ Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, LITTERIS, Zagreb, 2007, str. 25.

¹⁹ Prole, Dragan. *Pojave odsutnog*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad-Sremski Karlovci, 2016., str. 8.

²⁰ Gasset, Jose y Ortega. *En torno a Galileo, Esquema de la Crisis*, p. 33.

mnoštva različitih pokreta, koji, svaki za sebe, ima neku svoju unutrašnju dinamiku. Ipak, postoji nešto što je zajedničko tim novim umetničkim pokretima a to je *kritički* i *afirmativan* odnos prema realnosti koji se u tim delima često i simultano pojavljuje.²¹ Doći do istine vlastitog vremena ne znači prihvatiti sve što se događa u sadašnjosti kao najbolju moguću verziju realnosti. Naprotiv. Umetnost čija je primarna uloga težnja ka istini²², treba da ima ulogu i da raskrije neistinosti vlastitog vremena. Avangarda je u tom kontekstu možda pokazala i najveću svoju snagu. Iako se ona u literaturi optužuje da je usmerena protiv toga da se sadašnjost shvati u kontinuiranom odnosu spram prošlog, možda je bolje tvrditi da je ona usmerena protiv lažnog i ideloškog predstavljanja prošlog. Ona možda ne želi više da bude samo deo određenog duha vremena, već da izrazi osnovne momente života kao ono što je zajedničko svim duhovnim formama kroz istoriju. Ukratko, ona nije a-istorijski nastrojena, već želi dekonstruisati pogrešne predstave o istoriji.²³ Ako je sadržina koju ona nastoji izraziti jedinstvo univerzalnih životnih vrednosti, koje su u savremenosti očigledno u krizi, onda ona to mora učiniti tako da se postavi u antagonizmu spram duha vlastitog vremena. Taj antagonizam je samo naizgledan, jer se pokazuje da je njen suštinski cilj i dalje da dođe do više istine. U tom kontekstu Gasetova priča o dehumanizaciji umetnosti bi valjalo da bude shvaćena pozitivno.²⁴ Kako uopšte shvatiti taj proces?

Hegel je u svojoj kritici Kantove estetike pokazao da ideal prirodno lepog mora da se povuče i ustupi mesto artificalnom jer je to sfera apsolutnih duhovnih istina. Gaset, sa druge strane, želi da pokaže da je o ljudskim vrednostima moguće govoriti i ironično kroz proces dehumanizovanja umetnosti. „Novi stil“, kako ga on naziva, ima neke od

²¹ Poggioli, Renato. *The Theory of the Avant-garde*, p.24.

²² Sve druge uloge moraju imati sekundarni značaj, kao što je terapijska, zabavna i utilitaristička upotreba umetnosti, kako je još Hegel pokazao. Upor.: Rajković, Marica. „Kraj umetnosti kao početak estetike“, u: *Estetika i obrazovanje*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2011., str. 21.

²³ Habermas, Jürgen. „Modernity – An Incomplete Project“, in : Foster, H. *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*, Bay Press, Washington, 1983, p. 5.

²⁴ Poggioli, Renato. *The Theory of the Avant-garde*, p.175.

sledećih karakteristika: dehumanizira umetnost, izbegava žive oblike, sve nastoji predstaviti kroz jedno delo, umetnost shvata kao igru koja je svet zatvoren u sebe, ironija se koristi kao sredstvo, umetnici nastoje izbeći laž vlastitog vremena, i na samome kraju mladi ljudi je moraju moći shvatiti bez povezivanja sa transcendensom.²⁵ Ono što je zajedničko filozofiji i avangardi u ovom kontekstu je upravo pokušaj da se manjkavosti stvarnosti povezuje sa modernim načinom mišljenja koje je u svojoj srži antropocentrično i evropocentrično. U filozofiji²⁶ još uvek postoji pokušaj „očuvavanja“ nekih pozitivno-naučnih ideala, međutim, umetnost je definitivno što u jedinstvu, što u razlici spram romantizma napravila otklon od fundamentalnih modernih ideala. Dehumanizacija ne znači anti-humanizam, već praksu izbegavanja da se ono ljudsko predstavlja na platnu i u delima. Čovek ne uzima sebe više kao predmet sopstvenog sveta, bar ne u literarnom smislu. Oblici koje ona predstavlja su manje ili više jasni, ali se ne vidi nužno na prvi pogled njihova povezanost sa duhom sopstvenog vremena. Deluje kao da umetnik ide protiv čoveka, protiv živih oblika, protiv stvarnosti.²⁷

Gaset pokazuje tako da stvaralačka fantazija nije neki mrtvi organ kojim se čovek služi, nego njegova osnovna sposobnost da očuva svoju vitalnost. Drugim rečima, fantazija pomaže čoveku onda kada više ne može da prihvati zatečenu stvarnost, već je prinuđen da „ide protiv date realnosti“. Umetnik nema više zadatak da naslika stvar u jedinstvu sa drugim stvarima, čoveka u jedinstvu sa dugim ljudima, koegzistenciju stvari i ljudi, već upravo je njegov zadatak da kroz umetničko delo komunicira sa drugima predstavljajući ono što je *njegov aspekt realnosti* koji referiše na određen događaj. To znači da realnost, ili duh vremena, nije izbačen iz umetničkih dela, već da je forma njegovog izražavanja postala drugačija. Ona nije direktna slika realnosti čak i kada referiše na realan događaj. Tako na primer, ako pogledamo čuvenu Pikasovu *Gerniku*, na osnovu istorijskog konteksta nam je veoma jasno šta i kako ona izražava, način i stil izražavanja umetnika su postavljeni tako da budu otvoreni prema posmatraču, koji naknadno treba da doživi i

²⁵ Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, str. 25.

²⁶ Kao kod Huserla na primer.

²⁷ Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, str. 35.

komunicira sa delom. Vreme, prostor i oblici figura su definitivno drugačije predstavljeni u odnosu na tradiciju, međutim, upravo u toj drugačijosti treba da se izraze *univerzalne životne vrednosti* koje u samom događaju nisu prisutne. Naprotiv, događaj se predstavlja u kontrastu spram njih, i tako se laž vlastitog vremena raskriva kroz ono što bi bila univerzalna životna istina. U tom kontekstu ne možemo nazvati savremenu umetnost „lažnom“ kada je njena uloga upravo da kroz dela raskrije lažne predstave vlastitog vremena. Ipak te „univerzalne vrednosti“ nisu u samim objektima već u subjektu. Zbog toga je važan subjekat kao stvaralac samo uslovno, jer on nema više zadatak da predstavi neposrednu sirovu materijalnu građu, već se tačka njegovog gledišta uvlači u proces predstavljanja realnosti. Zbog toga u razumevanju umetničkih dela u savremenosti nije presudno shvatiti proces stvaralaštva umetnika već tačku gledišta samog umetnika, sa jedne strane, i način na koji se delo onda percipira, sa druge.

O TAČKI GLEDIŠTA U UMETNOSTIMA

U ovom delu rada dolazimo do ključnog i najtežeg problema u Gasetovom shvatanju umetnosti a to je odnos savremene umetnosti (i filozofije) prema istoriji. Hegelova najava „kraja umetnosti“, koja se povezuje sa najavom kraja filozofije, u literaturi se interpretira na različite načine.²⁸ Iako pravi otklon od idealizma, Gaset pokazuje nužnost veze filozofije i likovne umetnosti u istoriji. On ide i korak dalje od Hegela, želeći da pokaže da filozofija i likovna umetnost imaju i u savremenosti zajedničku tačku, a to je *način predstavljanja same stvarnosti*. One i dalje imaju isti sadržaj, ali to više nije apsolutna ideja, jer ne može da bude, već je istina shvaćena kao *intersubjektivna konstrukcija*. Ta intersubjektivna konstrukcija ima svoje utemeljenje u životnim vrednostima koje prevazilaze područje ljudskog saznanja, stoga ne predstavljaju nikakvu stvar iz koje je spinozistički moguće dedukovati svet već samo donkihotovski postavljenu težnju čoveka da ih postigne.

²⁸ Kao što se u prethodnom pasusu i nastojalo pokazati. Upor. Rajković, Marica. „Umetnost i duh vremena“, u: *Kriza umetnosti i nove umetničke prakse*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2014., str. 247.

Fantazija tako postavlja ideale kojima teži, a koje nije moguće pronaći u zatečenoj realnosti.

Gasetovo čuveno delo „O tački gledišta u umetnostima“ pokazuje kako je umetnost prešla put od predstavljanja „neposredne“ stvarnosti do predstavljanja stvarnosti kroz sopstveni *punto de vista umetnika*. To više nije apstraktna umetnost već je intimizirana umetnost. To nije ono najneposrednije subjektu, to je ono najudaljenije od njega.²⁹ Na samom početku ovog teksta vidi se da se u savremenoj recepciji istorija više ne hvata kao sistem već kao realnost koja teče kao reka koju umetnik-filozof nastoji zamrznuti.³⁰ On pokazuje kako je došlo do progresivne de-realizacije sveta u istoriji filozofije, koja se dogodila tako što se tačka gledišta umetnika pomerala od stvari ka samom umetniku. Posmatraču istorije likovne umetnosti deluje da se menja način na koji se tela predstavljaju, ali se suštinski menja tačka gledišta onoga koji predstavlja delo. I dok je ta tačka u modernoj filozofiji vezana za same stvari koje se shvataju kao komadi, krupna tela, često dvodimenzionalni prikazana, u savremenosti se više ne slikaju tela već način na koji se ona percipiraju. Subjektivna tačka gledišta biva uvučena u način predstavljanja realnosti, te time želi da se pokaže ono što je Huserl već nagovestio, a to je da objektivnost *i ne postoji bez subjekta*. Realnosti se ne oduzima samo njena esencijalnost, nego se mešaju suštinske i akcidentalne odlike³¹, te se time i određivanje i definisanje egzistencije dovodi u pitanje u tradicionalnom metafizičkom smislu.

Druga bitna stvar koju Gaset nagoveštava je da je do progresivne de-realizacije sveta došlo ne samo u umetnosti već i u filozofiji i da se to događalo simultano kroz epohe: „Vodeći zakon velikih slikovnih varijacija je uznemiravajuće jednostavan. Prvo su se slikale stvari; kasnije senzacije i na samom kraju ideje. To znači da je pažnja umetnika počela da se upravlja prema realnosti; kasnije prema subjektivnosti i na kraju

²⁹ Prole, Dragan. „Redukcija u fenomenologiji i slikarstvu“ u: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 41(2016)2. str. 75.

³⁰ Gasset, José y Ortega. *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, 1929., p. 129.

³¹ Za razliku od modernosti koja je insistirala na razlici između tzv. „primarnih“ i „sekundarnih“ kvaliteta predmeta koja je osnova za promišljanje supstancijalizovane realnosti.

prema intersubjektivnosti.³² Po Gasetu, posledica pomeranja tačke gledišta je ukidanje transcendensa i potpuno subjektiviranje sveta, koje je i na samom kraju od interiorizacije prešlo u eksteriorizaciju u intersubjektivnim konstrukcijama: „Filozofu ovo još više zaokuplja pažnju, i umesto da je usmeri na subjektivnost kao takvu, on je preusmerava sa ono što se do sada zvalo „sadržaj svesti“, na intersubjektivnost. Ono što naše ideje ideiraju, što naše mišljenje misli, ne odgovara više ničemu realnom, ali ne znači zbog toga da je ono puko subjektivno.“³³ Iako pokazuje da je došlo do de-realizacije u modernom smislu, on pravi otklon od ideje da „puka subjektivnost“ može biti kriterijum za istinu. U tom kontekstu ovaj tekst može da se tumači iz perspektive huserlovskog srednjeg perioda u kome je on razvio ideju inter-subjektivnosti u kontekstu transcendentalne filozofije.

Za razliku od Huserla, Gaset – iako usvaja ideju intersubjektivnosti – potpuno dovodi u pitanje mogućnost da se stvarnost promišlja u celini. On govori o tome kako realnost predstavlja prelamanje horizonata, od pojedinačnih do opštih realnosti. Drugim rečima, Gaset pokazuje da *postoji realnosti onoliko koliko postoji subjektivnosti i intersubjektivnih značenjskih relacija kojima se zahvata svet*. Savremeni svet je *Lajbnicova monadologija bez Boga*. Ne postoji ona jedna monada koja je u stanju sve da percipira i sve da drži u jedinstvu. Sve što postoji je mnoštvo interpretacija realnosti od kojih je svaka manje ili više bliska „duhu vremena“. U tom kontekstu „puka subjektivnost“ je najdalje od istine jer je ona u interakciji sa drugima samo kao puki mimetičar realnosti. Tako može da se razlikuje subjektivnost koja „jasnije percipira“ realnost od one koja živi uronjena u sliku sveta koja joj se servira iz laži sadašnjeg vremena. Gaset daje i zanimljiv lajbnicovski primer:³⁴ ako zamislimo da je svet piramidalnog karaktera, i da je najviša tačka piramide svevideća tačka gledišta (Bog), onda sve druge perspektive nastaju niže od ove tačke. Još, čovek kao monada nikada ne može biti ta, apsolutna tačka. Sve što postoji na „nižim ontološkim stupnjevima“ jeste „niži stepen percepcije“ koji se prelama sa drugim

³² Prev. i podv. autor. Isto, str. 126.

³³ Podv. autor. Isto, str. 148.

³⁴ Ortega y Gasset, José and Talbot, Toby. *The origin of philosophy*. p. 51.

monadama i tako tvori sopstvenu istinu. Ipak, najviši stupanj iz perspektive ograničene monade nije imanje jedinstva svega, nego mogućnost sebe-zahvatanja, apercipcije u tom procesu. On paradoksalno pokazuje da je najprimitivnija subjektivnost ona koja nikada nije sebe mislila, sebe stvorila i slobodno odlučila, dakle ona koja nije stvorila sopstvenu individualnost, sopstveni identitet.³⁵ On primitivizam vezuje za „lošu opštost“ i verovanje u imanje apsolutne istine³⁶. U tom kontekstu pravi pomalo ničeansku razliku između *čoveka stvaraoča* i *čoveka stada*, mase. Ta razlika je vidljiva u načinu odnošenja prema umetničkim delima, ali i kao jedna kulturna pojava, način samog života pojedinca.

MASE I MASOVNA UMETNOST

„Masovnost“ savremenog sveta valja razlikovati od prethodnog poimanja tog pojma. Nije reč više samo o grupama ljudi koji žive na istoj teritoriji i dele neke slične ideje, kulturološke okvire i način života. *Differentia specifica* u odnosu na prethodne epohe nije jedan već nekoliko faktora koji odeluju savremenost od prethodnih etapa. Za početak, *globalizacija* koja predstavlja proces povezivanja i umrežavanja na globalnom planu. Razobručenje kultura se dešava spontano pod sudarima različitih dominantnih obrazaca življenja. Na to je naravno uticalo razviće *tehničkog sveta* na čijoj platformi mogu sve brže da se prenose informacije. Industrijalizacija, laki prenos ljudske radne snage, ili ekonomskim rečnikom „ljudskih resursa“ doprineo je takođe sve većoj mobilnosti i pokretljivosti radnika. Razviće *masovnih medija* koje je doprinelo prenosu informacija i u pozitivnom i u negativnom kontekstu.

³⁵ Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo, Esquema de la Crisis*, p. 38.

³⁶ Posao filozofa je da gradi principe u promenljivoj realnosti. Dakle, nije rešenje prepustiti se nihilizmu, već izgraditi svet na temelju sadašnjosti: „Filozofija je oformljavanje kretanja koje vodi do izlaska iz sumnje. Bez toga nema filozofije. Zbog toga se ne gradi na čuđenju nad stvarima koje su date u njenom neopsrednom ambijentu i svetu. Zbog toga filozofija nema primarno direktan odnos prema svetu, već se vraća određenim idejama i ‘modusima mišljenja’ koji su dati u ‘preegzistenciji’“. Gasset, José y Ortega and Takeru Sugiyama. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Revista de occidente, 1979, p.137.

Uspón nauke, racionalizacija, operabilnost, itd. samo su neki od osnovnih obeležja savremenog sveta.

Gaset u kontekstu tog sveta razmatra *fenomen masa* koje pate od nedostatka fantazije. Po njemu mase je najteže objasniti filozofski, zato što je skoro nemoguće napraviti ontološki okvir u koji bi se one smestile.³⁷ Mase odlikuje nemogućnost da samo-inicijativno donose odluke, stvaraju, odlučuju. One žive i rade stihijski, pod plimama i oseckama trenutnih dešavanja. Čovek mase nije čovek stvaralac, već mimetičar koji ne ulaže napore da osmisli život, već samo podržava ono što je trenutno usvojeno kao vladajući sistem vrednosti. Tako je čovek mase, dok može da ostvari svoje interese, stihijski prepušten sadašnjosti, a u trenucima kada to više ne može podleže nasilnim pokušajima da sprovede sopstvene namere. Njegov pogled na svet je „uzak“, što znači da i odluke koje donosi nemaju suštinski u vidu širi značaj za zajednicu nego samo ostvarenje sopstvenih banalnih namera.³⁸ Sa druge strane, postoji čovek elite, kojeg valja shvatiti šire od ekonomske kategorije. To je čovek koji je primarno stvaralački nastrojen u pokušajima da osmisli za početak vlastiti život, a onda po potrebi i život zajednice u kojoj se nalazi. Ono što Gaset paradoksalno pokazuje to je da je čovek primordijalno svakako stvaralac. Nastavljajući filozofsku tradiciju egzistencijalizma, koja pokazuje da egzistencija prethodi esenciji, treba da se pokaže da čovekov zadatak nije više primarno saznavno-metafizički već kreativno-stvaralački: čovek je stvaralac sopstvenog života, bilo da je originalni novelista ili plagijator.³⁹

Mase odlikuje nemogućnost da stvore, kreiraju, projektuju vlastiti svet unapred, zbog toga ne mogu pravilno ni da odgovore na krizu kada ona nastupi.⁴⁰ Ako se posmatra odnos masa prema umetnosti savremeno društvo se takođe razlikuje od prethodnih perioda. Umetnost se „uvlači“ u

³⁷ Prev. i podv. autor. Gasset, José y Ortega. *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe. 1964, p.12.

³⁸ Detaljnije o tome: Krznar, Tomislav. „Čovjek mase ili o ulozi filozofije u obrazovanju; Uvidi Ortege y Gasseta.“ *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 35 (2016) 4, str. 648.

³⁹ Gasset, José y Ortega. *Historia como sistema*. Espasa-Calpe, 1971, p.14.

⁴⁰ Zbog toga se u političkom smislu u kriznim periodima priklanjaju fundamentalizmu.

šire krugove i deluje da ona postaje dostupna svima. Svako ima osećaj da može da tumači umetnost, i još, kako je to Vorhol najavio, svako dobija priliku da bude bar na kratko vreme i sam slavni stvaralac. Moderni zahtev da svako treba da ima hrabrosti da se služi sopstvenim razumom menja se imperativom da svako treba da se služi sopstvenom fantazijom. I onda se postavlja pitanje koja tačka treba da bude tačka razlike između vrednih umetničkih dela i onoga što je umetnost kao posledica masovne proizvodnje? Nije li umetnost uvek već u nekoj tački bila podložna reprodukciji, kopiranju? Nije li već Platon pokazao da je njena suština u osnovi mimetičkog karaktera, dok originalnost predstavlja područje rezervisano za nauku i filozofiju? Može li da se kaže da je savremena monadološka kultura mimetička kultura? Adorno pravi razliku između avangardne i masovne umetnosti, te pokazuje da se čini da savremena umetnost može da se podeli upravo na ta dva pola.⁴¹ Gaset bi se u potpunosti složio sa ovom podelom, te pokazao kako se „nova“ avangardna umetnost upravo razlikuje od onoga što je produkt masovne proizvodnje. Za početak pogledajmo šta bi to uopšte bila masovna umetnost i koje su njene karakteristike.

Masovnu umetnost odlikuje nekoliko karakteristika. Njena primarna odlika je da je dostupna masama. Dostupnost se postiže zahvaljujući novim načinima reproduktivnosti i kopiranja sadržaja. Sam sadržaj u masovnoj proizvodnji nema veći značaj jer ne predstavlja svakako originalno umetničko delo, već najčešće kopiju istog. Razlika masovne umetnosti od prethodnih perioda je što ona biva dizajnirana tako da bude konzumirana od strane velikog broja ljudi. Njena primarna uloga nije dosezanje istine ili komunikacija sa opštim idejama vlastitog vremena, već, naprotiv, njena svrha je zabava. Još jedno njeno bitno svojstvo je to što ona biva dostavljena ljudima posredstvom masovnih medija.⁴² Čak i „najveća dela istorije umetnosti“ bivaju dostupna muzejima koji takođe postaju masovne institucije. O njoj može da se govori na temelju ideje *reproduktivnosti* kao što to radi Valter

⁴¹ Adorno, Teodor. *The culture industry*, Selected essays on mass culture, Routledge, London-New York, 1991, p. 74.

⁴² Carroll, Noël. „The Ontology of Mass Art“ in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 55 (1977) 2, p. 188. URL: <https://www.jstor.org/stable/431263>

Benjamin. Umetnička dela su uvek bila podložna kopiranju, međutim, tehnička reprodukcija ipak predstavlja novost u celom tom procesu.⁴³ Grci su takođe reprodukovali umetnička dela, ali manualno, livenjem i štampanjem, dok savremeni tehnički svet donosi višestruko brži i efikasniji način reprodukcije koji čini da umetnost postaje sve više dostupna masama. Da bi bila autentična, umetnost bi ipak morala da komunicira sa opštim idejama – bile one shvaćene kroz običajnost, mitologiju, politiku. Masovna umetnost se zasniva na *mimesisu* čiji cilj nije ostvarivanje inovativnog novuma, već upravo kopiranje i podražavanje već postojećih sadržaja. Mimesis, ukratko, nema intepretativnu moć.⁴⁴ Zbog toga je ta vrsta umetnosti primamljiva većinskom čoveku mase čiji stil života predstavlja „idenje linijom manjeg otpora“ i čija je primarna uloga da upotpuni slobodno vreme na što bezbolniji način. Čovek mase je „tehnički čovek“, kako to Gaset pokazuje, i njegove akcije nikada nisu direktne.⁴⁵ Kod čoveka mase je najtragičnije to što on ima potenciju za preobražaj koja ostaje neiskorištena usred vlastite ne-brige za sopstvenu egzistenciju.

Za razliku od masovne umetnosti, avangardna umetnost je izrazito ne-popularna. Ona nikada nije bila privlačna većem broju ljudi upravo zbog načina i forme u kojoj se pojavljuje. Dehumanizovana osobina je čini otuđenom i nezanimljivom većem broju ljudi jer je za njeno razumevanje i udublivanje potreban napor. Da bi se umetničko delo pravilno interpretiralo, potrebna je posmatračka distanca, nešto slično kantovskom bezinteresnom posmatraču. Gaset pokazuje da je masovna umetnost takođe vrlo popularna jer ne smera na interpretaciju od strane pojedinca, već samo na afekciju i emotivni nadražaj. Pogrešno se pretpostavlja da je uloga tumača umetničkog dela da se identifikuje sa likovima u filmu, pozornici, platnu: „Ali umetničko delo je umetničko samo dotle dok se ne uzima kao nešto zbiljsko.“⁴⁶ U objašnjenju uloge

⁴³ Benjamin, Walter. *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media*. Harvard University Press, London, 2008., p.21.

⁴⁴ Benjamin, Andrew. *Art, mimesis and the avant-garde: aspects of a philosophy of difference*. Routledge, London, 2005., p. 18.

⁴⁵ Gasset, José y Ortega. *La rebelión de las masas*, p.30.

⁴⁶ Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, str. 20.

tumača dela Gaset naizgleda poistovećuje ljubitelja umetnosti sa stvaraoцем. Da bi neko pretendovao uopšte da bude interpretator dela mora imati u vidu sve moguće različite perspektive koje se tu mogu pojaviti. Na postoji tako nešto kao što je neutralna tačka gledišta, ali se čovek približava interpretaciji imajući u vidu mnogoznačnost perspektiva koje se pojavljuju u delu kao i u životu. To znači da kada umetnik želi da predstavi neku ličnost, ili nešto, nije važno samo to šta on jednoznačno predstavlja, nego treba uzeti u obzir i tačku gledišta samog umetnika. Ta tačka biva naknadno uvučena u proces interpretacije.

Kako se pokazuje, način na koji su avangardna dela stvarana i predstavljena čini ovaj pokret izrazito nepristupačnim za tumačenje. Ona je estetski i moralno izazovna, te potpuno nedostupna onima koji nemaju bar neku vrstu pred-znanja koje je neophodno za njihovo pravilno tumačenje i razumevanje.⁴⁷ Gaset smatra da je avangarda radikalno drugačija od svih drugih istorijskih škola i pokreta. Zbog toga je razlikuje i spram romantizma.⁴⁸ Romantičarske ideje se lako uvlače u masovnu i popularnu umetnost, jer njihova osnova nije istorijski prikovana. Romantizam kao takav nije problematičan, već upravo potencija da se neke od njegovih osnovnih ideja učine popularnim masama. Ta potencija dolazi iz činjenice da neke od tih ideja smeraju na komunikaciju sa „osećanjima“, pa umesto da ljudi uživaju u delu uživaju u sopstvenom narcisoidnom odnosu: u svojoj emociju koju delo izaziva.⁴⁹ Ne slažu se naravno svi autori sa ovom Gasetovom konstatacijom. Pokazuje se da romantizam i avangarda imaju čak mnogo više sličnosti nego što je to moguće na prvi pogled videti.⁵⁰ Osnovna je razlika u njihovoj (ne)popularnosti u savremenom dobu, ali ne sme se zaboraviti da

⁴⁷ Carroll, Noël. „The Ontology of Mass Art“ in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, p. 190.

⁴⁸ „U tom duhu, zaboravlja se da umetnost nije izlovan fenomen, već da je deo mnogo šireg socijalnog konteksta. Prema Bürger-u Aufhebung umetnosti u doba renesanse je ‘lažan’ zato što ideal ne može biti dostignut u ‘buržoaskom društvu’, uprkos ‘pathos-u istorijske progresivnosti’ koje ono nosi sa sobom.“ u: Doorman, Maarten. „From Romanticism to the Avant-Garde“, in: *Art in Progress*. Amsterdam University Press. (2003), p. 55 URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46mz0k>.

⁴⁹ Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, str. 45.

⁵⁰ Poggioli, Renato. *The Theory of the Avant-garde*, p. 50.

romantizam u umetnosti u svoje vreme takođe nije bio dostupan svima, a da avangarda što više vreme odmiče postaje primamljiva masama.

ČOVEK JE *HOMO VIATOR*, SVET NEMA POČETAK NI KRAJ

Paradoksalno se pokazuje da iako se kod Gasete čovek shvata primarno kao stvaralačko biće, u kontekstu umetnosti ovaj pojam više nije dominantan. Čovek sve što ima od sveta jesu on i njegove okolnosti.⁵¹ Zbog toga je njegov primarni zadatak da oblikuje sopstveni život u skladu sa horizontom onoga što zahvata. Čovek više nije shvaćen kao *homo faber*, što bi bio moderni redukovani smisao pojma stvaralaštva, već se shvata kao *putnik*. Ideja čoveka putnika je takođe stara hrišćanska ideja. Možda može da se kaže da Hajdeger čoveka shvata slično, kao biće koje je *bačeno* u svet. Gaset ovu ideju preobražava u novom maniru savremene krize filozofije i umetnosti. Iako njegove ideje podsećaju na ničeanski shvaćen nihilizam, Gaset smatra da evropsku tradiciju i istoriju ne treba kritikovati, već pokazati odakle upravo postoji potreba da se filozofski i umetnički misli i da se traži *bivstvo svih bića*. Ta potreba je najdublja životna potreba čoveka da se orijentiše u svetu koji je za njega nepoznanica u svojoj celini. Biti na putu znači tražiti uvek iznova iz novih okolnosti novu istinu, novu filozofiju, novu umetnost. To ne znači ukinuti duhovne oblike mišljenja. Gaset smatra da čak i istorija podleže *intrepretaciji*.⁵² Interpretacija znači da postoji nešto zajedničko monadama koje egzistiraju, a to je svet života i iskustvo na koje se odnose (*circumstancia*). Međutim, sam horizont se uvek iznova kreira, ili hegelovski rečeno, duh vremena nije nešto što unapred može biti zadato. On se iz sadašnje tačke reflektuje. On se u procesu života stvara. Za Gasetu ne bismo mogli da kažemo da je nihilista, jer čak i kada bi prihvatio ničeansku tezu „bog je mrtav“, on bi rekao da novog boga valja stvoriti, da je to zadatak umetnika i filozofa. Razlika spram dugih perioda je svakako to što sada u proces stvaranja čovek ugrađuje i sebe kao stvaraoca, kao biće potencijalnosti i mogućnosti. U tehničkom svetu

⁵¹ Čovek je jedino biće koje može od okolnosti da stvori priliku. Upor: Marcel, Gabriel. *Homo viator*, Henry Regener Company, Chicago, 1951, p. 23.

⁵² Gasset, José y Ortega, *Sobre el punto de vista en las artes.*, p. 129.

deluje da je u procesu reproduktivnosti pojam mogućnosti i stvaranja u najširem smislu zanemaren. Ali ipak u zaključku valja reći da čovek nikada neće prestati sebe da reflektuje i da stvara, čak ni onda kada više sebe ne shvata primarno kao stvaraoca: „Neka onda čovek kaže kada će doći taj dan kada će poslednji put zabrujati sirena na fabrici rada, kada će naučni tehnikum reći da je sve završeno, da je poslednja smena, da je ‘sve’ poznato, i kada će čovek na fabrici viknuti – dosta, rad je završen, sve je istraženo. Ja sam na vrhu svetova, odnosno, ja sam upio svetove, ovladao sam svim savršenstvima, ‘ja sam Bog’“.⁵³

LITERATURA

- Adorno, Teodor. *The culture industry*, Selected Essays on Mass Culture, Routledge, London-New York, 1991.
- Aristotel. *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novı Sad, 2013.
- Benjamin, Andrew. *Art, mimesis and the avant-garde: aspects of a philosophy of difference*. Routledge, London, 2005.
- Benjamin, Walter. *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media*. Harvard University Press, London, 2008.
- Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *¿ Qué es el hombre?.* Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949.
- Carroll, Noël. „The Ontology of Mass Art“ in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 55 (1977) 2, pp. 187-199. URL: <https://www.jstor.org/stable/431263>
- Doorman, Maarten. „From Romanticism to the Avant-Garde“, in: *Art in Progress*, Amsterdam University Press. 2003, pp. 45-59. URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46mz0k>.
- Eriugena, Johan. „O podeli prirode“, u: *Od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982.
- Gaset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, LITTERIS, Zagreb, god. 2007.
- Gasset, José y Ortega. *En torno a Galileo, Esquema de la Crisis*, Revista de Occidente, 1976.
- Gasset, José y Ortega. *Historia como sistema*. Espasa-Calpe, 1971.

⁵³ Maljević, Kazimir Severinovič. *Bog nije zbačen*. Zadruga praksa, Pula, 2015, str. 34.

- Gasset, José y Ortega. *Ideas y creencias*. Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- Gasset, José y Ortega. „¿Qué es filosofía?“, en: *Obras Completas*, Revista de Occidente, 405(1969)8, Madrid.
- Gasset, José y Ortega, and Takeru Sugiyama. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Revista de Occidente, 1979.
- Gasset, José y Ortega. *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, 1929., p. 129-148.
- Gasset, José y Ortega and Talbot, Toby. *The origin of philosophy*. New York: North & Company, 1967.
- Habermas, Jürgen. „Modernity – An Incomplete Project“, in: Foster, H. *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*, Bay Press, Washington, 1983.
- Heidegger, Martin. *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.
- Husserl, Edmund. *Ideja fenomenologije*, pet predavanja, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975.
- Huserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije 1*, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975., str. 142.
- Kantarberijski, Anselmo. „Proslogion“, u: *Quid vere sit Deus*, Demetra, Zagreb, 1977, str. 155.
- Krznar, Tomislav. „Čovjek mase ili o ulozi filozofije u obrazovanju; Uvidi Ortege y Gasseta.“ u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 35 (2016) 4, str. 645-656.
- Maljevič, Kazimir Severinovič. *Bog nije zbačen*. Zadruga praksa, Pula, 2015.
- Poggioli, Renato. *The Theory of the Avant-garde*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- Prole, Dragan. *Pojave odsutnog*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad-Sremski Karlovci, 2016.
- Prole, Dragan. „Redukcija u fenomenologiji i slikarstvu“ u: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 41(2016)2, str. 67-77.
- Rajković, Marica. „Kraj umetnosti kao početak estetike“, u: *Estetika i obrazovanje*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2011., str. 15-35.
- Rajković, Marica. „Umetnost i duh vremena“, u: *Kriza umetnosti i nove umetničke prakse*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2014, 239-261.

TANJA TODORVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PHANTASY AND CREATIVITY IN PHILOSOPHY OF ORTEGA Y GASSET

Abstract: Ortega y Gasset's philosophical inheritance is not systemically conceived. Therefore, the notions of fantasy and creativity in this paper are interpreted in the framework of his ontological research and in the context of his reflections on the "new", "young", avant-garde art. It shall be shown that his concept of fantasy is not understood in a traditional way, as a special "organ" or a moment in the epistemological scheme, but as one of the fundamental ways in which man relates to the world. Man is understood as a *homo viator* whose task is to interpret his own reality. Having a phantasy, man is being able to set an interpretive attitude towards life, and in the contemporary world he also has this attitude towards works of art themselves. On the other hand, we shall set off his critique of the notion of creativity based on the philosophy of art, and show the reaffirmation of this notion in the context of the rational-vitalist position.

Keywords: dehumanization, fantasy, interpretation, Ortega y Gasset, masses, creativity

Primljeno: 22.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 364.2:37

141.22

1 Schopenhauer A.

1 Nietzsche F.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.243-265>

Pregledni rad

Overview Article

IVICA KELAM¹, LUKA RAŠIĆ²

University of Josip Juraj Strossmayer in Osijek, Faculty of
Education, Croatia

THE INFLUENCE OF SCHOPENHAUER'S AND NIETZSCHE'S PHILOSOPHICAL THOUGHTS ON THE PHILOSOPHY OF EDUCATION AND EDUCATIONAL PESSIMISM

Abstract: This paper gives a particular overview of reflections on education by two renowned philosophers of West European culture, Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. What links their philosophy of education is the inclination towards the more complete shaping of a man. Nietzsche is a great supporter of Schopenhauer's understanding of philosophy as a philosophy of life. However, while Schopenhauer remained imprisoned in the world of pessimism, Nietzsche overcame the pessimistic view of the world with the image of a creative artist who consistently sets his life in motion, while enjoying his art of living. The thing they have in common is extreme individualism – the understanding of philosophy as the liberation of inner life. Arthur Schopenhauer perceived a man as a being of will that succumbs to laws of nature and the lower levels of humanity – will and passion. Friedrich Nietzsche saw a man as a being of will for power, emphasizing the power of the urgent and irrational one. Schopenhauer gave the pessimistic view of a man who is under the power of an unquenchable lust for life, whereas Nietzsche gave a nihilistic view of the world, in which he advocated demolishing and putting an end to the old values. In Nietzsche's

¹ Author's e-mail address: kelamivica@gmail.com

² Author's e-mail address: luka.rasic.031@gmail.com

opinion, a nihilist is someone who sees everything as pointless and futile. Arthur Schopenhauer had a significant influence, not only on Friedrich Nietzsche but also on some other great men of his time, who mostly did not support his philosophy in its entirety. Understanding the world in Schopenhauer's way came to life at the end of the 19th century and later, primarily because of Friedrich Nietzsche. This was an era in which social sciences finally began to develop separately, but at the same time complement each other. Due to this interaction, it was possible for Schopenhauer, and through him also for Nietzsche, to have such a significant influence on the European spiritual life.

Keywords: philosophy, education, education pessimism, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche

INTRODUCTION

In order for a person to satisfy his basic existential needs (biological, physical, psychological, social, spiritual, etc.), he must be enabled to be educated so that he can develop all his abilities and potentials, above all intellectual and moral abilities. The issue of education is as old as our Western culture. Throughout history, many philosophers have dealt with this issue because it is of the utmost importance to both the individual and society. Arthur Schopenhauer, known as the “philosopher of pessimism”, is one of the most influential figures in philosophy when talking about the phenomenon of human education. Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche share the same philosophical thought, at least as far as Nietzsche's initial work is concerned, which is imbued with the constant pessimism and meaninglessness of human existence. Later, Nietzsche distanced himself from Schopenhauer's philosophical doctrine but was constantly in various ways in dialogue with his predecessor. Their philosophy was ahead of the time in which they lived. With their original views, they have opened up some important topics that are still debated today. The paper consists of two parts. In the first part, we will briefly introduce the main philosophical thoughts of Arthur Schopenhauer's philosophy and their influence on Friedrich Nietzsche. In the second part, we will highlight some crucial determinants of the philosophy of education and point out

the contemporary efforts and opportunities in education with particular emphasis on the problem of educational pessimism

A BRIEF REVIEW OF SOME OF SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHICAL THOUGHTS

The German philosopher Arthur Schopenhauer (1788-1860) is considered the founder of metaphysical pessimism. He was a philosopher who hated the world, despised people, and denied the will to live. Due to his hypersensitive nature, he often came into conflict with people, so he preferred to live alone. Socially maladapted, Schopenhauer led a solitary life, devoting himself to the study of Greek and Roman classics, but also to Indian philosophy, for which he retained an interest until the end of his life.

He is the author of the book *The World as Will and Representation*, which has become his most famous and significant work – a philosophical classic. In this work, he outlined his philosophy. As the basis of his philosophy, he laid down the subjective-idealistic thesis of the world as subjective human ideas.

For Schopenhauer, “metaphysical pessimism in the sense that he portrays it as a consequence of the nature of metaphysical will. Whatever it is, we must view the phenomenal reality in the black light of how we perceive it. We can also do something to ease this suffering, but we cannot change the basic character of the world or human life. If, for example, the war were to end, if all the aspirations were satisfied, then there would be a state of unbearable boredom that would give birth again to conflict. In any case, the overcoming of suffering and evil in the world has its last root in the nature of things per se.”³

Furthermore, Batovanja claims that “Schopenhauer is a specialist in the darker sides of human existence. The world is hell and life is suffering. Pessimism is the only proper perspective on the world and

³ Udruga za promicanje filozofije Filozofija.org, *Arthur Schopenhauer (1788. – 1860.)*, https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_1_pdf/Schopenhauer-final.pdf, accessed 10. february 2020.

life.”⁴ For Schopenhauer, only one metaphenomenal reality or thing per se is possible, and that is the will. Will represents the urge to live. All living and inanimate nature represent the struggle and the urge to survive. Will is a metaphysical category and as a matter in itself, is unprovable. We cannot recognize her, but we recognize her by her appearance – man. Therefore, Sunajko claims, “life, which is the will to live, causes suffering in the individual because he has to endure his entire character of will throughout his life. Only a posteriori, by experience, does a man realize to his amazement that he is not free, but that he is subordinate to necessity, that – despite all his thoughts and thoughts – he does not change his actions, and that he has to endure, throughout his life, the character that he incites and so on role assumed play till the end. Schopenhauer calls the submission of the character of the will pessimistic.”⁵ The essential line of metaphysical will is an enduring aspiration. She can never be completely satisfied. Aspiration, as an expression of need, is a form of pain. When we achieve some aspiration, we feel boredom. So a man's life is just a shift of pain and boredom. That is why this world, as the objectification of a metaphysical supra-individual will, is, according to Schopenhauer, the worst of all possible worlds, and necessary experience of suffering marks life under the dictates of that will. Therefore “the only thing that can kill the will that always manifests itself in time and space is cognition, and it comes so that the awareness of other objects is so potent that the consciousness of ourselves that we are always equated with will disappear. Therefore, a change is needed in the subject, which by cognition, is detached from its own will, which means that it does not perceive the world of things by spatio-temporal appearance but by intuitive ripening. Only then is the moment of the superiority of the intellect over the will.”⁶

Schopenhauer says in his philosophy that the world has a moral meaning. The will to live is manifested in egoism, self-affirmation,

⁴ Vesna Batovanja, „Škola filozofa“, *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku*, vol. 8, no. 1(14), 2014., pp. 144.

⁵ Goran Sunajko, „Genij nasuprot talentu – umjetnost nasuprot esteticu: bit Schopenhauerove estetike“, *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku*, vol. 11, no. 21, 2017., pp. 63.

⁶ Ibid. pp. 65.

hatred, and conflict, which is the source of evil and cruelty. That is why morality, if at all possible, must involve the annulment of the will to live. If a man is an objectification of that will, that annulment becomes self-abasement and asceticism. For Schopenhauer, suicide is not a moral act because it is a hidden pursuit of life for him. "Suicide kills an appearance (a particular individual), but the will persists, in species and gender. He thus does not abandon the will to live, but only to live."⁷ Therefore, Schopenhauer concludes that "a suicide man wants a life and is dissatisfied only with the conditions under which he is given."⁸

Numerous philosophers and writers have found inspiration in Schopenhauer's philosophy of extreme pessimism. Schopenhauer significantly influenced the development of modern aesthetics as well as the general artistic trends of the 20th century. Arthur Schopenhauer considered himself a radical pessimist because he emphasized the illusory nature of human happiness and the inevitability of suffering. Schopenhauer sees this world as the worst possible. According to him, if the world were only a little worse, he could not exist at all. That is why he finds solace and oblivion for human suffering and horrors in art. In this context, Frelih writes, "by giving art the healing power of overcoming the entire suffering of human existence, but also the power to respond specifically to life's questions and, therefore, to contain primordial wisdom, Schopenhauer has struck the foundations of the aesthetics we know today."⁹

For the first time, Schopenhauer distinguishes aesthetics as a distinct philosophical branch and even places it at the very center of philosophical inquiry.

Furthermore, Frelih emphasizes Schopenhauer's role in changing the understanding of art and argues that "the second half of the 19th century changed the view and understanding of art by European intellectuals. Until then, art was seen as a certain aesthetic addition to life

⁷ Ibid pp. 64

⁸ Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Paul Deussen (ed.), München 1911., pp. 471.

⁹ Jasenka Frelih, „Utjecaj Arthura Schopenhauera na književnost i umjetnost“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, vol. XI, no. 1, 2013., pp. 59.

and as entertainment for the sake of beauty. Schopenhauer, through his reflection on art, has made art now viewed as a way of life. Schopenhauer believed that art was a kind of cognition that made it possible to grasp the inner nature of things, as opposed to modern science, which allowed us to grasp obvious things, most often misunderstood and rejected.”¹⁰ Schopenhauer was the first philosopher to give healing power to art, and he associates the artist with the genius most often misunderstood and rejected.

Schopenhauer's relation between aesthetics as a subject and art as an object of study of aesthetics is distinguished by the difference of talent conditioned by space and time from the genius that transcends space and time. Schopenhauer says talent transcends the workability of the average, but not their power of understanding, while genius transcends both. Furthermore, Sunajko states, “he defines Genius Schopenhauer as one in whom there is a higher power of intellect than will (...) Genius rests on ideas, while talent rests on the sensory objection of the reflection of the world, which is always reflected as the appearance of will in time and space (...) The advantage of talent lies in its exceptional skill and pervasiveness of discursive rather than perceptual cognition (...) Genius adorns the perceptual perception of the world as a phenomenon, as a fantasy, and his thinking is manifested in images (...) Therefore, the difference between genius and talent lies in the distance from the will most of all in genius (...) Genius is his imagery, poems, and thoughts the goal, while talent is a means. Talents adhere to contemporaries and are ready to serve their needs and moods.

For this reason, they most often live in good conditions, while the position of genius is often unfortunate. Genius mostly lives alone. He sacrifices his personal well-being for an objective goal (...) The work of a genius is for all time, it is timeless (...) Recognition gives him only posterity, while talents live and die with their time (...) Talent is part of this world, and he is just better than others. Genius, though part of this world, finds itself in a world that is yet to come. It is, therefore, immeasurable and incomparable because the existing world measures do

¹⁰ Ibid, pp. 68.

not apply to it.”¹¹ The genius is not an innate characteristic. As with talent, the only predisposition is innate. Genius develops throughout life through tireless work on itself and in a specific area of interest. A genius is obsessed with the eternal pursuit of perfection.

By its very nature, genius does not crave attention and popularity. He realized his ingenuity and did not need any confirmation from her. Social status is not what determines him, nor will he ever be more important to him than his pursuit of perfection.

SCHOPENHAUER'S INFLUENCE ON NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche (1844-1900), who, at the age of 21, became acquainted with Schopenhauer's work, was sharply drawn to his thoughts. Schopenhauer's position on the relation of will and mind had a significant influence on Nietzsche. According to Schopenhauer, the primary is not the mind, intelligence, spirit, but instincts, desires, and passions. “The basis of the psychic is the will to live. Mind, intellect and spirit spring from this will. He described the relation of will and intellect with a metaphor: the will is the master of the house, and the intellect is its servant and slave.”¹²

For Nietzsche, the world is just a will for power and nothing else. It is just an application of Schopenhauer's stance on the will to exist or to live. For Nietzsche, the basis of life is manifested in instinct, which in turn is power. He perceives power as the intrinsic quality of the individual. Nietzsche is particularly delighted with Schopenhauer's uncompromising search for truth. In order to find the key to reality, according to Schopenhauer, we must look within ourselves, since it is precisely in the inner consciousness or in the inner perception – a kind of self-observation – that the path to the truth lies. In Nietzsche's world, society and the individual are opposed. Against modern society, Nietzsche felt contempt because it imposes false imperatives of happiness, not internal ones. Nietzsche states: “As long as anyone desires

¹¹ G. Sunajko, *Genij nasuprot talentu – umjetnost nasuprot estetici: bit Schopenhauerove estetike*, pp. 70-73.

¹² V. Batovanja, *Škola filozofa*, pp. 145.

life as he desires happiness, he has not yet raised his eyes above the horizon of the animal, for he only desires more consciously what the animal seeks through blind impulse. But that is what we all do for the greater part of our lives: usually we fail to emerge out of animality, we ourselves are the animals whose suffering seems to be senseless.”¹³

Schopenhauer's pessimism was a source of inspiration for Friedrich Nietzsche. In the essay *Schopenhauer as Educator*, Nietzsche describes his relation to Schopenhauer's philosophy and presents the spiritual crisis of 19th-century civil society, highlighting the difference between philosophy as a theory and the philosophy of life. Encouraged by the attitude of the then society towards the sciences, Nietzsche questions whether life should be governed by science, or whether science should govern daily life. At the end of the 19th century and the turn of the 20th century, knowledge and science dominated, and empirical sciences cannot offer answers to these questions. It is evident that the situation has not changed today, and even today empirical sciences are being put on the pedestal, the STEM revolution in schools and society is required, and Nietzsche offers philosophy in response.¹⁴

According to Nietzsche, therefore, only philosophy remains, but not that taught by university professors because it is rigorously conducted by the university, but only by free thinkers who are entirely free from both the onslaught of intellectual uplift and the onslaught of social norms. In this ideal of philosophers, Nietzsche saw the creator of new values, who must be critical, but more than that: he must be a destroyer in order to be a creator, stating: “Let the philosophers grow untended, deny them all prospect of place and position within the bourgeois professions, cease to entice them with salaries, more, persecute them, show them disfavour you will behold miracles! The poor seeming philosophers will flee apart and seek a roof wherever they can find it; one will become a parson, another a schoolmaster, a third will creep into the shelter of an editorial

¹³ Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997., pp. 157-158.

¹⁴ Ivica Kelam, Jasmina Sagadin Vučić, „The Applicability of the Socrates Method of Education in Education Today“, *Pannoniana*, Vol. 3, No 1-2, 2019. pp. 137-167.

job on a newspaper, a fourth will write instruction manuals for girls' high schools, the most sensible of them will take up the plough and the vainest will go to court. Suddenly it will all be empty, everyone will have flown the nest: for it is easy to get rid of bad philosophers, one only has to cease rewarding them. And that is in any event more advisable than for the state publicly to patronize any philosophy, whichever it may be."¹⁵ Nietzsche sees the true philosopher as a creator and a hero, and philosophy as the only asylum that no tyranny of the world can reach.

In the essay *Schopenhauer as Educator*, Nietzsche very critically values contemporary German culture and the state. Most of it is fiercely contested in the education and science system. Nietzsche believes that the desire for knowledge depends on the desire for power. The meaning of knowledge is not in grasping the absolute truth, but in managing it.

Nietzsche further states: "If, however, a man should arise who really gave the impression of intending to apply the seal of truth to all things, including the body of the state, then the state would, since it affirms its own existence before all else, be justified in expelling such a man and treating him as an enemy: just as it expels and treats as an enemy a religion which sets itself above the state and desires to be its judge. So if anyone is to tolerate being a philosopher in the employ of the state, he will also have to tolerate being regarded as having abandoned any attempt to pursue truth into all its hideouts. At the very least he is obliged, so long as he is the recipient of favours and offices, to recognize something as being higher than truth, namely the state. And not merely the state but at the same time everything the state considers necessary for its wellbeing: a certain form of religion, for example, or of social order, or of army regulations – a *noli me tangere* is inscribed upon everything of this sort. Can a university philosopher ever have realized to the full the whole gamut of duties and limitations imposed upon him? I do not know; if he has done so and has nonetheless remained an official of the state he has been a bad friend of truth; if he has never done so – well, I would say he would still be no friend of truth."¹⁶

¹⁵ F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, pp. 190.

¹⁶ *Ibid.* pp. 185.

Nietzsche sharpens his stance and says: “the state never has any use for truth as such, but only for truth which is useful to it, more precisely for anything whatever useful to it whether it be truth, half-truth or error. A union of state and philosophy can therefore make sense only if philosophy can promise to be unconditionally useful to the state, that is to say, to set usefulness to the state higher than truth. It would of course be splendid for the state if it also had truth in its pay and service; but the state itself well knows that it is part of the essence of truth that it never accepts pay or stands in anyone's service. Thus what the state has is only false 'truth', a person in a mask; and unfortunately this cannot do for it what it so much desires genuine truth to do: validate and sanctify it.”¹⁷ In the society in which he lived, Nietzsche noticed a tendency toward a faster and more pragmatic education. Especially, the goals of education were reduced to the benefit and the highest possible monetary gain. In this context, Nietzsche claims: “however loudly the state may proclaim its service to culture, it furthers culture in order to further itself and cannot conceive of a goal higher than its own welfare and continued existence. What the money-makers really want when they ceaselessly demand instruction and education is in the last resort precisely money. When those who require form ascribe to themselves the actual labour on behalf of culture and opine, for instance, that all art belongs to them and must stand in the service of their requirements, what is quite clear is that by affirming culture they are merely affirming themselves: that they too are therefore still involved in a misunderstanding.”¹⁸

Nietzsche emphasizes the need for a new type of cultural-focused institution, noting that the highest values are devalued. For him, the highest values are the good, the true, the beautiful, and the sacred, which gives meaning to human existence. Given the deep depression caused by the modern existence of devoid of value, Nietzsche saw the immediate task of setting new values. Removing the “real” world can encourage the creation of new values and give new meaning to existence.

Nietzsche despises civil servants, all those who subordinate culture to institutions, hates the selfishness of entrepreneurs and the

¹⁷ Ibid. pp. 190-191.

¹⁸ Ibid. pp. 174.

egoism of the state. He believes in a culture that will be created only by creative philosophers and artists, who will complete nature and not bury that same culture in the name of society. According to Nietzsche, only selected individuals can take on this task: "here I have arrived at an answer to the question whether it is possible to pursue the great ideal of the Schopenhauerean man by means of a practical activity. One thing above all is certain: these new duties are not the duties of a solitary; on the contrary, they set one in the midst of a mighty community held together, not by external forms and regulations, but by a fundamental idea. It is the fundamental idea of culture, insofar as it sets for each one of us but one task: to promote the production of the philosopher the artist and the saint within us and without us and thereby to work at the perfecting of nature. For, as nature needs the philosopher, so does it need the artist, for the achievement of a metaphysical goal, that of its own self-enlightenment, so that it may at last behold as a clear and finished picture that which it could see only obscurely in the agitation of its evolution for the end, that is to say, of self-knowledge."¹⁹ For Nietzsche, the artist is the same as for Schopenhauer, that is, a lone individual, rejected from the world simply because he is different and sees the world more thoroughly than other people. A typical example of such an artist for Nietzsche is precisely Schopenhauer about which he writes the following: „the artist creates his work according to the will of nature for the good of other men: that is indisputable; nonetheless he knows that none of these other men will ever love and understand his work as he loves and understands it. Thus this greater degree of love and understanding is, given the ineptitude of nature, required for the production of a smaller degree; the greater and nobler is employed as a means of producing the lesser and ignoble.”²⁰

The philosophy of education is closely related to the philosophy of politics. The state is one of the main factors when it comes to designing and realizing education. Nietzsche's philosophy of education emerges in response to state constraints and control over the university's activities and the state's aspiration to determine the cultural and

¹⁹ Ibid. pp. 160.

²⁰ Ibid. pp. 178.

educational priorities that the university should act upon. Nietzsche describes the current situation of his time as follows: “the sciences, pursued without any restraint and in a spirit of the blindest *laissez faire*, are shattering and dissolving all firmly held belief; the educated classes and states are being swept along by a hugely contemptible money economy. The world has never been more worldly, never poorer in love and goodness. The educated classes are no longer lighthouses or refuges in the midst of this turmoil of secularization; they themselves grow daily more restless, thoughtless and loveless. Everything, contemporary art and science included, serves the coming barbarism. The cultured man has degenerated to the greatest enemy of culture, for he wants lyingly to deny the existence of the universal sickness and thus obstructs the physicians.”²¹ There are rare times when a 21st-century man can admit to himself that he is “his own man”. The modern man is afraid to think, mostly because of fear of condemnation of other people. The situation was similar at the time of Nietzsche, where the man was primarily afraid of responsibility, which might have been imposed on him if he expressed his position. The institutions taught in Nietzsche's time, and still is today, that you must obey to the state, and not to yourself, as Nietzsche insisted when he wrote: „but what is it that constrains the individual to fear his neighbour, to think and act like a member of a herd, and to have no joy in himself? Modesty, perhaps, in a few rare cases. With the great majority it is indolence, inertia, in short that tendency to laziness of which the traveller spoke. He is right: men are even lazier than they are timid, and fear most of all the inconveniences with which unconditional honesty and nakedness would burden them. (...) When the great thinker despises mankind, he despises its laziness: for it is on account of their laziness that men seem like factory products, things of no consequence and unworthy to be associated with or instructed. The man who does not wish to belong to the mass needs only to cease taking himself easily; let him follow his conscience, which calls to him: 'Be your self! All you are now doing, thinking, desiring, is not you yourself'.”²²

²¹ Ibid. pp. 148-149.

²² Ibid. pp. 127.

It seems as if one deliberately lags behind in their education process. Judging by Nietzsche, man has built institutions that compel him to abandon his true mission in life, and works artfully to maintain the institutions. Institutions have tarnished man's thought and honesty. Therefore, man is called to seek a suitable educator who, through his philosophy of life – which defies the limitations of tradition, society and time – will teach him to truly think, speak and write because: “your true educators and formative teachers reveal to you that the true, original meaning and basic stuff of your nature is something completely incapable of being educated or formed and is in any case something difficult of access, bound and paralysed; your educators can be only your liberators.”²³ That is the secret of any education according to Nietzsche. Because what is learning, if not one type of liberation of man. According to Nietzsche, we are not worthy of expressing our opinions or views because they are scrambled. That is why we must follow Arthur Schopenhauer's views, which are only correct. It is Nietzsche who elevates him as a true educator as opposed to university professors of philosophy “the extent that they make philosophy itself ludicrous.”²⁴

Nietzsche sharpens his stance with the words: “the only critique of a philosophy that is possible and that proves something, namely trying to see whether one can live in accordance with it, has never been taught at universities: all that has ever been taught is a critique of words by means of other words. And now imagine a youthful head, not very experienced in living, in which fifty systems in the form of words and fifty critiques of them are preserved side-by-side and intermingled – what a desert, what a return to barbarism, what a mockery of an education in philosophy! But of course it is admittedly no such thing; it is a training in passing philosophical examinations, the usual outcome of which is well known to be that the youth to be tested – tested all too severely, alas! – admits to himself with a sigh of relief: 'Thank God I am no philosopher, but a Christian and a citizen of my country!'”²⁵

²³ Ibid. pp. 129.

²⁴ Ibid. pp. 190.

²⁵ Ibid. pp. 187.

Nietzsche admires Schopenhauer, who, instead of social comfort, accepted isolation as the only oasis of freedom. He introduces him as a revivalist of German culture and German university philosophy. He had just selected Schopenhauer as the supreme educator so that his ideas and attitudes would bring man back to philosophy because he had strayed from it.

In this regard, Nietzsche says of Schopenhauer: “experience unfortunately teaches us better – or rather, worse: it tells us that nothing stands so much in the way of the production and propagation of the great philosopher by nature as does the bad philosopher who works for the state. A painful fact, is it not? recognizably the same as that to which Schopenhauer first directed attention in his celebrated treatise on university philosophy. I shall return to it later: for one has to compel men to take it seriously, that is to say to let it inspire them to action, and I consider every word behind which there does not stand such a challenge to action to have been written in vain; and it is in any event a good thing again to demonstrate the truth of Schopenhauer's always valid propositions, and to do so by direct reference to our closest contemporaries, since a well-disposed man might think that since he launched his accusations everything has taken a turn for the better in Germany. Even on this point, minor though it is, his work is not yet done.”²⁶ We can conclude that Nietzsche's basic idea of education is contained in the view that one should fully develop one's intellectual and creative abilities, rather than form them externally according to a predetermined model. The correct development of education requires independence from state control.

A FEW THOUGHTS ON THE PHILOSOPHY OF EDUCATION TODAY

Philosophy of education is an interdisciplinary pedagogical and philosophical field that considers the concept of man as an object of education, the meaning, and purpose of education, the relation between culture and education, the educational ideal, educational values, etc.

²⁶ Ibid. pp. 184.

The goal of the philosophy of education is the complete realization of the person, placing a particular emphasis on intellectual and moral upbringing. Aleksandra Golubović states: "in the philosophy of education, we are talking about two types of abilities that a person needs to develop and perfect, which are innate and acquired. The philosophy of education deals with the latter kind, that is, the possibility of forming certain character traits. In this sense, the activity and process of education refer to the acquisition of those abilities or character traits that are desirable for the educator (whether it is attempted to be perfected by the parent, professor, or the educator himself)."²⁷ Golubović further points out: "education is the ultimate goal of the educational process. The fulfillment of this goal signifies that the man has fully realized himself (that he has developed and perfected all his potentials and become a fully grown person).

Moreover, this can only be achieved if he is raised in the first place to be a person (i.e., an individual), and only then he or she is a member of society or a member of a particular state (...) In a sense, it can be said that the goal of education is a permanent opportunity for development."²⁸

Philosophy of education is not dealt with solely by philosophers. Different experts (philosophers, pedagogues, psychologists, etc.) have different approaches to educational activity. Some experts believe that educational action is almost undesirable because it would be a direct encroachment on a person's character, and the question is who has the right to interfere. In any case, they will all agree on the fact that the philosophy of education is a discipline that questions the essence of education, and education is an activity that develops man's powers.

Since we live in a society where new knowledge is being discovered day by day, education is mainly focused on their research and evaluation. Therefore, in education today, the emphasis is mainly placed on the development and improvement of intellectual abilities, and the educational component is somewhat neglected, as Golubović also testifies

²⁷ Aleksandra Golubović, „Filozofija odgoja“, *Riječki teološki časopis*, vol. 36, no. 2, 2010., pp. 614.

²⁸ *Ibid.* pp. 621.

when he says: „there is often a view that it is not the task of the school to educate or to exert an educational influence on, for example, students because education is everyone should bring from home.”²⁹

The goal of education is the comprehensiveness of the various educational functions. If the educator educates only for the purpose of intellectual education and neglects all other education (moral, physical, etc.), then this activity cannot be called education. Both the educator and the student participate in education, and during the educational activity, a special relationship develops between them. Education is determined by what the teacher gives and what the student is capable of spontaneously accepting. Contemporary thinking about education says that education is only possible as two-way communication between educators and students, which will meet their basic human needs, this means that education in its essence is always self-education and that it opens new possibilities not only for the teacher but also for his students. Namely, the educator indirectly creates the conditions for his development, since both the teacher and the student grow together in the educational process.

Education is the duty and obligation of adults: parents, educators, the state, the church, and the elderly in general. In this regard, Bezić claims: “in order for the family, school, professional, social and religious upbringing to bear fruit, all forms of upbringing must work in harmony. Otherwise, not only will there be no success, but there can be severe conflicts and even an educational disaster.”³⁰ Further, Resić states: “When a young human being comes into the world it is so weak and helpless that without the care and care of adults it would not be possible to sustain itself in life, nor to acquire the characteristics that characterize a human being as a social and moral being. With the concern and care of adults to develop the young man, we encounter in various forms since the creation of man and humankind. In this constant striving for the realization of consistently pedagogical objectives encountered the difficulties, and to observe that the same means and methods of educational activity did not give the same results, as encouraged

²⁹ Ibid. pp. 612.

³⁰ Živan Bezić, »Je li odgoj potreban?«, *Crkva u svijetu: teološki časopis*, vol. 23, no. 1, 1988., pp. 24.

educators to reflect on educational activities, however, posed the question what is the power of education and what are the boundaries of education?"³¹

Education is both a need and a natural right of every individual, which means that it is the duty and obligation of society to provide that education. The concern and care of adults for the development of a young man provide for specific material and emotional assumptions that are essential for the child's physical and psychological development, as well as the preconditions for early childhood education. Adults must guide the child, but gradually – as he grows up and can understand – we release the need to always be with him, to help him, because he must become independent in order to become an active member of a particular society. Care and concern, as well as many years of encouragement and help in education, are the basis of every human development. Education is neither all-powerful nor powerless, and it has its limits and possibilities. Assuming that inheritance and unfavorable social circumstances do not impose more significant restrictions, education has great potential in building a human personality and in shaping a person. There are generally three ways of viewing education today, and each one looks at education in a specific way: educational optimism – education is omnipotent, without boundaries and the risk of failure, educational pessimism – does not give any importance to education, considering that everything is predetermined and educational realism – trying to find a middle ground between the previous two extreme points of view.

EDUCATIONAL PESSIMISM

In the 19th century, doubts were raised about the effectiveness of educational efforts, the so-called educational pessimism. For educational pessimists, heritage theorists, education makes no sense. They consider education to be an unnecessary activity because the inherited cannot be further influenced.

³¹ Idris Resić, *Moć i granice odgoja*, <http://majkaidijete.ba/savjeti/pedagogija/item/2442-moc-i-granice-odgoja>, accessed 10. february 2020.

Živan Bezić writes about it: “regularly, all educational efforts remain fruitless. Even if it achieves little success, it is so insignificant and short-lived that it is not worth mentioning. The inherent factors inherent in human nature are stronger than all external influences. Man is inherently irresistible. As it is born, it remains so all its life. Correct upbringing, as the inner transformation of man, is not possible.”³²

Bezić further states: “educational pessimism has always existed. The philosophical justification was given to him by the German philosopher Arthur Schopenhauer. For him, life and existence are nothing but pain, and the dream of happiness and prosperity is a delusion. The whole world is the appearance of some blind will, which no one, especially the weak (and almost all of us), can resist. Bad characters are irreparable.”³³ Schopenhauer thinks that “an evil man can be educated by lessons to be only more cautious and cunning, but not different.”³⁴ As Arthur Schopenhauer's theory is strongly influenced by the Indian Buddhist outlook on the world, such a reflection on education is not surprising, since Buddhists are among them who doubted the power of upbringing.

Educational pessimism is also supported by Sigmund Freud (1856-1939), founder of psychoanalysis. Its appearance and the development of modern psychology and psychoanalysis will enable the liberation of the subconscious in man. “Freud's psychoanalysis leaves very little room for freedom and upbringing (...) He emphasizes the superiority of the subconscious and the urge over human consciousness (...) Conscious educational measures do little to help.”³⁵ There is no doubt that Freud's thought conveys the thoughts of Arthur Schopenhauer, who was the first and foremost among contemporary philosophers to deal with the unconscious. Long before Freud claimed that the human *psyche* rests on the unconscious, which is overcome by urges, lusts, and passions. According to Schopenhauer, primacy gets instinctive and unconscious in

³² Živan Bezić, „Isplati li se odgajati?“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, vol. 30, no. 6, 1975., pp. 553.

³³ Ibid. pp. 553.

³⁴ Idris Resić, *Moć i granice odgoja*, <http://majkaidijete.ba/savjeti/pedagogija/item/2442-moc-i-granice-odgoja>, 2015. accessed 10. february 2020.

³⁵ Živan Bezić, „Isplati li se odgajati?“, pp. 554.

the construction of the human psyche, and the mind and intellect play a secondary role.³⁶ When you consider all this, it is no wonder that Schopenhauer reasonably regarded as the philosophical founder of educational pessimism.

About the consequences of educational pessimism, Bezić says: "the practical consequences of educational pessimism would be terrible, deadly for human and social life. Pessimism paralyzes every spiritual development, and it means educational abdication and resignation. He would bring us back to the animal stage of development, would lead to the devolution and involution of humankind and humanity."³⁷ Therefore, we cannot accept a pessimistic stance on education because it goes against the generally accepted facts that not traits are inherited, but only dispositions, while abilities, willpower and character traits are acquired under the influence of primary dispositions and external factors. Namely, educational pessimists overemphasize internal factors of personality, neglecting the influence of external factors (family, school, society, culture, etc.). Indeed, it is worth raising because man is a being that can and should be raised. How successful we will be in education depends on many factors, including our hard work. Besides, student opportunities should be optimally perceived and encouraged.

Due to possible problems, the teacher cannot only give up because of doubt about the student's capabilities. There must be no place for pessimism and expression of powerlessness in the educational process. It is easiest to attribute the failure to the irreparable student nature, thus avoiding responsibility for the failure of the educational process. The key is to understand that there are no hopeless situations and there is no problem that the teacher should give up on believing in the success of the educational process.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *The world as a will and representation*, The Falcon's Wing Press. Indian Hills 1958, pp. 142.

³⁷ Živan Bezić, „Isplati li se odgajati?“, pp. 555.

CONCLUSION

Under the auspices of Arthur Schopenhauer, two unusual geniuses grew up: Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud. It is indisputable that through them, he exercised enormous influence over many philosophers of life, existentialists, psychoanalysts, and writers through his philosophical considerations. In Arthur Schopenhauer's philosophy, will is the basis of everything, the basis of reality. The will is not the cause of the phenomena, but the phenomena are different forms of manifestation of the will. Will is eternally unsatisfied and therefore, life is endless suffering. People are constantly in a state of need, so when they are not fulfilled, dissatisfaction ensues. If the needs are met, dissatisfaction will nevertheless emerge at some later point for some new reason. Due to the lack of meaning of life, man is inherently unhappy. He can temporarily overcome suffering by compassion for others, by dedicating himself to art, and the only real cure is asceticism. This type of thinking was the basis of Schopenhauer's pessimism. Friedrich Nietzsche also advocated this. The only thing that made Nietzsche somewhat different from Schopenhauer was that he did not deny life and its significance – for Nietzsche, sadness is an integral part of happiness on the path to *Übermensch*. Schopenhauer's dark and pessimistic will to live will turn Nietzsche into a creative and optimistic will to power. It introduces the will to power as the principle of setting new values. New values according to Nietzsche, need to be drawn from life, and life itself is the highest value. Life is superior to everything: education, religion and philosophy. Nietzsche, in Schopenhauer's essay as an educator, stands up against the philosophy of the past and accuses her of forging reality.

Furthermore, he sharply criticizes the former value system of German culture. He is committed to breaking down old values and creating new ones. In this sense, he introduces the idea of the *Übermensch* who is to inherit the present weak man poisoned by existing value systems. It is a man who is capable of rejecting existing morality, religion, state, and himself to create values of his existence that enable him to become a completely free and independent man. Nietzsche warns us that we must not fall into the trap and subordinate the educational

process to the authorities. State structures are aimed at fulfilling current ideologies, transforming educators into obedient servants and officials of government.

Furthermore, man is by his nature a creative creator only if that creativity is free and following his nature, and not following the aims of society. The content of education is human, and thus the art of education in its essence must aim at the well-being of each individual. All those who wish to engage in education take responsibility for human life, so every modern educator should reflect the philosophy of education. From all of the above, it follows that educational pessimism has no place in the educational process.

BIBLIOGRAPHY

- Batovanja, Vesna, „Škola filozofa“, *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku*, vol. 8, no. 1(14), 2014., pp. 137-147.
- Bezić, Živan, „Isplati li se odgajati?“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, vol. 30, no. 6, 1975., pp. 553-560.
- Bezić, Živan, „Je li odgoj potreban?“, *Crkva u svijetu: teološki časopis*, vol. 23, no. 1, 1988., pp. 17-25.
- Freljih, Jasenka, „Utjecaj Arthura Schopenhauera na književnost i umjetnost“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, vol. XI, no. 1, 2013., pp. 57-72.
- Golubović, Aleksandra, „Filozofija odgoja“, *Riječki teološki časopis*, vol. 36, no. 2, 2010., pp. 609-624.
- Kelam, Ivica; Segedin Vučić Jasminka, „The Applicability of the Socrates Method of Education in Education Today“, *Pannoniana*, vol. 3, no. 1-2, 2019.
- Kopić, Mario, *Etičar milosrđa*, <https://pecanik.net/eticar-milosrda/>
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Resić, Idris, »Moć i granice odgoja«, http://majkaidijete.ba/savjeti/pedagogija/item/2442-moc-i-granice-odgoja_
- Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, Paul Deussen (ed.), München 1911.
- Schopenhauer, Arthur, *The world as a will and representation*, The Falcon's Wing Press, Indian Hills 1958.

Sunajko, Goran, „Genij nasuprot talentu – umjetnost nasuprot estetici: bit Schopenhauerove estetike“, *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku*, vol. 11, no. 21, 2017.₂ pp. 61-74.

Udruga za promicanje filozofije Filozofija.org, »Arthur Schopenhauer (1788. – 1860.)«, https://www.filozofija.org/wpcontent/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_1_pdf/Schopenhauer-final.pdf.

IVICA KELAM, LUKA RAŠIĆ

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti, Hrvatska

UTICAJ ŠOPENHAUEROVIH I NIČEOVIH FILOZOFSKIH MISLI NA FILOZOFIJU ODGOJA I ODGOJNI PESIMIZAM

Sažetak: U ovom radu dan je svojevrsan prikaz promišljanja odgoja i obrazovanja dvojice glasovitih filozofa zapadnoeuropske kulture, Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschea. Ono što povezuje njihovu filozofiju odgoja i obrazovanja jest težnja za što potpunijim oblikovanjem čovjeka.

Nietzsche je veliki pristalica Schopenhauerova shvaćanja filozofije kao filozofije života. No, dok je Schopenhauer ostao zatočen u svijetu pesimizma, Nietzsche je pesimističku viziju svijeta prevladao likom kreativnog umjetnika koji stalno pokreće život, uživajući u vlastitoj umjetnosti življenja. Ono što im je zajedničko, to je ekstremni individualizam – shvaćanje filozofije kao oslobađanje unutarnjega života.

Arthur Schopenhauer pojmio je čovjeka kao biće volje koje podliježe zakonitostima prirode i nižih razina čovječnosti, volji i strastima. Friedrich Nietzsche pojmio ga je kao biće volje k moći, naglasivši moć onog nagonskog i iracionalnog. Dok je Schopenhauer dao pesimističku viziju čovjeka u vlasti neutažive volje za život, Nietzsche je dao nihilističku sliku svijeta, rušenje starih vrijednosti i njihovo dotrajavanje. Nihilist je, po Nietzscheovu mišljenju, netko kojemu se sve pojavljuje kao besmisleno i uzaludno.

Arthur Schopenhauer izvršio je važan utjecaj, ne samo na Friedricha Nietzschea, već i na neke druge velikane svoga doba, no oni većinom nisu podupirali njegovu filozofiju u cjelini. Razumijevanje svijeta na Schopenhauerov način zaživjelo je, u pravom smislu riječi, tek krajem 19. stoljeća i kasnije, upravo

zahvaljujući Friedrichu Nietzscheu. To je bilo doba u kojem su se društvene znanosti konačno počele razvijati odvojeno, ali su jedna drugu nadopunjavale. Zbog njihova međudjelovanja bilo je i moguće da Schopenhauer, a preko njega i Nietzsche, imaju tako velik utjecaj na europski duhovni život.

Ključne riječi: filozofija, odgoj, odgojni pesimizam, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche

Primljeno: 11.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020

UDK 159.964.2 Lacan J.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.267-288>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MAJA MILIĆ¹

Beograd

OSNOVNE TEZE KONCEPTA NARCISTIČKOG ISKRIVLJENJA

Sažetak: U radu su ponuđene osnovne teze koncepta narcističkog iskrivljenja, koje može ići u dva smera – objašnjeno je formiranje i iskustvo koje subjekat može imati u takozvanim konkavnim i konveksnim narcističkim ogledanjima. Teorija se umnogome oslanja na Lakanovo viđenje stadijuma ogledala, kao i na njegov doprinos razvijanju subjekta samosvesti kroz konstitutivno-imaginarnu dimenziju subjektivnosti. U slučaju umetnutog konkavnog ili konveksnog iskrivljenja, subjekat nalazi sebe na mestu drugog, poistovetivši se sa svojim iskrivljenim ogledalnim odrazom u drugom. Iskrivljenja utiču na formiranje subjekta u nastajanju na vrlo konkretan način i prenose predispoziciju za određene nestabilnosti u potonjim ogledanjima. Rad je ilustriran studijom slučaja koja ima za cilj lakše razumevanje ponuđenog pristupa. Takođe, dat je kritički osvrt na mogućnost formiranja ravne ogledalne površina, kao i detaljno određenje konveksnog iskrivljenja i četiri pozicije konkavnog narcističkog ogledanja.

Ključne reči: psihoanaliza, Lakan, stadijum ogledala, iskrivljenje narcističkog ogledanja

Proces formiranja subjekta u nastajanju posredstvom *stadijuma ogledala* do sada je mnogo puta ispričan². Prvenstveno, mislim na Lakana

¹ E-mail adresa autorke: milicmaja21@gmail.com

² Vidi: Lacan, J., „The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience“, *Ecrits*, W. W. Norton & Company, New York, 2006, p. 93-100.

i Vinikota³, te Polinu Kernberg⁴. Ipak, čitajući tekst koji sledi, pre svega, važno je imati na umu Lakanovu teoriju⁵. Na prvom mestu, njegovo viđenje *konstitutivno-imaginarne, ogledalne, dimenzije subjektivnosti*.

Kada subjekat u nastajanju biva *imaginarno konstituisan oslanjajući se u ogledalnom, tj. odraznom liku a'*, pretpostavka je da se taj *odraz nalazi na refleksiji ravne ogledalne površine*. Međutim, pitanje je, šta bi se desilo, ili još preciznije šta se dešava kada se ogledalni proces ne odigrava po principu ravnog ogledala? Ukoliko je po sredi određen *deformitet*, ili čak *malformitet*, ta situacija postaje relevantna kako za teoriju tako i za samu kliničku praksu. Drugim rečima, kao suštinsko, postavlja se pitanje *eventualne premorbidne strukture ogledalnog drugog*.

Efekat u tom slučaju neizbežnih iskrivljenja biva očigledan u ogledalnom liku *a'*. Subjekt u nastajanju je imaginarna refleksija ogledalnog lika, tj. narcističkog objekta *malo a*. Otud, logično je za pretpostaviti, sve moguće torzije i distorzije ogledalnog lika ne mogu biti bez efekta na proces konstituisanja samog subjekta u nastajanju.

Iskrivljenja o kojima govorim mogu ići u smeru *ispupčenja* ili *udubljenja*. U smeru *konveksnosti* ili *konkavnosti narcističkog ogledanja*. Narcistička relacija je relacija ogledanja. Kao takva ona genealoški prethodi svakoj mogućoj projekciji⁶. Ona utiču na ličnost subjekta u

³ Winnicott, D. W., *Mirror-role of the mother and family in child development*, in *Playing and Reality*, Psychology Press, Hove, 2005, p. 149-159.

⁴ Kernberg, P., *Beyond the Reflection: The role of the mirror paradigm in clinical practice*, Other Press, New York, 2007.

⁵ Takođe, na ovom mestu se mogu pomenuti savremeniji autori koji doprinose lakšem razumevanju teze koja će u radu biti predstavljena. Vidi: Bursztein, J-G., *Subjective Topology: A Lexicon*, Hermann Editeurs Des Sciences Et Des Arts Sa, Paris, 2019. Od istog autora: Bursztein, J-G., *The Unconscious, its Space-Time: Aristotle, Lacan, Poincaré*, Hermann Editeurs Des Sciences Et Des Arts Sa, Paris, 2020. Takođe: Greenshields, W., *Writing the Structures of the Subject: Lacan and Topology (The Palgrave Lacan Series)*, Palgrave Macmillan, London, 2018. Dalje: Friedman, M. and Tomsic, S., *Psychoanalysis: Topological Perspectives: New Conceptions of Geometry and Space in Freud and Lacan*, Transcript Verlag, 2017. I na kraju: Ragland, E. and Milovanovic, D., *Lacan: Topologically Speaking*, Other Press, New York, 2004.

⁶ Jevremović, P., *Psihoanaliza i ontologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988, str. 97.

nastajanju na vrlo konkretan način i prenose predispoziciju za određene nestabilnosti. U najekstremnijem smislu na taj način možemo razumeti i psihotični potencijal, koji u manjoj ili većoj meri imaju svi, ali sa velikom razlikom u njegovoj spremnosti da se iskaže.

* * *

Stepen ili tip mogućnosti iskrivljenja ogledala, u kojem se subjekat u nastajanju svog *narcističkog jezgra* ogleda, upravo govori o (*ne*)stabilnosti i *raz-uobručenosti samog brigujućeg objekta*. Ogledalo, kao što znamo može biti (manje ili više) ispupčeno ili izdubljeno, tj. *konveksno* i *konkavno*. Mogući tip ogledala (ravno, konveksno, konkavno) možemo posmatrati kao model konstituisanja objektnog odnosa.

Da bi od početka bila jasna teza koju želim da predstavim, počnimo od samog početka sa ravnim ogledalom. Kao što u životu to biva, određena psihopatološka stanja brigujućeg drugog ne podrazumevaju postojanje egzaktno verovatnoće (tj. nužnosti) kakvu će strukturu ili psihopatologiju imati subjekat u nastajanju, ali podrazumeva određene (moguće) pravce u kojima možemo očekivati određen razvoj narcističkog jezgra.

Vratimo se stadijumu ogledala i ilustraciji koju je ponudio Lakan njegovom poznatom L shemom⁷. Setite se, u igri je obeleženo *S* našeg subjekta u nastajanju, ili kako je to Lakan voleo da naglasi *subjekat u otuđenju*⁸. Zatim imamo, *objekat malo a*, koji predstavlja *imago* ili *sliku brigujućeg drugog*. I na kraju, *a'* – *refleksiju ogledalnog lika*. Dešava se

⁷ Lakan u svojim Seminarima predstavlja L shemu, koja olakšava razumevanje puta koji subjekat prelazi kroz stadijum ogledala. Vidi: Lacan, J., „The Ego in Freud’s Theory and in the Tehnique of Psychoanalysis“, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*. Cambridge, 1988, p. 243.

⁸ Smisao fantazma ogleda se u zadobivanju bazične pozicije koja istrajava na uverenju da, poistovetivši se sa afektivno visoko investiranim drugim, subjekat postaje (kao) taj isti drugi. Sa njim se poistovećuje. U sebe ga unosi. Tačnije u sebe unosi predstavu, imago, njega kao idealnog drugog (...) Poistovećivanje u izvesnom smislu na taj način predstavlja otuđenje. Na neki način subjekat u nastajanju tu sebe zameni drugim (Jevremović, P., *Psihoanaliza i ontologija*, str. 104-105).

prelamanje. Dešava se *ogledanje*. Dešavaju se *projekcije*⁹. U osnovi, ovo je proces preverbalnog perioda, nesvesnih pulzija, fantazama¹⁰. Svih sadržaja koji će nepovratno odrediti potonje interakcije i naknadna ogledanja. Sudbina samog subjekta na ovaj način biva primarno konstituisana.

Na koji način ogledalni drugi može svojim iskrivljenjem da utiče na proces formiranja subjekta samosvesti¹¹? Ukoliko u samom liku u kojem se subjekat ogleda nema stabilne strukture i funkcionalnosti, to dovodi do raz-obručanja¹² subjektovog narcističkog, a primarno svakako fragilnog, jezgra. U zavisnosti od intenziteta i kvaliteta disfunkcionalnosti efekta ogledalnog lika, zavisice stepen potonjih iskrivljenja u kojima će se subjekat *ogledati*. Ali ne samo ogledati, već i *poistovetiti*¹³, a time i težiti da se u *odnosu prema istom centrira*. Narcistički subjekat se, dakle, može *investirati* i *deinvestirati*. U tom slučaju, svaka inicijalna (narcistička) investicija i deinvesticija dolazi sa mesta *drugog*.

Investicija brigujućeg drugog prodire u polje inicijalne rasutosti subjekta u nastajanju, time se konstituiše imaginarni predložak potonjeg subjekta koji govori, od onog trenutka kada postane deo simboličkog poretka. To prodiranje, ta imaginarna intruzija drugog, nikad nije ravnomerna. Izvesna iskrivljenja uvek postoje.

Teorijski, ravna površina ogledala je svakako moguća, ali aktualno je neodrživa. Haos i destrukcija nisu isključivo dimenzije rane

⁹ Između narcističkog subjekta i narcističkog objekta događa se, dakle, kongruencija, preklapajuće-preslikavanje. Za Lakana to bi bio smisao stadijuma ogledala (Jevremović, P., *Lakan i psihoanaliza*, Plato, Beograd, 2000, str. 100).

¹⁰ Smisao fantazama je u preklapanju (odnosno, on bi se uvek kretao u sferi preklapanja) nečeg uvek manjkovitog, ontološki zakinutog, sa nečim pretpostavljeno celovitim, totalnim (...) Svaki fantazam u svojoj osnovi podrazumeva relaciju, ili još bolje tenziju, između ne-celog i celog, između parcijalnog i totalnog (Jevremović P., *Lakan i psihoanaliza*, str. 101).

¹¹ Hegel u *Fenomenologiji duha* objašnjava da samosvest postoji za sebe iznajpre samo kao ta prosta suština i za predmet ima sebe kao čisto Ja (Hegel, G.V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1974, str. 109).

¹² Jevremović, P., *Inverzija stadijuma ogledala*, u *Hermeneutički triptih*, Gramatik, Beograd, 2019, str. 143-155.

¹³ Smisao narcističkog poistovećenja na nivou fundamentalnog fantazma, prema Lakanu, leži u otuđivanju od sebe, kada subjekat u nastajanju sebe zameni drugim (Jevremović, P., *Psihoanaliza i ontologija*, str. 105).

subjektivnosti. Isto važi i za brigujućeg drugog, za (primarni, narcistički) objekat¹⁴. Očigledno, što su mentalni kaos i psihopatološka destrukcija kod samog objekta naglašeniji, to je *naglašenije njegovo ogledalno iskrivljenje, koje se nudi subjektu u nastajanju*. Kao što je poznato, nema formiranog subjekta (u ovom slučaju subjekat je u funkciji objekta, *brigujućeg drugog*) koji je bez izvesne nestabilnosti; bez sopstvene *shizo-paranoidne*¹⁵ istorije; samim tim, i bez iskrivljenja. Naravno, što je ogledalno iskrivljenje manje, to su predispozicije subjekta u nastajanju stabilnije¹⁶. I obrnuto.

Ravna ogledalna površina subjektu u nastajanju nudi izvesnu mogućnost (fantazmatske) kontrole nad ogledalnim procesom. Udaljavanje subjekta prati udaljavanje ogledalnog lika. Isto važi i za situaciju njegovog približavanja. U oba slučaja, pre svega, moguća je *predikcija kretanja drugog*. U slučaju da je sam lik *nestabilne forme*¹⁷, da ga iznutra potresaju različiti shizoidno-paranoidni procesi i primitivna stanja, tada on, uprkos svemu, zbog visokog stepena kontrole njegovih pokreta, ne biva doživljen kao preplavljujući. U protivnom, nestabilnost objekta, tj. fragilnost njegove strukture i forme, samog bi subjekta u nastajanju (logikom psihopatološkog poistovećivanja) učinila nestabilnim.

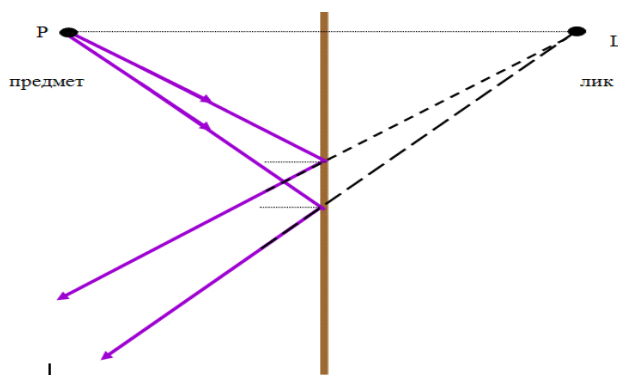
¹⁴ Vidi: Lacan, J., „The Ego in Freud’s Theory and in the Tehnique of Psychoanalysis“, *The Seminar of Jacque Lacan, Book II*, str. 4.

¹⁵ Termini teorije objektnih odnosa, psihoanalitičarke Melani Klajn – depresivna i shizo-paranoidna pozicija objašnjeni su između ostalog u Klein, M., *Envy and Gratitude and Other Work*. A Delta Book, New York, 1977.

¹⁶ Kod konkavnog narcističkog iskrivljenja imamo četiri pozicije koje će biti detaljno opisane nešto kasnije u radu.

¹⁷ U fizici se ovaj pojam imenuje kao realan, međutim u rečniku psihopatologije i psihoanalize pojam *realno* ima specifično značenje, te je zato ovde ponuđen termin *stabilnost forme*. Setimo se na ovom mestu kako je govorio Merlo-Ponti: „Razmatrana merila, na primer, ako ih zaista uzmemo ozbiljno, ne bi trebalo da proteraju sve istine fizike na stranu ’subjektivnog’, čime bi bilo očuvano pravo na ideju nepristupačne ’objektivnosti’, ali bi trebalo da ospore sam princip ovog rasepa, i da u definiciju ’realnog’ uvedu kontakt između posmatrača i posmatranoga“ (Merlo- Ponti M., *Vidljivo i nevidljivo*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2012, str. 26). Dalje, na ovom mestu Merlo- Ponti, dalje govoreći o odnosu nauke i bića, daje aluziju na Hajdegerovu ontologiju, obrazlažući da je pitanje o smislu bića ključno ontološko pitanje (Ibid.).

Subjekt tada biva isto što i ogledalni lik. Diferencijacija ovde izostaje. Jer kao što vidimo (Slika 1.), subjekat i objekat su *simetrični, jednaki* po veličini i ogledalni lik prati pomeranje (distanciranje) subjekta. Upravo nestabilnost forme ogledalnog lika, ali i predvidljivost njegovih mogućih pokreta, subjektu obezbeđuje sigurnost od utapanja koje je doživeo *Narcis*. Dakle, nestabilnost imaginarnog jezgra je na taj način prisutna i kod hipotetičkog ravnog ogledala.



Slika 1.

Kao što vidimo izuzetno je bitan proces *distanciranja*. Od kapaciteta za udaljavanjem i približavanjem samog brigujućeg drugog na prvom mestu, zavisice kasnija mogućnost subjekta da procenjuje i sprovodi kretanje u odnosu na iskrivljenja ogledalnih likova. Ovo kretanje svoje početke ima još u preedipalnom periodu¹⁸.

Distanca je neophodna, posebno ukoliko se razume da ona nije isto što i odsustvo. Ovde govorimo o distanci sa *prisustvom* drugog. Jer upravo svojim prisustvom, drugi utiče na iskustvo ogledalnog lika.

¹⁸ Za bolje razumevanje ovog pojma vidi: Freud, S., "The Ego and the Id and Other Works" in *The Dissolution of the Oedipus complex: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIX, 1923-1925, 1924, 171-180.*

* * *

Navešću jedan primer. Submisivan mlad muškarac (koji je sticajem, za njega, neobičnih životnih okolnosti krenuo na psihoterapiju) želi da bude viđen od strane svoje majke. Majke koja ga je frojdijanski kastrirala¹⁹, kastrirajući njegovog oca. Mogli bismo da kažemo i tragično kastrirala, jer mladić ima puno drugih kapaciteta. Ipak, on kao da želi samo jedno, da ga majka, njegov brigujući objekat primeti i vidi. Da u ogledalnom liku prepozna prihvatanje i odobravanje. On vapi za njenim prepoznavanjem i validiranjem. Uronjen u prošlost, seća se da je majka jasno verbalizovala razočarenje u njega, te da danas biva začuđena kako je ispaao *tako* uspešan. A mladić je po svim uobičajnim (socijalnim) standardima izuzetno uspešan. Ipak, to ontološki prazno mesto ga preplavljuje i guši.

Ipak, mladić još uvek gaji jasnu nadu da će ga ona (sveprisutna u svojoj kritikujućoj i neprekidnoj kastraciji), majka, dakle, njegov primarni ogledalni lik, *ako uradi još samo ovo, konačno prepoznati i videti*; ili barem obratiti pažnju na njega. To uverenje se u različitim oblicima ponovilo toliko puta, da su dovela do zadržavanja i produbljivanje magijskog mišljenja u formi *ako-onda*. To je, dalje, imalo za posledicu imaginarnu (tj. narcističku) nestabilnost prilikom fomriranja subjektiviteta mog klijenta.

Nepotrebno je naglasiti da se *de-centriranje* u pravom smislu te reči još uvek nije desilo. Mladić je i dalje osuđen na fragilnost subjektiviteta sopstvene ličnosti u stalnom ogledanju i zavisnosti. To bi bila paradoksalna, narcistička, privilegija koja mu onemogućava dalji psihološki, psihoterapijski napredak. Stalno preispitivanje sopstvene adekvatnosti koja se dovodi u pitanje zbog neprijatnosti iskustva sa ogledalnim likom. Kao što je rečeno, mladić je profesionalno i finansijski superioran, ali željan ogledalne potvrde, te još uvek nije sam svoje uspehe imao šansu da opazi. Jer, fantazmatski posmatrano, dok ogledalni lik to ne bude semantički oposredovao ništa od navedenog se neće vrednovati u njegovoj percepciji sopstvenog subjektiviteta. Ostaće praznina. Do sada,

¹⁹ Ibid.

on se još uvek nije narcistički zdravo samo-ogledao, jer ono što on vidi kao refleksiju je onipotentni odraz kastrirajućeg drugog. U odnosu na njega on doživljava sebe, kao jedini izvor sopstvene istine.

Posredi imamo iskrivljenje narcističke slike i realnosti, videćemo nešto kasnije u tekstu, konkretno *konkavno iskrivljenje*. Mladićev misaoni tok je uvek crn, uvek pesimističan, uvek nepovratno autodestruktivan. Njegove misli prisilno utiču na doživljaj samovrednovanja i razumevanja situacija u kojima se nalazi. Zbog toga on guši svaku naznaku principa zadovoljstva prenaplašavajući mehanizam racionalizacije kao odbrambeni mehanizam od straha od ludila. Ludila koje mu je toliko strašno da je spreman da depresivno odustane.

Setimo se Lakanovog *jouissance*²⁰ koji je povezan sa zakonom (u smislu normi), pa tako i sa sopstvenom trasgresijom. O trasgresiji užitka on detaljno govori u Seminarima iz 1959-60 godine²¹, a posebno je naglašeno da *jouissance* predstavlja užitak koji se doživljava kao patnja. Trasgresija principa zadovoljstva postaje bol, jer se tu subjekat susreće sa 'bolnim zadovoljstvom', kako je smatrao Lakan.

Prisilnim radnjama mladić se brani od navirućih sadržaja, koje ga zatim spiralno suočavaju sa strahom od ludila. Ali kao da se u svemu tome nalazi izvestan užitak, *jouissance*, te se krug krivice iznova i iznova ponavlja. Ritualne radnje su samo maska njegovog sve-preplavljujućeg osećanja tenzične krivice. Jer i on i majka potajno znaju da ju je prevazišao, ako ne u svom znanju i talentu, onda u svojoj mladosti i snazi. Čak i ako njegova zaostavština ne nadživi njenu, on će nadživeti nju. I kao što smo rekli – krivica; ali i užitak kroz *jouissance*. Odvajanje od preplavljujuće majke formira primarnu krivicu i subjektivno osećanje

²⁰ Lacan, J., „The Ethics of Psychoanalysis“, *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII, 1959-60*, Routledge, London, 1992, str. 185. (Takođe, ovde je dobro pojasniti da se francuska reč *jouissance* na engleski može prevesti kao *enjoyment*, ali francusko značenje ima seksualnu konotaciju (orgazam) za razliku od engleskog prevoda. Zbog toga je često u engleskim prevodima ova reč ostajala neprevedena (Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London, 1996, p. 93). Na srpski eventualno možemo prevesti *jouissance* kao *užitak*. Takođe, za ovu temu važan je i tekst: Lacan, J., „God and Woman's jouissance“, *Encore*, W. W. Norton & Company, New York, 1998, p. 61-77).

²¹ Ibid.

stalnog nedostatka i žudnje²² (setimo se ovde Lakanovog *otuđenja* koje je sudbina formiranja subjektiviteta kroz *stadijum ogledala*). Brigujući drugi biva deo subjektiviteta, ali je ovo neophodno da bi se subjekat formirao, a zatim i preživeo, tako *jouissance* postaje deo krivice.

* * *

Oceubistvo je teorijski razrađeno, priča o Edipu²³ i Laju je toliko puta ispričana da je vremenom gotovo postala deo svakodnevnice. Ipak, majkaubistvo pokreće najdrevnije arhetipe užasa i krivice. Prevazići Oca, prevazići Red, Zakon i Poredak²⁴ je gotovo tehnička stvar, uvek očekivana i podržana. Svakako bolna, ali u isto vreme neophodna. Prevazići majku, prevazići ogledalni lik koji je deo otuđenja, koji se odvija u preedipalnom periodu, fantazmatski se graniči sa haosom. S druge strane, to je početak bivanjem i postajanjem subjektom (samo mesto granice od subjekta u nastajanju ka subjektu), otuđenje od sebe samog.

Mogućnost udaljavanja (tj. *distanciranja*), kao što smo videli, ima ključno mesto u ovoj tezi. Ono će subjektu samosvesti obezbediti tendenciju, težnju ka fantazmatskom uobručavanju, čak i u haotičnim i preplavljujućim okolnostima. Ukoliko se distanciranje onemoguću ili još dramatičnije, ukoliko ono sobom podrazumeva fantazam odustva, imamo neminovno dodirivanje ili čak stapanje sa shizo-paranoidnim. Fantazam

²² Hegel u *Fenomenologiji duha* govori o požudi: „...to jednostavno Ja jeste negativna suština samostalnih momenata; i sa tim u vezi samosvest (je) sigurna u samu sebe jedino blagodareći ukidanju tog drugoga, koje se njoj predstavlja kao samostalni život; to drugo jeste *požuda*. Sigurna u ništavnost toga drugoga, samosvest ga za sebe predstavlja kao svoju istinu, poništava samostalni predmet i time predstavlja sebi izvesnost same sebe kao pravu izvesnost, kao takvu izvesnost koja je za nju samu postala na predmetan način“ (Hegel G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 110).

²³ Vidi: Freud, S., “The Ego and the Id and Other Works” in *The Dissolution of the Oedipus complex: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIX, 1923-1925*.

²⁴ Otac, Veliki drugi ili veliko A, pojavljuje se kao nosilac simboličkog (kao delatni agens) intervencije simboličkog porekta, odnosno Zakona (Jevremović P., *Lakan i psihoanaliza*, str. 104).

odsustva ogledalnog lika je gubitak svega. On sobom nosi psihološku smrt subjektiviteta. Zbog toga se insistiranje na ogledanju pojačava i struktura ostaje zauvek načeta, jezgrovno oštećena, dodirnuta samim *iskrivljenjem*. To iskustvo će nagoniti našeg subjekta daljim dodirivanjima, gotovo utapanjima, sa ogledalnim površinama *drugih*, što će ga činiti ranjivim i sklonim raz-obručavanju.

Psihoanalitički posmatrano, jedna od razvojnih funkcija majke je da se povuče onog trenutka kada dete treba da se otisne u samostalnost ili kada se nasluti težnja ka tom prevazilaženju – upravo da ne bi dolazilo do ovog teško mislivog fantazmatskog konflikta, majkaubistva. Arhetip 'majke kao žrtve' kao da svojim velikim delom leži u nužnosti njenog (voljnog ili nevoljnog) povlačenja, omogućavajući time prevazilaženje shizo-paranoidne fragmentisanosti subjektiviteta deteta. Mladićeva majka, njegov ogledalni lik, to ne dopušta. A u isto vreme ona u tom stadijumu biva sveprisutna u svojoj poziciji ogledanja. Prevazilazeći veličinu sopstvene majke, mladić bi se suočio sa fantazmatskim gubitnom funkcije brigujućeg drugog, te ostaje zaleđen pred veličinom ogledalnog lika. Ovaj pokušaj imaginarnog poništenja onoga što se dogodilo ili pomislilo (da je bolji od nje, da je mrzi što ga nije podržala i prepoznala, itd.) izraz je regresije na magijsko mišljenje.

Strah od kazne se potiskuje, ali impuls prinude je prisutan u ponašanju. Na taj način objašnjava se postojanje uspeha kod mladića, ali uz prisustvo prinudne simptomatologije. Tim simptomima on prerušava i umiruje deskriptivne pulzije prema brigujućem drugom, majci. Mladić se radije okreće prinudnim radnjama nego fantazmatskom uništenju kastrirajućeg odraza u ogledalnom liku. Paralelno je prisutan fantazmatski bes prema ocu, ali ne što ga nije zaštitio, već što *on* nije izvršio kastraciju. Edipalno posmatrano, strah prema ocu, kroz identifikaciju, gotovo nepovratno je na taj način zamenjen samosažaljenjem i pasivnom pozicijom u budućim odnosima.

Struktura, redovnost i pravila na kojima počiva psihoterapija omogućili su mladiću formiranje osećanja poverenja u proces i ostvarivanje mogućnosti za refleksiju efekta iskustva prisustva drugog, jer „nije važno prisustvo psihoterapeuta u klijentovom životu, već je

važan efekat iskustva prisustva psihoterapeuta u klijentovom životu²⁵. Mladić je pristao na psihoterapiju onda kada njegovo imaginarno jezgro, njegov narcizam nije više mogao da se održi stabilnim i bio mu je potreban supstitut za nedostajući deo sopstvenog imaginarnog jezgra, odnosno narcizma. Bio mu je potreban psihoterapeutov *dovoljno dobar*²⁶ ogledalni lik. Sudbina psihoterapeuta leži u tome da je uronjen u ogledala najintimnijih priča svojih klijenata, a ta ogledala su najčešće *iskrivljena* i kao što smo videli, kod mladića svojom *konkavnošću* mogu da pokrenu najrazličitije procese.

* * *

Za našu tezu o konceptu narcističkih ogledalnih iskrivljenja nameće se naredno važno pitanje – Kako dolazi do iskrivljenja ogledalne površine? U psihološkom smislu *ogledalna površina* se formira u zavisnosti od načina ispoljavanja objekta u odnosu na subjekta u nastajanju. Iskustvo interakcije uvek sobom nosi određenu psihopatologiju ponašanja brigujućeg drugog. Zbog toga teza podrazumeva malu verovatnoću formiranja ravne ogledalne površine, jer bi to podrazumevalo uticaj objekta bez psihopatologije. Zbog toga verujem da uvek imamo određeni stepen iskrivljenja.

Subjekt u nastajanju se tokom primarnog ogledanja nalazi naspram brigujućeg drugog, koji po pretpostavci već ima konkavno ili konveksno dejstvo. Jer i sam brigujući drugi deli istu sudbinu sa svojim subjektom u nastajanju. I on sam se ogledao u iskrivljenom odrazu svog brigujućeg drugog. Dakle, ogledalni lik iskrivljenog ogledala (tj. ogledalne površine) je iskrivljen i subjekat biva izložen konkavnosti ili konveksnosti od samog početka formiranja imaginarnog jezgra. Kao što vidimo, već tokom primarnog ogledanja (unutar *stadijuma ogledala*) subjekat se nalazi naspram iskrivljene ogledalne površine. U predstojećem iskustvu, a pod uticajem jakih projekcija i identifikacija,

²⁵ Jevremović, P., "Psihoanaliza između krivice i tragizma Hajnca Kohuta" u Kohut, H. *Psihoanaliza između krivice i tragizma: izabrani eseji*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999, str. 342.

²⁶ Aluzija na Vinikotov pojam – *dovoljno dobra majka*.

njegova ogledalna površina se vremenom deformiše. Time se krivi i subjektov ogledalni lik koji će koristiti u svim naknadnim refleksijama sa važnim *drugim*.

„Subjekt u nastajanju nalazi sebe na mestu drugog (narcistički objekat *malo a*) poistovetivši se sa svojim ogledalnim odrazom u drugom (a)“²⁷. Koristeći ovo određenje, u slučaju *umetnutog konkavnog* ili *konveksnog iskrivljenja*, subjekat (naglašavam – može biti subjekat u nastajanju, ili već formirani subjekat samosvesti) nalazi sebe na mestu drugog, poistovetivši se sa svojim *iskrivljenim* ogledalnim odrazom u drugom. Ovo mesto drugog biva iskrivljeno (konkavno ili konveksno) i kao što je rečeno, formira subjekta sa do kraja nestrukturisanim imaginarnim jezgrom.

Krećući se po sferi prelamanja, psihološki posmatrano, po samoj granici između vidljivog i nevidljivog²⁸, mislivog i nemislivog, ostavlja se niz mogućnosti za manje ili više iskrivljena ogledala. Po sredi je još jednom priča o granici između epistemologije i ontologije²⁹ – o subjektu samosvesti koji teži svojoj ličnoj istini, a od koje se toliko puta otuđio.

Ogledalni lik je tu kako bismo zadobili sebe. Nemislivo na taj način postaje fantazmatski opravdano i podržano. Nesvesno biva oslikano i time odaje utisak viđenog, bliskog, gotovo doživljenog. Na taj način ogledalni lik biva simbol onoga što se fantazmatski odigrava ili je već odigrano.

Iskrivljenje se ne može razumeti kao crno ili kao belo. Ono nije dobro ili loše, ono je neminovnost, a u kom smeru će se odigrati zavisi od strukturalne predispozicije, psihopatologije i niza životnih okolnosti. Subjekt u susretu sa ogledalnim likom *licem u lice* gradi iskustvo sa nizom simboličkih reprezentacija i fantazama onoga što lik sobom nosi i otud imamo *iskrivljenje* odraznog lika.

²⁷ Jevremović, P., *Lakan i psihoanaliza*, str. 90.

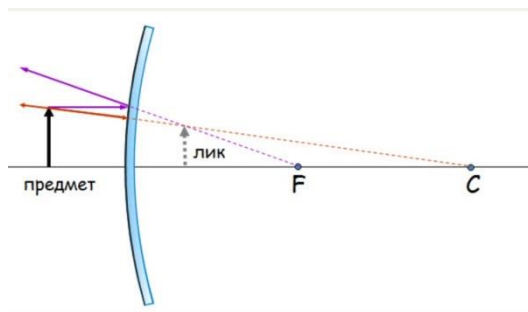
²⁸ Vidi: Merlo- Ponti M., *Vidljivo i nevidljivo*.

²⁹ „Antičku ontologiju smeniće hrišćanska teologija. Učenje o biću pretočiće se u učenje o Crkvi. Jednom rečju – eklisiologija tj. učenje o Crkvi. Tako je bilo već u vreme ranih otaca. U značajnoj meri, priča o Jednom, tj. priča o istini, postaće priča o dogmi, a samim tim i o Crkvi“ (Jevremović, P., *Telo, fantazam, simbol*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, str. 82).

* * *

Još jednom ćemo se vratiti Lakanovim osnovama *stadijuma ogledala*. Iskrivljenje o kojem govorim, umeće se između S i objekta *malo a*, te refleksija *a'* biva izmenjena u odnosu na stepen krivine. Sferno ogledalo se nalazi između subjekta u nastajanju i slike, *imaga* brigujućeg drugog. Kriveći na taj način ogledalni lik u kojem se subjekat prepoznaje. S tim u vezi, na ovom mestu je važno napraviti teorijsku distinkciju između konkavnog i konveksnog ogledala i njihovih efekata. Teza se svakako oslanja na osnove fizike, ali je neophodno sve vreme razumeti da je po sredi duboko dinamski pristup koji ima za cilj razumevanje razvijanja subjektiviteta subjekta u nastajanju i kasnije implikacije za potonja ogledanja.

Konveksna ogledala nazivaju se još i ispupčena. Na sličan način kako se u fizici ova sferna ogledala koriste za rasipanje svetlosti, ispupčenje, na nivou našeg pogleda na formiranje strukture selfa subjekta, dovodi do rasipanja selfa. Ma gde se nalazio subjekat u odnosu na konveksno ogledalo, njegov ogledalni lik je uvek *nestabilne forme*, *umanjen* i *uspravan* (Slika 2.)³⁰



Slika 2.

Ogledalni lik je *nestabilne forme*, jer nastaje u produžetku razubručenih refleksija. Jednostavno, nema tačke preseka i zraci se rasipaju u svim pravcima, što dovodi do distorzije forme. Kao i kod drugih

³⁰ Indeks pojmova: Predmet – S, subjekat; Lik – ogledalni lik; C – centar krivine, F – žiža, fokus ogledala

ogledala, jedino će *veličina* samog lika zavisiti od subjektive blizine ili udaljenosti od centra. U zavisnosti od kapaciteta za distanciranjem, subjekat će sebi omogućiti veći ili manji potencijal za *de-centriranjem*. Ipak, ovde je u svakom slučaju na snazi psihoticizam, sa paranoidnim tendencijama. Na prvom mestu psihoticizam *drugog*, a zatim i samog subjekta. Shizo-paranoidna pozicija *imaga* brigujućeg drugog dovodi do rasipanja ogledalnog lika. On iako prisutan, za subjekta ostaje psihološki neuhvatljiv. Otuđenost od sebe samog, u ovom slučaju vodi i otuđenju od drugog. Subjekat je osuđen na psihološku usamljenost i uronjenost u konveksnost narcističkih projekcija.

Takođe, *uspravnost* lika ukazuje na nepostojanje granice ja-drugi. U slučaju ispučenog ogledalnog odnosa, neki subjekti su formirali jezgro sopstvenog identiteta uronjeni u postpartalne psihotične džepove brigujućih objekata, dok je kod drugih vidljiva upadljivo blaža forma narušenih granica sa drugima. Konveksno delujući drugi je rasut, haotičan, okupiran sopstvenim ogledalnim likom, zanemarujući subjekta u nastajanju koji se u njemu ogleda. On, subjekat, sve vreme biva usmeren na lik drugog u kojem se tragično ogleda. Na taj način on biva zauvek lišen stabilnosti forme sopstvenog ogledalnog lika a'.

Konkavno³¹ ogledalo, s druge strane, naziva se još i izdubljeno, ili za nas terminološki adekvatnije – udubljeno. Udubljenje se formira težnjom subjekta da se približi *imagu* brigujućeg drugog. Dakle, udubljenost (konkavnost) u dinamskom smislu, podrazumeva da je vremenom dolazilo do pritiska na ogledalnu površinu od strane subjekta. Ta slika nije nužno bila prijatna za subjekta, ali ga je on doživljavao kao neophodnu i jedinu poznatu. Glad, praznina, žudnja. Subjekat poseduje izvesnu potrebu, želju, tendenciju ka kojoj teži u odnosu na ogledalni lik – ovo je sudbina mladića opisanog u prethodnim redovima. Ovo udubljenje se formira bilo iz potrebe da bi subjekat privukao pažnju brigujućeg drugog (koji se doživljava kao odsutan, ili u pitanju mogu biti

³¹ Lakan je u svojim ranijim radovima govorio o odnosu između ravnog i konkavnog ogledala na nešto drugačiji način, takođe osvrćući se na narcizam. Vidi: Lacan, J., „The Two Narcissisms“ in *The Seminar of Jacques Lacan Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*. W.W. Norton, New York, 1988, 118-128.

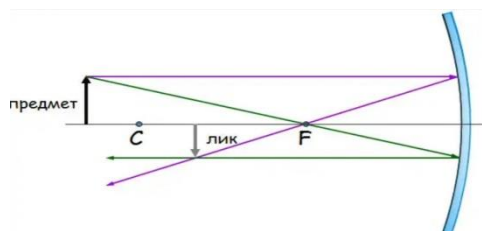
na primer depresivne tendencije) bilo zbog toga što je čeznuo za njim (anksioznost, zavisnost brigujućeg drugog). Bilo kako bilo, kod subjekta postoji stalna težnja ka objektu, jer to ontološki prazno mesto u njemu žudi da bude popunjeno. Za razliku od konveksnog, konkavnost omogućava usmeravanje snopa svetlosti u određenom pravcu, jer zraci svetlosti padaju na površinu i odbijaju se pod uglom koji je jednak upadnom³².

Psihološkim rečnikom, ukoliko u *stadium ogledala* imamo umetnutu konkavnost brigujućeg drugog, samo formiranje subjekta samosvesti biva usmereno u jednom od četiri moguća pravca. Te četiri *pozicije konkavnog narcističkog ogledanja* u zavisnosti od pozicije samog subjekta i stepena njegove samosvesti biće detaljno opisane u narednim redovima.

1. *Prva pozicija konkavnog narcističkog ogledanja.*

Što je subjekat de-centriraniji od ogledalnog lika, to je manja njegova narcistička projekcija, a samim tim i težnja ka potpunoj identifikaciji. Kao što se u fizici objašnjava, ukoliko se predmet ogledanja nalazi na većoj udaljenosti od centra krivine, onda je ogledalni lik: *stabilne forme, umanjen i obrnut* (Slika 3.). U psihološkom smislu ovo znači da se slika drugog može doživeti u njegovoj stabilnosti postojanja, a da je uticaj identifikacije sa narcističkim projekcijama umeren. Subjektu nije teskobno da nađe sebe na mestu drugog, poistovetivši se sa svojim *konkavnim* ogledalnim likom. Važnu karakteristiku predstavlja to što je ogledalni lik *obrnut*, jer ilustruje doživljavanje ogledalnog lika kao *ne-ja* (suprotno od *kao-ja*) u odnosu na lični subjektivitet. Ogledalni lik može da se vidi odvojeno, nezavisno i stabilno. U prvoj poziciji konkavnog narcističkog ogledanja psihopatologija subjekta ograničava se na neurotičnu simptomatologiju, a velika je verovatnoća i da je sam objekat u kojem se subjekat narcistički ogledao, imao sličnu neurotičnu sliku.

³² Prema Zakonu odbijanja.

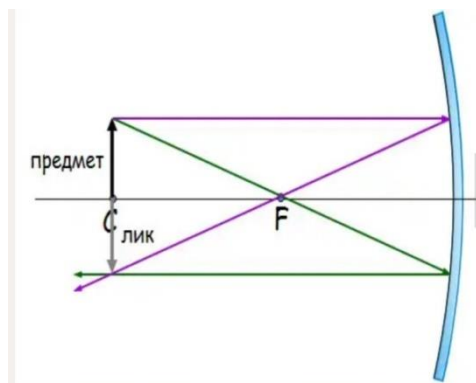


Slika 3.

2. Druga pozicija konkavnog narcističkog ogledanja.

Što se subjekat više približava centru krivine, to važnost ogledalnog lika za njega raste, jer raste i narcistička projekcija, kao i težnja za identifikacijom – *centriranjem*. Ukoliko se subjekat nalazi u centru krivine (Slika 4.), ogledalni lik a' se i dalje doživljava sa *stabilnom formom* (tj. subjekat i dalje doživljava subjektivitet imaga drugog³³). Ogledalni lik je sada, kao što se vidi na slici, *jednak* subjektu, što znači da dolazi do identifikacije sa narcističkim projekcijama, po klasičnom principu – ukoliko je subjekat projektovao dobre delove, identifikovaće se sa njima, ukoliko je projektovao loše delove, identifikovaće se sa njima. Ogledalni lik je i dalje obrnut, te subjekat u ovoj poziciji i dalje ima jasnu granicu između sopstvenog subjektiviteta i efekta ogledalnog lika. U ovoj poziciji konkavnog narcističkog ogledanja po sredi imamo *narcističku* simptomatologiju.

³³ Kao što Lakan piše u „The Two Narcissisms“, stvarna i virtuelna slika nisu ista stvar (Lacan, J., „The Two Narcissisms“ in *The Seminar of Jacques Lacan Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*, str. 123). Dakle, osoba se ogleda u ogledalnom liku. Realne osobe ili konkretnog brigujućeg drugog u tom smislu nema u ovoj jednačini, već samo efekat objekta koji dela svojim uticajem. Zbog toga je kategorija *stabilnosti forme* važna, jer omogućava subjektu da u trenutku ogledanja sa ogledalnim likom ima svest o postojanju stvarnog objekta.

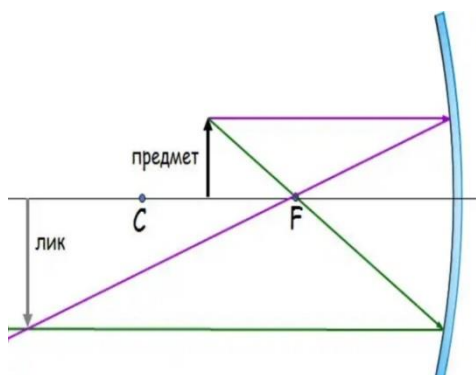


Slika 4.

3. Treća pozicija konkavnog narcističkog ogledanja.

U trećoj poziciji konkavnog narcističkog ogledanja subjekat se nalazi između žiže i centra krivine (Slika 5.). On je bliži ogledalnom liku, ali još uvek je moguća distanca, još uvek je moguće *de-centriranje*. Ogledalni lik se još uvek doživljava kao *stabilan*, ali ipak, sa ovim približavanjem efekat ogledalnog lika *a'* je *porastao*. Ogledalni lik je veći od subjekta, jer je po sredi preverbalna rasutost³⁴. U ovoj poziciji, klijenti se osećaju teskobno i opterećeno ogledalnom slikom koju i dalje doživljava kao *ne-ja*, jer je lik i dalje *okrenut* i to je pozitivna okolnost ove pozicije. Subjekt ovde gotovo dotiče najdublje tačke konkavnosti, a samim tim i svoje *granične* strukture fragilnog selfa.

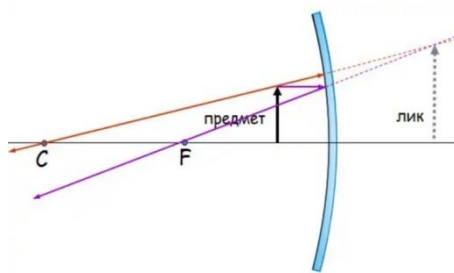
³⁴ Ili kako Jevremović opisuje: „U osnovi je prepsihološki kaos“ (Jevremović, P., „Psihoanaliza između krivice i tragizma Hajnca Kohuta“ u Kohut, H. *Psihoanaliza između krivice i tragizma: izabrani eseji*)



Slika 5.

4. Četvrta pozicija konkavnog narcističkog ogledanja.

Kao što smo videli, što se subjekat više približava temenu ogledala, a udaljava se od žiže, on sve više uranja u konkavnost narcističkog ogledanja sa ogledalnim likom (Slika 6.). Ogledalni lik tako gubi svoju karakteristiku stabilnosti i postaje *rasute ili nestabilne forme*. Ova distorzija forme uvodi subjekta u psihoticizam. Ogledalni lik je uvećan u odnosu na self subjekta, ali je takođe *uvećan* čime granica *ne-ja* (suprotno od *kao-ja*) prestaje da postoji. Subjekt bez odnosa *ne-ja* sebe izjednačava sa rasutim ogledalnim likom i nestaje u konkavnosti nestabilnog *shizoidnog* odraza. Klinički posmatrano, subjekat biva uronjen u udubljenje narcističke projekcije i u potpunosti se identifikuje sa njim, gotovo tragično.



Slika 6.

* * *

Psihoterapija je mesto susreta između klijenta i analitičara, ali i mesto susreta između subjektovog fragilnog selfa i odraznog ogledalnog lika psihoterapeuta. Klijent se ogleda u psihoterapeutovom ogledalnom liku, jer i on je *drugi*. On će, takođe, na početku imati efekat iskrivljenja, konkavnog narcističkog ogledanja. Bez klijenta nema psihoterapeuta, i obrnuto.

Neki bi primarno odustali. Ocenili situaciju kao beznadežnu. Kohut je govorio o narcističkom transferu i težnji klijenta za kontaktom sa analitičarem³⁵. Nada, dakle postoji; potrebno je da psihoterapeut jača kapacitete *de-centriranja* kod klijenata na prvom mestu, pre svega u okviru psihoterapijskog ogledanja, a zatim i svih ostalih važnih ogledalnih odnosa koje klijent ima u svom iskustvu.

Kod konkavnog ogledanja (što je sudbina mladića o kojem je ranije u tekstu bilo reči) psihoterapijski tretman ima za cilj de-centriranje subjekta, što dovodi do umanjivanja simptomatologije. Kod konveksnog iskrivljenja, videli smo, koliko god da se subjekat udaljava ili približava ogledalnoj krivi, menja se samo intenzitet, dok kvalitet kliničke slike ostaje isti. Teorijski, napredak bi bio moguć ukoliko bi došlo do strukturalne promene – ukoliko bi došlo do poravnanja samog ogledala, tj. ogledalne površine. Ogledalna površina, videli smo, formira se u zavisnosti od načina ispoljavanja objekta u odnosu na subjekta u nastajanju, što znači da bi pod uticajem psihoterapije bilo potrebno da klijent kroz ogledanje u psihoterapeutu promeni iskustvo opisanog ogledanja. Od samog početka, ovo bi bio neizvestan i dugotrajan proces.

Zbog toga je četvrta pozicija konkavnog narcističkog ogledanja sa pozitivnijim ishodom i predikcijom od konveksnog narcističkog ogledanja. Iako na prvi pogled to možda ne deluje tako, jer zbog *uvećanog* ogledalnog lika klinička slika može delovati dramatičnije. Ipak, samim pomeranjem pozicije subjekta u odnosu na ogledalnu površinu

³⁵ U ovom tekstu Kohut govori o osnovama ove teze: Kohut, H., „Introspection, empathy and psychoanalysis. An examination of the relationship between mode of observation and theory”. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1959, Vol 7, 1959, str. 218.

moguće je promeniti kvalitet ogledalnih refleksija. Psihoterapijskim rečnikom, jačanjem kapaciteta za distancu, proradom odsustva prisustva i empatije brigujućih drugih, kao i radom na transferu, otvara se mogućnost za postepenim *de-centriranjem* od ogledalne površine, što dovodi do poboljšanja celokupne kliničke slike.

LITERATURA

- Bursztein, J-G., *Subjective Topology: A Lexicon*, Hermann Editeurs Des Sciences Et Des Arts Sa, Paris, 2019.
- Bursztein, J-G., *The Unconscious, its Space-Time: Aristotle, Lacan, Poincaré*, Hermann Editeurs Des Sciences Et Des Arts Sa, Paris, 2020.
- Evans D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London, 1996.
- Freud, S., "The Ego and the Id and Other Works", in *The Dissolution of the Oedipus complex: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIX, 1923-1925, 1924*.
- Friedman, M. and Tomsic, S., *Psychoanalysis: Topological Perspectives: New Conceptions of Geometry and Space in Freud and Lacan*, Transcript Verlag, 2017.
- Greenshields, W., *Writing the Structures of the Subject: Lacan and Topology (The Palgrave Lacan Series)*, Palgrave Macmillan, London, 2018.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1974.
- Jevremović, P., *Inverzija stadijuma ogledala*, u Hermeneutički triptih, Gramatik, Beograd, 2019.
- Jevremović, P., *Psihoanaliza i ontologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988.
- Jevremović, P., *Lacan i psihoanaliza*, Plato, Beograd, 2000.
- Jevremović, P., *Telo, fantazam, simbol*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Jevremović, P., „Psihoanaliza između krivice i tragizma Hajnca Kohuta”, u Kohut, H. *Psihoanaliza između krivice i tragizma: izabrani eseji*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999.
- Kerneberg, P., *Beyond the Reflection: The role of the mirror paradigm in clinical practice*, Other Press, New York, 2007.
- Klein, M., *Envy and Gratitude and Other Work*, A Delta Book, New York, 1977.
- Kohut, H., „Introspection, empathy and psychoanalysis. An examination of the relationship between mode of observation and theory”, in *Journal of the American Psychoanalytic Association, 1959, Vol 7, 1959*.

- Lacan, J., „The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience“, in *Ecrits*, W. W. Norton & Company, New York, 2006.
- Lacan, J., „God and Woman's jouissance“, in *Encore*, W. W. Norton & Company, New York, 1998.
- Lacan, J., „The Ego in Freud's Theory and in the Tehnique of Psychoanalysis“, in *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*,. Cambridge, 1988.
- Lacan, J., „The Ethics of Psychoanalysis“, in *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII, 1959-60*, Routledge, London, 1992.
- Lacan, J., „The Two Narcissisms“, in *The Seminar of Jacques Lacan Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*. W.W. Norton, New York, 1988.
- Merlo-Ponti M., *Vidljivo i nevidljivo*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2012.
- Ragland, E. and Milovanovic, D., *Lacan: Topologically Speaking*, Other Press, New York, 2004.
- Winnicott, D. W., *Mirror-role of the mother and family in child development*, in *Playing and Reality*, Psychology Press, Hove, 2005.

MAJA MILIĆ
Belgrade

BASIC THESES BEHIND THE CONCEPT OF NARCISSISTIC DISTORTION

Abstract: This paper offers the basic theses behind the concept of narcissistic distortion, which can take place in two directions – the paper explains subject formation and experience in so-called concave and convex narcissistic mirroring. The theory proposed in this paper largely relies on Lacan's mirror stage, and on his contribution to subject's development of self-consciousness through constitutive-imaginary dimensions of subjectivity. In cases of inserted concave or convex distortion, the subject locates themselves in the place of the Other, by identifying themselves with their own distorted mirror image in the Other. These distortions influence subject formation in a very concrete manner, carrying over the predisposition for certain instabilities in latter mirroring. The paper is illustrated with a case study aimed at easier understanding of the approach offered in it. It also provides a critical reflection on the possibility of plane

mirror formation, as well as a detailed designation of convex distortion and four positions of concave narcissistic distortion.

Keywords: psychoanalysis, Lacan, mirror stage, narcissistic mirroring distortion

Primljeno: 23.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

Arhe XVII, 33/2020
UDK 17 TÄNNSJÖ T.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.289-299>
Pregledni rad
Overview Article

HANNA HUBENKO¹

Sumy State University, Medical Institute, Department of Public
Health, Ukraine

NATALIIA BOICHENKO²

Shupyk National Medical Academy
of Postgraduate Education, Department of Philosophy, Ukraine

THE FUTURE OF MORAL THEORIES: REFLECTING ON TORBJÖRN TÄNNSJÖ'S BOOK "SETTING HEALTH-CARE PRIORITIES"

Abstract: Torbjörn Tännsjö's monograph "Setting Health-Care Priorities" clearly demonstrates its position in finest details involving case studies. It seems to be an especially valuable assistance, not least for study purposes, for those who are interested in a comprehensive review of plausible moral theories and the practice of fair resource distribution in the field of healthcare.

The author's approach suggests engagement of the most applicable moral theories attempting to solve the important problem of sharing scarce and deficit resources in the healthcare. The book doesn't aim for developing a single correct and effective moral theory for fair resource sharing, it rather discusses reaching a consensus regarding distribution decisions based on thoroughly reviewed theories.

The appeal to Population Ethics in the present paper emphasizes the difference between patient-centered approach in the situation of limited medical resources and distribution of resources among the population in general. The book represents author's views towards the open problems in bioethics: prolongation of life of terminal patients; "right-to-die" (euthanasia); moral side of the assisted

¹ Author's e-mail address: hanna.hubenko@gmail.com

² Author's e-mail address: n_boychenko@ukr.net

reproductive technologies; futile medical treatment; attitude towards abortion, etc.

Keywords: Moral Theory, Utilitarianism, Maximin/Leximin Theory, Egalitarianism, Prioritarianism, Population Ethics, distributive justice, scarce medical resources, sum total of happiness, Ideal and Nonideal Theory, Triage in Situations of Mass Casualty

The necessity of reviewing the axiological foundations of medical theory and praxis is nowadays connected with the massive progress in science (particularly medicine) and with the awareness of limited accessibility for all population to qualitative healthcare.

Is it possible nowadays to talk about effective distribution of costs spent on healthcare? Has the problem of fair distribution of resources in this field been solved already anywhere in the world? Which principles and values should we be following while distributing scarce resources?

The above-mentioned questions have not appeared today, nonetheless they stay relevant and lead to increasing problems and dilemmas geometrically. Theoretical pursuits and thought experiments carried out by Torbjörn Tännsjö should contribute to the revealing of answers to the important practical questions in the field of healthcare, among which one of the most undefined and teasing is defining the healthcare priorities.

The topic of scarce resources, futile medical treatment and aggressive therapeutic methods has been the subject of numerous discussions in the field of bioethics³. In this context, Tännsjö's project has to give answers to the multiple questions asked regarding the future of moral theories, deontology and applied ethics in the field of healthcare. The materials of this book were processed by the author in the research project Priority Setting in Healthcare, furthermore this book is a logical extension of the early published works of the author⁴. However, Tännsjö's present book develops aspects that were not covered in his earlier books, focusing on the importance of perception of those

³ McMahan (2002), Jecker & Schneiderman (1992), Cookson & Dolan (2000)

⁴ Tännsjö (2008, 2010, 2015)

principles and theories that will build up a foundation for future distribution of resources.

The structure of this work was thought through in a way that the reader starts reflecting about ethical dilemmas in the field of healthcare from the first words; particularly into the case mentioned above, in the introduction, which encourages reflection of the importance of moral basis to making a decision regarding the peculiarities and the volume of scarce resources distribution in the field of healthcare.

Torbjörn Tännsjö has divided his book into two parts, that are logically connected with each other: the first part is devoted to the "ABSTRACT MORAL THEORY"; the second to – "WHAT ETHICAL THEORIES TELL US ABOUT HEALTH-CARE PRIORITIES IN REAL LIFE".

The main argumentation regarding implementation of certain theories (utilitarianism, theory of maximin/leximin, egalitarianism) expressed by Tännsjö consists in pursuing a certain "approbation" of moral theories, first, with the help of identification of the most problematic moments in these theories, and subsequently through special procedures described in Chapter 1.3 *Moral Epistemology*. As the author points out, some of the procedural aspects of implementing "the applied ethics turned upside down" that are used to identify acceptable and genuine moral theories required for distribution of scarce resources in the field of healthcare have already been described by him before⁵. The author recommends the readers to conduct such experiments with moral theories in order to make conclusions about the suitability or unsuitability of the theory under study based on moral intuition. According to Tännsjö, "we should not take our intuitions at face value. Before we treat their content as evidence, we should ascertain that we know as much as we can about their origin. We should submit them to what I have called cognitive psychotherapy"⁶

Having defined the utilitarianism, maximin/leximin theory and egalitarianism as the most widely held and most plausible theories, Torbjörn Tännsjö proceeds to a substantive examination of each of the

⁵ Tännsjö (2019): 2.

⁶ Tännsjö (2019): 3.

indicated theories in order to identify their limitations/problems. The author gets into his argument on applying utilitarianism in the distribution of scarce healthcare resources and identifying its problems by reflecting about distributive justice.

Which direction does his opinion flow in taking into account the wide spectrum of views on the state's abilities to effectively distribute resources in the field of healthcare? Various versions of British politician and philosopher John Locke's theory (Locke, 1690) on citizens' social contract is applicable here, owing to which they partially yield their rights in favour of protection, stability, ability to use shared resources; up to justification of inevitability and validity of "minimal state" as an implementation of distributive justice that was offered by American political philosopher Robert Nozick⁷.

The author points out that among various theories that deserve his attention, he has selected the three most plausible theories that he discusses and explains in the first part of the book. The search for a common denominator in matters of human rights and freedoms' compliance permeates all areas of modern society, including healthcare. Tännsjö states that, despite the ethnic, religious, sociocultural and moral differences of the various modern society's representatives, there is a need for a new understanding of tolerance and its limits, which can be implemented through the involvement of theories under consideration that come together to an overlapping consensus. Supporting American political philosopher John Rawls in the reasonable political conception of justice⁸, Tännsjö demonstrates how this concept can be implemented in the field of healthcare.

By using intuition as a methodological procedure of "applied ethics turned upside down", the author examines the imaginary worlds "A-world" and "Z-world". This thought experiment prompts the reader to think over: which one is better, the A-world of happy people, where citizens get sufficient financial support or the Z-world, in which where many people (many enough) have lives barely worth living⁹.

⁷ Nozick (1974)

⁸ Rawls (1987)

⁹ Tännsjö (2019): 73.

Most of us will say that the A-world is much better than the Z-world. However, according to the author, it is latter that we now live in. Perhaps, it is the "falls and rises" that make human life so beautiful? "Each day is like a day in my life, only that when we sum up the happiness experienced in such a life in its entirety, we reach an enormous sum"¹⁰. That is, every day when we make the choice to accept the world around us and every challenge as a new and positive experience – we make another step towards A-world. The description of this case was introduced by the author through an ethical dilemma – "Just think of the choice between high-tech medical interventions for a few rich people, or vaccination programmes and the like for the population at large in poor?"¹¹.

Thanks to the author, we have noticed that it is important not the number of people living now, but the total amount of happiness of the population. Thus, in our opinion, a number of empirical questions arise – How many people is enough? Is it too many or too few? How could overall happiness be measured? – and in this sense we are impressed by the author's general opinion on focusing not only on the present generations/now living humanity, but also on the future; namely, to set the focus on those moral consequences that our "actions" carry on. We focus not on ourselves but on other people¹².

Indeed, expecting crucial players to strictly stick to certain moral theories or principles and their consistent implementation into practice of scarce resource's distribution is highly likely to be futile, so, following Tännsjö's opinion, we can hope that his analysis of moral theories will allow to define more effective decision making procedures regarding the distribution taking into account given overlapping consensus.

In the second part on "WHAT ETHICAL THEORIES TELL US ABOUT HEALTH-CARE PRIORITIES IN REAL LIFE", the author brings theory/ethical concepts to a life consensus. These theories provide recommendations for the distribution of medical resources: from marginal life extension to attempts to establish and sustain mental health;

¹⁰ Tännsjö (2019) :74.

¹¹ Ibidem: 72.

¹² Parfit (1984)

from vaccination to environment's preservation; from euthanasia to creating positive A-world conditions. By applying the new research methodology in applied ethics to revise the most plausible ethical theories, Torbjörn Tännsjö focuses in the second part of his book on demonstrating how exactly given ethical theories could cope with real problems from the field of healthcare. The question is as follows: if theories point out to the direction in real life, then why look for their controversial consequences in thought experiments (even if experiments relate to health care)?

According to the author, we will not be able to understand ethical theories until we get acquainted with their consequences, even in areas distant from practice. That is why the second part of the book introduces the reader to the problematic consequences of the isolated circle of theories – *Ideal and Nonideal Theory; Triage in Situations of Mass Casualty; The Maximin/ Leximin Theory: In Real Life; Utilitarianism: In Real Life*, etc. Not the author's position as an appraiser of the practical situation is more important here, but there are very useful the examples of practical solutions of priority determination in real life healthcare.

The considerations outlined in Chapter 9 *Ideal and Nonideal Theory* on welfare distribution's experience and the effective basis for this procedure are summed up by the need to build a method for making actual calculations and to make decisions "...crucial decisions must be constructed and put in the hands of some relevant authority. Finally, the decisions made by this authority must become effective; the decisions reached by the authority must be implemented in real life"¹³. The point here is to create a narrow distribution scheme for scarce medical resources that would be suitable for the population in general in the face of steady increase of healthcare costs.

The author also urges to remember a very important aspect related to the implementation of moral theories into real life, namely, there are significant differences in prioritizing applied ethics in situations of separate patients that need medical care and in situations where bigger segments of population need medical assistance (epidemics, natural disasters, man-made disasters, etc.). Tännsjö agrees that it isn't enough to

¹³ Tännsjö (2019): 97.

talk about maximize expected happiness in such situations, the focus should be set on creating an efficient and effective algorithm for prioritizing while distributing scarce resources.

Based on the WHO report, the author speaks of a disproportion between the amount of finances spent on healthcare and actual "achievements" in medicine. He mentions: "It is the care of these patients that is costly, not attempts at curing them"¹⁴, emphasizing that recently, in all existing healthcare systems of the industrialized world, too much effort and taxpayers' money has been spent not on treatment in literal sense, but more and more often on the terminal patients' life extension (whilst the quality of life of these patients deserves a separate topic for discussion). Therefore, according to Tännsjö, there must be a change in the direction of resources.

Further, Tännsjö moves towards the analysis of triage in situations of mass casualty, using the already known method of considered intuitions, which can be used as a potentially false but in general trustworthy in our moral thinking. In Chapter 10.4. *Utilitarianism* the author deliberates on the use of the term "quality-adjusted life year expectancy" (QALY), stating that according to the utilitarian doctrine of maximizing the sum total of happiness in the universe in cases of mass casualty, we should still consider the indirect consequences and give priority to assisting young people or those with children.

Moving on to the discussion of an ideal theory that could be a clear and effective basis for the distribution of scarce resources, Tännsjö outlines its most important features. "this is the scheme that, given strict compliance, is recommended by the method of decision making associated with the basic normative theory under consideration"¹⁵. A key point that the author protects in the second part of the book is the importance of redirecting resources from the attempts of futilely extent life to better care and cure for patients suffering from mental illness. Further, Tännsjö refers to attested suicide as a possible alternative to futile life extension, noting that, from the point of applied ethics' view,

¹⁴ Ibidem: 96.

¹⁵ Ibidem: 99.

not everything is clear in this question¹⁶. The matter of the possibility and feasibility of euthanasia in situations of mass casualty remains open, as discussed by the author in Section 10.7 *Euthanasia in Situations of Mass Casualty*, where he gives examples of mass euthanasia in the face of hostilities and natural disasters. These situations require a certain courage, because one needs to make a decision that could take another person's life, but not everyone is capable of that. After all the society still can't decide where it stands in the matter of doctors, who commit such manipulations, since the line between murder and mercy is fine. After all, how can a doctor live with awareness that he has caused another person's death? Moreover, both the doctor and the patient can be religious people, and this raises a number of further questions, namely, should euthanasia be perceived as a suicide, or should a doctor be seen as a sinner who has broken God's commandment "Do not kill"?

Analyzing Sweden experience in regulation of scarce resources for healthcare purposes, Tännsjö notes the similarity of the provisions adopted by Swedish parliament with the maximin/leximin theory that are applied in practice; among the most famous are: the principle of human dignity; the principle of need and solidarity; the cost-efficiency principle. Appealing to Sweden experience, the author concludes that in today's difficult environmental situation and taking into account the large number of poor countries where the distribution of healthcare funds may "suffer" from poor economic condition, the developed and more stable states partially bear the burden of responsibility for poor countries (to assist them during and after natural disasters, epidemics, man-made disasters, etc.).

The problem of the morality crisis is raised by the author again, he presents not simply "bare" facts and reflections on choices, but true stories in which people were constrained and forced to make life-changing decisions.

Summing up the author's considerations a new question arises – Whether the second Part of this book contradicts the first Part? Can we use moral theories to make recommendations that will not be adhered to in practice? Does this show that if people do not adhere to them, then

¹⁶ Tännsjö (2015)

such theories are wrong? Caused by one's irrational choices behavior may lead to a collapse in reality. Millions of people smoke, despite the proof of the brutal health effects that, probably, most smokers would like to get rid of this bad habit. Almost two thirds of Americans are obese or pre-obese, many people have never joined retirement savings programs at their companies, and so on. The correct answer to the given questions is rather connected to the behavioural science and becomes clearer when we realize that a theory with no proof in real life has more in common with our personal failures and psychologies, than with any flaws of moral theories.

The book by Torbjörn Tännsjö is very appealing because it raises complex economic and political issues of resource distribution precisely from an ethical and philosophical points of view. In our perpetually changing world, people turn to philosophy that can help them live through the "rough" time of political turmoil or extreme climatic catastrophe. The book "SETTING HEALTH-CARE PRIORITIES" may become a guide and transfer experience and recommendations not only to people, that take part in practice of recovering priorities in medicine, but to everybody who see the world in extreme flow – financial, geopolitical, in the flow of climate change.

REFERENCES

- Tännsjö, T. (2010) *From Reasons to Norms: On the Basic Question in Ethics* Dordrecht: Springer.
- Tännsjö, T. (2019) *Setting Health-Care Priorities* New York: Oxford University Press.
- Tännsjö, T. (2015) *Taking Life. Three Theories on the Ethics of Killing* New York: Oxford University Press, 2015.
- Tännsjö, T. (2008) *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory* 2nd ed., Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Cookson, R. and Dolan, P. (2000) "Principles of Justice in Health Care Rationing". *Journal of Medical Ethics* 26, no. 5: 323-29.
- Jecker, N. S. and Schneiderman, L. J. (1992) "Futility and rationing". *The American Journal of Medicine*, Volume 92, Issue 2: 189-196.
- Locke, J. (1689) *An Essay Concerning Human Understanding* Oxford University Press.

- McMahan, J. (2002) *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*
Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1987) "The Idea of an Overlapping Consensus". *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No. 1 Spring: 1-25.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

HANA HUBENKO

Državni univerzitet u Sumiju, Medicinski institut, Odsek za javno
zdravlje, Ukrajina

NATALIJA BOJČENKO

Nacionalna medicinska akademija za postdiplomske obrazovanje
Šupik, Odsek za filozofiju, Ukrajina

BUDUĆNOST MORALNIH TEORIJA:
RAZMIŠLJAJUĆI O KNJIZI „POSTAVLJANJE
PRIORITETA U ZDRAVSTVENOJ ZAŠTITI“
TORBJERNA TENŠEA

Sažetak: Monografija Torbjerna Tenšea „Postavljanje prioriteta u zdravstvenoj zaštiti“ jasno demonstrira svoju poziciju u najsuptilnijim detaljima koji uključuju studije slučaja. Čini se da je pomoć koju pruža naročito vredna – ne manje ni kada je reč o istraživačkim svrhama, odnosno o onima koji su zainteresovani za sveobuhvatni pregled plauzibilnih moralnih teorija i prakse pravedne raspodele na polju zdravstvene zaštite.

Autorov pristup podstiče na angažovanje najprimenljivijih moralnih teorija koje pokušavaju da reše važni problem deljenja oskudnih sredstava u zdravstvenoj zaštiti. Knjiga nema za cilj da razvije jednu izdvojenu ispravnu i delotvornu moralnu teoriju pravednog deljenja resursa, nego pre svega raspravlja o dostizanju saglasnosti povodom odlučivanja o raspodeli na osnovu temeljno razmotrenih različitih teorija.

Apel za populacionu etiku u ovom radu naglašava razliku između pristupa orijentisanog ka pacijentu u situaciji kada su medicinska sredstva ograničena i raspodele sredstava u populaciji uopšte. Knjiga predstavlja autorove stavove povodom otvorenih problema u bioetici: produžavanja života terminalnih pacijenata; „pravo na smrt“ (eutanzija); moralni aspekt tehnologija za

potpomognutu reprodukciju; uzaludan medicinski tretman; stav prema abortusu itd.

Ključne reči: moralna teorija, utilitarizam, maksimin/leksimin teorija, egalitarizam, prioritizam, populaciona etika, distributivna pravda, oskudni medicinski resursi, zbir sreće, idealna i neidealna teorija, trijaža u situacijama masovne nesreće

Primljeno: 15.2.2020.

Prihvaćeno: 6.5.2020.

MIŠLJENJE NA DELU / THINKING IN ACTION

Arhe XVII, 33/2020

UDK 316.723

316.73

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.301-305>

Prethodno saopštenje

Preliminary Communication

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

Η ΕΓΓΕΝΗΣ ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΠΟΙΚΙΛΟΜΟΡΦΙΑΣ*

Περίληψη: Ο συγγραφέας προσπαθεί να εξηγήσει στην παρουσίασή του γιατί η πολιτιστική ποικιλομορφία του κόσμου είναι επιθυμητή από αξιολογικής απόψεως και γιατί ως τέτοια πρέπει να καλλιεργείται και να διατηρείται. Ως αφετηρία και βάση για την επεξεργασία της δικής του έρευνας υπήρξε χρήσιμη η «Σύμβαση περί προστασίας και προώθησης της πολυμορφίας των πολιτιστικών εκφράσεων» που εγκρίθηκε κατά το 33ο συνέδριο της UNESCO στο Παρίσι το 2005. Μετά την ανάλυση του εισαγωγικού τμήματος, των επτά κεντρικών μερών και του παραρτήματος, δηλαδή συνολικά και των 41 άρθρων της Σύμβασης, ο συγγραφέας διαπίστωσε ότι διαφορετικές αυτόνομες εμπειρίες και γνώσεις, όταν συσσωρεύονται και επιλέγονται σε μια παραδοσιακή κοινότητα ή στην σύγχρονη κοινωνία, εμπλουτίζουν τη πλήρη κατανόηση της ανθρώπινης φυλής και συμβάλλουν στην πρόοδο της ανθρωπότητας. Η ποικιλομορφία των

¹ E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

* Reči koje slede autor je izgovorio na WORLD BIOETHICS DAY 2019, na Konferenciji "Respect for Cultural Diversity", u organizaciji The National and Kapodistrian University of Athens Applied Philosophy Research Laboratory i The Greek Unit of the UNESCO Chair of Bioethics (Haifa), na Panteion University of Social and Political Sciences, Aristotle Hall, u Atini 18. oktobra 2019. godine.

πολιτισμών επιτρέπει επίσης μια διευρυμένη πνευματική ενατένιση και άποψη για τον κόσμο, καθώς και πιο στοχευμένες εναλλακτικές λύσεις σε ορισμένες πρακτικές πτυχές του βίου. Το συμπέρασμα του συγγραφέα είναι ότι κάθε πολιτισμός από μόνος του και για τον ίδιο τον εαυτό του αποτελεί ένα είδος ολοκληρωμένης απάντησης στο ερώτημα της ζωής, ότι είναι ιστορικά μοναδικός, αλλά ταυτοχρόνως αποτελεί κάτι που έχει ισχυρή ανθρωπολογική ή βιοηθική αξία και, ως εκ τούτου, είναι άξιος θαυμασμού και σεβασμού.

Λέξεις-κλειδιά: πολιτιστική ποικιλομορφία, αξία, σεβασμός, Σύμβαση, UNESCO, βιοηθικ

Κυρίες και κύριοι, συναδέλφισσες και συνάδελφοι,

Θα ήθελα πρώτα απ' όλα να εκφράσω τη μεγάλη μου χαρά που συμμετέχω στη φετινή «Παγκόσμια Ημέρα Βιοηθικής» εδώ στην Αθήνα, στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, στην αίθουσα «Αριστοτέλης», καθώς και να ευχαριστήσω τους ευγενικούς μας οικοδεσπότες, πρωτίστως τον πρόεδρο του ελληνικού κλιμακίου της έδρας Βιοηθικής της UNESCO (Haifa) τον Καθηγητή κύριο Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη, για την πρόσκληση, την τιμή και την ευκαιρία που μου έδωσε να σάς μιλήσω.

Η ποικιλομορφία των πολιτισμών δεν είναι μόνο ένα επίκαιρο ζήτημα της επιστήμης ή της πολιτικής, ούτε ένα ζήτημα που απλώς βρέθηκε στο επίκεντρο διαφόρων διεθνών συμβάσεων (η χώρα μου έχει μέχρι στιγμής επικυρώσει 14 τέτοιες συμβάσεις που εγκρίθηκαν υπό την αιγίδα του Συμβουλίου της Ευρώπης και της UNESCO, και προτίθεται να προσχωρήσει σε δύο ακόμη, με 83 διμερείς συνθήκες στον πολιτιστικό τομέα, συμπεριλαμβανομένης, βεβαίως, της Συμφωνίας μεταξύ των δύο μας κρατών, της Σερβίας και της Ελλάδας). Η πολιτιστική ποικιλομορφία του σύγχρονου κόσμου αποτελεί κυρίως ένα από τα πλέον επιφανή ζητήματα σχετικά με τις προοπτικές της σύγχρονης ανθρωπότητας.

Εάν συμβουλευτούμε, φερ' ειπείν, τη «Σύμβαση περί προστασίας και προώθησης της πολυμορφίας των πολιτιστικών εκφράσεων», που υιοθετήθηκε κατά το 33ο συνέδριο της UNESCO στο Παρίσι το 2005, μπορούμε να κατανοήσουμε πληρέστερα την εγγενή αξία του πολιτιστικού πλουραλισμού, την αναγκαιότητα διατήρησης και

προστασίας του και την επιτακτικότητα του σεβασμού προς κάθε πολιτισμό.

Ήδη στο Προοίμιο αυτής της Σύμβασης αναφέρεται ότι η πολιτιστική ποικιλομορφία αντιπροσωπεύει την καθοριστική, χαρακτηριστική και κοινή κληρονομιά της ανθρωπότητας και ότι πρέπει να καλλιεργείται και να διατηρείται προς όφελος όλων. Αυτή εγγυάται έναν πλούσιο κόσμο, κάτι το οποίο αποτελεί τη βάση της βιώσιμης ανάπτυξης των κοινοτήτων, των λαών και των εθνών, αυξάνοντας τη δυνατότητα επιλογής, και επίσης καλλιεργώντας τις ανθρώπινες δεξιότητες και αξίες.

Στο σημείο 6 του Προοιμίου αυτής της Σύμβασης υπογραμμίζεται ο στρατηγικός ρόλος του πολιτισμού στη διεθνή συνεργασία στον τομέα της ανάπτυξης και της εξάλειψης της φτώχειας. Στη συνέχεια, διαπιστώνεται ο πολυδιάστατος χαρακτήρας του ίδιου του πολιτισμού, ο οποίος λαμβάνει διαφορετικές μορφές στον χρόνο και τον χώρο και, συνεπώς, προκαλεί δυσκολίες στην προσπάθεια να τον ορίσουμε και να τον τυποποιήσουμε (οι σχολαστικοί ερευνητές έχουν διαπιστώσει ότι μέχρι σήμερα έχουν καταχωρηθεί περίπου 450 ορισμοί αναφοράς του πολιτισμού). Αυτή η διασπορά του ορισμού του πολιτισμού είναι ουσιαστικά μια προϋπόθεση για την ποικιλομορφία που ενσωματώνεται στη μοναδικότητα και την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων και των πολιτιστικών εκφράσεων των κοινωνιών και των κοινοτήτων που συγκροτούν την ευρύτερη έννοια της ανθρωπότητας.

Σε ακόλουθες παραγράφους του Προοιμίου εκφράζεται η ανάγκη λήψης μέτρων για τη διαφύλαξη της ποικιλομορφίας των πολιτιστικών εκφράσεων, ιδίως όταν διαπιστωθεί ο κίνδυνος ορισμένες από αυτές να πληγούν σοβαρά. Υπογραμμίζεται, επίσης, η σημασία του πολιτισμού για την κοινωνική συνοχή εν γένει, και ιδιαίτερα για την προώθηση της θέσης και του ρόλου της γυναίκας στις σύγχρονες κοινωνίες.

Ένα από τα πιο σημαντικά σημεία του Προοιμίου, με τον αριθμό 14, τονίζει τη ζωτική σχέση μεταξύ γλώσσας και πολιτισμού, δηλαδή υπογραμμίζει την οντολογική προτεραιότητα της γλωσσικής πολυμορφίας ως θεμελιώδους παράγοντα της πολιτιστικής πολυμορφίας. Αναγνωρίζει επίσης την αδιάσπαστη αλληλοδιαπλοκή της γλώσσας και της εκπαίδευσης, καθώς και της γλώσσας και του πολιτισμού.

Τα σημεία 6, 8 και 9, τα σημεία 15 και 16 του Προομίου υπογραμμίζουν τη σημασία της διαφύλαξης των πολιτισμών, ιδίως εκείνων που αναπτύσσονται από μεινοτικούς ή αυτόχθονες λαούς και πληθυσμούς. Η ελευθερία δημιουργίας, διάδοσης και διανομής των παραδοσιακών πολιτιστικών εκφράσεών τους και της πολιτιστικής αλληλεπίδρασης και δημιουργικότητάς τους υπηρετεί, τελικά, τον σκοπό της γενικότερης κοινωνικής προόδου.

Τα τρία συνεχόμενα σημεία στο εισαγωγικό μέρος της Σύμβασης αναφέρονται σε διάφορες εμπορικές πτυχές, που σχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με την πολιτιστική πολυμορφία. Συγκεκριμένα, το σημείο 17 εξετάζει τη σημασία των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας για την υποστήριξη όλων όσοι συμμετέχουν στην πολιτιστική δημιουργία. Το σημείο 18, στη συνέχεια, πραγματεύεται ακριβώς τον πυρήνα της συζήτησης για τον πολιτισμό και το εμπόριο, εξετάζοντας τη διπλή φύση των πολιτιστικών δραστηριοτήτων, αγαθών και υπηρεσιών, ως φορέων αφ' ενός εμπορικής και ανταλλακτικής αξίας αφ' ετέρου ταυτότητας, εγγενούς αξίας και σημασίας. Τέλος, το σημείο 19 σημειώνει τις προκλήσεις με τις οποίες μάς φέρνουν αντιμέτωπους οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης, ιδίως η ταχεία ανάπτυξη των τεχνολογιών, της πληροφορίας και της επικοινωνίας. Οι προκλήσεις αυτές δημιουργούν άνευ προηγουμένου συνθήκες για την εντατικοποίηση της αλληλεπίδρασης μεταξύ διαφόρων πολιτισμών, αποτελώντας συγχρόνως και απειλή για την πολιτιστική ποικιλομορφία, ιδίως λόγω του αυξανόμενου χάσματος μεταξύ πλούσιων και φτωχών κρατών και κοινωνιών.

Όταν, τέλος, αγαπητές συναδέλφισσες και συνάδελφοι, κατανοήσουμε συνολικά το περιεχόμενο της «Σύμβασης περί προστασίας και προώθησης της πολυμορφίας των πολιτιστικών εκφράσεων», καθώς, δυστυχώς, αυτή τη στιγμή ελλείπει χρόνου παραβλέψαμε πολλές ενδιαφέρουσες λεπτομέρειες, καθίσταται σαφές ότι η προστασία και η προώθηση της πολιτιστικής πολυμορφίας στον κόσμο δεν μπορεί, αλλά ίσως και δεν πρέπει, να μελετηθεί χωρίς να ληφθούν υπ' όψιν άλλες στοιχειώδεις αξίες και αρχές, επί των οποίων στηρίζεται η ανθρωπότητα και το διεθνές δίκαιο, όπως η δημοκρατία, η ανεκτικότητα, η κοινωνική δικαιοσύνη, τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι θεμελιώδεις ελευθερίες, η

βιώσιμη ανάπτυξη και ο αμοιβαίος σεβασμός των λαών και των πολιτισμών, ως προϋπθέσεις για την ειρήνη και την ασφάλεια σε εθνικό και διεθνές επίπεδο.

Σας ευχαριστώ θερμότατα για την προσοχή σας!

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

INTRINSIČNA VREDNOST KULTURNE RAZNOLIKOSTI

Sažetak: Autor u izlaganju pokušava da obrazloži zašto je raznolikost kultura poželjna u aksiološkom smislu i zašto je kao takvu treba negovati i čuvati. Kao polazište i osnov za elaboraciju vlastite teze poslužila mu je „Konvencija o zaštiti i unapređenju raznolikosti kulturnih izraza”, koja je usvojena na 33. zasedanju UNESKA u Parizu 2005. godine. Nakon analize uvodnog segmenta, sedam središnjih delova i dodatka tj. ukupno 41 člana ove Konvencije, autor je utvrdio da različita autonomna iskustva i znanja, kada su akumulirana i selektirana u tradicionalnoj zajednici ili modernom društvu, obogaćuju ukupnu spoznaju ljudskog roda i doprinose napretku čovečanstva. Raznolikost kultura omogućava izdiferenciran duhovni odnos i pogled na svet, kao i slojevitije alternative u određenim praktičkim segmentima života. Zaključak autora je da je svaka kultura po sebi i za sebe svojevrsna celina odgovora na pitanje života, da je ona istorijski unikat ali i nešto što ima snažnu antropološku odnosno bioetičku perspektivu, i da je stoga vredna ljudskog divljenja i poštovanja.

Ključne reči: kulturna raznolikost, vrednost, poštovanje, Konvencija, UNESKO, bioetika

Primljeno: 27.2.2020.

Prihvaćeno: 14.3.2020.

PRILOZI

АНА ГАЛИЋ

ХОРКХАЈМЕРОВА ПРЕДАВАЊА О ДЕКАРТУ И ЛАЈБНИЦУ

(Миодраг Живановић, *Два предавања*, Библиотека Епистеме,
Зеница, Ейдос, 2020., стр. 95)

Почетком 2020. године Удружење за филозофију и друштвено-хуманистичка истраживања Ейдос из Зенице објавило је најновији превод др Миодрага Живановића, који се преводима бави већ деценијама, па тако можете читати и професорове преводе дела Фридриха Шилера (Friedrich Schiller) из 2005., или Карла Јасперса (Karl Jaspers) из 2011. године. Најновији превод посвећен је предавањима Макса Хоркхајмера (Max Horkheimer) која је држао 1927. године у Франкфурту, гдје је обухватио период од Галилеа Галилеја (Galileo Galilei) до Имануела Канта (Immanuel Kant). Аутор се одлучио за избор само два предавања, а ријеч је о предавањима посвећеним Ренеу

Декарту (Rene Descartes) и Готфриду Вилхелму Лајбницу (Gottfried Wilhelm Freiherr (baron) von Leibniz). Аутор наводи четири разлога за избор ова два филозофа. То су: 1. Декарт је утемељивач нововјековне мисли, а Лајбниц и апстрактног мишљења што је представио учењем о монадама; 2. оба филозофа су рационалисти; 3. Декарт је саопштавао своју мисао директним говором, а Лајбниц метафорама, и 4. Декарт је био архитекта критике схоластике, а Лајбниц је критику окретао ка будућности.

Преводилац је књигу посветио Жељку Шкуљевићу, преминулом професору филозофије из Зенице. Поред два предавања о Декарту и

Лајбницу, иза којих можемо наћи коментаре и напомене преводиоца, садржај књиге чини и уводна ријеч. У уводу сазнајемо да је преводилац користио конјуктив, али и разбијао предуге реченице које су садржавале партицип презента, те да је користио и архаизме. Оно најважније, а што је можда било и најтеже за превод, јесте кориштење метафора од стране Хоркхајмера, што је преводилац означио са „глаголом језика“, оним што тај језик покреће. Кључне појмове попут повијест, историја, знаност, наука, стварност и збиља преводилац је у складу са садржинским разликама поштовао у овом преводу. Лајбницово предавање остаје непреведено до самог краја – остало је пар страница које би се могле додати, а разлог је кратки запис на који је преводилац наишао те га је инспирисао – податак да у једном дијелу Индије везиље имају обичај да на крају свог рада остављају једну фигуру незавршену. Разлог оваквог чина јесте непостизање савршенства, на чије право имају само богови.

Прво предавање започиње помињањем Декарта заједно са Галилејем и Томасом Хобсом (Thomas Hobbes), као филозофа који је заслужан за профилисање нове механике. Посматран као новатор који је окренут ка будућности, списи су му били забрањени у протестантској Холандији и у католичком свијету, међутим сам Декарт је писао да „нема цијене да би објавио иједан спис у којем би се цркви било шта замјерило и најмањом ријечју“. Из живота сазнајемо да је као младић тада примио најбоље образовање, у језуитској школи у Ла Флечу (La Fleche), а да је онда прешао у Париз. Волонтира у холандској војсци од 1618. године и тада се повлачи у осаму како би студирао математику и филозофију. Године 1629. се враћа у Холандију, одмакавши се од борби против Хугенота, грађанског рата који је тада харао по Француској. Наредних двадесет година мијењао је адресе боравка 13 пута. Његово главно дјело „Принципи филозофије“ заједно са „Расправом о методи“ и „Диоптриком“ објављују се 1637. године у Холандији.

„Медитације о првој филозофији“ излазе из штампе 1641. године. Декарт је скончао у Шведској, на позив принцезе Елизабет, од прехладе. Приликом напуштања језуитске школе Декарт је схватио да је потребно раздвојити теологију од механике, те се окреће поступку методске сумње. Рјешење ове сумње јесте спознаја егзистенције, односно свога постојања и тако Декарт долази до чврсте тачке у својој сумњи. То што мислимо и док сумњамо јесте доказ наше егзистенције, а знање које се при том спознаје мора задовољити два критерија – јасност и разговјетност. Декарт се водио разумном логиком до сада, односно у својим знаности посвећеним радовима, да би исту ту јасност и разговјетност примјењивао на доказ о постојању Бога, те објашњењу заблуда и зла које долази само преко човјека, тј. из његове хипофизе. Хипофиза јесте мјесто у којем се налази мислећа супстанца сваког човјека и уколико настане помућење, присуствујемо афектима, којих има шест: чуђење, жудња, мржња, љубав, веселост и

невеселост. Декарт на овај начин разара материјалистичко схватање. Под материјалистичким се мисли на материјалност природних знаности, а када говоримо о картезијанској филозофији рећи ћемо да је то рационализам. Након што је представио основне црте Декартове филозофије, Хоркхајмер се пита због чега и дан-данас влада велики интерес за Декартов покушај сумње и за рјешење. Разлог је јасан: „Теорија сазнања јесте покушај апсолутног важења владајућег погледа на свијет, кроз повратак на апсолутно важење у свијести појединца. Стога, имамо непрестана тражења и расправљања због ‘јасног и разговјетног’ сазнања.“¹

Након коментара и напомена преводиоца читамо предавање о Лајбницу. Преводиоцу иде на руку избор другог филозофа, јер већ на почетку свога предавања Хоркајмер говори о Лајбницовом преузимању одређених картезијанских проблема. Лајбниц је био метафизичар, утемељен у природној знаности

¹ Живановић, М. (2020) *Два предавања*, Зеница: Еидос (Библиотека Епистеме), 45. страна.

и математици и значајан је по обједињавању цјелине знанствених увида. Метафизика коју је и сам Лајбниц користио служила се схоластичким апаратом, уз њено истовремено материјално пражњење, али и поред тога, Лајбниц је владао укупним образовањем времена у којем је живио као и знањем сваке знаности појединачно, те је важио и за сјајног математичара, физичара, дипломату и политичара религије. Лајбниц врло рано ступа у државну службу, у Мајнцу (Mainz), са 24 године, да би већ двије године касније кренуо у прва дипломатска путовања и врло брзо доспио у средишта свих великих друштвених промјена (пријатељ војводе Јохана фон Брауншвајга (Johann von Braunschweig); угледан гост на браденбуршком двору...). Од његових дјела треба споменути само она сабрана у 40 свезака, а већу пажњу ће посветити супстанцији, односно душевноживућем јединству, психичком индивидууму. Оваквих индивидуума има бесконачно и они припадају не само човјеку, него и животињама, биљкама, а такође и анорганском свијету и

именује их монадама. Монаде су за Лајбница недјелјиви, непроторни, неуништиви центри снаге психичког и постоје на два начина: као једноставне монаде и као душе. У најкраћем, ове најједноставније монаде су нејасне и несвјесне, непраћене мишљењем, а душе, напротив, имају свијест и мишљење (при чему људске душе имају Јасвијест и имају даљњу егзистенцију и након смрти организма). Убрзо долазимо и до ноторног извода из Лајбницовог учења, а тај је да монаде немају прозора и до њихове престабилиране хармоније, а затим и до Хоркхајмеровог избора низа цитата којима покушава да одгонетне односе међу монадама и да дефинише збиљност код Лајбница. Оно повијесно у новијој филозофији јесте Лајбницово постављање активитета у монадски индивидуум, не у Богу, као што је чињено до тада. На крају је Хоркхајмер, за разлику од осталих интерпретатора који то раде на почетку, поменуо и спознајну теорију само Лајбница. Историјска заслуга Лајбница била би у његовом утврђивању основног задатка знаности – просвједи-

вања разума, не уско у виду теорије, него у додјеливању вриједности, од праксиса, односно у давању улоге сазнању као претпоставке за чињење, па се с пуним правом може означити и претечом просвјетитељства. Друго предавање, како смо поменули, прекида се у пола реченице и након превода читамо коментаре и напомене проводиоца.

Мало је оних који нису чули за Хоркхајмера и уопште критичку теорију друштва. Ова предавања ће додатно заинтересовати љубитеље не само

критичке теорије, него и начина на који Макс Хоркхајмер ваљано приступа најприје животу и биографији самих филозофа, њиховом цјелокупном опусу, а на крају и њиховим филозофским проблемима. Неријетко ћемо у изучавању историје филозофије наићи на пропусте у наведеним ставкама када је у питању представљање најважнијих имена у филозофији, а кроз овај превод ћемо стећи квалитетан увид најприје као они који се подучавају, а онда и као они који ће подучавати.

AUTHORS

NATALIIA BOICHENKO (1979), PhD (Philosophy), Professor of Philosophy, is a Professor of the Department of Philosophy at Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education (Kyiv, Ukraine). Her research interests are focused on Philosophy of Values, Academic Ethics, Ethical Issues of Medical Theory and Practice. She is Scientific Secretary and a Member of Ethics Committee at Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education. She is a member of Ukrainian Educational Research Association and a member of editorial board of academic journal *Ukrainska Polonistyka* (Kyiv, Ukraine).

DORĐE HRISTOV (1985) graduated in Philosophy in 2009 at the University of Novi Sad. He received his MA and PhD Degree at the University of Regensburg, Germany, with the thesis concerning Hegel's and Deleuze's concepts of state and history (2016). His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, as well as the Contemporary French Theory. He published numerous scientific articles about these topics.

HANNA HUBENKO (1978), PhD, is an Associate Professor of the Department of Public Health of the Medical Institute (Sumy State University (SSU), Ukraine). Her fields of research: Philosophy of Science, Direction of Bioethics. She is developer of author's courses "Integrative bioethics", "Quality of life, qualitative research in the health care system", "Fundamentals of health education of certain social groups"; "Fundamentals of promotion of a healthy lifestyle. Psychosocial skills" etc. She is the initiator of the section "Bioethics: the transdisciplinary project" and the scientific editor of the journal *Philosophy of Education*. It is based on the idea of translating into Ukrainian the works of famous bioethicists (like Fritz Jahr and other modern bioethicists). She is a specialist of the House of Europe Health Expert Commission (2019).

SIMONI ILIADI (1982), MA, is a philosophy PhD student at the National Technical University of Athens, Department of Humanities, Social Sciences and Law (Greece). Her main research interests lie in the

philosophy of science and medicine, with an emphasis on the philosophy of psychiatry.

NEVENA JEVIĆ (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Politics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The area of her specific research interests includes the Philosophy of Marxism. She wrote and published numerous scientific articles.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy and Bioethics at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017) and *Stagirites* (2018). He wrote and published more than 130 articles and reviews in different science and philosophy journals in Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey and USA.

IVICA KELAM (1976) is an Assistant Professor at the Faculty of Education and the Head of the Centre for Integrative Bioethics (University of Josip Juraj Strossmayer, Osijek, Croatia). Fields of research: Ethics, Philosophy of Education, Ethical Aspects of Biotechnology, International Trade Agreements and Environmental Protection. He is the author of the book *Genetically Modified Crops as a Bioethical Problem* (2015).

LEV KREFT (1951) is a Full Professor at the Department of Philosophy – University of Ljubljana (retired), Slovenia, aesthetician and philosopher of sport; cultural worker, politician and teacher. Fields of research: aesthetics – philosophy of art of historical avant-garde, postmodernism and contemporary art; Marxist aesthetics and history of Marxism; philosophy of sport and aesthetics of sport. In Serbian language appeared his book *The Left Hook: Philosophy of Sport in Nine Essays* (Orion 2012).

DEMETRIOS E. LEKKAS (1950). Mathematician, Composer, ex-Academic: Hellenic Open University – designer of the Programme "Studies in Greek Civilization".

ELENI MANOLAKAKI (1968) is an Assistant Professor at the Department of History and Philosophy of Science at the National and Kapodistrian University of Athens, Greece. Her main research interests are: Philosophy of Language, Analytic Philosophy, Philosophy of Mind, Decision Theory, Philosophy of Mathematics. A collection of her works can be found at <http://en.phs.uoa.gr/faculty-and-staff/faculty/eleni-manolakaki.html>.

MAJA MILIĆ (1986) is a Master of Clinical Psychology (Faculty of Philosophy, University of Belgrade). She holds the Serbian National Certificate of Psychotherapy. She is the author of several scientific articles.

KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIU (1983) is a member of the Applied Ethics Lab, University of Athens, Greece. He is the founder and the Publishing Director of the *Epistēmēs Metron Logos* journal.

UNA POPOVIĆ (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language* and *Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*. She wrote and published numerous scientific articles.

LUKA RAŠIĆ (1996) received his Bachelor's Degree in Early and pre-school education at the Faculty of Education, University of Josip Juraj Strossmayer (Osijek, Croatia). He deals with the Philosophy of Education.

DENKO SKALOVSKI (1956) studied theater directing at the Faculty of Dramatic Arts in Belgrade (1975-1976), and then philosophy at the Institute of Philosophy at the *Faculty of Philosophy* in Belgrade (1976-1978). He graduated in philosophy at the Faculty of Philosophy in Skopje in 1981. He received his master's degree in philosophy at the Faculty of Philosophy in Skopje in 1992, and his doctorate in philosophy at the same faculty in 2000. Using DAAD-scholarships for post-doctoral studies for the realization of scientific research projects, in 2010 and 2015 he stayed at the *Johann Wolfgang Goethe* University in Frankfurt/M., under the supervision of prof. Axel Honneth. Skalovski works at the

Institute for Gender Studies, at the Faculty of Philosophy, at the *University "Sv. Cyril and Methodius"* in Skopje (North Macedonia). He has published ten books and several dozen texts in Macedonian and European/American professional periodicals. He deals with social philosophy, philosophy of culture, cultural anthropology, (bio)ethics, gender ethics and aesthetics, and translates and edits translated philosophical texts, mostly from German.

MIHAJLO STAMENKOVIĆ (1983) received his MA Degree in Philosophy at the University of Novi Sad. Currently, he attends MA studies (study program *Language, Literature, Culture*) and the PhD studies (study program *Language, Literature, Culture*, module *Language*) at the Faculty of Philology, University of Belgrade. He is the author of several scientific articles.

SPYRIDON STELIOS (1978) is a Teaching and Research Associate (PhD) at the Department of Humanities, Social Sciences and Law at the National Technical University of Athens, Greece. His main research interests are: Epistemology, Applied Ethics, Experimental Philosophy. A collection of his works can be found at his website at <http://users.ntua.gr/steliios/>.

KOSTAS THEOLOGOU (1960) is an Associate Professor in History and Philosophy of Culture, and Director of the Department of Humanities, Social Sciences and Law (School of Applied Mathematics and Physics) at the National Technical University of Athens, Greece. His main research interests are: Collective Identities, Ethos, Urban Space, Applied Ethics, Culture and Technology. A collection of his works can be found at his website at <https://ntua.academia.edu/KostasTheologou> and http://aked.ntua.gr/theologou_en.html

TANJA TODORVIĆ (1992) is a Teaching Assistant of Ethics, Philosophy of Right and Aesthetics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

LINO VELJAK (1950) is a Full Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb (Croatia). His main books are *Marxism and the Theory of Reflection* (1979), *Antonio Gramsci's Philosophy of Practice* (1983), *Horizon of Metaphysics* (1988), *The Crossroads of Epoch* (1990), *From*

Ontology to Philosophy of History (2004), *Contributions to the Critique of False Alternatives* (2010), *Introduction to Ontology* (2019). He is the editor of several books and the author of numerous scientific articles.

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);
- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);
- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);
- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,
- naziv i adresu matične institucije autora,
- e-mail adresu autora,
- pun naslov (i podnaslov) članka,
- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),
- ključne reči (ne više od 10),
- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5, justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),
- Name and address of institution in which the author (co-author) works,
- E-mail address of the author (and co-authors),
- Full title (and subtitle) of the article,
- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),
- Keywords (not more than 10)
- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju *Arhe*
Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2
21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);
- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči ‘Bog je mrtav’“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);
- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);
- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE*
JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA /
ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA /
KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
- ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
- ARHE 05-06/2006: HEGEL /
HEGEL
- ARHE 07/2007: MARKS I MARKSIZAM /
MARX AND MARXISM
- ARHE 08/2007: HAJDEGEROVA FILOZOFIJA /
HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
- ARHE 09/2008: HERMENEUTIKA /
HERMENEUTICS
- ARHE 10/2008: POLITIČKA FILOZOFIJA /
POLITICAL PHILOSOPHY
- ARHE 11/2009: VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA /
WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
- ARHE 12/2009: BIOETIKA / BIOETHICS
- ARHE 13/2010: PLATONOVA FILOZOFIJA /
PLATO'S PHILOSOPHY
- ARHE 14/2010: FILOZOFIJA ISTORIJE /
PHILOSOPHY OF HISTORY
- ARHE 15/2011: NIČEOVA FILOZOFIJA /
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

- ARHE16/2011: FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA /
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
- ARHE 17/2012: DEKARTOVA FILOZOFIJA /
DESCARTES' PHILOSOPHY
- ARHE 18/2012: FILOZOFIJA RELIGIJE /
PHILOSOPHY OF RELIGION
- ARHE 19/2013: SPINOZINA FILOZOFIJA /
SPINOZA'S PHILOSOPHY
- ARHE 20/2013: FILOZOFIJA TEHNIKE /
PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY
- ARHE 21/2014: SOKRATOVA FILOZOFIJA /
SOCRATES' PHILOSOPHY
- ARHE 22/2014: FILOZOFIJA KULTURE /
PHILOSOPHY OF CULTURE
- ARHE 23/2015: LAJBNIKOVA FILOZOFIJA /
LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
- ARHE 24/2015: FILOZOFIJA JEZIKA /
PHILOSOPHY OF LANGUAGE
- ARHE 25/2016: FIHTEOVA FILOZOFIJA /
FICHTE'S PHILOSOPHY
- ARHE 26/2016: FILOZOFIJA UMETNOSTI /
PHILOSOPHY OF ART
- ARHE 27/2017: ŠELINGOVA FILOZOFIJA /
SCHELLING'S PHILOSOPHY
- ARHE 28/2017: FILOZOFIJA PRAVA /
PHILOSOPHY OF RIGHT
- ARHE 29/2018: AVGUSTINOVA FILOZOFIJA /
AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
- ARHE 30/2018: ESTETIKA /
AESTHETICS

ARHE 31/2019: FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG /
PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

ARHE 32/2019: ETIKA / ETHICS

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD
21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Štampa
Sajnos
Novi Sad

Tiraž
200

URL
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Biblioteka Matice Srpske

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 1, No. 1 (2004) –
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487
